ПРОТ. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ

НЕВѢСТА АГНЦА

О БОГОЧЕЛОВѢЧЕСТВѢ

ЧАСТЬ III

YMCA PRESS

Посвящается женѣ моей.

ПРОТ. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ

НЕВѢСТА АГНЦА.

О БОГОЧЕЛОВѢЧЕСТВѢ

ЧАСТЬ III

ПАРИЖЪ
1945

КЪ ЧИТАТЕЛЮ.

Сочиненіе, предлагаемое вниманію читателя, представляетъ собою третью и заключительную часть богословской трилогіи, посвященной раскрытію основной истины христіанства о Богочеловѣчествѣ. По общему плану, какъ оно было задумано около десяти лѣтъ назадъ, его первая и вторая часть посвящены естеству Божественному: Агнецъ Божій, *1933, и* Утѣшитель, *1935, — христологіи и пневматологіи, третья же и послѣдняя его часть — человѣчности. Здѣсь разсматриваются разныя стороны тварнаго бытія, отъ природнаго и падшаго его состоянія до прославленнаго и преображеннаго. Такимъ образомъ, тема этого труда есть ученіе о Церкви, экклезіологія, понятая во всей ея широтѣ и глубинѣ, какъ софіологія. Она необходимо включаетъ въ себя и эсхатологію, какъ завершительную часть всего ученія о Богочеловѣчествѣ, содержа его наиболѣе обобщающія и послѣднія истины. Постольку она есть и наиболѣе важная и отвѣтственная часть всего труда о Богочеловѣчествѣ. Таковою она является и для составителя, нынѣ отдающаго ее на обсужденіе церковное.*

Нѣсколько словъ о внѣшнихъ судьбахъ этой книги. Къ 1939 году она была совершенно готова къ печати. Однако, въ ея изданіи образовался длительный перерывъ, исполненный величайшихъ потрясеній въ жизни всего міра. Испытанія этихъ лѣтъ, личныя и общія, естественно являлись для меня жизненной провѣркой вѣрованій, которыя здѣсь находятъ для себя исповѣданіе. Въ связи съ этимъ я долженъ сказать, что безъ колебаній отдаю эту книгу въ печать въ томъ видѣ, какъ она была первоначально написана. Лишь въ качествѣ заключительнаго «Аминь» мною прибавлены Addenda. Послѣднія, хотя и содержатъ отчасти повторенія уже сказаннаго, но представляются мнѣ необходимыми именно въ качествѣ такого подтвержденія этого исповѣданія вѣры.

И что еще скажу? Истины, которыя содержатся въ откровеніи о Богочеловѣчествѣ, въ частности же въ эсхатологи-

ческомъ его раскрытіи, столь незыблемы и универсальны, что предъ ними блѣднѣютъ, какъ бы изничтожаются въ своемъ онтологическомъ значеніи даже самыя потрясающія событія міровой исторіи, которыхъ свидѣтелями мы нынѣ являемся, поскольку мы ихъ постигаемъ въ свѣтѣ Грядущаго. А это Грядущее есть явленіе Церкви въ силѣ и славѣ, вмѣстѣ съ преображеніемъ твари. Сердцемъ же и душею, личнымъ средоточіемъ творенія является Дѣва-Матерь, «Жена и Невѣста Агнца», Она же и «Святый городъ — Небесный Іерусалимъ — нисходящій съ небесъ отъ Бога», «приготовленный какъ невѣста украшенная для своего мужа» (Откр. 21, 2), «скинія Бога съ человѣками» (3).

И предъ лицомъ этого Грядущаго надлежитъ снова и снова въ сердцѣ своемъ вопіять молитвеннымъ воплемъ вѣры, любви и упованія: «И Духъ и Невѣста говорятъ: пріиди! И слышавшій да скажетъ: пріиди!... Свидѣтельствующій сіе говоритъ: ей, гряду скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Іисусе!» (Откр. 22, 17, 20).

11/24 Іюня 1942 года.

Сергіевское Подворье въ Парижѣ.

ОТДѢЛЪ I: ТВОРЕЦЪ И ТВОРЕНІЕ

Глава первая: СОТВОРЕНІЕ МІРА «ИЗЪ НИЧЕГО».

1) Космизмъ.

Въ христіанскомъ разумѣніи соотношенія, существующаго между Богомъ и міромъ, прежде всего слѣдуетъ исключить два полярно противоположныхъ воззрѣнія: пантеистическій или атеистическій монизмъ, съ одной стороны, и дуалистическое пониманіе творенія, съ другой. Согласно монистическому ученію, міръ самъ себѣ довлѣетъ и понятенъ изъ самого себя. Въ глубинѣ своей имманентности онъ осуществляетъ полноту самого себя, содержа сокровенные корни своего бытія. Субстанція міра есть единственная и послѣдняя его основа. Какъ бы мы ее ни понимали: матеріалистически-ли, какъ міровое вещество, — матерію или энергію, или же спиритуалистически, — какъ духовную монаду или систему монадъ, общей для всѣхъ видовъ монизма остается эта самозамкнутость и самодовлѣемость міра и его въ этомъ смыслѣ абсолютность. Такое міровоззрѣніе по существу является міробожіемъ, спекулятивнымъ или мистическимъ, или же просто безбожіемъ, въ которомъ отрицается божественное бытіе выше міра, надъ міромъ, въ мірѣ. Этому міровоззрѣнію присуще отрицаніе самой проблемы о происхожденіи міра. поскольку абсолютному бытію таковое вовсе не свойственно. Оно вѣчно **есть**, хотя бы полнота этого бытія и осуществлялась только во времени. Здѣсь можетъ быть рѣчь о соотношеніи ноуменальнаго и феноменальнаго бытія, субстанціи и эмпиріи. Вообще остается мѣсто для всякаго рода различій **внутри** этого самозамкнутаго міроединства. На этой почвѣ возможны разные образы этого міровоззрѣнія, — отъ мистико-поэтическаго воспріятія міра до прозаически эмпирическаго, механически-матеріалистическаго его пониманія. Здѣсь возможно даже развитіе мистики, которая способна принимать не только поэтическое, но и субъективно-религіозное оформле-

ніе. Однако, по существу и монистическое міровоззрѣніе атеистично, поскольку оно не признаетъ сверхмірнаго, трансцендентнаго Бога, замыкается отъ Него въ самодовлѣющемъ бытіи, а черезъ это утрачиваетъ и истинную идею м і р а. Послѣдняя существуетъ только въ соотношеніи міра къ сверхмірному божественному началу. Благодаря тому, что въ имманентномъ бытіи возможно различеніе разныхъ слоевъ его или глубинъ, пантеизмъ можетъ не сознавать себя въ своемъ міробожіи, въ качествѣ безбожія. Исторія знаетъ религіозно-философскія системы, которыя почитались, какъ самими ихъ адептами, такъ и послѣдователями за глубокорелигіозныя: таковы въ древней философіи стоицизмъ, и особенно неоплатонизмъ; таковы брамanизмъ и буддизмъ; такова новѣйшая теософія и антропософія. Общая и отличительная ихъ черта въ томъ, что имъ одинаково чужда идея с о т в о р е н і я міра Богомъ, премірнымъ или сверхмірнымъ. Въ этихъ ученіяхъ иногда признается даже твореніе міра, но лишь въ смыслѣ его самооформленія, — чрезъ высшія его же силы («іерархіи») въ отношеніи къ нисшимъ Въ нѣдрахъ единаго космическаго цѣлаго допускается возникновеніе ряда міровъ, — космическая эволюція. неизвѣстно откуда начавшаяся, но въ своихъ «аватарахъ» идущая въ безконечность. Но эта автоэволюція міра ничего не измѣняетъ въ основномъ к о с м и з м ѣ этого міровоззрѣнія, и основной чертой, отличающей его отъ христіанской космологіи, является именно отсутствіе идеи сотворенности міра, которое, конечно, коренится въ отрицаніи Творца. Основное соотношеніе между Творцомъ и твореніемъ, — со всей сложной проблематикой, здѣсь заключающейся, отсутствуетъ въ пантеизмѣ. Міръ для него самоочевиденъ и не нуждается для себя въ объясненіи.

2) Д у а л и з м ъ.

Противоположнымъ полюсомъ космизма или міробожія въ уразумѣніи міра является дуализмъ. Ему свойственно признаніе сотворенности міра. Однако, міръ для него сотворенъ не однимъ творцомъ, но двумя: «природу вмѣстѣ созидали — бѣлбогъ и мрачный чернобогъ». Примышленіе этого второго начала имѣетъ корни въ морали и теодицеѣ, вытекаетъ изъ потребности объяснить зло и несовершенство въ мірѣ, но здѣсь получаетъ силу и мотивъ метафизическій или онтологическій. Міръ, поскольку онъ есть не-Богъ, хотя и имѣетъ для себя основаніе въ Богѣ, какъ своемъ Творцѣ, все же не можетъ обойтись безъ точки опоры внѣ Бога или наряду съ Богомъ Этой опорой именно и полагается основаніе для его собственнаго, внѣбожественнаго бытія. Здѣсь имѣетъ мѣсто своеобразное

примѣненіе закона тожества, который находитъ отрицательное для себя выраженіе въ законѣ противорѣчія (и «исключеннаго третьяго»). Богъ въ полнотѣ Своего божественнаго бытія есть только Богъ, Онъ замкнутъ и какъ бы ограниченъ въ бытіи Своимъ собственнымъ Божествомъ. Для міра же въ его особности не находится мѣста въ Божествѣ. Міру остается искать *ποῦ στῶ*, онтологическаго для себя мѣста (Платоновскаго *ἐκμαγεῖον*)внѣ Божества или наряду съ Божествомъ. Отсюда проистекаетъ постулатъ нѣкоего божественнаго инобытія, второго бога, обращеннаго всецѣло лицомъ къ міру. Это второе божество мыслится или въ различныхъ миѳологическихъ образахъ изначальной матери-матеріи, Тіаматъ, каковы бы ни были эти конкретные миѳологическіе образы въ разныхъ религіяхъ, или въ дуалистическомъ двубожіи, съ признаніемъ двухъ, не только различныхъ, но и въ извѣстномъ смыслѣ противоположныхъ, между собою борющихся, и другъ друга взаимно восполняющихъ боговъ: Ормуздъ и Аримань въ иранскихъ религіяхъ, гностическія ученія въ разныхъ формахъ. Легко постигнуть всю религіозную абсурдность такого дуализма, который также представляетъ собой лишь замаскированную форму атеизма: два бога не суть боги, ибо взаимно другъ друга упраздняютъ Идеѣ Бога присуща Его абсолютность, а потому и единственность. Если наряду съ первымъ богомъ необходимо долженъ быть еще и второй, это значитъ, что первый есть уже не-богъ. Идея двоицы боговъ (не имѣющая никакого сходства съ ученіемъ божественнаго тріединства, или Св. Троицы) есть выраженіе изнеможенія мысли, нѣкотораго ея тупика, изъ котораго она не можетъ найти выхода и потому ищетъ его въ абсурдѣ. Поэтому-то и нѣтъ ни одной значительной философской системы, которая была бы дуалистична. Даже политеизмъ, поскольку онъ все-таки является гено-политеизмомъ (Олимпомъ), представляется высшимъ міровоззрѣніемъ сравнительно со всей безъисходностью дуализма. Въ политеизмѣ мы имѣемъ идею многообразія божественнаго міра, которое въ полнотѣ своей все же смыкается въ нѣкое многоединство, божественную плерому. Основная ложь его относится къ недолжному упостасированію лучей этой плеромы, какъ боговъ; напротивъ, понятый въ качествѣ тварныхъ іерархій или же умнаго неба, онъ получаетъ для себя относительно правомѣрное истолкованіе Дуалистическое же безбожіе есть нѣкая плѣненность сатанизмомъ, при которой князь міра сего, чернобогъ, притязаетъ занять мѣсто наряду съ Богомъ.

Однако, это второе начало можетъ быть понято и какъ «мѣсто» для міра, *ἐκμαγεῖον* или *χώρα* Платона, гдѣ онъ можетъ найти для себя существованіе наряду съ абсолютностью Божіей. Міръ не

хочетъ обратиться въ свое ничто предъ лицомъ этой абсолютности, но ищетъ своего ч т о. Его онъ и находитъ въ какомъ-то противо-богѣ, минусъ-богѣ. Но минусъ есть только минусъ и остается имъ Если онъ хочетъ превратить свое не-что въ нѣкое что, его онъ заимствуетъ изъ полноты божественнаго бытія, погружается въ него, и въ извѣстномъ смыслѣ сливается съ нимъ. Или же наоборотъ, онъ въ себя, въ собственное бытіе, хочетъ вовлечь бытіе божественное, противопоставить себя его полнотѣ. Но божественное бытіе недѣлимо, и оно не можетъ быть частью самого себя. Поэтому и попытка заимствовать изъ него его же часть, т. е. двубожіе, просто неосуществима Поэтому всякая система дуализма разлагается отъ внутренняго противорѣчія есть онтологическій non-sens, съ которымъ можно просто не считаться въ общей проблематикѣ міра. Невозможно принять, что существуетъ Богъ, а наряду съ Нимъ и помимо Него есть нарочито обращенное къ міру, мнимо-божественное начало, «второй богъ». Съ этой философемой (или теологемой) мы можемъ просто не считаться. И однако, является закономѣрнымъ, и даже неизбѣжнымъ, выраженное здѣсь стремленіе найти особое мѣсто для міра, оградить его въ собственномъ бытіи отъ полноты бытія божественнаго, а тѣмъ самымъ спастись и отъ пантеизма, который иногда подстерегаетъ насъ на путяхъ не только міробожія, но и теизма. Надо найти свое собственное мѣсто для міра съ тѣмъ, чтобы возможно было сопоставить и въ извѣстномъ смыслѣ даже противопоставить міръ Богу, онтологически р а з л и ч и т ь Бога и міръ. Однако, то заключеніе, которое мы можемъ извлечь на основаніи невозможности и противорѣчивости дуализма, остается только отрицательнымъ: нѣтъ и не можетъ быть собственнаго мѣста или независимаго основанія для міра, которое принадлежало бы ему самому. Если же оно и есть, то оно должно быть п о л о ж е н о Богомъ, ибо нѣтъ ничего, что было бы внѣ Бога и помимо Бога, и въ этомъ смыслѣ было бы не-Богъ. Эта именно мысль и выражается въ догматической формулѣ, что міръ с о т в о р е н ъ Б о г о м ъ, притомъ сотворенъ «изъ ничего». Разумѣется, нельзя понимать это «ничто» въ качествѣ какого бы то ни было ч т о, существующаго еще до сотворенія міра, какъ необходимый для него матеріалъ, или, по крайней мѣрѣ, какъ возможность его происхожденія. Понять «ничто» какъ какое-либо ч т о, въ образѣ нѣкоторой метафизической туманности, какъ нѣкое μὴ ὄν или же нетварную или, точнѣе, дотварную (хотя уже имѣющую интенцію къ тварности) «свободу», значитъ раскрыть двери дуализму со всѣми его уничтожающими противорѣчіями. Ничто, изъ котораго сотворенъ міръ, есть именно не-что, чистое не онтологической пустоты. Иными словами, фор-

мула, что міръ сотворенъ Богомъ изъ ничего, имѣетъ прежде всего отрицательное значеніе. не существуетъ никакого внѣ-божественнаго основанія для творенія. Она есть только раскрытіе содержанія мысли, что міръ сотворенъ Богомъ («аналитическое» сужденіе въ смыслѣ Канта). По выраженію псевдо-Діонисія Ареопагита, Богъ сотворилъ и самое ничто (1), давъ ему бытіе въ твореніи. Въ этомъ смыслѣ мы должны, не смѣшивая, различать **два** ничто: **дотварное** или **нетварное** ничто, или чистый онтологическій нуль, пустота, которая мыслится нами лишь чрезъ логическое отталкиваніе, отрицаніе всякаго бытія, въ нѣкоемъ «незаконнорожденномъ сужденіи» (по слову Платона), и **бытійственное**, тварное ничто μὴ ὄν, которымъ, такъ сказать, пронизано или переложено твореніе. Послѣднее же представляетъ собой не болѣе, какъ модусъ этого тварнаго бытія, но въ этомъ смыслѣ оно **есть**.

3) Софійность міра.

Послѣдовательное преодолѣніе дуализма, не возвращаетъ ли насъ снова къ нѣкоему божественному монизму, представляющему собой какъ бы антиподъ монизма пантеистическаго или тео-космическаго? Если въ послѣднемъ провозглашается, что все есть міръ, и нѣтъ ничего внѣ міра или выше міра, то здѣсь мы стоимъ передъ лицомъ антитезиса, гласящаго, что все есть Богъ и только Богъ, нѣтъ и не можетъ быть мѣста для бытія внѣ Бога или наряду съ Богомъ, а слѣдовательно, нѣтъ и не можетъ быть міра. Въ исторіи мысли это заключеніе и является обычнымъ исходомъ религіозно-окрашеннаго пантеизма: все есть атманъ, божественное дыханіе, божество Изъ этой антитетики какъ будто нѣтъ мыслительнаго исхода. Онъ можетъ быть найденъ лишь чрезъ перенесеніе вопроса въ иную плоскость, μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, изъ статической въ динамическую. Міръ соотносится съ Богомъ не какъ равный Ему, съ Нимъ координированный образъ бытія, но какъ, если такъ можно сказать, образъ бытія инородный. Онъ сотворенъ Богомъ, есть Его твореніе. Его существованіе есть особая модальность бытія, которое едино, именно бытіе Божественное. И для міра нѣтъ никакого другого основанія или «мѣста» бытія, какъ эта его сотворенность Богомъ, или же какъ особый образъ бытія Божественаго. И то, что міръ сотворенъ «изъ ничего». значитъ лишь, что міръ существуетъ въ Богѣ и только Богомъ, ибо собственнаго ос-

(1) Ср Свѣтъ Невечерній, глава о тварномъ ничто.

нованія бытія въ немъ нѣтъ. Въ себѣ міръ безосновенъ, утвержденъ надъ бездной, и эта бездна — «ничто».

Міръ сотворенъ. Вмѣсто проблематики о собственномъ, особомъ мѣстѣ для міра, второмъ богѣ или ино-богѣ, котораго не существуетъ, возникаетъ вся полнота проблематики о сотвореніи, которымъ опредѣляется какъ самое бытіе міра, такъ и его соотношеніе съ Богомъ, обращенность міра къ Богу, ибо сотворенность именно и есть это отношеніе. Нужно понять природу или характеръ этого соотношенія. Здѣсь мы вступаемъ на почву христіанскаго откровенія, ибо сотворенность міра только и можетъ быть предметомъ вѣры и содержаніемъ откровенія. Эта истина о мірѣ, лежащая, однако, за предѣлами міра, какъ относящаяся къ Богу, не можетъ быть установлена силою человѣческаго мышленія, которое, какъ таковое, остается имманентнымъ міру. Въ этомъ смыслѣ она есть предѣлъ для мысли. Однако, она можетъ быть ею освоена въ тѣхъ границахъ, которыми она обращена къ міру.

Итакъ, надо прежде всего принять идею сотворенности въ ея существенныхъ чертахъ, какъ въ положительномъ, такъ и въ отрицательномъ ея раскрытіи. Поэтому предъ нами снова встаетъ общій предварительный вопросъ: сотворенъ-ли міръ Богомъ, или же ему свойственно собственное бытіе, и онъ вовсе не нуждается въ сотвореніи?

а) Платонизмъ.

Эта идея сотворенности міра положена въ основаніе ученія о немъ въ Откровеніи и раскрывается уже въ первыхъ, основоположныхъ главахъ первой книги Библіи о происхожденіи Бытія, Генезисѣ. Эта же идея входитъ въ составъ нѣкоторыхъ языческихъ ученій, хотя и съ неизбѣжными дуалистическими примѣсями и извращеніями. И однако, она осталась чужда и даже враждебна античному любомудрію, не вмѣщаясь въ его границы. И, прежде всего, она несвойственна ученію Платона объ идеяхъ, какъ оно излагается въ основныхъ діалогахъ: Федрѣ, Пирѣ, Ѳедонѣ и др. Идеи представляютъ собою міръ подлинно сущаго, зыблющагося надъ эмпирическимъ міромъ и его собою какъ бы дублирующаго. Это есть софійная фотосфера надъ міромъ, вѣчная, божественная Софія, Божество безъ Бога. Ей противостоитъ Софія тварная, тѣ же идеи, погруженныя въ ничто, въ становленіе, и благодаря этому находящіяся въ состояніи ущербленности (настолько, что даже возникаетъ трудный вопросъ о томъ, всѣ ли образы бытія могутъ имѣть для себя отвѣтствующія идеи). Итакъ, міръ становленія смотрится въ небо

идей и (хотя и съ преломленіями) въ себѣ его отражаетъ. Однако, какъ же преодолѣвается эта пропасть, отдѣляющая умное небо идей отъ эмпирической юдоли, этотъ онтологическій hiatus? Отвѣта на этотъ вопросъ нѣтъ въ платонизмѣ (1) и именно эту-то отдѣленность идеальной, умопостигаемой основы міра отъ самого міра, этотъ hiatus, и имѣетъ въ виду Аристотель въ своей критикѣ платонизма.

b) Аристотелизмъ.

Идеи существуютъ не въ вещахъ, но надъ вещами и внѣ ихъ, какъ абстрактныя тѣни, которымъ Аристотель противопоставляетъ тѣ же идеи, однако, существенно связанныя съ бытіемъ in concreto, какъ цѣлепричины, энергіи, энтелехіи (2). Аристотель не отрицаетъ истину платонизма въ ученіи объ идеяхъ, но хочетъ его восполнить или выявить до конца (причемъ на путяхъ этого раскрытія для него, конечно, вырастаютъ и новыя трудности). Нѣкоторый варіантъ, который можетъ быть и восполненіемъ платонизма, мы имѣемъ у Платона въ Тимеѣ, гдѣ говорится о сотвореніи міра Деміургомъ, который творитъ взирая на идеи, изъ разныхъ смѣшеній. Въ своей философской незавершенности Тимей представляетъ собой торсъ безъ головы и опредѣленнаго лица, и миѳологическіе образы, въ которыхъ выражены самые основные его мотивы, не помогаютъ уразумѣнію, но скорѣе затемняютъ мысль. Рѣчь идетъ здѣсь какъ будто о твореніи, однако, кто же этотъ творецъ: богъ или «демонъ», т. е. промежуточное существо, только деміургъ? На этотъ вопросъ нѣтъ прямого отвѣта. Въ Тимеѣ мы находимъ нѣкоторое положительное опредѣленіе соотношенія между Софіей божественной (идеями) и тварной, какъ бы въ устраненіе упрека Аристотеля въ ихъ раздѣленности. Однако, основной вопросъ объ ихъ связи въ Единомъ Первоначалѣ — Богѣ остается внѣ разсмотрѣнія и даже постановки: по прежнему у Платона мы имѣемъ лишь Софію, божество безъ Бога, идеи безъ обладающаго ими, поскольку деміургъ не есть Богъ. Платонизмъ остается только отвлеченной софіологіей, не связанной съ теологіей. Въ силу этой своей ограниченности діалектически онъ на себѣ не стоитъ, несмотря на всю единственность и геніальность этого

(1) Даже если понять идеи, какъ живыя существа (Флоренскій) и превратить міръ идей такимъ образомъ въ своеобразный Олимпъ іерархій или сущностей, то и для этого многобожія остается безотвѣтенъ вопросъ какъ эти боги проникаютъ въ міръ и какъ связывается множество идей во едино. Во всякомъ случаѣ, и іерархическій Олимпъ нуждается въ своемъ Зевсѣ, котораго у Платона нѣтъ.

(2) Аристотель упрекаетъ Платона въ томъ, что его идеи не объясняютъ движеніе, суть принципы, но не суть причины

ученія. Оно неизбѣжно скатывается или въ субъективный (трансцендентальный) идеализмъ (куда завела его новѣйшая критическая философія), или же въ Аристотелевскій монизмъ. Послѣдній представляетъ собой нѣкоторый порталъ въ христіанскомъ богословіи, однако, только портал, но не зданіе. Метафизика Аристотеля, несмотря на его полемику съ Платономъ, можетъ быть въ извѣстномъ смыслѣ такъ же понята, какъ варіантъ платонизма, именно въ качествѣ с о ф і о л о г и ч е с к о й системы. Хотя аристотелизму не чуждо притязаніе быть и теологіей, однако, въ философіи Аристотеля мы имѣемъ систему лишь софіологической космологіи, хотя послѣдняя и излагается въ выраженіяхъ теологическихъ. Богъ и міръ въ ней сливаются до неразличимости, субстанціально отожествляются. Трансцендентное не отличается отъ имманентнаго, поскольку послѣднее трансцендентируетъ въ первое, есть его низшее состояніе. Вся система Аристотеля представляетъ собой въ этомъ смыслѣ, — въ свѣтѣ христіанскаго ученія, — богословскую двусмысленность и даже противорѣчіе.

По Аристотелю, міръ есть движеніе, которое, включая въ себя рядъ частныхъ двигателей или причинъ, не имѣетъ ни начала, ни конца. М і р ъ в ѣ ч е н ъ (Phys.VIII, 252 a 5-24). Движеніе не могло начаться, поскольку начало предполагаетъ уже для себя предшествующее движеніе. Этимъ постулируется такой перводвигатель, который, будучи источникомъ всякаго движенія, самъ — неподвиженъ, есть неподвижная вѣчность, αἰών (Met X, 1072 b 29-30). Недвижный двигатель — Богъ, actus purus, простая субстанція, есть нѣкое вѣчное первосущество ζῶον αἴδιον ἄριστον (Met. X, 1072 b 29). Оно имѣетъ мысль, какъ первую и единственную дѣятельность — мышленіе мышленія αὐτός ἄρα νοεῖ εἴπερ ἐστί τι κράτιστον καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (X, 1074 b 34-5), съ тожествомъ мысли и предмета (τὸ αὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν). Первый двигатель движетъ силою любви, какъ предметъ ея — κινεῖ ὡς ἐρώμενον и движеніе есть актъ вѣчной любви. Движимое непосредственно имъ движетъ и все остальное (κινούμενα δὲ ἄλλα κινεῖ) Онъ есть благо, объектъ желанія и пониманія, «первое желаемое», оно тожественно съ первымъ понимаемымъ. «Неподвижный двигатель движетъ, самъ оставаясь безъ движенія и неподвижнымъ, вся энергія должна быть въ движимомъ и только актъ въ двигателѣ. Первый двигатель касается, самъ оставаясь недвижимымъ. Между Богомъ и міромъ не контактъ, но связь. Богъ движетъ міръ, какъ цѣль желаемая, но недостижимая, существо, которое есть само совершенство и цѣль, къ каковой стремятся всѣ существа» (Eth. Nic., X, 1178 b 12). Не входя здѣсь въ изслѣдованіе системы Аристотеля въ ея сильныхъ и сла-

бых сторонахъ, ограничимся характеристикой его основной идеи о вѣчности міра въ Богѣ. Вѣчность для него равносильна необходимости бытія міра — абсолютной и безусловной (1).

На всей системѣ Аристотеля лежитъ печать античной ограниченности. Ей, во-первыхъ, несвойственна идея творенія міра и его сотворенности, а, слѣдовательно, и ученіе о Богѣ-Творцѣ (вмѣстѣ съ соотвѣтственной проблематикой). Во-вторыхъ, она существенно имперсоналистична, поскольку отсутствіе идеи л и ч н о с т и вообще характерно для всего эллинизма: Первый Двигатель, Богъ, не есть Личность, Онъ остается какъ нѣкое о н о : τὸ ἐρώμενον, τὸ ἀγαθόν Правда, ему приписывается жизнь τὸ ζῶον но и это опредѣленіе не выводитъ мысль на путь персонализма

Все это опредѣляетъ систему Аристотеля, какъ монистическій космизмъ, іерархическое міробожіе, съ недвижнымъ двигателемъ въ основаніи. Этотъ первый двигатель, божество, есть энтелехія міра, его высшее бытіе или основаніе. Онъ тожественъ міру, хотя и отличается отъ него въ образѣ своего бытія. Такая система опасна для христіанскаго теизма именно этой своей двусмысленностью, которая, какъ мы увидимъ, кладетъ свою печать на окрашенную въ философскіе цвѣта аристотелизма доктрину Ѳомы Аквинскаго съ послѣдующимъ томизмомъ. Аристотель въ такой степени трансцендентируетъ высшее начало міра, первый двигатель, что оно кажется отъ него отличающимся, выше его стоящимъ. Но въ то же время это есть только міръ, хотя и въ высшей своей потенціи. Такимъ образомъ, богословіе Аристотеля космологично, космологія же его переходитъ въ богословіе. Строго говоря, въ его теокосмизмѣ не находится настоящаго мѣста ни для Бога, ни для міра, потому что нѣтъ ихъ настоящаго различенія. Міръ, такъ сказать, продолжается въ Бога, и Богъ снисходитъ міру, имманентенъ ему, какъ его основа, къ тому же еще и имперсональная. Этой именно двойственности и соотвѣтствуетъ аристотелевское ученіе о в ѣ ч н о с т и міра въ пространствѣ и времени. Послѣдняя можетъ быть одновременно и съ одинаковымъ основаніемъ понята и какъ дурная безконечность, или неопредѣленная и въ этомъ смыслѣ не имѣющая для себя предѣла пространственность и временность, и какъ сверхвременность и сверхпространственность Абсолютнаго. Вообще система Аристотеля, въ качествѣ ученія о Богѣ, совсѣмъ не можетъ быть переведена на языкъ христіанскаго богословія и выражена въ его терминахъ (хотя это и было сдѣлано, — только не въ пользу послѣдняго, — въ системѣ томизма). Къ этому

---

(1) De coelo I, 12, 282 a 25:

слѣдуетъ еще прибавить, что въ аристотелизмѣ отношеніе между Первымъ Двигателемъ и движимымъ міромъ истолковывается по типу каузальнаго соотношенія: Богъ есть п р и ч и н а міра (и въ этомъ же смыслѣ опредѣляется отношеніе Творца къ творенію въ томизмѣ). Но это опредѣленіе есть лишь особое свидѣтельство объ отсутствіи у Аристотеля идеи сотворенія міра. Послѣдняя и замѣняется *идеей всепроникающей причинности Божіей*. Этимъ признаніемъ причинной связи, существующей между Богомъ и міромъ, еще болѣе закрѣпляется Аристотелевскій теокосмизмъ, имманентность Бога міру или міробожіе: Богъ есть одна изъ причинъ міра и въ мірѣ, хотя и первая. Она связана неразрывно съ міромъ. Но это положеніе можетъ быть превращено и въ обратное: міръ связанъ неразрывно съ Богомъ, какъ Его собственное самораскрытіе. Эту роковую двусмысленность аристотелизма можно понять, а, слѣдовательно, и преодолѣть лишь въ свѣтѣ софіологіи, которая одна только способна придать ему христіанскій коэффиціентъ, а постольку включить его и въ христіанское богословіе. Космологія Аристотеля есть не что иное, какъ софіюлогія, однако, лишенная своей тринитарно-теологической основы, ученіе о Божествѣ безъ Бога и какъ бы помимо Бога, вмѣсто Бога, въ качествѣ Бога. Это же самое уже было высказано нами относительно платонизма, какъ ученія о самосущихъ идеяхъ, Божественной Софіи въ себѣ (1). Вся трудность и въ извѣстномъ смыслѣ безпомощность и незащитимость въ такомъ видѣ ученія Платона объ идеяхъ заключается въ отдѣленности Софіи Божественной отъ Софіи тварной, такъ же, какъ и въ необоснованности міра идей съ его необъединенностью и даже несводимостью къ высшему единящему началу. Благодаря этому, міръ оказывается только спекулятивной проэкціей языческаго политеизма (такимъ онъ остается и въ истолкованіи идей, какъ духовныхъ существъ у о. П. Флоренскаго). Эта черта, — отдѣленность идей отъ конкретности, т. е. міра, дѣлаетъ ихъ удвоеніемъ міра въ абстракціи, прозрачной надстройкой зеркальныхъ отраженій надъ реальностью. Этотъ пунктъ сдѣлался средоточіемъ критики платонизма у Аристотеля, который безплотнымъ абстракціямъ идей противопоставилъ ихъ энтелехійное бытіе въ конкретной насыщенности. Фактически онъ перемѣстилъ идеи изъ области Софіи Божественной въ область Софіи тварной: Аристотель провозгласилъ бытіе послѣдней б е з ъ первой, какъ бы въ отрывѣ отъ нея. Онъ свелъ такимъ образомъ идеи къ эмпиріи, взятой лишь въ категоріи всеобщности (каковая для себя также требовала бы особаго объясненія). Едва-ли явилось подлиннымъ достиженіемъ

(1) **Свѣтъ Невечерній**, гл. объ ученіи Платона.

это замѣщеніе Софіи Божественной черезъ Софію тварную, при коромъ и то и другое начало утверждается въ своей обособленности и односторонности. Критика Платоновскаго ученія объ идеяхъ у Аристотеля не представляетъ преодолѣнія его односторонности, потому что въ ней самой, вмѣсто одной, наблюдается другая, таковая же односторонность. Платонизмъ и Аристотелизмъ въ ученіи объ идеяхъ представляютъ собой *діалектически* связанные тезисъ и антитезисъ, которые взаимно обусловлены, но отнюдь не способны замѣнить одинъ другого, какъ это думалъ Аристотель. Оба они, — и Платонъ, и Аристотель, — правы, и неправы въ своей односторонности тезиса и антитезиса. Они постулируютъ свой синтезъ, который въ ихъ собственныхъ ученіяхъ не содержится, но долженъ быть найденъ внѣ ихъ и выше ихъ. Справедливо. что идеи конкретно существуютъ только въ вещахъ, т. е. въ мірѣ, но ихъ бытіе не можетъ исчерпываться только этимъ образомъ ихъ осуществленія. Иначе онѣ гасли бы во тьмѣ эмпиріи Однако, ихъ свѣтъ свѣтится во тьмѣ и не объемлется ею, п. ч. онъ проникаетъ во тьму съ высоты, — Софія тварная есть явленіе и отраженіе Софіи Небесной. Тѣмъ не менѣе софіологія, какъ ученіе о *премірномъ* началѣ міра, должна вмѣстить въ себя эти величайшія софійныя прозрѣнія античной мысли. Діалектика платонизма и аристотелизма въ ученіи объ идеяхъ синтезируется въ христіанскомъ откровеніи о бого-тварномъ, или богочеловѣческомъ, характерѣ бытія, о софійности твари. Но Софія, какъ и софійность, не мыслится внѣ отношенія къ Тому, Кому эта Софія присуща какъ Его самооткровеніе и откровеніе, т. е. къ Личному, Тріипостасному Богу. Божество присуще Богу, Который **имѣетъ** Божество и въ этомъ смыслѣ *есть* Божество. Однако, Божество само по себѣ еще **не есть** личный Богъ, оно отлично отъ Него, хотя и содержится въ Немъ, Ему присуще. Но эта связь Бога и Софіи въ нераздѣльности и неотожествимости ихъ, (какъ нераздѣльны и неотожествимы ὑпостась и усія), не была вѣдома за предѣлами откровенія, въ язычествѣ. Философія Аристотеля въ дальнѣйшемъ развитіи ученія о тварной Софіи оказывается безпомощной и запутывается въ софіологическихъ противорѣчіяхъ. Основная порочность, πρῶτον ψεῦδος религіозно-философской системы Аристотеля именно и состоитъ въ этомъ отожествленіи Бога и Божества или Софіи, притомъ въ ея тварномъ ликѣ. Отсюда и получается двусмысленность аристотелизма и его колебанія. Главная трудность, а вмѣстѣ и несостоятельность его состоитъ въ томъ, что онъ одинаково неспособенъ ни по настоящему связать, ни различить Бога и міръ. Съ одной стороны, для Аристотеля самоочевидна божественная, софійная основа міра, которая возводится имъ въ своемъ бытіи къ премірному

Божеству. Не зная личнаго Бога, а потому и не имѣя источника истиннаго вѣдѣнія Софіи, Аристотель отожествляетъ міръ съ Богомъ на основаніи софійности міра, присутствія Софіи Божественной въ Софіи тварной, и тогда получается, въ качествѣ спекулятивнаго выраженія софійности міра, пантеизмъ, точнѣе, теокосмизмъ, отожествленіе Бога и міра. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, Аристотель естественно стремится р а з л и ч и т ь Бога и міръ. Однако, такое различеніе совершенно не поддается ему, поскольку въ его философіи отсутствуетъ идея л и ч н а г о, самосущаго Бога, связаннаго съ міромъ, какъ Творецъ съ твореніемъ. Именно эта послѣдняя связь одновременно и соединяетъ и раздѣляетъ Бога и міръ. Хотя преобладающая интуиція аристотелизма въ софіологіи приводитъ его къ преимущественному признанію Софіи тварной, однако и это сужденіе приходится значительно ограничить. Можно даже сказать, что для Аристотеля является характернымъ именно неразличеніе или смѣшеніе, доходящее до отожествленія, Софіи Божественной и Софіи тварной. Аристотелевская идея недвижнаго перводвигателя соотвѣтствуетъ той линіи горизонта, гдѣ встрѣчаются и какъ будто смыкаются земля и небо. У Аристотеля, въ концѣ концовъ, отожествляется Богъ и міръ, поскольку начало мірового движенія исходитъ непосредственно отъ перводвигателя — премірнаго Бога. Тварная Софія у Аристотеля понимается, какъ онтологическая совокупность энергетическихъ іерархій бытія, восходящихъ отъ потенціальности къ реальности и несущихъ въ себѣ, какъ внутренній, «энтелехійный» законъ своего развитія, софійныя сѣмена бытія (τὸ καθ ὅλου), идеальное въ реальномъ. Субстратомъ реальности является темная ὕλη, принципъ тварной реализаціи въ становленіи, болѣе или менѣе соотвѣтствующій Платоновскому μὴ ὄν. На языкѣ христіанскаго откровенія это соотвѣтствуетъ той «землѣ невидимой и пустой tohu-va-bohu» (Быт. 1, 2), которая положена къ бытію велѣніемъ Божіимъ «изъ ничего», — какъ μή ὄν изъ οὐκ ὄν. Но это множественное и относительное бытіе, которое энергегически опредѣляется, какъ **движеніе**, предполагаетъ двигателя и движимое. Перводвигатель же, или абсолютное первобытіе, самъ остается недвижимъ, т. е. ему присуща вѣчность изначальная (а не производная, которую имѣетъ движимый имъ міръ). Этотъ первый двигатель описывается чертами сверхмірнаго, нематеріальнаго, духовнаго бытія: онъ есть самомыслящее, абсолютное мышленіе, высшее благо, любовь, Божество. Ясно, что это начало соотвѣтствуетъ Божественной Софіи, Божеству, какъ основѣ міра. Однако, въ силу отсутствія теологіи у Аристотеля, она отожествляется съ ипостаснымъ Богомъ, а въ то же время сливается съ міромъ, какъ высшая его потенція. Итакъ, все, что

Платономъ, какъ и Аристотелемъ, каждымъ по своему и на своемъ собственномъ языкѣ, свидѣтельствуется о божественной или софійной основѣ міра, истинно, какъ прозрѣніе человѣческаго любомудрія. Однако, она остается неосознана и не изъяснена въ своей особой природѣ, какъ Софія или Божество, въ отношеніи къ Богу. Софія здѣсь непосредственно приравнивается Богу, и софіологія почитается исчерпывающей всю теологію, а вмѣстѣ и космологію. Платонъ, какъ и Аристотель, одинаково суть античные софіологи, которые, однако, не могутъ найти завершенія своей софіологіи въ теологіи, даже больше того: вообще не имѣютъ послѣдней. Въ этомъ надъ ними тяготѣетъ ограниченность язычества. Олимпъ, умное небо, прекрасное и совершенное человѣчество, есть не что иное, какъ языческая проэкція Божественной Софіи, Богочеловѣчества, которая дана философски въ платонизмѣ (позднѣе неоплатонизмѣ) и аристотелизмѣ. Все это есть ветхій завѣтъ софіологіи въ язычествѣ, причемъ именно со стороны софіологіи античность наиболѣе приближается къ христіанству и включается въ христіанское богословіе. Однако, лишь изъ полноты истины обнаруживается та неполнота, которая роковымъ образомъ приводитъ и къ извращенію. Софіологія можетъ быть оправдана не въ себѣ самой, но лишь въ с в я з и съ теологіей, когда она въ ней занимаетъ свое собственное мѣсто, а не замѣщаетъ ее, что мы какъ разъ и наблюдаемъ въ античной спекуляціи (1). Изъ отвлеченной софіологіи, какъ таковой, не могутъ быть усмотрѣны тѣ элементы проблемы о Богѣ и мірѣ, въ ихъ взаимоотношеніи, которые являются наиболѣе существенными и рѣшающими, а также и не можетъ быть постигнута связь Софіи Божественной и тварной въ ихъ взаимномъ различеніи, а вмѣстѣ и отожествленіи, какъ и въ отношеніи ея къ личному Богу, открывающемуся въ мірѣ. И въ то же время, с о ф і й н о с т ь міра съ такой силой и подлинностью засвидѣтельствована именно въ античной философіи (какъ и въ античной религіи), что это не можетъ быть позабыто въ исторіи мысли и вошло, какъ неотъемлемое достояніе, въ христіанское богословіе, съ разной степенію сознательности, но и до сихъ поръ еще неисчерпанное и не раскрытое во всемъ своемъ значеніи.

---

(1) Стоицизмъ, какъ наиболѣе пантеистическая система древности, грѣшитъ въ этомъ отношеніи въ наибольшей степени, приближаясь, съ одной стороны, къ матеріализму или гностицизму, а съ другой, къ прямому отожествленію божественнаго и космическаго бытія, причемъ ему несвойственно даже и то различеніе Божественной и тварной Софіи, которое присуще Платону и Аристотелю

с) Патристика.

Въ ранней патристической письменности, у мужей апостольскихъ и у апологетовъ, мы вообще не встрѣчаемъ (м. б., кромѣ св. Иринея) богословскихъ построеній, а потому имъ чужда и софіологическая проблематика, возможность которой возникаетъ лишь съ появленіемъ этихъ построеній, т. е. начиная съ Оригена. У послѣдняго мы уже имѣемъ зачатки софіологіи, однако, затемненной его отожествленіемъ Софіи (Прит. Сол. VIII, 22-32) съ Логосомъ, который является у него въ извѣстномъ смыслѣ и деміургомъ. Отсюда проистекаетъ и Оригеновскій субординаціонизмъ (1). Имъ онъ платится за основной грѣхъ своей теологіи, именно за неразличеніе Софіи въ Богѣ (которое имѣетъ роковое вліяніе и на дальнѣйшую патристическую логологію, пошедшую путемъ предуказаннаго Оригеномъ смѣшенія). Это общее неразличеніе, за которымъ слѣдуетъ, такъ сказать, автоматически и неразличеніе Софіи Божественной отъ Софіи тварной, имѣетъ послѣдствіемъ поврежденіе догмата Св. Троицы въ субординаціонизмѣ. Потребность связать Бога съ міромъ, а вмѣстѣ и отличить Его отъ послѣдняго, здѣсь удовлетворяется тѣмъ, что Логосъ разсматривается, какъ второй, низшій Богъ, который и можетъ быть посредствующимъ между Богомъ и міромъ. Отсутствіе софіологіи возмѣщается, а вмѣстѣ и наказуется смѣшеніемъ софіологіи и логологіи. Логосъ, какъ вторая ипостась, нетожественъ съ Софіей, не ипостасным Божествомъ въ Богѣ, которое есть самооткровеніе всей Св. Троицы Въ этомъ односторонне логологическомъ уразумѣніи Софіи заключается πρῶτον ψεῦδος всей патристической софіологіи, которая тѣмъ самымъ принуждена была проблематику софіологическую вмѣщать въ логологію и даже христологію. (Яркій примѣръ этого смѣшенія представляетъ софіологическая христологія св. Аѳанасія, который въ экзегезѣ Пр. Сол. VШ принужденъ различать — въ качествѣ Софіи Божественной и тварной — два образа Христа: до или внѣ воплощенія и по воплощеніи (2). У откровеннаго и послѣдовательнаго субординациониста Тертуліана (такъ же, какъ и въ аріанствѣ) Логосъ — Сынъ получаетъ чисто инструментальное истолкованіе, какъ средства для сотворенія міра, и Ему фактически приписывается значеніе Софіи. При такомъ отожествленіи безнадежно запутывается вопросъ о различеніи Софіи Божественной и тварной.

Однако, логологическая софіологія не исчерпываетъ всего содержанія патристическаго ученія о Софіи. Наряду съ этимъ основ-

(1) Утѣшитель, гл. I.
(2) См. патристическій экскурсъ въ **Купинѣ Неопалимой.**

нымъ теченіемъ, образуется второе русло, которое можно опредѣлить, какъ прикладную софіологію. Именно у ряда отцовъ: св. Григорія Богослова, св. Іоанна Дамаскина, св. Максима Исповѣдника, псевдо-Діонисія Ареопагита, блаж. Августина, — мы встрѣчаемъ ученіе о первообразахъ (прототипахъ, парадигмахъ, идеяхъ) тварнаго бытія въ Богѣ. Нельзя здѣсь не видѣть извѣстнаго, прямого или косвеннаго, — вліянія платонизма и аристотелизма, какъ бы нѣкоей ихъ реминисценціи. Ученіе объ идеальной первоосновѣ міра, или же его энтелехіяхъ, проникаетъ въ патристику и занимаетъ свое мѣсто рядомъ съ христологіей (въ частности, даже и съ христологической софіологіей). Возникаетъ по этому поводу основной вопросъ, который, однако, не сознается, какъ таковой, въ самой патристикѣ, а поэтому и не находитъ здѣсь для себя отвѣта: какъ собственно надо понимать отношеніе этихъ первообразовъ міра къ Логосу, а далѣе къ Божественной и тварной Софіи? Въ частности, принадлежитъ-ли этимъ идеямъ божественный и вѣчный характеръ, относятся-ли онѣ къ Божественному бытію, или же онѣ сотворены, такъ сказать, *ad hoc*, какъ идеальная основа міра, «небо» въ отношеніи къ «землѣ»? Иными словами, идетъ-ли здѣсь рѣчь о Софіи Божественной, или же тварной? На всѣ эти вопросы и недоумѣнія нѣтъ точнаго и яснаго отвѣта въ соотвѣтствующихъ патристическихъ текстахъ, какъ и вообще патристическая мысль не различаетъ этихъ элементовъ проблемы. Для полнаго пониманія патристической софіологіи является, конечно, существеннымъ учетъ этихъ обоихъ теченій: логологической софіологіи, съ одной стороны, и ученія объ идеяхъ въ ихъ взаимномъ соотношеніи и согласованіи, съ другой. Однако, для опредѣленнаго истолкованія этихъ ученій въ томъ или иномъ смыслѣ рѣшительно нѣтъ достаточныхъ основаній. Патристическая софіологія остается въ этомъ вопросѣ существенно незавершенной, и потому возможны разныя ея истолкованія. Во-первыхъ, можно эти божественныя идеи міра приравнять Божественной Софіи, насколько она включаетъ въ себя идеальное все, бытійныя сѣмена Логоса: эти сѣмена творческимъ актомъ погружаются въ «ничто» и образуютъ основу бытія тварнаго міра, т. е. Софію тварную, причемъ она же сіяетъ свѣтомъ вѣчности и въ небесахъ, въ Софіи Божественной. Въ послѣдней онѣ принадлежатъ самооткровенію Божества въ Св. Троицѣ или божественному міру, а въ тварномъ мірѣ онѣ суть его божественныя цѣлепричины, энтелехіи. Какъ идеи умнаго космоса, онѣ принадлежатъ Логосу; какъ бытіе, жизнь, красота, онѣ суть откровеніе Духа Св. Въ Божественной Софіи эти сѣмена бытія суть двуединое самооткровеніе Отца въ Сынѣ и Духѣ Святомъ. Основной чер-

той этихъ прототиповъ тварнаго бытія является то, что они не сотворены, но имѣютъ божественное, вѣчное, имъ присущее бытіе. Это есть небо несотвореннное, слава Божія. Но этимъ же идеямъ-прототипамъ можетъ быть приписано и то, что они с о т в о р е н ы Богомъ, какъ первообразы міра, такъ сказать, п р е ж д е творенія, ему онтологически предшествуютъ (1), но съ нимъ связаны. Это есть то небо, о которомъ сказано: «въ началѣ с о т в о р и л ъ Богъ небо и землю», причемъ подъ небомъ можетъ подразумѣваться не только ангельскій міръ, какъ опредѣленная ч а с т ь творенія, но и умный міръ тварныхъ первосущностей. Если назвать и это Софіей (конечно, съ насиліемъ надъ терминологіей), тогда придется сказать, что Софія сотворена, и вообще существуетъ только тварная Софія, хотя и не является самостоятельной частью этого сотвореннаго міра, а есть только его планъ. Такъ это и понимается иными богословами, хотя для насъ эта идея только тварной, ad hoc сотворенной Софіи содержитъ въ себѣ рядъ непримиримыхъ противорѣчій и догматическихъ абсурдовъ (въ частности, она вноситъ измѣняемость въ самое существо Божіе: Богъ въ твореніи является инымъ самого Себя до творенія, сотворяя и для Себя нѣчто новое, именно тварную Софію).

Обѣ указанныя альтернативы взаимно одна другую исключаютъ, и однако обѣ онѣ напрашиваются или во всякомъ случаѣ могутъ быть допущены въ истолкованіи патристической софіологіи, которая представляетъ собой, такимъ образомъ, торсъ безъ головы, т. е. остается въ незавершенномъ и недовыясненномъ видѣ, нѣкоей софіологической двусмысленностью.

Слѣдствіемъ этого является и та основная недовыясненность патристической космологіи, которая связана съ незавершенностью софіологіи. Нельзя сказать, чтобы софіологическая тема вовсе отсутствовала въ патристикѣ, — мы знаемъ, что она здѣсь наличествуетъ въ рядѣ ученій. Но она не достигаетъ завершенности, остается,

---

(1) Это толкованіе не всегда совмѣстимо съ прямымъ свидѣтельствомъ тѣхъ патристическихъ текстовъ, въ которыхъ говорится о вѣчности и несотворенности этихъ идей Однако, такое утвержденіе виситъ въ воздухѣ, не соединяясь съ общимъ ученіемъ о Богѣ, въ частности съ софіологіей. Ср, напр, у св Григорія Богослова «мірородный умъ разсматривалъ также въ великихъ своихъ умопредставленіямъ Имъ же составленные образы міра, который произведенъ впослѣдствіи для Бога, и тогда былъ настоящимъ». У Бога все предъ очами, и что было, и что будетъ, и что есть теперь». (Пѣсночѣн. Таинствен., сл. 4). Ср. у блаж Августина sunt namquam ideae principales formae quaedam . quae ipsae formatae non sunt . quae in divina intelligentia continentur . et secundum eas... formari dicitur omne quod oriri et interire potest (Lib. quaest. LXXXIII, q. XLVI, P. L. t. 40, col. 30). Доктрина Платона кажется бл Августину настолько самоочевидной, что nisi hic intellectus sapiens esse nemo potest (l. c. c. 29).

такъ сказать въ «до-никейской» неопредѣленности. Отчасти этому причиной является, несомнѣнно, то смѣшеніе ея съ христологіей, которое явилось косвеннымъ послѣдствіемъ аріанскихъ споровъ и несетъ на себѣ слѣды смѣшенія обѣихъ проблемъ, свойственнаго аріанству. Вслѣдствіе этого, и догматъ о сотвореніи міра остается незавершеннымъ. онъ раскрывается со стороны тріипостаснаго откровенія въ немъ трехъ лицъ Св. Троицы, но эта раздѣльноличность не синтезируется въ единосущіи и единософійности въ примѣненіи къ единому акту творенія и къ единству міра въ Софіи.

Въ восточномъ богословіи развитіе софіологіи послѣ св. Іоанна Дамаскина обрывается, въ связи съ общимъ застоемъ мысли, которая уходитъ въ безплодную, схоластически-схизматическую полемику съ латинами объ исхожденіи Св. Духа. Никакой софіологически-космологической проблематики мы здѣсь не замѣчаемъ на протяженіи шести вѣковъ (1). Византійское богословіе еще разъ приближается къ этому вопросу въ ученіи св. Григорія Паламы объ энергіяхъ, которое по существу своему есть незавершенная софіологія. Основная мысль паламизма состоитъ въ томъ, что существуетъ многообразное откровеніе Бога въ мірѣ, какъ бы Его излученіе, въ «энергіяхъ», наряду съ трансцендентной «сущностью» Божіей. Однако, ученіе Паламы о сущности и энергіяхъ остается неприведеннымъ въ связь съ троичнымъ догматомъ, въ частности, съ ученіемъ о трехъ ипостасяхъ въ раздѣльноличности ихъ и о Св. Троицѣ во единствѣ. Основная идея паламизма о множественности и равнобожественности энергій въ Богѣ раскрываетъ *πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ*, — «многоразличную премудрость Божію» (Еф. 3, 10). У самаго Паламы энергіи разсматриваются преимущественно въ аспектѣ б л а г о д а т и, сверхтварнаго «свѣта Ѳаворскаго» въ тварномъ мірѣ. Однако, имъ принадлежитъ, прежде всего, міротворящая и міродержащая сила, которая именно и свойственна Софіи, Премудрости Божіей, въ обоихъ ея образахъ: Софіи Божественной, какъ вѣчной первоосновѣ міра, и Софіи тварной, какъ божественной силѣ жизни твари. Софіологическое истолкованіе и примѣненіе паламизма еще ждетъ своего будущаго. Съ принятіемъ паламизма, Церковь уже опредѣленно вступила на путь признанія софіологическаго догмата, хотя для богословскаго осуществленія этого признанія предстоитъ еще долгій путь уразумѣнія. По существу сюда же относится и «имеславіе», познавшее божественную реальность и силу Богочеловѣческаго Имени Іисусова, какъ

(1) Можно было бы остановиться на софіологическомъ уразумѣніи твореній св. Симеона Новаго Богослова, въ его богословіи и особенно гимнахъ. Сознательно ему была чужда софіологическая проблема. Но его вдохновенность и глубокое уразумѣніе обоженія человѣка дѣлаетъ его ученіе софіологичнымъ.

и вообще силу имени Божія въ мірѣ. Не даромъ имеславіе само связываетъ себя съ паламизмомъ. Однако, эти частныя примѣненія софіологіи еще не возводятся къ общему корню софіологической проблемы.

d) Западное богословіе (Ѳома Аквинатъ).

Въ богословіи Аквината соединяются и переплетаются разные мотивы: аристотелизмъ и платонизмъ, августинизмъ и схоластическая догматика. Поэтому точная характеристика этого сложнаго ученія едва ли возможна. Въ зависимости отъ того, на какомъ изъ этихъ элементовъ дѣлается удареніе, система томизма окрашивается въ ту или иную преобладающую краску. Богословіе Ѳомы Аквината есть не столько синтезъ, сколько встрѣча разныхъ, не всегда соединимыхъ, вліяній.

И прежде всего, здѣсь совершенно очевидно вліяніе Аристотеля, «philosophus», въ самыхъ основныхъ, исходныхъ опредѣленіяхъ, именно о соотношеніи Бога и міра. Ѳома Аквинатъ исходитъ не изъ христіанскаго догмата личнаго, и именно тріипостаснаго, Бога, но изъ имперсональнаго Аристотелевскаго Божества. Догматъ тріипостасности привходитъ позже, притомъ безъ вліянія на основную космологическую концепцію, которая установляется уже на основаніи чисто Аристотелевскаго соотношенія Бога и міра. Послѣднее, правда, осложняется ученіемъ о Творцѣ и твореніи, но не изъ него оно опредѣляется (1).

Уже въ исходномъ опредѣленіи (Qu. 2, a. 3) Богъ понимается по Аристотелю, какъ первый двигатель, primus motor: «necesse est devenire ad aliqod primum movens, quod a nullo movetur». Сюда же присоединяется и понятіе *causae efficientis:* necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis. Эта причина есть causa esse, et bonitatis et cujuslibet perfectionis. И это же есть aliquid *intelligens*, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deus. Такимъ образомъ, въ этой дедукціи бытія Божія или «доказательствахъ его» отъ бытія міра существенно и неразрывно координируется и сливается бытіе Бога и міра. Оно различается въ степени совершенства, но не въ существѣ. Это слишкомъ напоминаетъ основную Аристотелевскую схему соотношенія Перводвигателя, который есть actus purus,

(1) Даже изъ внѣшняго плана Summa Theologiae это явствуетъ: сначала de Deo sive de essentia divina, гдѣ даются основныя опредѣленія о Богѣ въ мірѣ, и затѣмъ лишь de Deo trino (дедукція ипостасей изъ essentia), и далѣе de Deo creatore

свободный отъ всякой потенціальности, и въ силу своей безусловной актуальности приводитъ въ движеніе міръ, самъ оставаясь недвижнымъ.

Къ вліянію Аристотелизма въ ученіи Ѳомы Аквината относится вопросъ, характерный для послѣдняго, именно о **вѣчности** міра. Нѣсколько разъ, въ разныя времена своей жизни, Ѳома Аквинатъ возвращается къ этому вопросу. Послѣднее его убѣжденіе въ S. Th. I. Qu. 46, a. 1. сводится къ тому, что спекулятивно вопросъ этотъ остается открытымъ, и лишь вѣра, на основаніи Откровенія, рѣшаетъ, что міръ не вѣченъ: mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest... mundum incoepisse est credibile, — non autem demonstrabile, vel scibile (a. 2). Въ этомъ фиденизмѣ (1), въ примѣненіи къ вопросу, который былъ для самого Ѳомы Аквината предметомъ философской пытливости, нельзя не видѣть косвеннаго свидѣтельства о томъ вліяніи Аристотелевской доктрины, признать которую не позволяло Ѳомѣ Аквинату его принятіе христіанскаго догмата о сотворенности міра во времени. Однако, теоретически онъ допускаетъ возможность его безначальности, подчиняясь въ этомъ вопросѣ лишь догматическому велѣнію Церкви, которое онъ, однако, фактически отказывается реализовать въ мысли или же спекулятивно оправдать Напротивъ, теоретически онъ вполнѣ допускаетъ возможность вѣчности міра. Здѣсь у Ѳомы Аквината мы имѣемъ компромиссъ между Моисеемъ и Аристотелемъ, неубѣдительный, прежде всего, для него самого, какъ богослова и философа, и изобличающій въ этомъ вопросѣ его скрытый или непреодолѣнный аристотелизмъ.

---

(1) Общій принципъ, устанавливаемый здѣсь Ѳ А, таковъ **nihil potest praeter Deum ab aeterno fuisse,** такъ какъ voluntas Dei est causa rerum, то absolute cognendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi sese ipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper... Non est igitur necessarium mundum semper esse **Unde nec demonstrative probare potest.** Nec rationes quas ad hoc Aristoteles indicit, lib 8 Phys, sunt domonstrative simpliciter et cet. (Qu. 46, a. 1).

Ср. также **S. Thomae Aquinatis,** Summa contra gentiles seu de veritate catholicae fidei

Lib. II, cap XXX-XXXI доказательства не-необходимости и не-вѣчности міра

Cap. XXXII доказательства вѣчности мира ex parte Dei, разборъ ихъ въ гл. XXXV.

Cap XXXIII — тоже ex parte creaturarum, разборъ въ гл XXXVI и XXXVII

Non est igitur comparare inchoationem totius creaturae ad aliqua diversa signata in aliqua praexistente mensura, ad quem initium creaturarum similiter vel dissimiliter se possit habere, ut oporteat rationem eius apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio praecedenti vel sequenti, quae quidem ratio requireretur, si aliqua duratio in partes divisibilis, esset praeter totam creaturam productam sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. **Deus autem simul in esse produxerit et creaturam, et tempus (l. II, c. XXXV).**

Еще болѣе явно вліяніе аристотелизма сказывается въ дальнѣйшемъ опредѣленіи соотношенія между Богомъ и міромъ, какъ перводвигателемъ и движимымъ, причиной и слѣдствіемъ. При этомъ характерно, что оно опредѣляется помимо соотношенія между Творцомъ и твореніемъ, такъ сказать, статически, но не динамически. Здѣсь мы подходимъ къ интереснѣйшему вопросу о томъ, что можно назвать софіологіей у Ѳомы Аквината, причемъ у него воспроизводится именно античная, дохристіанская Платоно-Аристотелевская софіологія, со всей ея ограниченностью и противорѣчивостью (см. выше). Нѣкоторыми чертами построеніе это напоминаетъ спинозовскій пантеизмъ. Deus sive natura или natura naturans. Именно такъ звучитъ слѣдующее общее опредѣленіе соотношенія между Deus (въ имперсональномъ Аристотелевскомъ смыслѣ) и міромъ (omnes res). Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime (S. Th. I, qu, 8, a. 1) (Deus) est in omnibus, per potentiam in quantum omnia eius potestatis subduntur: et per praesentiam in omnibus in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius: est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi (a. 3). Богъ въ мірѣ, или міръ въ Богѣ, есть градація образовъ бытія. въ убывающемъ или восходящемъ совершенствѣ разныхъ ступеней его, въ зависимости отъ мѣры привхожденія небытія или несовершенства. Богъ видитъ Себя самого въ Себѣ самомъ, но иное Себя видитъ не въ немъ, но въ Себѣ самомъ (alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso), насколько Его сущность содержитъ сходство другого Себѣ (similitudi-

---

Общее заключеніе, что ex parte agentis нѣтъ ничего, что бы заставляло часъ признать aeternitatem creaturarum

Ср. S Bonaventurae commentaria in secundum, librum sententiarum (Opera omnia, t. II), lib. II, dis I, p. I, a. I, qu 2 (conclusio, 4):

Utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore. Приводятся аргументы за(по Аристотелю) и противъ Собственное заключеніе Б., что dupliciter est loqui de tempore aut secundum essentiam aut secundum esse. Si secundum essentiam, sic nunc est tota essentia temporis, et illud incepit cum re mobili, non in alio nunc, sed in se ipso, quia status est in primis, unde non habet aliam mensuram. Si secundum esse, sic coepit cum motu variationis, scilicet non coepit per creationem, sed potius per ipsorum mutabilium mutationem, et maxime primi mobilis

Соображенія Бонавентуры о вѣчности міра

Si mundus est aeternus sine principio, cum non sit sine homine — propter hominem enim sunt quodam modo omnia — et homo duret finito tempore: ergo infiniti homines fuerunt Sed quot fuerunt homines, tot animae rationales· ergo infinitae animae fuerunt Sed quot animae fuerunt, tot sunt, quia sunt formae incorruptibiles (Sent 1 II Dist I, p I, a I, qu. II, 5).

nem aliorum ab ipso) (P. I, qu. 14, a. 5). Множественность тварнаго бытія является результатомъ его несовершенства, defectus.

Это чисто пантеистическое, аристотелевское, опредѣленіе соотношенія между Богомъ и міромъ, въ дальнѣйшемъ (qu. 45 sq.) дополняется и осложняется христіанскимъ ученіемъ о творе ніи міра Богомъ ex nihilo, причемъ, однако, оба ряда мыслей между собой не вступаютъ въ органическое единство. Въ идеѣ творенія вводится уже ученіе о Св. Троицѣ. Характерно, однако, что и твореніе опредѣляется пантеистическимъ терминомъ emanatio: *emanationem totius esse a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis... creatis quae est emanatis totius esse, est ex non ente, quod est nihil* (Qu. 45, a. 1), такъ и voluntas Dei est causa rerum (Qu. 19, a. 4). Вещи предсуществуютъ (praeëxistunt) въ Богѣ, не только поскольку онѣ общи между собой, но и поскольку различаются, какъ въ Божественномъ разумѣ (intellectus), такъ и въ Божественной волѣ (velle). Отсюда слѣдуетъ, что какъ «scientia Dei est causa rerum» (Qu. 14, a. 8), такъ и «voluntas Dei est causa rerum» (Qu 19, a. 4).

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

Надо замѣтить, что объ intellectus и voluntas у Ѳомы Аквинскаго говорится внѣ всякаго отношенія къ личному Богу, строго говоря, не о Deus, а о Deitas. Въ ученіи Ѳомы Аквината о мірѣ въ отношеніи къ Богу вводится еще одно понятіе, которое у него остается софіологически невыясненным, это именно *alia a Deo*. Оно вводится имъ дважды, въ ученіе о божественномъ разумѣ и волѣ, гдѣ устанавливается двоякій принципъ, именно, что scientia Dei est causa rerum (Qu. 14, a. 8), и voluntas Dei est causa rerum (Qu. 19, a. 1). Относительно Божественнаго познанія устанавливается, что necesse est Deum cognoscere alia a se (Qu. 14. a. 5), знаніе Бога относительно вещей сотворенныхъ подобно знанію художника относительно своихъ произведеній. Однако, въ знаніи Божіемъ нѣтъ того, чтобы они существовали отъ вѣка (ab aeterno), и, хотя знаніе Божіе вѣчно, однако отсюда не слѣдуетъ, чтобы творенія были вѣчны (Qu. 14, a. 8). При этомъ еще различаются два образа Божественнаго вѣдѣнія: относительно существующаго въ настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ — scientia visionis, и относительно только возможнаго, но чего никогда не было и не будетъ — scientia simplicis intelligentiae.

(Это одно изъ самыхъ темныхъ и произвольныхъ различеній, допускающихъ въ Богѣ отвлеченное, нереальное мышленіе голыхъ

возможностей, вопреки тому, что мысли Божія суть и дѣла Божіи, — чистый антропоморфизмъ).

Различеніе въ Богѣ velle se и alia a se приводитъ къ тому, что въ первомъ Богъ vult se *ut* finem, во второмъ же alia vero ad finem (Qu. 19, a. 2). При этомъ Себя, Свою благодать, Богъ хочетъ по необходимости, напротивъ, alia не есть necessarium absolute, но necessarium ex supposito (a. 3), какъ средство для необходимой цѣли. «Воля Божія есть причина вещей, и Богъ дѣйствуетъ волею, а не по необходимости» (a 4). «Такъ какъ бытіе Божіе есть пониманіе Себя самого, то въ немъ предсуществуетъ его дѣйствіе, effectus secundum modum intelligibilem, и per modum voluntatis. Ибо склоненіе (inclinatio) Его къ дѣйствію въ томъ, что воспринятое интеллектомъ относится къ волѣ, слѣдовательно, воля есть причина вещей» (a 4), сама же воля Божія «ни въ какомъ случаѣ не имѣетъ причины (a. 5). Это ученіе о знаніи Божіемъ, какъ необходимо причиняющемъ бытіе вещей, и волѣ, какъ свободно его причиняющей, причемъ и то, и другое является причиной вещей, не принадлежитъ къ числу ясныхъ, до конца додуманныхъ частей доктрины Ѳомы Аквината. По существу, здѣсь мы имѣемъ схему софіологіи, совершенно однако затемненную тѣмъ, что вмѣсто приведенія ея въ соотношеніе съ тринитарнымъ ученіемъ о Личномъ Богѣ, здѣсь она излагается имперсоналистически, какъ ученіе о волѣ и интеллектѣ въ Божествѣ. Самая же главная неясность относится къ идеѣ *alia* a Deo *in* Deo. По существу такое начало, которое является, съ одной стороны, «инымъ» Бога, а съ другой, Ему принадлежашимъ, можетъ быть лишь Божественная Софія, какъ самооткровеніе Бога въ Себѣ, имѣющее бытіе въ себѣ (хотя и не для себя), какъ не упостасное Божество. Различеніе Deus и alia a Deo относится, такимъ образомъ, къ упостаси и упостасности, Богу и Божеству. А въ Божествѣ далѣе различается его самооткровеніе въ Богѣ и въ тварномъ мірѣ, Софія Божественная и тварная. Но это различеніе Ѳома Аквинатъ начинаетъ выяснять, такъ сказать, изъ средины, и, что самое главное, весь его анализъ губится аристотелевскимъ имперсонализмомъ въ ученіи о Божествѣ Однако Аристотель и не примышляетъ безличному Богу воли, которая вообще неотдѣлима отъ л и ч н а г о бытія. Онъ остается у него лишь «мышленіемъ» самого себя, для котораго не можетъ быть никакого alia a se, какъ и никакого velle. Вся эта концепція у Ѳомы Аквината, навѣянная уже христіанствомъ, есть торсъ безъ головы. Ученіе о тріипостасномъ Богѣ появляется у него лишь п о с л ѣ этого ученія о Божественномъ знаніи и волѣ и объ ихъ отношеніи къ вещамъ сотвореннымъ: первыя главы Summae написаны «отъ Аристотеля» съ примѣсью христіанской догматики, вторая же часть посвяще-

на этой послѣдней, однако получающей основу также въ аристотелизмѣ. Софіологія Ѳ. А. въ этомъ пунктѣ совершенно недостаточна. Отсюда и неясность, и двусмысленность ея у Ѳ. А именно въ томъ, слѣдуетъ ли понимать его ученіе о мірѣ лишь софіологически, хотя бы въ смыслѣ **античной софіологіи** Платона-Аристотеля (ср. Qu. 44, a. 1), или же теологически, въ смыслѣ христіанской догматики. И эта двусмысленность отнюдь не преодолѣвается, а лишь внѣшне отстраняется ученіемъ о сотвореніи міра.

Софіологическая тематика у Ѳомы Аквината заостряется въ наибольшей мѣрѣ въ его ученіи объ идеяхъ. Это послѣднее у него излагается сначала въ общемъ ученіи о Богѣ, послѣ ученія о scientia Dei, въ качествѣ его раскрытія (Qu. XV). Слѣдовательно, ученіе объ идеяхъ **не** приводится въ связь съ ученіемъ о Св. Троицѣ, оно не принадлежитъ къ тринитарной доктринѣ, но относится, такъ сказать, къ до-тринитарному или внѣ-тринитарному (болѣе Аристотелевскому, нежели христіанскому) ученію о Богѣ, какъ интеллектѣ νόησις. Вопросъ объ идеяхъ разсматривается съ трехъ сторонъ: 1) существуютъ ли идеи? 2) множественны ли онѣ? 3) относятся ли онѣ ко всему, что познается Богомъ? Вопросъ откровенно ставится въ духѣ платонизма, который вводится тѣмъ самымъ въ самую сердцевину христіанской философіи. Установивъ необходимость принятія идей ἰδέα greca, latina forma dicitur), Ѳома Аквинатъ опредѣляетъ ихъ въ духѣ Платона, какъ formae aliarum rerum *practir* ipsos res existentes (Qu. 15, a. 1). Такъ идеи опредѣляются въ отношеніи къ надмірному (praeter) своему бытію и въ отношеніи къ вещамъ, или міру — mundus.

Quia mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente (ср. qu. 46, a. 1 — см. ниже), necesse est quod in mente divina sit *forma ad similitudinem* cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae. Въ этомъ смыслѣ Богъ есть prima causa exemplaris omnium rerum. «Для производства какой-либо вещи необходимъ образецъ (exemplar), чтобы дѣйствіе сообразовалось съ опредѣленной формой. Художникъ производитъ опредѣленную форму въ матеріи соотвѣтственно образцу, на который взираетъ, причемъ этотъ образецъ или находится вовнѣ или же постигается мыслью внутри..... Это опредѣленіе формъ должно возводиться, какъ къ первому началу, къ божественной премудрости, которая замыслила (excogitavit) строй всего» (Qu. 46, a. 1).

Далѣе спрашивается, множественны-ли идеи въ Богѣ? Если же принять эту множественность, то не проистекаетъ-ли отсюда, что множественныя вещи, возникающія во времени, опредѣляютъ собой вѣч-

ность Божію? Ссылаясь на блаж. Августина (1), Ѳ. А. отвѣчаетъ, что necesse est ponere plures ideas (Qu. 16, a. 2). Идеи сдѣланнаго существуютъ въ мысли дѣлающаго какъ то, что понимается, а не какъ вещи того, что понимается. Plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa. Богъ можетъ познавать свою сущность не только, какъ она есть въ себѣ, но и насколько она воспринимается по нѣкоторому образу сходства въ твореніяхъ. «Каждое твореніе имѣетъ свой собственный образъ, по которому оно воспринимаетъ подобіе божественной сущности... идея не выражаетъ божественной сущности, насколько она есть сущность, но насколько она есть подобіе или разумъ (ratio) той или иной вещи. Отсюда, поскольку существуютъ многіе образы, воспринятые изъ единой сущности, соотвѣтственно этому говорится и о многихъ идеяхъ». Такимъ образомъ Ѳ. А. отличаетъ единый первоисточникъ въ Богѣ отъ множественности идей въ твореніи, такъ сказать, Софію Божественную отъ тварной Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu eius, ut intellectas.... huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae. non causantur a rebus sed ab intellectu divine comparante essentiam suam ad res (a. 2). Далѣе Ѳ. А. различаетъ идеи, во-первыхъ, какъ exemplar, по которому все возникаетъ отъ Бога во времени, во-вторыхъ, какъ и все, что познается Богомъ (pr. cognoscitivum), хотя и ни въ какое время не осуществляется, а въ цѣломъ какъ то, что познается Богомъ secundum propriam rationem и далѣе per modum speculationis (a. 3). Странная и противорѣчивая мысль объ отвлеченной «спекуляціи» въ Богѣ, не имѣющей для себя реальности

Всѣ эти добавочныя разъясненія, согласно которымъ включаются въ идеи Божіи не только міръ дѣйствительности, но и никогда не осу-

---

(1) Бл. Августинъ такъ формулируетъ свое ученіе объ идеяхъ **Sunt ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommunicabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes**, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit quis audet dicere Deum irrationabilitir omnia condidisse? . Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi **in ipsa mente Creatoris?**... Quod si hac rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appelat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae **verae sunt, quia aeternae sunt,** et cuismodo atque incommutabiles manent, quorum participatione fit, ut sit quidquid est quod quomodo est (De diversis questionibus LXXXIII q. XLVI, col. 30) (388 г).

(2) Ко всему сказанному слѣдуетъ примѣнить общее сужденіе о жизни Божіей cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina (Qu. 18, a 4).

ществленныя его возможности, какъ и «спекуляціи» Божіи, безъ нужды осложняютъ и запутываютъ «экземплярный» характеръ идей. Въ общемъ можно сказать, что, съ одной стороны, доктрина Ѳ. А. объ идеяхъ, имѣющихъ основаніе въ Богѣ и дѣйствующихъ въ мірѣ, должна быть понята софіологически, какъ ученіе о Софіи Божественной и тварной въ ихъ тожествѣ и различіи, но въ то же время она представляетъ собой незаконченное и недовыясненное соединеніе платонизма и аристотелизма съ христіанской догматикой. Оно не приведено ни въ какую связь съ тринитарнымъ догматомъ и несетъ на себѣ печать интеллектуализма въ ученіи о Богѣ, вообще свойственнаго Ѳ. А. Истолкованіе идей несвободно и отъ инструментализма, въ силу котораго самое ихъ бытіе (или, по крайней мѣрѣ, ихъ различеніе) въ Богѣ связано съ существованіемъ міра вещей, а не наоборотъ. Сомнительнымъ является включеніе въ идеи такихъ мыслей Божіихъ, которыя никогда не становятся дѣйствительностью (вопреки принципу самого же Ѳ. А., что: scientia rerum est causa rerum). Особенно же затруднительнымъ для софіологическаго истолкованія ученія объ идеяхъ является еще тотъ общій принципъ, который излагается въ другихъ сочиненіяхъ Ѳ. А и есть руководящій для всей схоластики. Именно міръ, сотворенный Богомъ, здѣсь понимается не какъ единственный въ своемъ замыслѣ и совершенный («добро зѣло), послѣ сотворенія котораго Богъ «почилъ отъ всѣхъ дѣлъ своихъ» (Бытіе 2, 2), но и вообще является несовершеннымъ, такъ сказать, однимъ лишь изъ многихъ возможныхъ образовъ міра (1). Этимъ допущеніемъ не только колеблются начала здравой космологіи и антропологіи

(1) Si modus operationis ad sapientiam opificis referatur, nec alius, nec melior modus esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius quam facit, id est alia sapientia vel maiori sapientia; nihil enim sapientius potest facere quam facit Si vero referatur modus **ad rem** ipsam quam facit Deus, dicimus quia et alius, et melior potest esse modus. Et secundum hoc concedi potest,quia ea quae facit, **potest facere melius et aliter quam facet**; quia potest quibusdam meliorem modum existendi praestare, et quibusdam alium. Unde Aug in lib 13 de Trin dicit, quod fuit et alius modus nostrae liberationis possibilis Deo, qui omnia potest (1), sed nullus alius nostrae miseriae sanandae fuit convenientior. Potest ergo Deus eorum quae fecit, quaedam alio modo meliori, quaedam alio modo aeque bono, quaedame etiam minus bono facere quam facit; ut tamen modus referatur ad qualitatem operis, id est creaturae non ad sapientiam Creatoris (**P. Lombardi.** Sententiarum, lib. I, dist. XLIV Ser. Lat. 192, p. 640)

Въ своихъ комментаріяхъ къ этому Ѳома Аквинатъ прибавляетъ: Deus potuit facere universum in quo nihil mali esset Quamvis humana natura sit Divinitati unita in persona, tamen naturae remanent distantes infinitum, et ex hoc potest esse aliquid melius humana natura in Christo (Aquinas, in Lomb. Dist 44, a 3).

Въ Summa Th. I Qu XXV доказывается, во-первыхъ, что Deus potest alia facere quam quae facit (a V) и, во-вторыхъ, potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem (a. VI).

(съ христологіей включительно), но вносится вообще элементъ ирраціональной случайности и произвола въ отношеніе Творца къ творенію Во всякомъ случаѣ, получается количественное несовпаденіе идей и вещей: первая область шире второй, Софія Божественная не совпадаетъ по содержанію съ Софіей тварной. Но тогда не теряетъ ли raison d'être наличіе такихъ, никогда неосуществленныхъ идей, которыя вѣдь, согласно самому Ѳ. А., понимаются изначально, какъ первообразы вещей? И, самое главное, остается совершенно неопредѣленнымъ значеніе идей вообще въ жизни самого Божества, разъ нѣтъ совпаденія въ scientia rerum съ общей scientia Dei. Вообще все ученіе объ идеяхъ у Ѳ. А. имѣетъ характеръ случайности и неопредѣленности, а если понять его софіологически, то и софіологической незаконченности. Софіологія не есть только ученіе объ идеяхъ, какъ первообразахъ вещей, но прежде всего о самооткровеніи Св. Троицы, и лишь далѣе Ея откровеніи въ твореніи. У Ѳомы же Аквината мы имѣемъ восполненный аристотелизмомъ платонизмъ, который неорганически, но механически вводится въ христіанское богословіе (1).

---

(1) Ученіе объ идеяхъ является общимъ въ схоластикѣ, но при уразумѣніи идей есть въ немъ разныя теченія. Scotus, Durandus и многіе номиналисты считаютъ, что идеи суть **ipsae creaturae secundum esse possibile, cognitae in mente divina, creaturae** praecognitae a Deo ut factibiles, adeo ut objective tantum in divina intelligentia contineantur tanquam reales conceptus objectivi. Т. о., идеи per se имѣютъ отношеніе къ вещамъ, какъ **возможнымъ**, но не какъ къ произведеннымъ или имѣющимъ быть произведенными во времени.

Другіе же авторы видятъ въ нихъ essentiam divinam, но спорятъ **do modo,** quo est idea sive de **ratione formati.** Ѳ А. сначала говоритъ (de verit q. 3, a. 2)· «essentia (Dei) **est** idea rerum ut est intellecta», а потомъ· «Divina essentia **cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam,** idea uniuscuiusque» (ср. S. Th. I, q. 15, a. 12; S. c. Gent. I, c. 54).

Бонавентура различаетъ: 1) Слово Отца о Сынѣ; 2) идеи какъ divina in comparatione ad creaturam, или in respectu ad id quod futurum est, vel etiam potest esse; 3) идеи въ отношеніи къ интеллекту, какъ **истина;** 4) истина какъ **lux humana;** 5) какъ similitudo cogniti; 6) какъ ratio cognoscendi; 7) какъ similitudo rei, per quam res cognoscitur et producitur.

Въ Scholion Bonaventurae Comm. sent. dis. XXXV, a. I qu 1, читаемъ· Omnes autem doctores catholici in hoc conveniunt, ponendes esse ideas in Deo; quia alias sequaretur, eam agere vel a **causa,** vel **necessitate naturae,** non **arbitrio voluntatis.** Nam agere **per voluntatem** praesupponit, quod per intellectum agenda praedifiniatur

Это подтверждается сужденіемъ Бонавентуры agens secundum **naturam** producit per formas, quae non sunt aliquid rei, sed ideae in mente, sicut artifex producit arcam (S Bonavent II Sent d. I, p. I, a. I, q I, ad. 3. «Creatio egreditur a Creatore, sed non per naturam, quia alterius naturae est, ergo per artem, cum non sit alius modus emanandi nobilis quam per naturam, vel per artem sive ex voluntate; et ars illa non est extra ipsum: ergo est agens per artem et volens: ergo necesse est, ut habeat rationes expressivas. Si enim det **formam** huic rei, per quam distinguitur ab alia re, vel **proprietatem,** per quam distinguitur, necesse est, ut habeat formam idealem, immo formas ideales» (Hexomer. Serm. 12 in princ).

Въ трактатѣ о твореніи (44) рѣчь идетъ «de processione creaturarum a Deo et de omnium entium prima causa». Здѣсь устанавливается, что все, существующее какимъ бы то ни было образомъ, есть отъ Бога (a. 1), имѣетъ бытіе не отъ себя, но по причастности отъ Него (participiens esse), причемъ «надлежитъ полагать даже первоматерію сотворенной отъ универсальной причины сущаго» (a. 2). Твореніе есть дѣло «proximae et universalissimae causae quae est Deus» (Qu. 45, a. 5), и creare est proprie causare sive producere esse rerum. Оно есть «emanatio totius entis a causa universali, quae est Deus» (a. 1), и эту-то «эманацію» мы называемъ твореніемъ. Такимъ образомъ, творческій актъ опредѣляется, съ одной стороны, въ духѣ эманативнаго пантеизма, съ другой, всецѣло подводится подъ категорію причинности: Богъ есть универсальная первопричина Какъ примѣняется эта мысль въ отношеніи къ тріипостасному Богу? Такъ какъ твореніе принадлежитъ Богу соотвѣтственно Его бытію (secundum suum esse), отсюда слѣдуетъ, что creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati, то-есть, помимо ипостаснаго различенія. Соотвѣтственно общему имперсонализму теологіи Ѳомы Аквината, выводящаго бытіе ипостасей лишь изъ различеній и соотношеній въ Божествѣ, участіе отдѣльныхъ лицъ въ этой причинности имѣетъ мѣсто лишь secundum rationem suae processionis. «Богъ есть причина вещей чрезъ свой интеллектъ и волю, какъ художникъ относительно производимыхъ имъ вещей. Художникъ же творитъ чрезъ слово, рожденное въ интеллектѣ, и чрезъ любовь своей воли (per amorem suae voluntatis), къ чему либо относящейся. Отсюда и Богъ Отецъ создалъ твореніе Своимъ Словомъ, которое есть Сынъ, и Своей любовью, которая есть Духъ. И сообразно этому, processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum in quantum includant essentialia attributa quae sunt scientia et voluntas (a. 6).

«Въ разныхъ твореніяхъ, въ которыхъ есть интеллектъ и воля, обрѣтается представительство (repraesentatio) Троицы въ образѣ — per modum imaginis, насколько въ нихъ обрѣтается зачатое слово и исходящая любовь» (a. 7). Такимъ образомъ, творцомъ міра является собственно имперсональное аристотелевское божество, имѣющее

Относительно множественности идей Бонавентурой устанавливается принципъ (Gent. Vis. XXXV, a 1, q II), что ideae in Deo ipsa divina veritas, et ideo secundum rem est una idea, но (q. III) ideae in Deo sunt secundum rem, sed plures secundum rationem intelligendi

Ideae divinae non sunt in numero finito, sed infinito (q V).

Относительно вѣчности или временности вещей въ Богѣ. Бонавентура (q. XXXVI, a. 1) дѣлаетъ такое различіе secundum similitudinis praesentiam такъ и sec. causativam potentiam res sunt in Deo, qui est cognoscens res, antequam (?) fiant, et potens producere. Unde quia ab aeterno cognovit, et potentia, qua produxit ex tempore, in Deo fuit ab aeterno, ideo dicuntur res fuisse in Deo ab aeterno однако лишь въ этомъ смыслѣ

интеллектъ и волю и постольку полагающее въ себѣ основаніе для ипостасныхъ различій. Причинная эманативность въ пониманіи акта творенія получаетъ здѣсь свое раскрытіе.

Богъ есть causa exemplaris всѣхъ вещей (a. 3). Это понятіе «экземплярной причины» (1) въ дальнѣйшемъ разъясняется въ томъ смыслѣ, что для производства всякой вещи необходимъ exemplar, какъ опредѣленная форма, созерцаемая мастеромъ и осуществляемая въ матеріи. «Опредѣленіе этихъ формъ сводится, какъ къ первому началу, къ божественной премудрости, которая измыслила (excogitavit) строй вселенной, состоящій въ многообразіи вещей. Слѣдовательно, нужно сказать, что въ божественной премудрости содержатся образы (rationes) всѣхъ вещей, о которыхъ выше говорилось qu. XV. I, т. е. идеи, экземплярныя формы существованія въ божественной мысли. Эти послѣднія, хотя и становятся множественны въ отношеніи вещей, однако, реально не отличаются отъ божественной сущности (non sunt alia a divina essentia), какъ она и воспринимается различно въ различныхъ случаяхъ. Итакъ, самъ Богъ есть «primum exemplar omnium» (a. III). Это и все, что мы находимъ у Ѳомы Аквината для связи ученія объ идеяхъ съ его же ученіемъ о твореніи. Какъ видно изъ сказаннаго, Ѳ. А. безъ всякихъ промежуточныхъ звеньевъ просто дѣлаетъ слѣдующее отожествленіе: идеи-сущность Божія-Богъ, такъ что становится даже непонятнымъ raison d'être для особаго ученія объ идеяхъ. Основная двусмысленность аристотелизма, непреодолѣнная въ богословіи Ѳ. А., а лишь осложненая чрезъ механическое соединеніе съ христіанской догматикой, еще разъ проявляется здѣсь во всей очевидности. Понять твореніе не только въ его основаніи въ Богѣ, но и въ тварной его самобытности, вообще связать его бытіе съ божественнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и ихъ разграничить, — эта задача совершенно не вмѣщается въ аристотелизмъ Ѳомы Аквината (2).

Ученіе объ идеяхъ въ разныхъ видахъ свойственно и другимъ схоластикамъ· Бонавентурѣ, Д. Скоту. И это же ученіе излагается и въ современномъ католическомъ богословіи въ качествѣ нормативнаго (3).

---

(1) Ср вообще **Théodore Régnon** «La métaphysique des causes d'après Snt Thomas et Albert le Grand». Paris, 1906.

(2) Эта черта томизма воспроизводится и въ его современныхъ изложеніяхъ, гдѣ б ы т і е категоріально предшествуетъ ипостаси и есть вообще самая высшая и обобщающая категорія какъ для божественнаго, такъ и для тварнаго существа. См, напр **Garrigou Lagrange.** Dieu Paris, 1933.

(3) Это дѣлается, конечно, внѣ прямой связи съ софіологіей, хотя оно связано съ нею существенно по своему смыслу При этомъ оно остается недосказаннымъ и недовыясненнымъ, не будучи приведено въ связь съ

Итакъ, мы видѣли, что въ ученіи о сотвореніи міра Богомъ патристическая, какъ и схоластическая доктрина, сходятся въ необходимости признанія первообразовъ тварнаго бытія въ Богѣ: это прототипы, парадигмы, идеи. Но онѣ же сходятся и въ незаконченности и недовыясненности этого ученія, что одинаково объясняется отсутствіемъ софіологіи у тѣхъ и другихъ. Какъ слѣдуетъ понимать самое бытіе этихъ образовъ или идей въ отношеніи къ Богу, какъ и въ отношеніи къ тварному міру? Имѣютъ ли они лишь инструментальное значеніе для предстоящаго сотворенія міра, ero prius, и въ этомъ смыслѣ имъ свойственъ тварный характеръ, либо здѣсь разумѣется самоопредѣленіе самого Бога въ отношеніи къ творенію, въ качествѣ «causa exemplaris» (согласно ученію (1) Ѳ. А.)? Но въ томъ и другомъ случаѣ идеямъ придается акцидентальный характеръ и тѣмъ вносится тотъ же оттѣнокъ **случайности** въ самоопредѣленіе и самого Бога. Этому соотвѣтствуетъ подобный же оттѣнокъ случайности и въ происхожденіи міра. Въ патристикѣ еще не ставится во всей сознательности вопросъ о томъ, въ какой мѣрѣ является возможнымъ какъ сотвореніе, такъ и несотвореніе міра, или же сотвореніе разныхъ міровъ и. слѣдовательно, иначе, нежели сотворенъ міръ существующій. Здѣсь утверждается лишь общая мысль о сотвореніи міра свободной волей Бога, въ отличіе отъ необходимости, господствующей во внутреннихъ самоопредѣленіяхъ Божества (такова, напр., постановка вопроса у св. Аѳанасія Великаго въ его христологіи). Изъ того, что міръ, происходящій на основаніи свободы, можетъ произойти и не произойти, быть или не быть (причемъ свобода приравнивается немотивированной безпричинности), слѣдуетъ заключить также и о прекарномъ характерѣ, условномъ бытіи идей или прототиповъ міра. Этотъ выводъ прямо не дѣлается въ патри-

---

общей софіологіей, хотя и излагается, какъ само собой разумѣющееся. Идеи имѣютъ свое послѣднее основаніе (remote), въ божественной сущности, а непосредственное въ интеллектѣ (proxime). Въ сущности Божіей имѣется, какъ бы «модель», — «копія», т. е. Слово, «она переводитъ Богу Божественное бытіе» (ib.). Эта сущность Божія едина и проста. Единству идей ex parte Dei соотвѣтствуетъ ихъ множественность ex parte connotatorum. «Идеи укоренены въ Словѣ. Идеи являются эффективными въ твореніи не сами по себѣ, но лишь въ соединеніи съ божественной волей Въ общемъ, соотвѣтственно компилятивному и приспособительному характеру идеологіи статья трудно поддается изложенію, но во всякомъ случаѣ представляетъ интересъ, какъ ф а к т ъ наличія элементовъ софіологіи въ католическомъ богословіи

(См **H. Pinard.** Création, VI Cause exemplaire Dict. de théol. cath. III, 2, 2150-2163)

(1) S Th. I, qu. 44, a 3· Deus est prima causa instrumentalis omnium rerum... Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam essentiam, in divinam sapientiam, quae ordinem universi **excogitavit**, qui in rerum dinstinctione consistit.

сгикѣ, поскольку здѣсь вообще содержаніе идеи творенія не подвергается достаточному анализу. Но въ схоластикѣ уже имѣетъ мѣсто нѣкоторое сравнительное углубленіе этого вопроса, и притомъ именно въ сторону прекарности. Правда, прямого вывода относительно условно-инструментальнаго характера идей не дѣлается, но здѣсь, какъ мы уже знаемъ, положительно утверждается мысль, что бытіе даннаго міра есть лишь о д н а и з ъ возможностей, наряду съ которой остается возможность и другихъ міровъ или другихъ состояній даннаго міра. Элементъ случайности или божественнаго произвола вносится въ самую сердцевину догмата о сотвореніи міра, причемъ этотъ окказіонализмъ съ необходимостью долженъ быть распространенъ и на божественное предусловіе міра, его идеи, которыя ad hoc «excogitavit» Божественная Премудрость (1).

Различіе между внутренней необходимостью самого бытія Божія и свободнаго опредѣленія воли Божіей къ творенію опредѣляется, какъ противоположеніе необходимости въ воленіи того, что касается природныхъ свойствъ Божіихъ (въ частности, «bonitatem suam Deus ex necessitate vult»: qu 19, a. 3) и свободы въ томъ, что касается воли, какъ причины вещей, гдѣ Богъ дѣйствуетъ волей, а не по необходимости природы (a. 4). И въ этомъ случаѣ Богу приписывается liberum arbitrium (a. 10). Божія воля не имѣетъ для себя причины (a. 5). Эта постановка вопроса существенно не софіологична. Въ ней вводится въ бытіе Божіе liberum arbitrium, какъ неопредѣленность божественнаго произвола И нѣтъ никакого основанія **не** распространять ее и на идеи въ Богѣ (2). Остается открытымъ вопросъ, что же именно означаютъ эти идеи въ себѣ: имѣютъ ли онѣ прямое отношеніе къ собственной жизни Божества, или лишь къ

---

(1) Alexander Hales утверждаетъ, что міръ допускаетъ разныя возможности совершенства въ твореніи, которыя не осуществлены въ мірѣ. Также и Ѳ. А. полагаетъ, что Deus potest alia facere quam quae facit (S. Th. I, qu. 25, a. V), и qualibet re a se facita potest Deus facere aliam meliorem (a. 6). Богъ въ свободѣ Своей могъ и не сотворить міра, и тогда Его слова выражались бы въ томъ что Онъ м о г ъ сотворить его, но не сотворилъ Dicendum est simpliciter, quod **Deus potest alia facere quam quae facit** (qu. 25, a. 5), ибо voluntas non determinatur ex necessitate ad haec vel illa, nisi forte - ex suppositione... поэтому nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult (т е допускается, что Богъ можетъ не хотѣть самого Себя) et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus.. Deus potest alia facere de potentia absoluta quam quae praescivit et praeordinavit se facturum (ib). На этомъ же основаніи такимъ образомъ понятой свободы божественной воли qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem (Qu. 25, a. 6).

Всѣ эти допущенія свидѣтельствуютъ о пониманіи Божественной мощи (potentia) и свободы въ смыслѣ абсолютнаго индертеминизма и произвола. Это есть reductio ad absurdum всего построенія

(2) Это дѣлаетъ почему-то **I. Schwane.** Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 182-3, который приписываетъ идеямъ вѣчную необходимость per se.

тварному міру, для надобности его творенія? Мы наблюдаемъ колебаніе въ обѣ стороны.

Однако, для того, чтобы опредѣлить дѣйствительное значеніе этихъ идей, надо понять ихъ, какъ божественную жизнь, самооткровеніе Божіе въ Божественной Софіи, или же какъ Божественный міръ, сущій въ Богѣ для самого Бога, и лишь изъ такого пониманія вывести основаніе для творенія. Безъ этого богословіе обрекается на тотъ окказіонализмъ, которымъ одинаково поражено оно на востокѣ и западѣ: какъ въ зап. схоластикѣ, такъ и въ вскормленномъ ею школьномъ богословіи восточной церкви. Въ принятіи этого нечестиваго ученія о случайности и произволѣ въ Богѣ проявляется антропоморфизмъ Именно въ самомъ Богѣ различается необходимость и свобода, — понятая, какъ наличіе разныхъ, одинаково немотивированныхъ (ибо свобода безпричинна) возможностей Антропоморфизмъ здѣсь состоитъ въ различеніи и даже противопоставленіи въ Богѣ свободы и необходимости, подобно тому, каковое имѣетъ мѣсто въ тварно-ограниченномъ бытіи Жизнь т в а р н а г о духа дѣйствительно опредѣляется въ одно и то же время свободнымъ самополаганіемъ л и ч н а г о бытія и природной д а н н о с т ь ю, которая изживается въ первомъ Данность же эта можетъ быть внутренняя и внѣшняя: внутренняя ограниченность природной необходимостью и внѣшняя обусловленность человѣческой воли. Антиномическая сопряженность свободы и необходимости неизмѣнно опредѣляетъ тварную жизнь, отсюда рождается и самое различеніе и противоположеніе обѣихъ. Самополаганіе воли, liberum arbitrium, относится къ свободѣ, опредѣленіе же воли данностью относится къ необходимости. Это противопоставленіе преодолѣвается, хотя и никогда не снимается, въ тварной жизни, гдѣ самополаганіе сочетается съ полаганіемъ черезъ данность при согласіи между ними. Но оно же переживается, какъ противорѣчіе и рабство необходимости при несогласіи. Свобода для тварнаго духа есть высшее его достояніе, хотя она неспособна выйти изъ своего самозамкнутаго покоя, помимо прикосновенія къ данности. Изъ этого соотношенія и сопряженности свободы и данности - необходимости проистекаетъ наличіе разныхъ в о з м о ж н о с т е й, осуществляемыхъ или не осуществляемыхъ въ самотворчествѣ тварной жизни. В о з м о ж н о с т ь есть основная категорія для этого синтеза.

Это соположеніе и противоположеніе свободы и необходимости, однако, допустимо лишь для тварной ограниченности, но оно не существуетъ для Бога, какъ Абсолютнаго Духа. Въ Немъ все равно необходимо и равно свободно, а потому и самое различеніе въ Богѣ необходимости и свободы, которое мы находимъ у Ѳ. А., а подъ вліяніемъ

ніемъ западной схоластики и въ нашемъ богословіи, здѣсь не пользуетъ ни мало. Оно вводитъ въ Божество элементъ случайности и произвола, тотъ окказіонализмъ, который не соотвѣтствуетъ величеству Божію, Его абсолютности. Идеѣ разныхъ и многообразныхъ возможностей въ Богѣ, осуществленныхъ и неосуществленныхъ, должна быть противопоставлена идея единственности путей Божіихъ, исключающей всякія иныя, неосуществленныя возможности. Разумѣется, твореніе отличается отъ собственнаго бытія Божія, Богъ въ Себѣ отличается отъ Себя же, какъ Творца и Вседержителя, но это отличіе не относится къ противоположенію свободы и необходимости и не опредѣляется ими. Богъ полагаетъ Свое собственное природное бытіе въ абсолютной свободѣ, которая соединяется съ абсолютностью его содержанія, какъ единственно возможнаго и въ этомъ смыслѣ необходимаго. Но то же можно сказать и о творческомъ актѣ Божіемъ, который находитъ для себя абсолютно достаточное основаніе въ существѣ Божіемъ и въ этомъ смыслѣ является столь же необходимымъ его самоопредѣленіемъ, какъ и бытіе, хотя и иначе, по-иному. Мысль, свободно допускаемая Ѳомой Аквинатомъ и другими, что Богъ, въ силу этой «свободы» Своей, могъ бы и не сотворить міра, должна быть отвергнута, какъ не соотвѣтствующая существу Божію. Если Богъ сотворилъ міръ, это значитъ, что Онъ не могъ не сотворить его, хотя актъ Творца принадлежитъ къ полнотѣ жизни Божіей, и въ немъ нѣтъ никакой внѣшней принудительности, противорѣчащей божественной свободѣ. И если можно говорить о волѣ къ творенію въ Богѣ, то эта воля, какъ синонимъ свободы, не есть антропоморфная воля, которая можетъ по самому характеру своему хотѣть или не хотѣть, но Божественная, которая неизмѣнно и абсолютно хочетъ. Вообще различіе между бытіемъ Божіимъ и твореніемъ, опредѣляемое по признаку свободы и понимаемое въ смыслѣ разныхъ возможностей, должно быть совершенно устранено, ибо такого различія не существуетъ. Богъ, имѣющій въ Себѣ силу творенія, не можетъ не быть и Творцомъ. Для того достаточнымъ основаніемъ является уже благость Божія, на что указуютъ и схоластики. «Никто же благъ, токмо единъ Богъ», и Богъ не можетъ быть ни вовсе неблагимъ, ни благимъ лишь въ ограниченой мѣрѣ, въ силу чего Онъ могъ бы воздержаться отъ творенія. Эта благость есть такая же «необходимость» въ Богѣ, какъ и собственное Его существо, къ которому благость и принадлежитъ. «Твореніе» міра не есть какое то добавочное extra, нѣкоторый plus къ собственной жизни Божіей, нѣтъ, оно входитъ въ божественную жизнь со всей силой «необходимости» или совершенно тожественной съ нею въ Богѣ свободы. И говорить о

«liberum arbitrium» творенія или же не-творенія міра въ Богѣ въ этомъ добавочномъ смыслѣ совсѣмъ неумѣстно (1).

Все это разсужденіе связано съ основнымъ дефектомъ западнаго богословія, въ частности томизма, съ его антропоморфизмомъ, различающимъ въ единой жизни Божіей интеллектъ и волю и опредѣляющимъ ихъ совершенно противоположными чертами. Надо просто сказать, что в о л и въ томъ смыслѣ, въ какомъ о ней говорится у Ѳ. А., т. е. какъ абсолютной безпричинности индетерминизма, въ то же время связанной съ божественнымъ интеллектомъ, въ Богѣ вовсе и не существуетъ. Въ единомъ и простомъ существѣ Божіемъ нѣтъ мѣста в о л е н і я м ъ, а, слѣдовательно, и волящей волѣ, которая возникаетъ въ насъ лишь изъ дефектности и ограниченности, при желаніи эту послѣднюю восполнить или преодолѣть. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что для божественной полноты и самодовлѣемости Божіей волѣ н е ч е г о х о т ѣ т ь, ибо она все имѣетъ. Послѣднее же надо понимать въ томъ смыслѣ, что эта полнота, с в о б о д н о изживаемая, есть собственное самоопредѣленіе Божества (2). Къ нему относится не только само бытіе Божіе со всѣми его «свойствами», но и самоопредѣленіе Божіе въ качествѣ Творца. Мы должны различать въ бытіи Божіемъ и Его творческій актъ, но мы не можемъ выдѣлять послѣдній въ качествѣ самопроизвольнаго дѣйствія Божества, какъ бы его прихоть или капризъ, котораго могло бы и не быть. А поэтому и вся эта вспомогательная конструкція съ различеніемъ и отчасти противоположеніемъ substantia и voluntas должна быть сдана на сломъ, какъ недолжный антропоморфизмъ въ ученіи о Богѣ.

Въ связи со сказаннымъ, обращаясь къ вопросу объ идеяхъ въ Богѣ, слѣдуетъ указать, что самый характеръ ихъ въ томизмѣ при-

---

(1) Допущенію окказіонализма съ разными возможностями въ Богѣ какъ будто противорѣчитъ ученію Ѳ. А. о н е и з м ѣ н н о с т и воли Божіей (Qu. 19, a. 1 ср. qu. 9, a 1; qu 14, a. 15). Однако, неизмѣнность эта относится къ факту уже принятой воли, — въ качествѣ necessarium ex supposito и въ этомъ смыслѣ non absolute (qu. 19, a. 3) въ отличіе отъ просто necessarium ex natura (a. 7, ad IV). Voluntatem Dei est causa rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae (a. 4), и, какъ мы уже знаемъ, nullo modo voluntas Dei causam habet (qu. 19, a. 4).

Deus principaliter vult se, et volendo se vult omnia alia... Sicut uno actu intelligit se et alia, in quantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis (Contra Gentiles, l. 1, c. LXXV-LXXVI).

(2) Не этотъ ли характеръ божественной свободы, въ отличіе ея отъ свободы тварной, отмѣчается у св. Іоанна Дамаскина. Точн. излож. правосл. вѣры II, XIV, с 1041 (p. n. 267): «должно знать, что о свободѣ говорятъ въ различныхъ смыслахъ: иначе въ отношеніи къ Богу, иначе въ отношеніи къ ангеламъ, и (еще) иначе въ отношеніи къ людямъ. Ибо въ отношеніи къ Богу это слово должно быть понимаемо въ значеніи в ы ш е е с т е с т в е н н о м ъ».

ходится понимать въ связи съ окказіоналистическимъ истолкованіемъ творенія. Этимъ усиливается оттѣнокъ инструментальнаго ихъ значенія: Богъ имѣетъ ихъ не по Себѣ, но, такъ сказать, на предметъ сотворенія міра: *quia mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae* (qu. 15, a. 1).

Разумѣется, даже при этомъ истолкованіи нельзя совершенно отнять у идей ихъ софіологическаго смысла. Въ нихъ, во всякомъ случаѣ, выражается аспектъ тварной Софіи. Однако, здѣсь это ихъ значеніе берется въ крайне ограниченномъ смыслѣ, поскольку Софія тварная не можетъ быть понята внѣ связи съ Софіей Божественной, какъ обращенный къ міру ея ликъ. Внѣ этой связи идеи получаютъ ограниченный и какъ бы случайный характеръ, въ качествѣ плана міра, его предварительнаго чертежа: quia mundus non est casu factus. Идеи онтологически висятъ въ воздухѣ, онѣ помѣщаются гдѣ-то между Богомъ и міромъ (1). Онѣ суть только чертежи, а не самое бытіе, имъ не принадлежатъ реальности въ бытіи міра, хотя онѣ ради него и вызваны къ бытію (изъ небытія?) И эта основная софіологическая двусмысленность въ томизмѣ не даетъ возможности отвѣтить на основной вопросъ космологіи: что есть міръ въ Богѣ, и что есть Богъ въ мірѣ?

е) «Твореніе изъ ничего».

Мы видѣли, какую трудность представляло, — хотя и въ разномъ смыслѣ, но въ равной мѣрѣ, — координировать Божественное и тварное бытіе, Бога и міръ, для античной философіи, патристики и схоластики. Трудность эта заключалась въ томъ, что надо было одновременно соединить и раздѣлить, отожествить и противопоставить оба образа бытія: — божественно-абсолютное и тварно-относительное. Исходъ изъ трудности усматривался въ обоихъ направленіяхъ, во-первыхъ, въ пантеистическомъ отожествленіи этихъ обо-

---

(1) Этому какъ будто противорѣчитъ сужденіе Ѳ. А., что Deus secundum essentiam suam, est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia (qu. 15, a 1). Однако, это рѣшительное заявленіе также виситъ въ воздухѣ, поскольку самое существованіе omnium rerum, или творенія, является прекарнымъ, зависящимъ отъ liberum arbitrium Dei, сотворитъ ихъ или не сотворить. Въ этомъ отношеніи свобода Божія ограничена лишь... логическимъ закономъ противорѣчія

«Est possible tout ce qui, dans son concept, n'implique aucune contradiction... Dieu aurait pu, sans la moindre contradiction, ne rien créer de ce qu'Il a bien voulu tirer du néant; Il eût pu de même produire d'autres êtres bien differents par leur nombre, et leur perfection» (J. Baucher. Liberté. Dict. du théol. Cath., t. IX, p. 670).

ихъ образовъ бытія, при которомъ міръ есть Богъ, и субстанція міра божественна, а — во-вторыхъ, и въ ихъ противопоставленіи, какъ вѣчнаго бытія Божія и бытія, сотвореннаго «изъ ничего». Но при этомъ чаще всего и то, и другое пониманіе совмѣщалось въ одной и той же теологемѣ. Именно міръ въ высшей своей потенціальности возводился къ божественному бытію (стоики, частью Платонъ), или разсматривался, какъ изліяніе Божества (неоплатонизмъ), или же Божество понималось, какъ причина его и субстанція. Въ томизмѣ мы имѣемъ характерное соединеніе обоихъ мотивовъ: міръ есть, съ одной стороны, эманація Божества, которое присутствуетъ въ вещахъ intime, а съ другой, онъ созданъ въ порядкѣ божественной свободы, причемъ Божество «est causa rerum» въ Своей scientia и voluntas. Эти два, между собою несвязанные и до извѣстной степени противорѣчивые ряда мыслей, заимствованные болѣе изъ философіи Аристотеля, нежели изъ христіанскаго откровенія, намѣчаютъ два постулата космологіи, которые, дѣйствительно, должны быть въ ней выполнены. Именно, она должна, во-первыхъ, **связать** міръ съ Богомъ, преодолѣть его особность, а во-вторыхъ, и **отдѣлить**, отличить міръ отъ Бога. Нужно миновать Сциллу пантеизма съ опасностью погруженія міра въ океанъ Божества, и Харибду отвлеченнаго космизма, въ которой бытіе міра утрачиваетъ свою связанность съ Божествомъ. Такова задача христіанской космологіи. Отвѣтомъ на эти вопрошанія, который можно встрѣтить въ разныхъ теченіяхъ патристической и схоластической мысли, является попытка связать міръ съ Богомъ помощью категоріи п р и ч и н н о с т и: Богъ есть первый двигатель, или первая причина, міръ же есть движимое или слѣдствіе. На почвѣ примѣненія этой категоріи возникаютъ и «доказательства бытія Божія», которыя составляютъ самую основу томизма (1) въ прошломъ и въ настоящемъ.

Однако, такое пониманіе Бога, какъ «первой» причины міра, представляетъ собой вѣковое недоразумѣніе, которое должно быть съ корнемъ выкорчевано одинаково какъ изъ философіи, такъ и изъ богословія. Прежде всего, идея п е р в а г о двигателя и п е р в о й причины содержитъ въ себѣ противорѣчіе, изъ котораго Аристотель и его христіанскіе послѣдователи спасаются лишь софизмомъ говоря о н е п о д в и ж н о м ъ двигателѣ или о б е з п р и ч и н н о й причинѣ. Здѣсь идея двигателя, въ ряду безконечнаго движенія передающаго эту свою энергію, подмѣняется качественно

(1) Ср., напр., Сочиненіе Garrigou Lagrange. Dieu, 1933, цѣликомъ основанное на убѣжденіи въ доказуемости Бога изъ творенія. Также Th. Régnon. La métaphysique des causes d'après Snt Thomas et Albert le Grand. 1906.

иной идеей — **неподвижности**, какъ основѣ, и, предъ лицомъ этой ἀνάβασις εἰς ἄλλο γένος, теряетъ свое положительное содержаніе идея двигателя. Происходитъ нѣкоторый словесный самообманъ, вызываемый потребностью **начать** движеніе или его прикрѣпить къ какой-либо неподвижной точкѣ. Но въ такомъ случаѣ движеніе остается необъяснимо изъ самого движенія. Подъ личиной имманентнаго міру движенія — происходитъ этотъ самообманный трансцензъ. Попытка найти perpetuum mobile оканчивается неудачей. И послѣдствіемъ этого самообмана получается основная неясность и двусмысленность аристотелизма, какъ и основаннаго на немъ томизма: разстояніе или различіе между Богомъ и міромъ сглаживается и утрачивается. Міръ здѣсь есть Богъ, только на низшихъ ступеняхъ самораскрытія. Эта мысль до конца договорена въ гегеліанствѣ. Совершенно то же мы имѣемъ и относительно категоріи причинности въ примѣненіи къ опредѣленію соотношенія между Богомъ и міромъ. Безспорно, что въ ряду міровыхъ причинъ мы не встрѣчаемъ Бога, **какъ одну изъ нихъ**, — здѣсь сохраняютъ свою силу слова Лапласа, что на полѣ опыта наблюдатель не испытываетъ нужды въ «гипотезѣ Бога», и примѣнимъ Ньютоновскій принципъ: hypotheses non fingo. Причинный рядъ силенъ именно своей непрерывностью, и, если бы онъ оказался пробуравленнымъ, хотя бы въ одной точкѣ, онъ разсыпался бы въ міровую пыль (и это имѣетъ одинаковую силу, понимаемъ ли мы его субъективно, какъ форму категоріальнаго синтеза, или же объективно, какъ силу мірового становленія). Аксіома причинности есть: ex nihilo nihil fit. Если въ основу причиннаго ряда мы полагаемъ свободную или безпричинную причину, этимъ его изнутри взрываемъ, ибо безпричинная причинность уже не есть причина, и нечего себя тѣшить софизмами. Причинный рядъ безконеченъ дурной безконечностью, его нигдѣ нельзя прервать или остановить. Вообще и причинность, и движеніе (которое есть только частный видъ причинности) одинаково принадлежатъ міру дискурсивнаго бытія и неспособны вывести за его предѣлы иначе, чѣмъ цѣною самоотрицанія и противорѣчія. Причинность не только причиняетъ, но и причиняется, какъ и двигатель не только движетъ, но и движимъ. Они принадлежатъ міру сплошного, непродырявленнаго, **единаго** бытія, непрерывнаго въ движеніи и въ причинной связи. На этихъ путяхъ нельзя выйти за предѣлы міра, или подняться надъ нимъ, совершенно такъ же, какъ во времени и въ пространствѣ мы имѣемъ дѣло съ безначальностью и безконечностью. Мы можемъ скорѣе допустить здѣсь безконечное движеніе по кругу, своего рода ewige Wiederkehr, призракъ котораго мучилъ «Экклезіаста», какъ и Ницше, нежели безпричинную причи-

ну. Видѣть въ Богѣ причину міра или, что то же, его перводвигателя, значитъ или подмѣнивать и извращать идею причины въ ея противоположность, или же умалять Бога, Его имманентизируя міру, связывая Бога съ нимъ во единое, общее Бого-мірное бытіе, что мы имѣемъ въ аристотелизмѣ. Категорія первопричины и перводвигателя для опредѣленія отношеній Бога и міра не пользуетъ ни мало: Богъ **не** есть причина міра, ибо, прежде всего, Онъ и **не** принадлежитъ бытію міра, будучи выше его. Скорѣе можно спрашивать себя, принадлежитъ ли Богъ вообще къ б ы т і ю, по крайней мѣрѣ, въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно свойственно міру. Мѣрить Бога міромъ съ его категоріями уже значитъ утверждать пантеизмъ. Бога нѣтъ въ міровомъ бытіи, Его нельзя познать его средствами. Возможность атеизма уже дана въ этой самозамкнутости и самобытіи міра, и бытіе Божіе утверждается только **вѣрою,** выводящею за предѣлы мірового бытія, отъ него освобождающаго. «**Вѣрою** познаемъ, что вѣки устроены словомъ Божіимъ, такъ что изъ невидимаго произошло видимое» (Евр 11, 3), но не знаніемъ чрезъ категорію причинности.

Надо отмѣтить еще общую дефективность Аристотеле-Томистскаго богословія, состоящую въ томъ, что ученіе о Богѣ, какъ перводвигателѣ или первопричинѣ міра остается вовсе не связаннымъ съ Божественной Личностью. Божество, которое только и знаетъ Аристотель и съ которымъ фактически имѣетъ дѣло въ ученіи о твореніи міра Ѳома Аквинатъ, здѣсь остается безлично (личныя свойства отдѣльныхъ ипостасей вводятся у него позднѣе, и опредѣляющаго значенія для даннаго вопроса не получаютъ). Безличное божество еще можетъ быть разсматриваемо подъ категоріей причинности и движенія. Но въ эту категорію совершенно не вмѣщается Личность Божія, которая есть Дѣятель, но не причина. Роковое злоупотребленіе абстракціей въ данномъ случаѣ состоитъ въ томъ, что подъ одну и ту же категорію причинности одинаково подводятся, какъ безличный механизмъ міра, такъ и личные акты и отношенія, которые **не** механичны, а потому ея закону не подлежатъ. Проблема различія между личнымъ Богомъ и безличнымъ механизмомъ движенія и причинности совсѣмъ не ставится при каузальномъ истолкованіи. Причина, какъ и двигатель, всегда механичны, они подлежатъ механическому закону сохраненія энергіи.

Но если идея перводвигателя и первопричины, какъ имманентныхъ міру, неспособна вывести насъ за его предѣлы и объяснить міръ **не** изъ него самаго, то не остается ли намъ признать его само собою понятнымъ, не нуждающимся въ объясненіи, самодовлѣющимъ? Но и это невозможно, — въ силу относительности, или, что то же, дискурсивности его бытія. Ей соотвѣтствуетъ «дурная безко-

нечность» его причинной связи и движенія. И мысль, и чувства одинаково не способны успокоиться на этой дурной безконечности съ ея «физическими» антиноміями начальности и безначальности, причиненности и безпричинности (Кантъ). Это значило бы утвердиться на пустотѣ. Мысль ищетъ достаточнаго основанія для міра, которое было бы свободно отъ марева безысходной причинности и perpetuum mobile движенія. Дѣйствительно, въ нашемъ духѣ существуетъ постулатъ свободы отъ причинности или безконечнаго бѣга движенія, который и выражается въ противорѣчивой идеѣ перводвигателя и первопричины. Однако, языкъ этихъ категорій совершенно безсиленъ выразить эту мысль въ примѣненіи къ положительной, а не отрицательной только или дурной безконечности.

Для опредѣленія дѣйствительнаго отношенія между Богомъ и міромъ должна быть примѣнена другая категорія, которой совсѣмъ нѣтъ мѣста въ имманентности міра. Посредствомъ нея должна быть совершена μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, которымъ сохраняется какъ положительное соотношеніе и связь между Богомъ и міромъ, такъ и онтологическое разстояніе между ними. Эта категорія не есть причина или движеніе, но твореніе и сотворенность. Богъ не есть причина или двигатель міра, Онъ есть его Творецъ (а далѣе Сохранитель и Промыслитель, о чемъ ниже), и міръ есть Божіе твореніе. Въ философскомъ и богословскомъ словоупотребленіи обычно даже не замѣчается вся существенная разница между этими категоріями, напротивъ, такъ и понимается, что твореніе и сотворенность означаютъ лишь особый видъ причинности, соотвѣтствуютъ опредѣленному ея образу. Переводя языкъ креаціонизма на языкъ каузальности, говорятъ и думаютъ, что сотворенность міра именно и означаетъ его причинную зависимость отъ Бога, между тѣмъ, какъ здѣсь существуетъ различіе, доходящее до противоположности. Такой переводъ противопоказуется уже тѣмъ, что Творецъ Богъ въ Своемъ отношеніи къ міру стоитъ выше и внѣ причинности, существующей въ самомъ мірѣ, и въ этомъ смыслѣ Богъ не есть причина міра, но его Творецъ, какъ и міръ не есть слѣдствіе Божественной причинности, но Божіе твореніе. Богъ и міръ не связаны, какъ причина и слѣдствіе, по аналогіи механической причинности міра (post hoc — propter hoc, и causa aequat effectum), но соединены иначе, иной связью, нынѣ и подлежащей ближайшему изъясненію.

Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, что идея творенія, въ отличіе отъ причинности, персональна, она предполагаетъ личнаго Бога. Твореніе не только не включается, но даже въ извѣстномъ смыслѣ исключается идеей причинности или перводвигателя, по-

скольку твореніе лично, причиненіе же, — движеніе, механично и внѣлично. Разумѣется, актъ творенія Божія остается трансцендентенъ для человѣческаго постиженія, такъ же, какъ и самъ Богъ, но онъ становится доступенъ ему силою Божественнаго откровенія, хотя бы «яко зерцаломъ въ гаданіи», въ своихъ онтологическихъ очертаніяхъ. Прежде, чѣмъ обратиться къ ихъ усмотрѣнію, остановимся на а н а л о г і и, имѣющейся для этого въ образахъ человѣческаго тварнаго творчества. Есть въ немъ черта ограниченности, которую надо напередъ отмыслить и устранить, какъ не соотвѣтствующую Божіему творчеству. Человѣческое творчество частично и ограниченно по своему замыслу, и оно связано въ средствахъ, въ которыхъ нуждается и которыми обусловлено. Тѣмъ самымъ оно связано съ данностью и отъ нея несвободно. Тѣмъ не менѣе и оно имѣетъ въ себѣ нѣкоторыя черты, его отличающія отъ причинной, механической связи, какъ нѣчто sui generis. Именно ему свойственно въ отличіе отъ причинности, исхожденіе изъ себя и въ себѣ вчинаніе, — самооткровеніе творца въ твореніи. Здѣсь возникаетъ нѣчто новое, причинно не обусловленное, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно связано и со своимъ творцомъ, какъ ему принадлежащее. И надъ этимъ соотношеніемъ вѣетъ духъ творческой свободы, преодолѣвающей (хотя бы отчасти) мертвую необходимость. Причинность мертва, творчество живо и живоносно. Причинность можетъ быть включена въ творчество, но лишь какъ подчиненная его цѣлямъ и плану. Ибо сама по себѣ механическая причинность слѣпа и пуста, въ смыслѣ отсутствія въ ней творческой новизны. Творчество же руководится задачей, цѣлью, оно экземплярно (causa exemplaris, по дурному выраженію схоластики), цѣлепричинно.

Конечно, возможно и творчество разсматривать, какъ частный видъ причинности и тѣмъ аннулировать его своеобразіе. Однако, это будетъ совершенно произвольное и насильственное отожествленіе. Творчество не перестаетъ быть самимъ собой, не теряетъ своей оригинальности отъ того, что къ нему примѣняется не уловляющая его природы категорія, какъ логическое Прокустово ложе, ему не соотвѣтствующее

Итакъ, Богъ не есть причина міра, какъ и міръ не есть Его слѣдствіе, связанное съ Нимъ причиннымъ послѣдованіемъ. Богъ есть Творецъ міра, и міръ есть Божіе твореніе. Отношеніе Творца къ творенію существенно иное, нежели причины къ слѣдствію. Оно должно быть понято, какъ таковое въ обоихъ своихъ терминахъ, въ отношеніи какъ къ творчеству Творца, такъ и сотворенности творенія.

Міръ сотворенъ Богомъ изъ ничего, такова догматическая фор-

мула, которая теперь должна быть анализирована во всѣхъ своихъ членахъ.

а) Творецъ. Богъ есть въ Себѣ сущій, самодовлѣющій, единосущная и нераздѣльная Троица въ Единицѣ и Единица въ Троицѣ. Это единосущіе природы Божіей предвѣчно открывается въ Богѣ, какъ Божественная Софія, Истина въ Красотѣ, идеально-реальная жизнь Божія, Божественный міръ. Ему принадлежитъ нетварное сверхбытіе Божественное, поскольку оно есть бытіе по себѣ и для себя самой Божественной трiипостасности. Его нельзя понимать лишь какъ субъективное представленіе или не сущій образъ. Напротивъ, его надо разумѣть, какъ сущность, во всей силѣ идеальной реальности, которая свойственна бытію Божію. Въ этомъ смыслѣ она должна быть понимаема не какъ «свойство», хотя бы даже и свойство свойствъ, но какъ τὸ ὄντως ὄν, самосущее бытіе. Она не есть инструментальный планъ, causa exemplaris, какъ совокупность идей, задуманныхъ на предметъ сотворенія міра, но собственная жизнь Божія, нераздѣльная съ личнымъ Божествомъ, какъ Его самооткровеніе. Для правильнаго постиженія Божественной Софіи, въ качествѣ Божественнаго міра, Божества въ Богѣ, въ высшей степени важно уразумѣвать ее въ связи съ Божественными ипостасями во Св. Троицѣ. Какъ Божество, сама Софія не-ипостасна (не есть «четвертая ипостась»), но она предвѣчно ипостасируется во Св. Троицѣ, и никогда не существуетъ без-ипостасно или внѣ-ипостасно. Она принадлежитъ Божественному Трiипостасному Лицу, какъ Его жизнь и самооткровеніе. Она существуетъ по себѣ, но не для себя, а для ипостаснаго Бога. Божественная Софія заключаетъ въ себѣ всю полноту божественнаго бытія, но она не существуетъ въ обособленіи отъ Божественнаго трiипостаснаго Лица. Божество принадлежитъ личному Богу.

Въ то же время, какъ собственное самооткровеніе Божіе, Божественная Софія есть начало неизмѣримо большее, нежели только совокупность божественныхъ идей, замышленныхъ для творенія міра (Ѳ. А.) и несущихъ въ этой инструментальности своей печать случайности и неполноты. Божественная Софія есть исчерпывающее самооткровеніе Бога, полнота Божества, а поэтому ей присуще и абсолютное содержаніе. Не можетъ быть какого бы то ни было положительнаго начала бытія, которое не входило бы въ эту полноту софійной жизни и откровенія. Ей принадлежитъ Божественное Все, она есть его всеединство. Всякія колебанія относительно разныхъ возможностей въ Богѣ или различія «scientiae visionis» и «scientiae simplicis intelligentiae» (S. Th. I, qu. 14, a. 8) должны быть устранены. Все, что можетъ быть мыслимо, есть въ

полнотѣ Божіей въ Божественной Софіи, во всей силѣ реальности. Всякая идея, элементъ или атомъ бытія, созерцаемый мыслью Божественнаго Слова и осѣняемый животворящей силой Св. Духа, въ ней содержится. И этой множественности полноты присуща связь многоединства, всеединства. Это единство не упраздняетъ, не поглощаетъ и не ослабляетъ множественности, какъ и многообразіе не упраздняетъ единства. Софія есть цѣломудріе и всемудріе, все во всемъ и единство во множествѣ. Эта связь для нашего тварнаго постиженія открывается, прежде всего, какъ идеально логическая связь, логическій космосъ идей, взаимно діалектически отражающихъ и раскрывающихъ одна другую, какъ и реально-жизненная связь единой жизни, проявляющейся и открывающейся во всѣхъ точкахъ и формахъ бытія, какъ въ тѣлѣ, имѣющемъ разные, но равно живые и живущіе въ немъ члены въ согласномъ ладѣ. Отсюда проистекаетъ, что Божественная Софія, она же Божественный міръ, есть ж и в а я сущность въ Богѣ, хотя и н е «vпостась», но «vпостасность» (1), принадлежащая личной жизни vпостаси, а въ силу этого есть и сама живущая сущность. Надо разъ навсегда преодолѣть ту мертвящую отвлеченность, которая боится реализма въ мышленіи и предпочитаетъ отвлеченный номинализмъ «свойствъ», вмѣсто сущностей Надо понять, что софійное В с е принадлежитъ жизни Божіей, въ нее входитъ, ей причастно, божественно живетъ. А если это такъ, то та связь всеединства, которая опознается нами, какъ идеально-реальная, въ Божественной дѣйствительности есть связь л ю б в и. Логика твореніе и красота его есть л ю б о в ь Божія, ея крестная сила взаимнаго жертвеннаго самоотверженія vпостасей, а также взаимнаго кенозиса **всего**, чрезъ который это в с е находитъ себя въ полнотѣ и славѣ своей. Богъ есть любовь: это относится не только къ взаимно-личной любви тройческихъ vпостасей, но и къ божественной жизни, къ самооткровенію Бога, Божественной Софіи. Она есть также любовь, прежде всего, потому, что она есть п р е д м е т ъ любви Божественныхъ vпостасей, на которую она по своему, хотя и **не** vпостасно, отвѣтствуетъ, въ этой не-vпостасной любви соединяясь, отдаваясь, раскрываясь въ собственной жизни Божественныхъ vпостасей. Но и сама въ себѣ, она есть любовь, какъ идеально-реальная связь **всего.** Въ этомъ божественность в с е нѣтъ ничего, что не было бы проникнуто силою любви. «И ничего въ природѣ нѣтъ, что бы любовью не дышало» Одинаково дышетъ ею и логика, и эстетика, ибо существуетъ взаимная связь любви между Истиной и Красотой въ Боже-

(1) Ср. мой очеркъ «Vпостась и vпостасность» (въ сборникѣ въ честь П. Б. Струве).

ственной Софіи. Любовь и есть всеединство, «цѣломудріе», космическій альтруизмъ. Божественный міръ въ себѣ есть организмъ любви, лѣствица любви нисходящей и восходящей.

Такимъ образомъ понятая, Божественная Софія, какъ Божественный міръ, имѣющій любовь въ качествѣ основы своего бытія, конечно, не можетъ быть уразумѣваема въ категоріяхъ причинной необходимости, которыя столь неосторожно и невдумчиво примѣняются здѣсь въ богословіи (особенно послѣдовательно въ томизмѣ). Дѣйствительно, слѣдуетъ спросить себя: что же есть любовь: свобода или необходимость? Отвѣтъ будетъ таковъ, что она въ высочайшей степени есть и то, и другое, но не въ ихъ противоположеніи или различеніи, но въ ихъ единствѣ и тожествѣ. Ибо поистинѣ любовь содержитъ въ себѣ высочайшую необходимость, какъ и величайшую свободу. Любовь есть свободное самоизволеніе, имѣющее въ самомъ себѣ свое собственное нерушимое и неустранимое основаніе. Любовь есть блаженство самотожества, при которомъ совершенно преодолѣвается инобытіе, въ плѣненіи-ли у необходимости, или въ самостномъ произволѣ свободы. Божественная любовь абсолютна, она ничего не имѣетъ в н ѣ себя, но все включаетъ во всеоблемости жизни Божіей. Поэтому-то она соединяетъ въ себѣ безусловную обоснованность или необходимость съ безусловной же творческой свободой. Несвобода въ любви была бы противорѣчіемъ. И въ этой полнотѣ любви въ Божественномъ мірѣ нѣтъ мѣста большему или меньшему, неустранимому или только возможному: все включено сюда силою полноты и уравнено силою любви. Поэтому здѣсь нѣтъ мѣста и для различенія многихъ или разныхъ міровъ, только возможныхъ или же дѣйствительныхъ, нужныхъ или ненужныхъ, полныхъ или ущербленныхъ. Существуетъ единый абсолютный Божественный міръ, — е д и н а я Божественная Софія, какъ Н а ч а л о въ Богѣ, Его жизнь и самооткровеніе.

Однако, и всѣхъ сказанныхъ опредѣленій недостаточно для того, чтобы понять Божественную Софію въ отношеніи къ Божественной тріипостасной ипостаси (Троицѣ во Единицѣ и Единицѣ въ Троицѣ). Софію нужно еще понять и въ смыслѣ т в о р ч е с к а г о самоопредѣленія, предвѣчнаго т в о р ч е с к а г о а к т а Св. Троицы. Ея самотворчества, actus purus въ Богѣ. Личности вообще свойственно самополаганіе и въ этомъ смыслѣ самотворчество. Понять исходный личностный актъ, самую яйность я, какъ самополаганіе (Thathandlung) дано было узрѣнію Фихте Старшаго въ его Ich-Philosophie. Однако, это уразумѣніе Фихте осталось ограниченнымъ въ томъ отношеніи, что онъ включилъ въ это самополаганіе только одну чистую яйность, исключивъ изъ него п р и р о д н о е

самоопредѣленіе (природа въ я для Фихте существуетъ лишь какъ **не-я**, граница для **я**, въ крайнемъ случаѣ, «aüssere Anstoss»). Между тѣмъ, природа существенно входитъ въ творческое самополаганіе **я**, ибо внѣ ея или помимо нея, въ я нечему и самополагаться, чтобы жить. Для этого недостаточно абстрактной яйности, какъ бы источника свѣта, отдѣленнаго отъ освѣщаемаго пространства, которому поэтому нечего было бы и освѣщать Однако, духъ есть не отвлеченное, но природное **я**, погруженное въ свое природное самоопредѣленіе: я живетъ въ своей природѣ и въ ней самооткрывается. Это самооткровеніе въ тварной жизни имѣетъ двѣ стороны: пассивную, зависящую отъ данности, и активную, творческую, точнѣе самотворческую Это объясняется тѣмъ, что тварное **я**, имѣющее для себя природу, какъ данность всего этого міра, ею въ полнотѣ не обладаетъ, а потому ею до извѣстной степени даже обладаемо. Оно само для себя непрозрачно и постольку остается недовѣдомо, оно для себя открывается лишь въ послѣдовательности времени. Но даже такое частичное самооткровеніе не можетъ оставаться только пассивнымъ, оно необходимо содержитъ въ себѣ элементы творчества, а постольку и самотворчества. Духъ есть творецъ въ своей жизни, и творчество есть его собственная стихія. Однако, эта творческая природа духа въ данномъ случаѣ затемняется его тварной ограниченностью, зависимостью и пріуроченностью къ данности, имѣющей для него силу факта, а не акта. А эта фактичность жизни противорѣчитъ его актуальности, ее парализуетъ, хотя и не можетъ до конца уничтожить, ибо духъ есть творчество, и жизнь есть творчество, и воспріятіе міра есть творческое, и сама личность, какъ яйность, есть изначально творческая, самоопредѣляющаяся и самополагающаяся энергія.

Но всѣ эти ограниченія отпадаютъ по отношенію къ Божественному Духу, который есть *actus purus*, абсолютная актуальность, свободная отъ всякой данности, не имѣющая наряду съ собой, въ себѣ, или для себя никакой фактичности или вещности, но всю свою жизнь осуществляющая какъ самополаганіе, предвѣчный а к т ъ. Въ нашемъ богословіи существуютъ нѣкоторыя окостенѣлыя формулы, въ корнѣ этой божественной самотворческой актуальности противорѣчащія. Сюда относится и обычная догматическая формула относительно Св. Троицы: Богъ «имѣетъ» три лица и единую природу. Здѣсь уже нечего говорить о неточности такого опредѣленія, что Богъ имѣетъ три лица, если при этомъ не говорится, что самъ Богъ **есть** тріипостасная личность. Здѣсь неточная формула еще можетъ и не повлечь за собой невѣрныхъ выводовъ. Но формула, что Св. Троица и м ѣ е т ъ единую п р и р о д у, въ такомъ видѣ вообще не-

удовлетворительна. Ибо что означаетъ здѣсь и эта «природа» и это «имѣетъ»? «Природа» неизмѣнно понимается въ такомъ случаѣ, какъ внѣшняя вещная фактичность: именно нѣкая единая данность природы, принадлежащая тремъ лицамъ Божества. Для поясненія того, какъ же надо понять содержаніе этой «природы» въ качествѣ самооткровенія Божества въ Его жизни, т. е. какъ Божественную Софію, разумѣется, никакого дальнѣйшаго шага не дѣлается. Вслѣдствіе того, остается понятіе природы лишь какъ совокупности Божіихъ «свойствъ», или: какой-то силы или вещи, вообще данности. Но, конечно, «природа» есть само Божество, т. е. собственная жизнь Божія въ ея самооткровеніи. Ей ни въ малѣйшей степени не свойственно быть фактомъ или вещной данностью. Напротивъ, она есть вѣчный а к т ъ Божества. Природа Божія насквозь прозрачна для Бога. Въ свѣтѣ Божіемъ нѣтъ никакой тьмы, и Духъ Божій все испытуетъ, даже и глубины Божіи.

Природа Божія есть въ этомъ смыслѣ творческое самополаганіе Божества, личный, — именно трiипостасный, актъ Божій. Этотъ актъ и есть Божественная Софія, самополаганіе и самооткровеніе Св. Троицы. Какъ таковая, она есть Божественный міръ, обладающій всей силой бытія, хотя и не-vпостаснаго. Важно понять здѣсь, что въ смыслѣ личнаго самополаганія Божія она есть творческій актъ Божественнаго трi-vпостаснаго лица, п р е д в ѣ ч н о е т в о р ч е с т в о Божіе, въ которомъ каждая изъ vпостасей принимаетъ свое vпостасное самоопредѣленіе (1). Только исходя изъ такого пониманія Божественной природы — Софіи, какъ самотворческаго акта Божія, можемъ мы совершенно преодолѣть раціоналистически-вещное понятіе о Богѣ и мыслить Его не статически, но динамически, какъ actus purus.

Итакъ, бытіе Божіе есть предвѣчный актъ троичнаго самоположенія, осуществляемый въ Софіи. Онъ исходитъ изъ тройственнаго vпостаснаго центра, который есть, какъ таковой, vпостасное самопо-

---

(1) Конечно, творчество и самотворчество означаетъ здѣсь не возникновеніе изъ ничего или вообще созданіе чего то новаго, доселѣ не бывшаго: таково есть, такъ наз. «творчество изъ ничего», которое относится къ творенію міра Богомъ, какъ и къ тварному творчеству. Самотворчество Божіе означаетъ самополаганіе Божіе, духовную актуальность, которая исключаетъ всякую данность или вещность — Богъ и м ѣ е т ъ природу (или Софію), это не значитъ, что она д а н а для Него, какъ вещь или фактъ, но Онъ самъ ее въ Себѣ п о л а г а е т ъ и полагая имѣетъ, въ предвѣчной актуальности Своей. Это отнюдь не есть творчество изъ ничего, но, если можно такъ выразиться, творчество самаго себя изъ самаго себя.

Ср. изложеніе этого же вопроса въ главѣ о Софіи въ «Свѣтѣ Невечернемъ». Москва. 1917 и въ «Агнцѣ Божіемъ». Парижъ. 1933, глава первая: «Софія Божественная» (стр. 112-140).

ложеніе. и объемлетъ бытіе Божіе, міръ Божественный, вѣчный огнь любви Божіей. И онъ возвращается къ этому центру въ предвѣчномъ круговращеніи Божественной жизни, которая не имѣетъ для себя ни возникновенія, ни измѣненія, но предвѣчно *е с т ь и п р о и с х о д и т ъ*: пламя божественнаго огня, само себя питающее, Купина Неопалимая, горящая и не сгорающая.

Самооткровеніе Божіе въ Божественной Софіи или Божественномъ мірѣ является совершеннымъ и адекватнымъ актомъ жизни Божества, которая невпостасна («природна») въ своемъ собственномъ содержаніи, но трівпостасна въ исходномъ полаганіи. Она нераздѣльна отъ трехъ впостасныхъ центровъ Трівпостаснаго Божества. Это есть личная жизнь Божія, «животъ и животы», Троицы въ Единицѣ и Единицы въ Троицѣ (по выраженію великаго канона св. Андрея Критскаго).

б) **Твореніе.** *Е с т ь* только Божество сущаго Бога, и нѣтъ ничего, кромѣ и внѣ Божества. Такова аксіома религіознаго сознанія, прямо противоположная не-религіозному, имманентному сознанію, для котораго бытіе принадлежитъ только міру, и, слѣдовательно, нѣтъ Бога. Можно выбирать лишь между этими двумя возможностями: только Божество или только міръ, tertium non datur. Эта мнимая третья возможность, согласно которой существуютъ изначально на одинаковомъ основаніи, противостоя или соединяясь въ разныхъ, такъ сказать, пропорціяхъ, и Божество, и міръ, должна быть совершенно исключена, хотя фактически, полусознательно, именно такая мысль болѣе всего и владѣетъ умами. Но она прямо противорѣчитъ ученію о томъ, что Богъ создалъ міръ *и зъ н и ч е г о*, а потому и нѣтъ ничего, кромѣ самого Божества. «*И з ъ н и ч е г о*» и значитъ, вѣдь, что нѣтъ никакого вещества или силы, которая бы несла въ себѣ возможность міра и обезпечивала ему мѣсто наряду съ Богомъ, *в н ѣ* или *п о м и м о* Бога. Сущій Богъ имѣетъ бытіе, — существо и существованіе, трівпостасная Личность Божія имѣетъ Свою природу или Свой Божественный міръ, и все принадлежитъ къ этой жизни и міру. Поэтому лишь отрицательнымъ выраженіемъ этой положительной мысли является утвержденіе, что нѣтъ ничего, кромѣ Бога. Такое внѣбожественное ничто на самомъ дѣлѣ просто не существуетъ. Оно отнюдь *н е е с т ь г р а н и ц а* Божественнаго бытія, — послѣднее безгранично. Ничто вовсе не есть какъ бы океанъ, это бытіе обтекающій, напротивъ, именно само Божество есть океанъ, не имѣющій береговъ. Граница есть лишь постулатъ нашего мышленія объ относительномъ, ограниченномъ существованіи, но не объ абсолютномъ, безпраничномъ бытіи Божіи. Абсолютное ничто, *οὐκ ὄν*, просто не существуетъ, оно есть «условн-

ный рефлексъ» нашего мышленія, не больше. И если мы исповѣдуемъ, что міръ сотворенъ изъ ничего, то это въ положительномъ смыслѣ можетъ означать лишь то, что Богъ сотворилъ міръ изъ самого Себя (по смѣлому выраженію митрополита Антонія). Вся сила бытія міра принадлежитъ Божеству, она божественна: «мы Имъ живемъ, и движемся, и существуемъ» (Д. А. 17, 28). «ибо все изъ Него, Имъ и къ Нему» (Р. 11, 36). Нельзя себѣ представлять, что до сотворенія «было» ничто, какъ нѣкая пустота, — мѣшокъ, въ который позднѣе всыпаны при сотвореніи всѣ виды бытія. Такого состоянія Божественнаго бытія до или внѣ сотворенія міра просто не было и не могло быть, какъ не было пустоты или такого мѣшка. Сама идея б ы т і я н и ч т о, къ какой бы пустотѣ мы ни сводили minimum, ему приписываемый, противорѣчива и ничтожна, и надо освободиться отъ этого логическаго фетиша. Н и ч т о «до» творенія просто никогда и никакъ не существовало, и всякая попытка н а ч а т ь твореніе съ н и ч т о, ему якобы предшествовавшаго, разлагается въ противорѣчіе. Если и можно искать н а ч а л о творенія, то надо и усматривать его не вовнѣ, не во времени или пространствѣ, а внутри, въ характерѣ тварнаго бытія, въ концѣ же концовъ, въ бытіи Божественномъ. При этомъ руководящимъ и самоочевиднымъ началомъ здѣсь является сознаніе, что абсолютнаго ничто οὐκ ὄν вовсе не существуетъ, это есть лишь отрицательный мыслительный жестъ, или же отвлеченный отъ всякаго конкретнаго примѣненія м и н у с ъ, какъ таковой. Есть лишь ничто относительное μὴ ὄν, включенное въ состояніе тварноотносительнаго бытія, въ его контекстъ, какъ нѣкая въ немъ полутѣнь или же тѣнь. Въ этомъ смыслѣ можно, вслѣдъ за псевдо-Діонисіемъ, сказать, что Богъ сотворилъ и ничто. И анализъ идеи творенія необходимо включаетъ въ себя и эту мысль о «сотвореніи н и ч т о», какъ характерную черту творческаго акта.

Твореніе міра необходимо включить въ собственную жизнь Божію, со-положить его съ нею, со-отнести міротворческій актъ Божій съ актомъ самоопредѣленія Божія. Надо умѣть одновременно ихъ соединить, отожествить и различить, какъ это и возможно въ ученіи о Софіи, Божественной и тварной, тожественной и различной.

Корни міротворенія лежатъ въ вѣчности Божіей. Обычно понимается, что твореніе міра является чѣмъ то несущественнымъ, дополнительнымъ и какъ бы случайнымъ въ собственномъ бытіи Божіемъ. Мыслится, что Богъ какъ бы могъ стать и Творцомъ, но и не быть имъ, совершенно обойтись безъ міра, оставаясь въ одиночествѣ и славѣ Своего величества (Ѳома Аквинскій и схоластики, см. выше). Этому же соотвѣтствуетъ и та смутная мысль, что Богъ и а-

ч а л ъ быть Творцомъ какъ бы во времени, которому предшествовало время Его бытія до творенія. Усиливаются далѣе провести различіе между «необходимостью» собственнаго, природнаго бытія Божія и не-необходимостью творенія, «свободой» Божіей относительно послѣдняго. Но всѣ такія попытки мѣрить бытіе Божіе временемъ, именно до и послѣ творенія, или опредѣлять разные образы необходимости и свободы въ Богѣ, и ихъ степень, изобличаются сами по себѣ, какъ нелѣпыя, ибо противорѣчащія вѣчности и неизмѣняемости Божіей. Вообще замыселъ въ самомъ Богѣ не только отличить, но и отдѣлить, даже противопоставить Бога въ Себѣ и Творца совершенно ложенъ въ своей задачѣ. Всепростое существо Божіе едино и неизмѣнно, и если Богъ есть Творецъ, то Онъ есть Творецъ отъ вѣка Это прямое отожествленіе Творца и Бога имѣетъ за себя подавляющее свидѣтельство Слова Божія. Послѣднему совершенно чужды схоластическія ухищренія различить въ Богѣ Его самого отъ Него же самого въ необходимости и свободѣ, какъ Бога и Творца. Какъ бы ни было трудно для богословской мысли соединить и отожествить оба эти опредѣленія, однако, эта трудность не можетъ быть основаніемъ для произвольнаго абстрагированія, для раздѣленія въ Богѣ Его бытія и творчества, вопреки Его самотожеству и простотѣ. Разъ намъ **дано**, что Богъ есть и Творецъ, Творецъ же есть Богъ, для нашей мысли должно стать руководящимъ включеніе творенія въ собственную жизнь Божію, притомъ на совершенно одинаковыхъ началахъ Божественной необходимости въ свободѣ или свободы въ необходимости. А это значитъ, что бытіе міра мы должны включить въ собственную жизнь Божію, съ нею соотнести, понять его не только въ собственномъ его для себя бытіи, но и въ бытіи его въ Богѣ, въ бытіи божественномъ. Въ противномъ случаѣ мы впадаемъ въ безсознательный дуализмъ, болѣе или менѣе выраженный и послѣдовательный, по которому міръ, въ качествѣ собственнаго принципа бытія, существуетъ наряду съ Богомъ, Его ограничивая. Конечно, такое сосуществованіе міра съ Богомъ присуще бытію міра (см. ниже), въ попущенной, Богомъ же данной ему самобытности. Однако, это есть дѣло Божіе въ мірѣ, есть въ извѣстномъ смыслѣ самоопредѣленіе внутрибожественной жизни, а не особый самостоятельный принципъ бытія, существующій наряду съ Богомъ.

Итакъ, Богъ одинаково есть Богъ въ Себѣ и Творецъ, съ совершенно равной и необходимостью, и свободой Своего бытія. Эту мысль можно выразить и такъ, что Богъ не можетъ не быть Творцомъ, какъ и Творецъ не можетъ не быть Богомъ. Замыселъ сотворенія міра одинаково совѣченъ Богу, какъ и Его собственное бытіе въ Божественной Софіи, и въ **этомъ** — но именно только въ этомъ — смыслѣ Богъ

не можетъ обойтись безъ міра, и міръ необходимъ для самаго бытія Божія, а постольку онъ долженъ быть въ извѣстномъ смыслѣ въ него включенъ (хотя это включеніе отнюдь не означаетъ грубаго пантеистическаго отожествленія Бога и міра, согласно которому Богъ есть міръ и только міръ).

Твореніе міра есть, прежде всего, самоположеніе Божіе, существующее въ Богѣ вмѣстѣ съ Его софійнымъ самооткровеніемъ, и по существу оно не можетъ, конечно, отличаться отъ него. Твореніе міра включено въ софійное самоположеніе Божіе и состоитъ въ томъ, что Божественное бытіе въ Софіи получаетъ для себя и и н о б ы т і е в ъ м і р ѣ. Софія Божественная существуетъ въ двоякомъ образѣ, — въ своемъ собственномъ, въ вѣчности ей присущемъ, и въ тварномъ, какъ міръ. Лишь такое отожествленіе обоихъ образовъ Софіи, при одновременномъ ихъ различеніи, дѣлаетъ понятнымъ, что Богъ есть и Творецъ, не измѣняя отъ этого божественно-софійнаго Своего бытія и не вводя въ него не-божественнаго или внѣ-божественнаго начала. Таковое внесеніе невозможно и противорѣчиво, ибо такого иного, не-божественнаго и внѣ-божественнаго бытія и не существуетъ, какъ того «ничто», — изъ «котораго» по общепринятой формулѣ сотворенъ міръ.

Посему является недопустимымъ и противорѣчивымъ антропоморфическій принципъ, что Богъ «свободно» (т. е. въ смыслѣ отсутствія необходимости, конечно, не принудительной, но внутренней), какъ бы случайно творитъ міръ, а потому міръ можетъ быть и не сотворенъ. Уже не говоря о томъ, что нельзя допустить антропоморфнаго окказіонализма въ существѣ Божіемъ, согласно которому Богъ якобы могъ сотворить или же не сотворить міръ, стать Творцомъ или не быть имъ, существуетъ положительное основаніе для сотворенія міра, вытекающее изъ самаго факта его, изъ наличія въ бытіи Божіемъ бытія міра. Въ какомъ же смыслѣ міръ нуженъ Богу, какъ Творцу Его твореніе? Въ какомъ смыслѣ самое бытіе міра связано съ бытіемъ Божіемъ, въ немъ имѣетъ для себя необходимое основаніе? Однимъ словомъ, можетъ ли Богъ быть не-Творцомъ?

Конечно, здѣсь надо, прежде всего, отстранить ложную мысль, согласно которой міръ въ какомъ бы ни было отношеніи восполняетъ самое существо Божіе и въ такомъ смыслѣ нуженъ самому Богу. Существо Божіе абсолютно въ своей полнотѣ, одинаково какъ въ ипостасномъ самополаганіи, такъ и природно-софійномъ основаніи. Божественная личность исчерпывающе раскрывается во Св. Троицѣ, и отъ нея ничего не можетъ быть убавлено или къ ней прибавлено (1). Равнымъ образомъ и природа Божія есть **полнота Бо-**

(1) См. Главы о Троичности, Богосл. Мысль, I-II.

жества, также исчерпывающая, «положительная безконечность», конкретность Божественнаго міра, всеединство, идеальный космосъ, животворимый въ красотѣ Какое-либо восполненіе полноты Божіей не только не можетъ быть осуществлено, но даже и помыслено, ибо и нѣтъ ничего, кромѣ Бога или внѣ Бога.

Однако, этотъ исчерпывающій характеръ существа Божія не относится къ о б р а з у обладанія имъ. Этотъ образъ можетъ быть двоякій Онъ соотвѣтствуетъ не только собственной жизни vпостаснаго Бога въ Себѣ самомъ чрезъ Свою собственную природу, но и бытію Божества въ себѣ, не-vпостасному (хотя и не внѣ-vпостасному), какъ самодовлѣющаго Божественнаго міра, Софіи Божественной. Разумѣется, это различеніе можетъ быть мыслимо только въ отвлеченіи. Природа Божія всегда vпостасирована во Св. Троицѣ и никогда не становится внѣ-vпостасной, однако, это не мѣшаетъ ей имѣть невпостасное бытіе въ себѣ, въ софійной своей самобытности, какъ **содержаніи** Божественнаго міра. Мы должны признавать одинаковую силу и реальность бытія какъ vпостасей, такъ и природы въ Богѣ, не раздѣляя ихъ, но и не допуская поглощенія одного другимъ. Лично субъективный и природно-объективный моменты въ жизни Божества взаимно не упраздняютъ, не умаляютъ, не ограничиваютъ другъ друга. И поскольку Богъ есть любовь, которая имѣетъ разные образы, — какъ vпостасной, такъ и невпостасной, — vпостаси и природа въ Богѣ соединяются, но вмѣстѣ и различаются, осуществляясь, какъ разныя реальности любви. И на основаніи этого природа — Софія въ Богѣ, будучи связана съ vпостасями или vпостасирована ими, имѣетъ въ то же время и свое собственное бытіе. Сказаннымъ только раскрывается содержаніе догмата, что Богъ имѣетъ трivпостасную vпостась и природу, причемъ все это отмѣчено печатью абсолютности Божіей, исчерпывающей полноты. И въ этомъ, — но **только** въ этомъ, — смыслѣ бытіе Божіе необходимо и неизмѣняемо въ полнотѣ своей, хотя эта онтологическая необходимость соединяется съ свободнымъ самополаганіемъ и самотворчествомъ. Свобода въ Богѣ совершенно тожественна необходимости и наоборотъ. Въ этомъ самополаганіи Богъ живетъ въ себѣ, полнотой своей божественной жизни, вседовольный и всеблаженный, во внутреннемъ взаимоотношеніи vпостасей, помимо всякаго отношенія внѣ себя, ибо внѣ Бога ничего не существуетъ. Богъ о д и н ъ, во святой трivпостасности Своей, извѣчно самому себѣ тожественный. Тварному разуму, конечно, не дано проникать въ глубины жизни Божіей и ихъ для себя раскрывать собственной силою. Однако, ему дано постигать то, что ему открыто самимъ Богомъ относительно Божественной дѣйствительности И къ этой дѣйствительности относит-

ся сотвореніе міра Богомъ, которое надлежитъ уразумѣть на основаніи намъ открытаго о жизни Божіей. Фактъ сотворенія Богомъ міра самъ по себѣ удостовѣряетъ, что для него есть мѣсто въ Божественной жизни. Конечно, въ немъ надо видѣть и проявленіе Божественнаго всемогущества, но послѣднее должно быть понимаемо не абстрактно, не внѣ отношеній онтологическихъ (въ качествѣ deus ex machina), но въ опредѣленныхъ онтологическихъ соотношеніяхъ, въ соотвѣтствіи природѣ вещей, не акцидентально въ смыслѣ произвола, но существенно, какъ необходимое самоположеніе Божіе. Въ сотвореніи (или не сотвореніи) міра Богомъ надо видѣть въ такомъ смыслѣ не произволъ, но необходимость, именно свободную необходимость любви . Міръ «свободно» сотворенъ Богомъ, для міра, какъ и для Бога. Онъ не могъ быть не сотворенъ, въ его бытіи нѣтъ никакой случайности. оно включается въ самое бытіе Божіе, хотя и иначе, чѣмъ собственное Его бытійственное содержаніе.

Тріипостасный Богъ имѣетъ Божественный міръ въ Себѣ и для Себя. Но въ бытіи этого Божественнаго міра содержится и иной образъ его **бытія въ себѣ,** какъ независимое отъ этой его принадлежности Богу **содержаніе.** Божественный міръ принадлежитъ не только бытію Божію, ипостасируясь въ немъ, но онъ существуетъ и въ себѣ, въ неипостасномъ бытіи своемъ, именно какъ опредѣленное содержаніе Божественнаго космоса, какъ **міръ.** И эта двоякость бытія божественнаго міра въ Богѣ полагаетъ основаніе и для двухъ образовъ его бытія въ себѣ самомъ: какъ Божественнаго міра, входящаго въ ипостасную жизнь, и какъ міра, заключающаго въ себѣ всю полноту и богатство своего бытія. И этому соотвѣтствуетъ то самоопредѣленіе ипостаснаго Бога, которымъ Онъ, предвѣчно имѣя его, какъ собственную природу, отпускаетъ изъ нѣдръ ипостаснаго бытія въ самобытіе, дѣлаетъ его въ подлинномъ смыслѣ космосомъ, творитъ міръ «изъ ничего», т. е. изъ самого Себя, изъ своего собственнаго божественнаго содержанія. Т. о., твореніе есть, прежде всего, актъ собственнаго Божественнаго самоопредѣленія, дѣйствія Божія въ Себѣ самомъ Является дерзновенно-нечестивымъ спрашивать, могъ ли Богъ не сотворить міръ, какъ и безсмысленно вносить капризъ случайности туда, гдѣ все озарено свѣтомъ Лица Божія, и существуетъ одна Божественная дѣйствительность. Вмѣсто этого праздномыслія слѣдуетъ сосредоточиться на уразумѣніи положительнаго основанія въ Богѣ для творенія. Это основаніе одно, единственное и свободно-необходимое, которымъ опредѣляется вся жизнь Божія, и внѣ такового ничто не можетъ быть помыслено въ Богѣ, **любовь.** Богъ есть любовь, и сотвореніе міра есть дѣйствіе любви Божіей, ея само-

откровеніе. Богъ есть любовь, и таково онтологическое самоопредѣленіе Божіе, причемъ эта любовь Божія не есть единообразно обѣдненное, но многообразное Его самоопредѣленіе. Инакова по образу своему есть любовь каждой изъ ипостасей къ другимъ ипостасямъ, инакова любовь Св. Троицы къ Своей природѣ — Софіи, какъ и обратная любовь этой послѣдней, и инакова, наконецъ любовь Бога къ Своему творенію, какъ и этого послѣдняго къ Богу. Но все это есть любовь, и Богъ есть любовь, и твореніе міра есть любовь, и этимъ бытіе міра включается въ любовь Божію. И если это такъ, если оно самимъ Богомъ включается въ любовь Божію, то кто же можетъ его выключить изъ нея, дерзновенно мысля, что Богъ можетъ т а к ъ не любить, обойтись безъ т а к о й любви, ибо т а к а я любовь для Него избыточна и случайна.... Кто дерзнетъ ограничить любовь Божію, въ ней различать необходимое отъ не-необходимаго, существенное отъ несущественнаго, онтологическое отъ случайнаго? Не является ли неосмысленной и нечестивой самая мысль т а к о г о различенія? Намъ дано и указано различать разные о б р а з ы любви, но не самую любовь, которая равно необходима и равно свободна (однако, не капризно произвольна) во в с ѣ х ъ своихъ аспектахъ И совершенно въ одинаковой мѣрѣ «необходимо» Богу — Любви любить: въ Себѣ, во Св. Троицѣ, въ природѣ Своей, какъ и въ твореніи. Б о г ъ — е с т ь Т в о р е ц ъ и Т в о р е ц ъ е с т ь Б о г ъ, такова аксіома откровенія. И не въ томъ смыслѣ, что Богъ, с в е р х ъ того, или п о м и м о того, или п р и т о м ъ, н а р я д у съ тѣмъ, есть и Творецъ, хотя могъ бы и не быть Имъ, но Богъ есть Творецъ по силѣ внутренней необходимости Своей природы, Божественной любви, потому что Богъ есть любовь, исчерпывающая и включающая въ себя **всѣ** образы ея, и въ частности, любовь къ творенію. Можно сказать, что Богъ есть Творецъ столь же существенно, какъ Онъ есть и Св. Троица, есть Отецъ, Сынъ и Духъ Св., есть Богъ, имѣющій Свою природу, имѣющій Свое твореніе. Самоопредѣленіе Бога, какъ Творца входитъ въ самыя нѣдра существа Божія.

Мы можемъ сдѣлать и слѣдующій шагъ въ опредѣленіи образа любви Бога, какъ Творца. Мы знаемъ, что троичная любовь взаимножертвенна, какъ взаимоотреченіе ипостасей, въ которомъ каждая ипостась находитъ себя, осуществляетъ себя въ другихъ. Поэтому любовь троичная можетъ быть въ этомъ смыслѣ понята, какъ предвѣчный кенозисъ, который для каждой изъ ипостасей однако и преодолѣвается въ совмѣстной троичной любви, ея всеблаженствѣ.

Но и отношеніе троичныхъ ипостасей къ природѣ — Софіи столь же кенотично, какъ и ихъ взаимоипостасное самоопредѣленіе.

поскольку сама Божественная Софія по содержанію своему, какъ Божественный міръ, есть кенотическое самополаганіе трехъ ѵпостасей, осуществляющееся въ единомъ актѣ божественнаго самоопредѣленія (1), причемъ въ немъ этотъ кенозисъ ѵпостасныхъ актовъ преодолѣвается въ радости совершенной божественнаго бытія. Этотъ же трiѵпостасный кенозисъ любви еще **по иному** проявляется въ отношеніи Бога къ Божественному міру въ актѣ творенія. Именно здѣсь Св. Троица въ Единицѣ, или Единица въ Троицѣ, какъ бы отрекаются въ жертвенно-кенотической любви Своей отъ обладанія Божественнымъ міромъ для Себя, но предоставляютъ его собственному бытію, имѣютъ, полагаютъ его какъ бы внѣ Себя, въ отдѣльности отъ Себя, именно какъ міръ, не-ѵпостасное самобытіе. Конечно, онтологически такого отдѣленія міра отъ Бога быть не можетъ, ибо «мы Имъ живемъ и движемся и есьмы», и міръ Божественный отъ вѣчности принадлежитъ Богу, во Св. Троицѣ сущему, какъ Его самооткровеніе. Однако, Богъ, «творя міръ», т. е. давая ему самобытіе, въ то же время не отнимаетъ отъ него божественной силы его бытія, но полагаетъ его какъ бы внѣ Себя, отпускаетъ его отъ Себя на божественно — внѣ-божественное, даже не божественное бытіе. Это именно и значитъ, что Богъ творитъ міръ. Это твореніе есть, прежде всего, собственное самоопредѣленіе Божіе въ Своемъ бытіи.

Итакъ, Божественная Софія не есть только божественный «проэктъ» міра (его «идеи»), гораздо болѣе, она есть самая **основа** міра, и міръ Божественный есть сущность тварнаго. Послѣдній не содержитъ въ себѣ какой бы то ни было онтологической новизны для Бога, въ немъ раскрываются тѣ же слова предвѣчнаго Слова, которыя составляютъ идеальное содержаніе Софіи Божественной, жизни Божіей: «вся тѣмъ быша, и безъ Него ничто же бысть еже бысть» (Іо. 1, 3). Странно думать, чтобы Слово имѣло нарочитыя слова для творенія тварнаго міра, сверхъ или помимо того содержанія, которое Имъ же опредѣляется для міра Божественнаго: это есть одно и то же Слово Божіе, которое звучитъ во вселенной, какъ и въ небесахъ: «что ἄνω, то же и κάτω» (по герметическому выраженію). И это есть одна и та же животворящая сила Духа Св., которая облекаетъ слова Слова жизнью и красотой. Даетъ имъ бытіе единый и тотъ же Духъ Божій. Надо со всей силой утвердить и постигнуть эту тожественность міра Божественнаго и тварнаго или, что то же, Софіи Божественной и тварной, въ ихъ существѣ, слѣдовательно, и вѣчную, несотворенную, божественную основу міра въ Богѣ

---

(1) Ср Агнецъ Божій, Утѣшитель, Главы о Троичности

Труднѣе, нежели принять это тожество основы міра Божественнаго и тварнаго, является понять все р а з л и ч і е Софіи Божественной и тварной. Тварному міру присуща сотворенность, которая одновременно въ себѣ соединяетъ не только божественность, но и небожественность и даже внѣ-божественность. Какимъ образомъ въ Богѣ и въ божественности Его жизни можетъ найти для себя мѣсто бытіе не — и внѣ — божественное, тварь? Основаніе для этого бытія заключается въ Божіей благости, въ силѣ любви, какъ самомъ бытіи Божіемъ: «никто же благъ токмо единъ Богъ». Эта любовь осуществляется въ Богѣ во всей полнотѣ и во всѣхъ возможностяхъ. И въ число этихъ осуществленныхъ возможностей входитъ и та кенотическая жертва любви Божіей, которая выражается въ положеніи, наряду съ бытіемъ Божественнымъ, бытія тварнаго, не-божественнаго, себѣ самому даннаго. Богъ любитъ Себя Божественной любовью не только въ Своей собственной жизни въ Софіи Божественной, но и въ жизни міра, т. е. той же Софіи, какъ бы освобожденной отъ упостасированнаго бытія въ Богѣ, въ безъ-упостасномъ ея бытіи. Это и есть т в о р е н і е, въ силу котораго Богъ, имѣя свое Божество, какъ Богъ, въ Софіи Своей, есть и Творецъ въ твореніи Своемъ. Одно опредѣленіе связано съ другимъ нераздѣльно. Нельзя умалять второе опредѣленіе, — Бога, какъ Творца, — по сравненію съ первымъ, какъ какое-то случайное, второстепенное, не имѣющее въ себѣ основанія. Напротивъ, оно столь же предвѣчно и столь же необходимо, какъ и первое. Богъ — Любовь въ вѣчности Своей есть Творецъ, какъ и Богъ въ собственной жизни Своей. Это неразрывно и тожественно. Богъ не можетъ не быть Творцомъ, какъ и Творецъ не можетъ не быть Богомъ. Однимъ и тѣмъ же предвѣчнымъ божественнымъ актомъ Богъ есть Богъ и Творецъ. Въ нѣкоторомъ умаленіи и релативизаціи опредѣленія Бога, какъ Творца, отражается, несомнѣнно, относительность бытія твари и его подвластность временности. Поэтому то такъ важно понять тварь и твореніе не только въ ихъ временно-тварномъ бытіи, но и въ божественно-вѣчномъ основаніи, т. е. понять, какъ Софію, хотя и тварную, но имѣющую для себя основаніе въ Софіи Божественной, а постольку и извѣстное тожество съ нею.

Самый актъ Божественнаго самоопредѣленія, силой котораго Богъ Свою собственную природу, или Софію Божественную, опредѣляетъ къ не-упостасированному, самобытному и въ этомъ смыслѣ внѣбожественному бытію, тѣмъ самымъ какъ бы упраздняя ея включенность въ упостасное бытіе Божіе, есть тайна Божественной жизни. Въ своемъ **какъ** она человѣку, одинаково, какъ и ангеламъ, вообще тварнымъ существамъ, недовѣдома. Только Духъ Божій зна-

етъ глубины Божіи, которыя навѣки остаются недоступны для твари. Однако, въ своемъ **что**, въ самомъ фактѣ творенія, въ силѣ его и даже очертаніяхъ, оно становится доступно для твари, поскольку обращено къ жизни этой послѣдней и ее даже собой опредѣляетъ. Попытаемся уловить эти его очертанія.

«Твореніе міра» должно быть понято, прежде всего, какъ предвѣчный актъ самоопредѣленія Божія, принадлежащій къ вѣчности Божіей. Оно не подлежитъ времени (какъ это фактически принимается въ богословіи), нѣтъ, оно вѣчно всей вѣчностью Божіей, вѣчно, какъ Св. Троица и Ея самооткровеніе въ Божественной Софіи, вѣчно, какъ жизнь Божія. Трiипостасный Богъ имѣетъ Свою природную жизнь, какъ божественную и тварную Софію, какъ усію и твореніе, какъ самооткровеніе въ абсолютномъ, — vпостасированномъ, и относительномъ, — внѣ-vпостасномъ, бытіи. Что же именно означаетъ твореніе, прежде всего, въ отношеніи къ бытію божественному? Здѣсь мы должны снова вспомнить эту загадочную догматическую формулу о сотвореніи міра изъ **ничего.** Какимъ образомъ и въ какомъ смыслѣ Богъ, обладающій всей полнотой абсолютнаго бытія, можетъ соприкоснуться съ н и ч т о, съ не-бытіемъ, которое, впрочемъ, неразрывно с в я з а н о съ бытіемъ, какъ его тѣнь въ относительности? Это, очевидно, возможно **не** въ собственномъ бытіи Божіемъ, но лишь въ Его бытіи, получившемъ для себя собственную самобытность въ качествѣ тварной Софіи. Отдѣленная отъ трiипостаснаго Лица Божія она необходимо осуществляетъ свое содержаніе, какъ таковое, во всей его множественности, хотя и объединенной силою «цѣломудрія». Она начинаетъ **принадлежать себѣ** во всемъ богатствѣ своего содержанія, его многомотивности. Множественность и многообразіе божественнаго космоса съ необходимостью предстаетъ въ ней не только, какъ гармонія и строй, но прежде всего, какъ множественность, реализуемая потенція потенцій. Она различается сама въ себѣ, и полнота множественности божественныхъ идей или бытійныхъ силъ, какъ мотивовъ творенія, становится для нея дѣйствительностью. Но эта реальная и реализующаяся множественность — не въ своемъ единствѣ, но въ своемъ различеніи—выступаетъ и какъ подлинное **множество,** послѣднее же предполагаетъ не только разграниченіе, но и ограниченность каждаго особнаго образа бытія. Эта ограниченность не существуетъ, не реализуема въ собственной божественной жизни, поскольку она имѣетъ не только природный, но и личный характеръ, всецѣло прозрачна для Троицы vпостасей, проницается Ихъ свѣтомъ. Но она съ необходимостью проявляется, поскольку ея реальность полагается по себѣ, какъ бы внѣ этого vпостаснаго свѣта. Въ такое бытіе входитъ принципъ множественной

ограниченности (omnis definitio est negatio), т. е. небытія. Множественное бытіе оказывается, такъ сказать, переложено н е б ы т і е м ъ, возникаетъ н и ч т о, въ которомъ, изъ котораго, при наличіи котораго Богъ сотворилъ міръ. Оно входитъ въ полноту какъ множественность, и есть, съ одной стороны, какъ бы онтологическая тѣнь этой послѣдней (конечно, отнюдь не содержащая въ себѣ зла, а только свидѣтельствующая о богатствѣ), — какъ свѣто-тѣнь, — а съ другой, какъ особая краска въ спектрѣ бытія, на который разлагается всеобъемлющій бѣлый цвѣтъ цѣломудрія. Можно сказать, что тварная Софія играетъ собственными своими лучами, облекается ихъ радугой (ветхозавѣтный символъ: «Я полагаю р а д у г у М о ю въ облакѣ, чтобы она была знаменіемъ завѣта между Мною и между землей». Быт. 9, 13 слл.). Радуга знаменуетъ завѣтъ Божій м е ж д у Богомъ и «землей», твореніемъ: тварный ликъ Божественной Софіи, бѣлый лучъ въ игрѣ красокъ, цвѣта въ свѣтѣ. Различіе въ единствѣ, множественность въ связанности, не можетъ быть фактической кучей бытійныхъ атомовъ, но лишь нѣкоей онтологической іерархіей, въ которой каждый отдѣльный бытійный членъ находитъ себя въ связи со всѣмъ, въ конкретности соподчиненія цѣлому. Многообразіе міра есть не хаосъ, но **космосъ**, космическая іерархія идей и бытій. Ихъ различеніе или выявленіе соотвѣтствуетъ актамъ творенія, послѣдовательность которыхъ опредѣляется образомъ этой ихъ конкретной связанности. Въ этомъ твореніи каждый изъ софійныхъ чиновъ бытійственныхъ идей, идеальныхъ реальностей, получаетъ для себя бытіе: растенія растутъ, птицы летаютъ въ воздухѣ, въ водѣ плаваютъ рыбы, земля населяется животными, и ко всему обращена заповѣдь Божія: плодитесь и размножайтесь.

Въ данномъ контекстѣ мы не ставимъ себѣ задачи экзегетики Шестодневa, Быт. 1-2, въ его частностяхъ. Принципіально важно уразумѣть его въ основѣ, какъ выявленіе софійнаго содержанія «н а ч а л а». Конечно, выраженіе «в ъ н а ч а л ѣ» (1, 1) никоимъ образомъ нельзя понимать въ смыслѣ «обстоятельства времени» въ примѣненіи къ самому Богу. Такое пониманіе явно нелѣпо и антропоморфично, поскольку Богъ выше временныхъ опредѣленій. Это было бы столь же невозможно и противорѣчиво, какъ истолкованіе въ смыслѣ временныхъ отношеній, Іо. 1, 1: «въ **началѣ** бѣ Слово». Быт. 1, 1 не означаетъ, что Богъ съ нѣкотораго времени н а ч а л ъ творить, и этимъ началомъ во времени явилось сотвореніе неба и земли. Даже если мы отнесемъ это «начало» не къ Богу, но къ временности міра и творенія, то все-таки при этомъ нельзя избѣжать примѣненія времени и къ Богу, который тѣмъ самымъ начинаетъ время творенія. Но н а ч а л о principium, bereshith,

вовсе не означаетъ времени, но Божественную Софію, какъ основу творенія. В ъ н а ч а л ѣ означаетъ здѣсь: началомъ, на основаніи начала, т. е. міра Божественнаго. Смысловой комментарій необходимо не только дополняетъ филологическій, но и является важнѣе его, въ виду трудности или даже невозможности буквальнаго истолкованія этого текста

Міръ есть инобытіе Н а ч а л а, тварный образъ бытія божественнаго: вѣчность становится основаніемъ для временно-пространственнаго множественнаго бытія, Божественный міръ въ тварномъ облекается **становленіемъ**, не есть, а становится. Становящееся бытіе есть сплавъ божественнаго «начала» съ **ничто**. Послѣднее есть собственная основа самобытности твари, какъ условіе ея становленія. Н и ч т о возникаетъ **въ твари,** поскольку происходитъ обособленіе Начала отъ Божественныхъ ипостасей въ «сотвореніи» міра, оно есть его privilegium odiosum въ становленіи. Въ ничтожествѣ такимъ образомъ заключается самобытность твари (1), которая въ то же время чрезъ свое онтологическое основаніе въ Богѣ есть становящееся божество. Но что же такое есть само это н и ч т о ? Не приписывается ли ему какъ бы свое собственное бытіе въ нѣкоей онтологической независимости или «свободѣ», н а р я д у съ бытіемъ Божіимъ? Такое абсолютизированіе **ничто,** поставляемаго рядомъ съ Богомъ, какъ параллельное или независимое отъ него и, слѣдовательно, даже для Него извнѣ данное, ограничивающее Его начало, есть абсурдъ, поскольку этимъ допущеніемъ упраздняется абсолютность бытія Божія. Этимъ вносится своего рода дуализмъ, поставляющій это ничто наряду съ Богомъ. Но **ничто** «въ себѣ» просто не существуетъ, оно есть пустая метафизическая дыра, бездонная пропасть, въ которой нѣтъ никакого содержанія, и тѣмъ паче какой то сверхъ-тварной или равно-божественной свободы. Н и ч т о получаетъ для себя значимость, «возникаетъ» лишь въ соединеніи съ бытіемъ (подобно тому, какъ нуль при единицѣ выходитъ изъ своего нулевого состоянія и становится числомъ). Въ этомъ смыслѣ можно дѣйствительно сказать, что **ничто** сотворено Богомъ вмѣстѣ съ твореніемъ· οὐκ ὄν, получая потенціальное бытіе, становится существующимъ μὴ ὄνомъ. Въ этомъ качествѣ, силою включенности въ сотворенное, относительное бытіе, ничто дѣйствительно становится въ нѣкоторомъ смыслѣ основаніемъ тварной свободы и тварнаго творчества, таитъ въ себѣ **возможность** бытія твари, есть Платоновская ἐκμαγεῖον, вмѣстилище тварнаго бытія, его потенція

Эта актуализація потенціальнаго бытія связана съ ничто, которое,

(1) Ср. **Свѣтъ Невечерній,** гл. о Тварномъ Ничто.

такимъ образомъ, именно въ своемъ ничтожествѣ подлинно полагаетъ основаніе для тварнаго творчества въ свободѣ. Но сама эта свобода все-таки пуста, она ничего въ себѣ не содержитъ, и т е м а этой свободы и связаннаго съ ней творчества дана въ божественной энтелехіи тварнаго бытія и тѣмъ задана къ «свободному» ея исполненію или раскрытію. Свобода въ ничто въ этомъ смыслѣ творится Богомъ, какъ и самое ничто, возникающее въ инобытіи Божественнаго міра Итакъ, ничто не абсолютно, оно **не** существуетъ **по** себѣ и **для** с е б я, оно есть **о т н о ш е н і е** и проявляется только въ относительномъ бытіи. Ничто ѐсть не что, а только **какъ**, не реальность, но возможность реальнаго. Оно есть пружина, раздвигающая положительные элементы бытія и вносящая для нихъ самость и «свободу». Вслѣдствіе этого, и тварная свобода, возникающая въ ничто и изъ ничего, ничего положительнаго въ себѣ и не содержитъ. Оно есть только нуль или нули для безконечнаго ряда чиселъ, который есть въ интегралѣ Божественная Софія. Оно есть модусъ реальности. «Сотвореніе міра изъ ничего» есть, слѣдовательно, божественный актъ, который является, прежде всего, божественнымъ самоопредѣленіемъ. Богъ полагаетъ себя Творцомъ. Это значитъ, что Онъ имѣетъ Свой Божественный міръ двоякимъ образомъ: какъ Софію и какъ твореніе, или, что то же, какъ Божественную и тварную Софію. Первая существуетъ въ вѣчности, въ единомъ, цѣлостномъ актѣ, вторая погружена во временность и становленіе, въ «ничто». Богъ въ Св. Троицѣ творитъ міръ: Отецъ, какъ Начало, полагаетъ міръ софійнымъ своимъ самооткровеніемъ («въ Началѣ») въ Сынѣ и Духѣ Св. Vпостасный творческій актъ исходитъ отъ Отца. Сынъ и Духъ Св. являются какъ бы « р у к а м и »: «вся **Тѣмъ** (Словомъ) быша» — Духомъ Св. (1).

Патристическое и схоластическое пониманіе софійности творенія сводится къ признанію первообразовъ, προορισμοί, въ Богѣ: «идеи», «первообразы», «прототипы», какъ бы **планъ** творенія, начертанный Творцомъ. Это сравненіе н е т о ч н о выражаетъ дѣйствительное соотношеніе между Софіей Божественной и тварной, Богомъ и міромъ. Безспорно констатируется здѣсь с в я з ь міра Божественнаго и тварнаго, однако, она характеризуется недостаточно: разница между обоими мірами должна быть понята гораздо глубже, чѣмъ только какъ соотношеніе между планомъ и его исполненіемъ. Хотя тварь существуетъ силою Божіей, и бытіе ея укрѣплено въ Богѣ, однако она образуетъ собой иной, особый и въ извѣстномъ смыслѣ н о в ы й міръ. Идеи въ этомъ смыслѣ **не** суть образы **или** прототипы, **но или согласно** которымъ строятся вещи тварныя, **но самыя сѣмена** бытія,

(1) Ср Утѣшитель, гл. IV, V, I.

погруженныя въ мэональное полу-бытіе становленія. Многомотивность бытія, содержащаяся въ Божественномъ мірѣ цѣломудренаго многоединства, разлагается здѣсь въ множественность становленія. Сюда входитъ послѣдовательность во времени и связность въ пространствѣ, возникаетъ своеобразная новая жизнь, новое самотворчество Софіи тварной силами Софіи Божественной. Твореніе не надо понимать, какъ слѣпокъ или отпечатокъ Божественной Софіи, простое повтореніе ея «первообразовъ», таковое было бы слишкомъ бѣднымъ и ненужнымъ, какъ бы скупостью, а не щедротностью ея. А вмѣстѣ съ тѣмъ оно было бы и невозможнымъ по недосягаемости и неповторимости божественныхъ первообразовъ. Относительная новизна міра въ сравненіи съ божественными его «Началами» заключается именно въ нѣкоемъ его самотворчествѣ, на основѣ божественныхъ силъ, въ него вложенныхъ. Можно сказать въ этомъ смыслѣ, что твореніе непосредственно творится Софіей Божественной, согласно «велѣнію» Божію. Богъ, полагая ее основой твари, даетъ ей быть силой тварнаго бытія въ его самобытности. «Въ Началѣ (въ Софіи Божественной) Богъ сотворилъ небо и землю», т. е. всю полноту творенія, — отпустилъ Свою собственную природу въ свободу творчества въ небытіи, призванномъ къ бытію. Соотношеніе между Божественнымъ началомъ міра и твореніемъ опредѣляется не по типу повторенія, но творчества, однако, же тематически, слѣдовательно, и не по типу причинности, какъ причинъ и слѣдствій, но темъ ихъ творческаго осуществленія. Если Божественная Софія имѣетъ въ вѣчности своимъ содержаніемъ всю неизслѣдимость и неисчерпаемость бытія Божія, то и міръ въ его творческой реализаціи также имѣетъ силу тварной вѣчности съ безконечностью и неисчерпаемостью его самотворчества. Можно и должно сказать, что въ твореніи нѣтъ и не можетъ быть ничего, что не имѣло бы для себя сѣмени, темы или основанія въ Софіи Божественной, было бы потому асофійно, а тѣмъ самымъ являлось бы новымъ и для самого Бога. Но въ то же время можно сказать, что въ твореніи нѣтъ ничего, что и не было бы по своему новымъ для міра, всегда новымъ, ибо на всемъ міровомъ бытіи лежитъ печать самотворчества. Два образа вѣчности: вѣчность неизмѣннаго, недвижнаго Божественнаго покоя, полноты, абсолютности, «цѣломудрія», aeternitas, и тварная вѣчность, aeviternitas, безконечность, не «дурная», т. е. безсодержательная, но добрая, ибо содержательная, творческая. Она есть тварный образъ вѣчности. Оба эти образа вѣчности не разъединены одинъ съ другимъ, но связаны такъ, что жизнь вѣчная входитъ, открывается въ жизни безконечности, ее не упраздняя, но наполняя. Каждый элементъ творенія имѣетъ отъ Бога свою

собственную тему или характеръ, предвѣчно данъ и заданъ самому себѣ, но вмѣстѣ и включенъ въ міръ, съ универсальностью его бытія, на которомъ лежитъ печать вѣчности Божіей. Богъ вѣченъ, твореніе безконечно, хотя и не безначально въ томъ смыслѣ, что имѣетъ для себя Начало въ вѣчности Божіей. Жизнь Божія въ единомъ вѣчномъ актѣ существуетъ въ небесахъ, въ Софіи, но и раскрывается, а въ этомъ смыслѣ и творится во времени. Богъ живетъ не только въ Себѣ Своею собственною жизнью, но и внѣ Себя, въ становящемся мірѣ (1).

f) Вѣчность творенія и временность его бытія.

Обычное изложеніе ученія о сотвореніи міра Богомъ включаетъ и его временность, именно его возникновеніе «въ началѣ», т. е. въ началѣ времени, въ первый часъ, или день, или мгновеніе его. Впрочемъ, уже въ самомъ этомъ выраженіи: «въ началѣ времени» содержится явное противорѣчіе или несообразность. Время течетъ, оно не знаетъ **перваго** мгновенія или вообще какого бы то ни было начала. Каждый отрѣзокъ времени предполагаетъ для себя предшествующій и послѣдующій, онъ включенъ въ **теченіе** времени. Эту логическую неосуществимость мысли о началѣ времени показалъ Кантъ въ первой своей, физической, антиноміи, согласно которой разумъ въ отношеніи къ времени съ необходимостью соединяетъ оба полюса антиноміи, именно, что время имѣетъ и не имѣетъ конца и начала. Это есть явный знакъ того, что время in abstracto и не существуетъ, но существуетъ лишь конкретная, наполненная временность тварнаго бытія, которая и измѣряется временемъ. Время есть лишь мѣра временности, но, какъ его количество, оно не существуетъ въ себѣ, а потому и не можетъ начинаться или кончаться, какъ таковое (такъ же, какъ и разстояніе есть мѣра пространственности, имѣющая только конкретное наполненіе, но не существующая in abstracto, а потому подобно времени не знающая для себя ни начала, ни конца). Отвлеченная идея безконечнаго или конечнаго времени, какъ такового, есть насильственное превращеніе конкретной арифметики въ абстрактную алгебру, гдѣ алгебраическимъ знакамъ приписывается сила конкретнаго бытія Время **не** начинается въ томъ смыслѣ, чтобы за этимъ началомъ существовала какая то пустота, какъ отсутствіе времени. Оно для себя предполагаетъ бытіе времени, сущую временность. Потому въ идеѣ н а ч а л а бытія молчаливо предполагается какое то безвременное и сверхвременное бытіе, въ

(1) Ср. изложеніе этого же вопроса въ **Агнцѣ Божіемъ**, гл. II, 1, стр. 141-153.

которомъ можетъ обозначиться и время, какъ временное измѣреніе Поэтому и Быт. 1, 1, если отказаться отъ несообразнаго истолкованія «въ Началѣ» въ примѣненіи ко времени, означаетъ именно внѣвременный и сверхвременный актъ творенія «въ Началѣ Богъ сотворилъ небо и землю». Все это заставляетъ насъ, отказавшись отъ распространеннаго пониманія происхожденія міра во времени, раньше котораго якобы ничего не было (даже и самаго времени), обратиться къ изслѣдованію вопроса о соотношеніи времени и вѣчности въ твореніи. Мы уже видѣли, что этотъ вопросъ сталъ еще передъ Аристотелемъ, въ связи съ пантеистическимъ уклономъ его философіи, и онъ разрѣшалъ его въ смыслѣ вѣчности міра, причемъ идея сотворенности творенія вообще осталась чуждой его языческому и ограниченному богословію и связанной съ нимъ космологіи Въ христіанскомъ богословіи, если не считать Оригена (1), мысль о вѣчности міра подъ вліяніемъ Аристотеля появляется въ томизмѣ и проистекающихъ изъ аристотелизма собственныхъ пантеистическихъ уклоновъ у Ѳомы Аквината (2). Однако, послѣднее слово Ѳомы Аквината по этому вопросу, какъ мы видѣли, сводится къ нерѣшительному утвержденію, что одинаково не существуетъ спекулятивной необходимости признавать міръ, какъ вѣчнымъ, такъ и временно происшедшимъ, и потому надо слѣдовать откровенію, свидѣтельствующему о происхожденіи міра во времени (Таково же мнѣніе и Дунсъ Скотта). Въ современномъ томизмѣ также существуютъ уклоны въ сторону допустимости вѣчности міра или, по крайней мѣрѣ, къ признанію ея возможности, причемъ рѣшающимъ является свидѣтельство откровенія (конечно, понимаемое въ пользу времени: «въ началѣ») (3).

---

(1) Въ христіанской письменности мысль о безначальности міра высказывается впервые у **Оригена** въ трактатѣ О началахъ

. ideo ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est Nam si quis est qui velit vel saecula aliqua, vel spatia transisse, vel quodnamque. aliud nominare vult, cum nondum facta, essent quae facta sunt; sine dubie hoc ostendit quod in illis saeculis vel spatiis omnipotens non erat Deus, et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit in quos agere potentatum; et per hoc videbitur profectum quemdam accepisse, et ex inferioribus ad meliora venisse **Origenis** de principiis, C. I, c. II, n. 10 (Migne, ser Graeco-latina, t II, p 139)

(Напротивъ — въ lib. 3, c. 5, n. 1 и далѣе говорится о началѣ сотворенія міра съ извѣстнаго времени, причемъ эта мысль приводится въ связь съ ученіемъ о сотвореніи послѣдовательнаго ряда міровъ), ср **Methodius** de Olimpia, **Ex libro de creatis** (περὶ τῶν γεννητῶν) **Excerpta** (Migne patr. gr. t 19, col 334 ff.).

(2) Идея о вѣчности міра появляется у арабскихъ аристотеликовъ, но встрѣчаетъ себѣ рѣшительную оппозицію у большинства схоластиковъ (Альбертъ Великій, Бонавентура, Генрихъ Генскій и др.).

(3) Самымъ замѣчательнымъ католическимъ писателемъ по этому вопросу явился **A. D. Sertillange,** см **Création** (въ Revue Thomiste, 1928) и въ L idée de création dans Snt Thomas d'Aquin (въ Revue des sciences philos.

Всѣ эти изслѣдованія, хотя и не приводятъ къ окончательному заключенію, однако, дѣлаютъ уже невозможнымъ наивное представленіе о началѣ міра во времени, съ опредѣленнаго его момента, послѣ котораго пустое время наполняется бытіемъ міра. Помимо противорѣчивости такой идеи времени, этимъ оно вводится и въ самое бытіе Божіе: Богъ *начинаетъ* быть Творцомъ лишь вмѣстѣ съ сотвореніемъ міра. Этимъ допускается *измѣненіе* въ жизни самого Бога, что, очевидно, недопустимо. Богъ вѣченъ и какъ Творецъ. Поэтому мы должны познать сотвореніе міра, какъ актъ вѣчности, извѣчное самоопредѣленіе Бога, Его дѣйствіе въ «*Началѣ*», а не «въ началѣ», ибо для Бога никакого «въ началѣ» не существуетъ. Творецъ творитъ міръ въ Своей Божественной вѣчности, и міръ вѣченъ вѣчностью самого Бога. Однако, здѣсь мы должны это самоочевидное положеніе тотчасъ же осложнить въ примѣненіи къ **міру.** Ложность аристотелизма въ ученіи о вѣчности міра состоитъ въ его пантеистическомъ **приравниваніи** Бога и міра, бытія Божественнаго и космическаго. При отсутствіи самой идеи творенія это отожествленіе является неизбѣжнымъ и единственно возможнымъ. Но оно становится совершенно недопустимымъ при наличіи пропасти, существующей между Творцомъ и твореніемъ, ибо Творецъ вѣченъ, твореніе же временно, и временность становленія есть самая его природа

Творецъ творитъ міръ въ вѣчности. Его творческое слово, единожды изрѣченное отъ вѣка, звучитъ во всѣ вѣка. Если это перевести на языкъ времени, то слѣдуетъ сказать, что Богъ всегда творитъ міръ. Однако, этотъ переводъ остается неточнымъ, поскольку для вѣчности не существуетъ и *всегда*, хотя она-то для него существуетъ и его опредѣляетъ. Творческій актъ Божій, который на сторонѣ твари описывается, какъ послѣдовательно совершающійся во времени, для Бога выше и внѣ всякаго времени. «Отецъ Мой донынѣ дѣлаетъ и Я дѣлаю» (Io. 5, 17). Онъ есть общее *отношеніе* Бога къ Самому Себѣ, какъ Творцу, или отношеніе къ Своей собственной жизни въ Себѣ и въ твореніи, въ творческомъ актѣ (1). Въ такомъ смыслѣ твореню принадлежитъ вѣчность, а потому и міръ для Бога Ему совѣченъ. Для тварнаго временнаго бытія является недоступнымъ переводъ этого вѣчнаго бытія міра въ Богѣ на языкъ временно-

---

et théol, 1907). Ср его Foundation of Thomist Philosophy Также **Gilson** — The Philosophy of Snt Thomas Aquinas — **Durantel.** La notion de la création dans Snt Thomas — Annales de Philos. Chret., 1912 — **Fr. M. Sladiek.** S J Die Auffassung des St Th. V. A in seiner Summa Theologiae von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt (Phil Jaehrb XXXV).

(1) Отсюда и «creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem ut ad principium sui esse» (S. Th I, qu 45, a. 3).

сти, и всякая попытка его останется здѣсь завѣдомо неудовлетворительной. Здѣсь примѣнимъ путь per negationem simplicem: всѣ ограниченія временности, связанныя съ д в и ж е н і е м ъ времени отъ прошлаго чрезъ настоящее въ будущее, для вѣчности **не** существуютъ. Какъ съ высоты можно озирать единымъ взглядомъ планъ города въ цѣломъ, такъ и для вѣчности не существуетъ различія временъ съ ограниченностью и неполнотой всякаго момента. Прошедшее, какъ и не наступившее одинаково есть «настоящее» въ очахъ Божіихъ (1).

Въ Богѣ и для Бога все вѣчно, принадлежитъ вѣчности. Однако, въ жизни творенія оно необходимо соединяется съ его временностью. Тварный міръ не знаетъ вѣчности съ ея недвижнымъ покоемъ, онъ принадлежитъ временности и становленію. Божественное вѣдѣніе, видящее твореніе въ вѣчности, зритъ его поверхъ времени. Для человѣческаго временнаго, дискурсивнаго познанія этотъ образъ Божественнаго вѣдѣнія непостижимъ, трансцендентенъ. Ему не свойственно становленіе, міръ зрится здѣсь въ полнотѣ, какъ тварное зеркало вѣчности. То, чего нѣтъ, ибо уже было или еще не пришло, для Бога сверхвременно и въ этомъ смыслѣ вѣчно пребываетъ, входитъ въ жизнь Божію, какъ тварное ея осіяніе. Души людей не только отжившихъ и умершихъ, но еще не родившихся и не существующихъ для міра, какъ и всѣ вѣка вѣковъ міровыхъ свершеній, вмѣстѣ съ обоженіемъ міра черезъ Боговоплощеніе и Пятидесятницу, Парусіей и Преображеніемъ міра, въ которомъ Богъ будетъ все во всѣхъ, — все это **единымъ актомъ** предстоитъ въ вѣчности Божіей въ исчерпывающей полнотѣ, какъ бы пріобщенное къ покою Божію, къ субботствованію Абсолютнаго бытія. «И совершилъ Богъ къ седьмому дню дѣла Свои, которыя Онъ дѣлалъ, и почилъ въ день седьмой отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя дѣлалъ» (Быт. 2, 3) (Ср. Евр. 4, 10).

Однако, если для вѣчности Божіей не существуетъ становленія, но лишь покой полноты, то не означаетъ-ли это, что время и все, въ немъ совершающееся, — тварное бытіе, — иллюзорно, ибо суще-

(1) У блаж. Августина мы находимъ мнѣніе, что въ Богѣ есть лишь настоящее, въ связи съ вопросомъ о вѣчности или не-вѣчности міра «Omne praeteritum nam non est; omne futurum nondum est; omne igitur et praeteritum et futurum deest: nec praeteritum igitur, nec futurum, sed omne praesens est apud Deum». (De diversis questionibus LXXXIII, qu XVII (de Scientia Dei) Mg., P. L., t. 40, XVII). — Ср de civitate Dei, l. XII, Mg., t. 41, c. 366, — антиномія всевременности временъ и вѣчности Божіей, cap XVI, 2: «an ut Deus semper, etiam Dominus fuisse semper intelligatur, credendum sit creaturam quoque nunquam defuisse cui dominarctur: et quomodo dicatur semper creatum, quod dici non potest coaeternum». Ср. lib XI, cop. IV-VI.

ствуетъ только вѣчность? Но въ томъ то и дѣло, что временности присуща вся сила реальности. — **да будетъ**, и эта реальность временнаго бытія коренится ни въ чемъ иномъ, какъ въ вѣчности. Въ этомъ заключается своеобразная антиномика тварности: временное міра вѣчно для Бога, и вѣчное въ Богѣ существуетъ во временности въ твореніи. Временное въ основаніи своемъ вѣчно, и вѣчное открывается временности.

Итакъ, Самъ Богъ въ недвижной вѣчности Своей, въ вѣчномъ покоѣ актуальности Своей aeternitas остается совершенно трансцендентенъ для тварнаго опыта, хотя и присутствуетъ въ немъ, постулируется имъ, какъ самая его основа. Сама тварь имѣетъ въ себѣ божественную основу и свое собственное тварное, становящееся бытіе, въ неразрывности обоихъ. Лишенная своей недвижной, вѣчной, божественной основы въ вышнемъ мірѣ она перестала бы существовать, но эта основа свѣтитъ въ полутьмѣ тварнаго становленія, открывается твари. Эта антиномическая сопряженность вѣчнаго и временнаго бытія, какъ и становленіе твари совершенно соотвѣтствуетъ тожеству и различенію Софіи Божественной и тварной въ Богѣ и мірѣ. Міръ, какъ тварная Софія, живетъ Софіей Божественной, полнотой и славой Божьяго міра, она присутствуетъ въ немъ, какъ умное небо, какъ вѣчная сила и божество. Тварная Софія не есть другая или нарочито сотворенная съ міромъ и для міра Софія, но лишь особый о б р а з ъ ея бытія, откровеніе Софіи Божественной въ Софіи тварной. Міръ, насколько онъ имѣетъ основу въ Софіи Божественной, не сотворенъ, но вѣченъ, — этой вѣчностью своей основы. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и сотворенъ и принадлежитъ временному бытію, поскольку въ немъ, какъ тварной Софіи, Софія Божественная получаетъ образъ своего бытія, — не только въ вѣчной жизни Божіей въ Богѣ и для Бога въ тройственныхъ Его упостасяхъ, но и по себѣ, въ своемъ становленіи. Становленіе это въ отношеніи къ сущей полнотѣ, какъ и временность въ отношеніи къ вѣчности, является умаленнымъ, кенотическимъ состояніемъ. Софія тварная есть въ этомъ смыслѣ кенозисъ Софіи Божественной. Твореніе міра Богомъ есть актъ кенотическій въ Божествѣ, прежде всего, въ томъ общемъ смыслѣ, что Богъ, поставляя наряду съ Своей абсолютностью относительное бытіе творенія, самъ Себя тѣмъ самымъ, вольной жертвой любви къ творенію, кенотически вовлекаетъ въ соотношеніе съ нимъ. Какъ Творецъ и Промыслитель, постолько Онъ самъ становится соотносительнымъ міру, такъ сказать, пріемлетъ внутрь Своего самоопредѣленія эту соотносительность. Это есть кенозисъ упостасный. Но этотъ же кенозисъ имѣетъ для себя и свое софійное выраженіе: полагая рядомъ съ Своимъ Божественнымъ міромъ становящійся, или

съ Софіей Божественной — тварную, Богъ осуществляетъ кенозисъ въ Своей жизни, допуская Софію къ становленію въ «ничто» или къ творенію изъ «ничего». Разумѣется, Софія, какъ не-упостасный, но природный образъ Божественнаго бытія, сама себя не можетъ опредѣлить къ кенозису. Она можетъ быть опредѣлена къ нему лишь упостаснымъ творческимъ актомъ Божіимъ. Силою же этого упостаснаго акта она умаляется до становленія, и этотъ кенозисъ дѣлается уже состояніемъ ея бытія, ея собственнымъ, хотя и пассивно воспринятымъ, кенозисомъ. Истина, предчувствуемая платонизмомъ въ его различеніи, а вмѣстѣ и отожествленіи идей въ божественномъ и тварномъ бытіи, получаетъ полное раскрытіе въ христіанскомъ откровеніи Софія Божественная и тварная не двѣ, но одна, и однако, въ двухъ образахъ бытія: какъ идеальная реальность, присущая вѣчности, и какъ энтелехійность творенія въ самобытности сотвореннаго міра. Именно изъ единства Софіи въ двухъ образахъ вытекаетъ, что міръ сотворенъ и не сотворенъ, принадлежитъ временности въ бытіи своемъ и вѣчности въ основаніи своемъ. Это — вторая антиномія тварности, раскрывающаяся въ самомъ твореніи. Послѣ сказаннаго, и на основаніи его, намъ надо показать и утвердить со всей силой в р е м е н н о с т ь творенія, его возникновеніе и жизнь во времени **для него самого** или, что то же, **реальность времени** для міра. Это утвержденіе соотвѣтствуетъ по смыслу общепринятому положенію догматики о томъ, что «міръ сотворенъ во времени». Реальность времени для самого творенія не умаляется, но именно обосновывается укорененностью временности въ вѣчности; ею преодолѣвается иллюзіонизмъ или субъективный идеализмъ въ отношеніи времени. В р е м я реально, потому что оно имѣетъ своимъ содержаніемъ саму вѣчность Временное же содержитъ въ себѣ временное и вѣчное. Первое сгоритъ и совьется въ свитокъ въ послѣднемъ различеніи «ничто» отъ софійной дѣйствительности міра. Однако, это не будетъ, такъ сказать, разсотвореніемъ міра, прекращеніемъ его бытія въ себѣ, утерей его самобытности, но лишь гармонизаціей тварнаго бытія, т в а р н о й в ѣ ч н о с т и, которая все же отличается отъ бытія вѣчнаго. Софія тварная осуществляетъ предѣльное отожествленіе съ Софіей Божественной, хотя и не погружается въ нее и не поглощается ею, сохраняя свое собственное тварное естество.

Какъ слѣдуетъ мыслить это различіе Софіи Божественной и тварной въ ихъ отношеніи къ Богу? Оно можетъ быть выражено въ слѣдующихъ формулахъ: Софію Божественную Богъ и м ѣ е т ъ, она принадлежитъ Богу, и сама она въ этомъ смыслѣ е с т ь Богъ, Его присносущная сила и божество, н е с о т в о р е н н а я Боже-

ственная сущность (1). Софія же тварная, или міръ, принадлежитъ не Богу, но самой себѣ, она сотворена (или точнѣе, предвѣчно сотворяется) Богомъ, есть твореніе Божіе. Хотя она и имѣетъ въ своей основѣ божественную силу и способна къ безпредѣльному обоженію, но она **не** есть Богъ (даже и въ своемъ предѣлѣ), она сотворена и есть т в а р н а я Софія. Что же означаетъ т в о р е н і е?

Выше мы противопоставляли твореніе и причиненіе. Творецъ не есть «первая» причина міра или «первый» двигатель. Онъ вообще не есть ни причина міра, ни его двигатель, п. ч. Онъ выше міра, ему не принадлежитъ и съ нимъ не связанъ, ни даже связью причинности. Связь Бога съ міромъ — творческая, а не причинно-механическая. Между творчествомъ и причинностью та разница, что въ послѣдней причина адэкватна слѣдствію, — causa aequat effectum, въ творчествѣ же нѣтъ этой адэкватности, оно вызываетъ къ бытію нѣчто **новое** и въ этомъ смыслѣ безпричинное. Міръ, сотворенный Богомъ, не имѣетъ для себя причины, каковая есть вообще внутри-міровая категорія, уже предполагающая для себя въ наличіи бытіе міра. Онъ созданъ въ творческой свободѣ Божіей. Твореніе его должно быть понято, какъ ея дѣйствіе, внутрибожественное отношеніе Бога къ Себѣ самому, а отсюда уже къ міру въ твореніи. Послѣднее же есть божественное соотношеніе, возникающее въ двоякомъ образѣ обладанія Софіей, въ предвѣчно божественномъ и тварномъ мірѣ. Богу свойственно это двоякое обладаніе: наряду съ тѣмъ, что Онъ божественно имѣетъ Софію въ Своемъ собственномъ бытіи, Онъ творитъ еще міръ, имѣетъ его, какъ тварную Софію, и признакъ тварности есть именно внѣ-божественность бытія міра, пребываніе ея въ «ничто», т. е. не въ Богѣ, но въ себѣ самой, точнѣе для себя самой. Вся положительная сила бытія тварнаго міра божественна. есть Софія въ тварномъ ея образѣ, ибо «ничто» въ себѣ самомъ никакой силы бытійственности не имѣетъ. Бытіе тварнаго міра, его возникновеніе есть, прежде всего, актъ въ самомъ Богѣ, Его самоопредѣленіе, послѣдствіемъ котораго и является возникновеніе тварнаго бытія, міра. Въ смыслѣ такого **онтологическаго** prius'а актъ творенія въ Богѣ, какъ божественное самоопредѣленіе, предшествуетъ самому творенію, которое и есть, прежде всего, приданіе Софіи Божественной образа тварной. И это твореніе въ Богѣ, очевидно, совершается въ собственной вѣчности Божіей. А этотъ вѣчный, надвременный и внѣвременный

---

(1) Здѣсь полная аналогія съ ученіемъ св. Григорія Паламы: Божественная энергія, какъ и усія, есть Богъ, хотя и нельзя сказать, что Богъ въ трiипостасности своей есть энергія или даже усія, но Онъ и м ѣ е т ъ ихъ. Здѣсь получается необратимое сужденіе тожества. Богъ есть Софія, какъ Божество, не Софія или Божество не есть vпостасный Богъ.

актъ творенія въ Софіи и лежитъ въ основѣ творенія міра въ собственномъ смыслѣ, т. е. бытія, какъ временнаго становленія

Въ Богѣ, какъ actus purus, актуальны всѣ Его самоположенія въ Божественной Усіи-Софіи. Богъ не только имѣетъ Свое самооткровеніе, но Онъ предвѣчно и совершаетъ его, полагаетъ Себя Самого въ Своей творческой жизни. И не только это самополаганіе въ жизни Божіей есть собственный актъ Божій, но и полаганіе Софіи, какъ тварной, или твореніе міра, есть также творческій актъ Божій, какъ въ отношеніи къ самому тріипостасному Богу, такъ и къ софійному творенію . Въ первомъ смыслѣ Богъ есть Творецъ, который, при участіи всѣхъ трехъ лицъ Св. Троицы, **самъ** творитъ міръ. С е б я полагая его Творцомъ, для каждой изъ ипостасей различно, въ соотвѣтствіи ихъ мѣсту въ Божественной Софіи Но Богъ есть Творецъ не только въ отношеніи къ Себѣ, какъ Субъекту міротворческаго акта, но и въ отношеніи къ міру, какъ къ его объекту. Иными словами, Онъ творитъ тварную Софію, создаетъ силою Софіи Божественный міръ тварный. Софія Божественная не просто отпускается, такъ сказать, на свободу самобытія, отрицательнымъ актомъ воздержанія отъ обладанія ею со стороны Бога. Въ Богѣ нѣтъ мѣста никакой пассивности, въ Немъ все творчески-активно. И отношеніе Бога къ Софіи тварной, самое ея наличіе наряду съ Софіей Божественной, какъ ея особаго образа, есть **дѣйствіе** Божіе надъ Своей собственной природой, — говоря языкомъ св. Григорія Паламы, есть излученіе изъ тьмы трансцендентной непостижности Божественной Усіи-Софіи энергій Софіи тварной, и эти молніи озаряютъ собой ночь до-бытія, «ничто»

Въ отношеніи Своемъ къ Софіи тварной Богъ не оставляетъ ея, не отказывается отъ нея, какъ отъ Своего собственнаго самооткровенія, Онъ ее имѣетъ, подобно какъ и Софію Божественную, но и н а ч е нежели послѣднюю. Предоставляя ей самобытіе, Онъ ее «творитъ» вмѣстѣ съ міромъ. Своеобразіе тварной Софіи или міра въ томъ, что здѣсь н е т в а р н ы я силы и энергіи, погруженныя въ ничто, получаютъ тварное, относительное, ограниченное, множественное для себя бытіе, возникаетъ къ бытію вселенная. Міръ, какъ тварная Софія, нетварно-твареиъ. Онъ онтологически состоитъ изъ словъ Слова, Божественныхъ идей, онъ живетъ животворящей силой Божіей, онъ скрѣпленъ божественнымъ **«да будетъ»**, — такова его божественная, нетварная основа въ вѣчности Но она полагаетъ основаніе бытію в ъ с е б ѣ, т. е. тварному бытію уже не въ Богѣ, но **наряду** съ Нимъ, въ реальности тварной жизни въ отличіе отъ Божественной Эта сила бытія актуально-творчески подается Богомъ, и это-то таинственное и для постиженія твари недоступное самополаганіе Бо-

жіе и есть то, что называется твореніемъ, **творить.** Твореніе въ точномъ смыслѣ есть, прежде всего, сообщеніе Софіи Божественной образа Софіи тварной, «прологъ въ небѣ», «событіе» въ Софіи, причемъ это событіе всецѣло относится къ вѣчности Божіей, и есть «въ Началѣ сотворилъ Богъ», содѣлалъ Свою собственную жизнь и природу началомъ тварнаго бытія. Богъ не восхотѣлъ ограничить Себя Своей собственной полнотою, но далъ мѣсто и относительному, тварному бытію, явилъ Свою жизнь не только въ абсолютности Софіи Божественной, но и въ становленіи Софіи тварной. Принятіе Софіей Божественной образа Софіи тварной есть общій источникъ частнаго творенія, изъ котораго опредѣляются его виды и темы. Богъ творитъ изъ этого Начала, т. е. въ послѣднемъ смыслѣ изъ самого Себя, или, что въ данномъ случаѣ есть одно и то же, «изъ» ничего

Софія тварная, какъ небесный ликъ мірового бытія, уже содержитъ въ себѣ всю полноту творенія, такъ весенняя земля таитъ всѣ сѣмена, имѣющія произрастить злаки во время свое. Софія тварная все собою связываетъ и въ себѣ содержитъ. Она есть уже вселенная, таящая въ себѣ **все** тварнаго бытія и его связующая космической связью. Въ **этомъ** смыслѣ Софія тварная есть душа тварнаго міра, его сверхтварная мудрость, какъ бы божественный инстинктъ тварнаго бытія, ангелъ-хранитель твари. сама субстанція тварности, погруженная въ ничто.

Въ этомъ положеніи Божественной Софіи, какъ началѣ Софіи тварной, уже заключается предсотвореніе міра, или первое его твореніе, такъ сказать, предварительное и изначальное. Это, если такъ можно выразиться, **небесное** твореніе опредѣлено въ Словѣ Божіемъ чрезъ выраженіе: «въ Началѣ сотворилъ Богъ». каковое и соотвѣтствуетъ положенію Божественной Софіи въ Софіи тварной. Таково извѣчное и предвременное твореніе міра въ Богѣ, за которымъ слѣдуетъ твореніе его уже въ мірѣ. Это и есть то, о чемъ повѣствуетъ Шестодневъ и вообще открываетъ Слово Божіе.

Однако, въ связи съ этимъ долженъ быть поставленъ предварительный вопросъ: какъ слѣдуетъ понимать соотношеніе между первымъ — небеснымъ, или онтологическимъ твореніемъ, т. е. самоположеніемъ Бога, какъ Творца, откровеніемъ Софіи Божественной въ образѣ Софіи тварной, и раскрытіемъ Софіи тварной въ мірѣ черезъ его твореніе? Включается-ли второе въ первое, настолько, что оно становится уже ненужнымъ въ особомъ видѣ частныхъ твореній, или же одно сополагается параллельно съ другимъ, въ немъ раскрывается, совершается? Иначе сказать, какъ понимать соотношеніе между

небеснымъ предсотвореніемъ міра и его твореніемъ «въ шесть дней»? Нужно-ли еще особое твореніе міра, разъ уже существуетъ самая его основа, — тварная Софія?

Безспорно, что въ тварной Софіи вся полнота тварнаго бытія уже существуетъ въ своей основѣ, или онтологически п р е д существуетъ, и въ частномъ твореніи не можетъ быть сотворено чего-либо, что было бы въ этомъ смыслѣ н о в ы м ъ, будучи прибавлено къ этой предвѣчной основѣ міра, небесной его темѣ: «что вверху, то и внизу»? Все частное твореніе есть лишь раскрытіе этой общей софійной темы міросданія. Принять обратное значило бы широко открыть двери всѣмъ противорѣчіямъ, съ этимъ допущеніемъ связаннымъ, въ частности, допустить измѣненіе въ самомъ Богѣ, который въ твореніи міра якобы творитъ нѣчто новое и для Себя Самого и, слѣдовательно, самъ измѣняется съ нимъ.

Однако, какъ различается тема отъ исполненія и варіацій, такъ и небесное «пред»существованіе въ тварной Софіи отличается отъ конкретнаго бытія образовъ его въ себѣ и для себя самихъ. Чрезъ частное твореніе осуществляется м н о ж е с т в е н н о с т ь образовъ тварнаго бытія, которые связуются и содержатся въ единой душѣ міра, Софіи тварной. Она должна отпустить на свободу свое **все** во вселенной, выявить свои возможности, свое содержаніе въ полнотѣ, и это дѣлается въ «шестодневѣ». Въ библейскомъ текстѣ (Быт. 1, 1) мы различаемъ два повѣствованія о твореніи міра. Первое относится къ р е а л ь н о с т и бытія вообще, которое таитъ въ себѣ всю его полноту: это tohu-va-bohu, «земля, которая была невидима и пуста, и тьма надъ бездной». Это **мощь** бытія, его стихія, которая бытійствуетъ въ себѣ, въ своей собственной безформенности: «тьма надъ бездной», однако, уже имѣя надъ собой свѣтлое «небо» ангельскаго міра, живые идеальные первообразы бытія. Здѣсь существенно отмѣтить черту этого стихійнаго буйства древняго «родимаго хаоса», tohu-va-bohu, въ которомъ вступаетъ въ силу уже самотворчество твари, участіе «земли» въ своемъ собственномъ твореніи. Эту черту въ высшей степени важно отмѣтить для пониманія творческаго акта Божія.

Твореніе міра въ Началѣ даетъ тварной Софіи собственное ея самобытіе, выводитъ ее изъ жизни Божіей въ свою собственную (хотя, конечно, и не упраздняетъ ея софійности, т. е. укорененности въ Божествѣ). Въ этомъ первомъ и, такъ сказать, основномъ актѣ творенія Софія тварная, какъ душа міра, становится и потенціей всего, «землею», изъ которой произрастаютъ злаки, изводится животная жизнь, созидается тѣло человѣка. Этой основѣ свойственна жизнь, и это животворящее начало подается ей Духомъ Божіимъ: «Духъ Божій

ношашеся верху бездны» (Б. 1, 2), согрѣвая хладъ ничто животворящимъ дыханіемъ Своимъ. Она содержитъ «сѣменные логосы» бытія, однако, въ потенціальной еще аморфности. Реальная множественность многообразной твари, которая свойственна вселенной и связывается во единство міровой душой, выявляется во вторичномъ твореніи, «шестодневѣ». Въ немъ же рядомъ творческихъ актовъ Божіихъ (разумѣется, включающихъ въ себѣ неисчислимое множество отдѣльныхъ частныхъ твореній), творится вселенная. Для характеристики этого творческаго акта существенно прежде всего отмѣтить, что онъ уже предполагаетъ наличіе универсальной творческой потенціи, — «земли». Это уже не есть твореніе изъ ничего, но изъ первоматеріи, какъ бы рождающей перво-матери, которая призывается къ участію и по своему осуществляетъ его въ твореніи: земля отвѣчаетъ на творческіе зовы Творца, къ ней обращенные. Эта общая мысль, — отвѣтнаго участія «земли» въ твореніи собственнымъ самотворчествомъ, прямо выражена въ Словѣ Божіемъ въ разсказѣ о сотвореніи міра, начиная съ третьяго дня (хотя и въ предыдущіе дни въ раздѣленіи водъ твердію и въ отдѣленіи воды отъ суши и даже въ сотвореніи свѣта съ отдѣленіемъ его отъ тьмы можно уже подразумѣвать и участіе «земли» (1), которая создана даже прежде свѣта). «И сказалъ Богъ да **произраститъ земля**..... и произвела земля»..... (Быт. 1, 11-12) ...«да произведетъ вода пресмыкающихся, душу живую, и птицы да полетятъ на тверди небесной. И **сотворилъ Богъ** рыбъ большихъ и всякую душу пресмыкающихся, которыхъ произвела вода» (1, 20-21). Это характерное соединеніе обѣихъ мыслей: «и сотворилъ Богъ..... которыхъ произвела вода», достаточно безспорно свидѣтельствуетъ объ извѣстномъ взаимодѣйствіи въ твореніи между Богомъ творящимъ и землею (— водою), производящею, какъ natura naturans, изъ которой возникаетъ natura naturata. Слѣдуетъ еще добавить, что это общее и основное творческое опредѣленіе даетъ землѣ силу осуществлять твореніе въ безчисленныхъ рожденіяхъ, имѣетъ неопредѣленно длительный характеръ: «благословилъ ихъ Богъ. говоря: плодитесь и размножайтесь и наполняйте воды въ моряхъ и птицы да размножаются на землѣ» (22). Это же самое повторяется и въ отношеніи животнаго міра: «и сказалъ Богъ: да произведетъ земля душу живую по роду ея... и стало такъ. И создалъ Богъ звѣрей земныхъ по роду ихъ» (24-5). Здѣсь происходитъ то же самое отожествленіе или, по крайней мѣрѣ,

(1) Это же самое можетъ быть сказано и по поводу творенія четвертаго дня, свѣтилъ на тверди небесной для измѣренія времени и, «чтобы свѣтить на землю» (I, 15, 17).

соединеніе въ одномъ актѣ творенія рождающей силы земли и творческаго дѣйствія Божія, если можно такъ выразиться, б о г о т в а р н о с т ь въ отдѣльныхъ актахъ творенія. Сначала творится natura naturans, исполненная силъ для всѣхъ возможныхъ актовъ раздѣльнаго бытія, а затѣмъ уже въ ней и на ея основаніи творятся разные виды naturae naturatae. Однако, здѣсь разумѣется не хронологическое чередованіе, въ которомъ каждый послѣдующій моментъ вытѣсняетъ собой предыдущій, но онтологическое сосуществованіе «земли», т. е. Софіи тварной, первоматери и первоисточника твари, съ ея раздѣльными видами. «Земля» есть Платоновскій μὴ ὄν, въ который погружены «идеи» Софіи Божественной, осуществляемыя въ становленіи γένεσις тварнаго бытія. «Земля» предполагаетъ «небо», Софія тварная — Софію Божественную. И это на символическомъ языкѣ Б ы т і я 1 выражается въ повѣствованіи о двухъ различныхъ твореніяхъ. дошестодневнаго и шестодневнаго.

Все твореніе обобщается и сводится къ человѣку, шестодневъ есть повѣствованіе о сотвореніи человѣка. Въ сотвореніи человѣка взаимодѣйствіе Творца съ твореніемъ выражается особымъ образомъ, отлично отъ другихъ твореній, именно здѣсь мы имѣемъ прямое упостасное участіе Бога въ сообщеніи Своего образа человѣку или, что есть онтологически то же, вдуновеніе Богомъ въ человѣка дыханія жизни. Сюда же относится непосредственно то свидѣтельство, что «создалъ Богъ человѣка изъ праха земного» (2, 7). Та самая земля, которая, по слову Божію, совершала рождающіе творческіе акты **до человѣка,** теперь сообщаетъ полноту своихъ рождающихъ силъ человѣку, и онъ узнаетъ поэтому въ ней свою «мать-землю».

Само собой разумѣется, что «шестодневъ» есть лишь схема творенія, которое состоитъ не изъ «шести» актовъ, но изъ безконечнаго ихъ множества, здѣсь лишь обобщеннаго въ шести группахъ. Въ нихъ включается в с е твореніе, вселенная, всѣ возможности тварнаго бытія, осуществленныя, осуществляемыя и имѣющія осуществляться. Богатства міра въ его возможностяхъ неисчислимы и неизслѣдимы, какъ неизслѣдима Божественная Софія, та Божественная сила, которая открываетъ себя въ твореніи, въ Софіи тварной. Въ Шестодневѣ выражается, кромѣ того, та общая мысль, что тварное бытіе въ безконечномъ многообразіи своемъ і е р а р х и ч н о, имѣетъ внутреннюю связанность, причемъ смыкается въ человѣкѣ. Вселенная есть человѣкъ («Адамъ-Кадмонъ»), все собою связывающій и въ себѣ содержащій. Шестодневъ есть разсказъ о мірѣ, какъ человѣкѣ, о сотвореніи міра для человѣка, въ цѣляхъ человѣка, въ виду его.

Спрашивается: въ какомъ соотношеніи находится п е р в о е

твореніе міра въ Софіи тварной или пред-твореніе къ послѣдующему творенію, къ шестодневу? Должно ли ихъ понимать, какъ раздѣльные и послѣдовательные акты, или же послѣдовательность относится лишь къ ихъ изображенію? Какъ извѣстно, существуетъ и въ патристикѣ мнѣніе, что міръ былъ сотворенъ е д и н ы м ъ актомъ (бл. Августинъ), такъ что «Шестодневъ» есть лишь раздѣльное о немъ повѣствованіе, какъ раскрытіе этого единаго акта (въ общемъ подобнаго мнѣнія придерживается, и кромѣ бл. Августина, рядъ другихъ церковныхъ писателей: Климентъ Ал., Оригенъ, св. Аѳанасій Александрійскій, отчасти даже св. Василій Вел. и св. Григорій Нисскій). Нѣтъ экзегетическихъ или богословскихъ препятствій, такимъ образомъ, сливать ихъ до неразличенія. Но въ отношеніи къ Творцу это отожествленіе всѣхъ раздѣльныхъ творческихъ актовъ получаетъ особое значеніе въ примѣненіи къ вѣчности Божіей. Въ Божественной вѣчности нѣтъ ни раздѣльности, ни послѣдовательности времени. Всѣ творческіе акты, которые для насъ воспринимаются въ раздѣльности и послѣдовательности, въ Богѣ существуютъ въ единствѣ, будучи включены въ самоопредѣленіе Бога, какъ Творца, въ сверхвременности Божіей Есть е д и н о е Божіе твореніе, тварная Софія, въ которой нѣтъ мѣста послѣдовательности и чередованію, но есть лишь всеединство.

Однако здѣсь мы приближаемся къ самому трудному вопросу въ пониманіи творенія, именно о соединеніи въ немъ временности и вѣчности. Въ Богѣ нѣтъ временности, въ мірѣ же есть только временность. Но Богъ соотносится съ этимъ міромъ, подверженнымъ временности, изъ своей вѣчности. Какъ понять это соотношеніе? Означаетъ-ли оно, что временность есть иллюзія, майя, которая закрываетъ вѣчное бытіе отъ слабыхъ очей твари, и потому на самомъ дѣлѣ ея не существуетъ? Но тогда иллюзія есть и все наше существованіе, и выходитъ, что Богъ сотворилъ иллюзорный міръ самообмановъ. Эта кощунственная идея противорѣчитъ здравой философіи творенія: за міромъ должна быть признана вся полнота реальности, данная ему Творцомъ, міръ есть ens realissimum софійностью своей Какъ тварная Софія, міръ реаленъ реальностью Божества, въ которомъ находитъ основу его бытіе. Искать преодолѣнія антиноміи вѣчности и временности на путяхъ уничтоженія или отрицанія реальности временнаго бытія, значитъ впадать въ акосмизмъ и отвергать силу творенія Божія Въ томъ-то и состоитъ послѣдняя, что Богъ извѣчнымъ актомъ творческой любви Самъ ставитъ наряду съ вѣчностью Своей бытіе становящееся, и наряду съ Софіей Божественной Софію тварную. Богъ — Творецъ пребываетъ жизнью Своей въ Себѣ, т. е. въ Софіи Божественной, но и «внѣ Себя», въ Софіи

тваѳной. Поэтому мы должны эти оба образа жизни Божіей въ вѣчности, — или въ Себѣ, и внѣ Себя, — или во временности, понять какъ соединенные въ е д и н о й жизни Божіей, какъ единаго Бога. Бытіе Бога въ тварной Софіи, какъ Творца, есть принятіе Имъ и въ Свою жизнь временности, становленія, какъ жертва Божественной любви къ творенію. Въ твореніи Божественная вѣчность, непостижимымъ для твари образомъ, переходитъ во временность, недвижное бытіе въ становящееся. То, что всегда имѣетъ мѣсто въ вѣчности Божіей и въ ней ни становится, ни возникаетъ, то становится и возникаетъ въ мірѣ, въ твореніи, въ его жизни, развитіи, становленіи. Временность есть «подвижной образъ вѣчности Божіей». Насколько міръ обращенъ къ Богу, и есть изліяніе Его Славы или С о ф і я Божественная, онъ не сотворенъ во времени, но просто принадлежитъ вѣчности Божіей. Насколько же онъ есть Софія **тварная**, становящееся бытіе, онъ созданъ для времени, его жизнь принадлежитъ послѣднему, временность есть самый образъ его бытія, внѣ котораго онъ просто не существуетъ

Если эти антиномически сопряженныя соотношенія брать лишь статически, то особаго затрудненія въ одновременномъ признаніи обоихъ членовъ антиноміи не возникаетъ Но оно встаетъ при динамическомъ ея разумѣніи. Богъ, какъ Творецъ, полагающій міръ временный и соотносящійся съ этимъ міромъ, и Самъ подвергаетъ Себя временности. Вся Библія, начиная съ Шестоднева и кончая Апокалипсимомъ, представляетъ собой повѣствованіе отъ откровеніи Бога во времени, въ которомъ Онъ какъ бы живетъ вмѣстѣ съ человѣкомъ, причемъ печатью временности отмѣчено и Боговоплощеніе, и Пятидесятница. Если читать священный разсказъ непредубѣжденными наивными глазами, то невозможно уклониться отъ впечатлѣнія, что Богъ в м ѣ с т ѣ съ человѣкомъ участвуетъ въ исторіи міра, вообще самъ подлежитъ временности, и именно этимъ придается вся та реальность мірозданію и исторіи, которая имъ свойственна. Можетъ казаться, что твореніе налагаетъ свою собственную форму, — именно временность, и на Бога, который въ кенозисѣ любви Своей къ творенію эту форму для Себя пріемлетъ. Невозможно это отмыслить и просто сказать, что временность въ жизни Божіей есть только кажущаяся для творенія, и на самомъ дѣлѣ ей **не соотвѣтствуетъ никакой подлинности**, потому что это значило бы лишить всякой онтологической подлинности само твореніе. Ибо что же отъ него останется, если отнять отъ него непрестанное касаніе Божества? И въ то же время нельзя отрицать всей ограниченности твари въ вѣдѣніи какъ самой себя, такъ и Божества, именно въ силу ея только временности. Однако, и это т о л ь к о не можетъ

быть доведено до конца съ полнымъ отдѣленіемъ временности отъ вѣчности, какъ нѣкая абсолютная «durée», ибо таковая не мыслима и не существуетъ. Напротивъ, вѣчность составляетъ какъ бы молчаливое предположеніе временности, ея онтологическое дно, на которое она не можетъ опускаться, но котораго, однако, можетъ касаться, и безъ этого дна былъ бы невозможенъ и самой волоемъ времени. Антиномія вѣчности и временности составляетъ основу существованія твари, сама тварная жизнь есть антиномія, въ ней огонь, сила, острота этой жизни. Вѣчность доступна твари лишь ч р е з ъ временность и въ ея преодолѣніи. Для Бога же вѣчность есть Его собственная жизнь, а временность есть совершенно прозрачный для вѣчности и ей адэкватный образъ Божественнаго бытія, свойственный Ему не въ себѣ, но лишь въ отношеніи къ творенію. Она реальна для Бога всей реальностью творенія, которое полагается самимъ Богомъ. Однако, это есть кенозисъ Божій ради творенія, не собственная жизнь Божія, но жизнь внѣбожественнаго (въ выше разъясненномъ смыслѣ) творенія, къ которому Богъ снисходитъ въ любви Своей, какъ бы въ этомъ совлекаясь вѣчности Своей и облекаясь во временность. Однако, это совлеченіе есть только кенотическое, которое не ослабляетъ и не упраздняетъ всей силы вѣчности, собственной жизни Божіей, ибо наряду съ нею Богъ живетъ и для міра. Поэтому Аристотелевскій вопросъ, который сталъ предъ нѣкоторыми схоластиками (Ѳомой Аквинскимъ и томистами), — о вѣчности или не-вѣчности міра, и который былъ ими въ извѣстной степени «смазанъ» перенесеніемъ его въ догматическія инстанціи, неизбѣжно возникаетъ въ ученіи о мірѣ, но онъ былъ поставленъ ими неполно и невѣрно, именно не-антиномически. Для аристотелизма не существуетъ антиноміи временности и вѣчности, поскольку пантеистически не различается Богъ и міръ, какъ Творецъ и твореніе. Ѳома А. и томисты поочередно становятся то на одну, то на другую сторону антиноміи и, философски постулируя вѣчность міра, догматически и практически утверждаютъ его временность. Полнота истины заставляетъ насъ признать и то, и другое, міръ вѣченъ въ Богѣ, ибо въ Немъ все вѣчно, какъ въ вѣчномъ своемъ первообразѣ, въ Софіи Божественной, и міръ существуетъ, какъ таковой, какъ твореніе, во временности или становленіи. То и другое, будучи несовмѣстимо отвлеченно логически, онтологически взаимно обусловлено (1).

Мы до сихъ поръ говорили лишь о в р е м е н н о с т и, кото-

(1) Схоластическая философія въ современномъ томизмѣ высшимъ критеріемъ, которымъ взвѣшивается и доказывается и самое бытіе Божіе, считаетъ «логическіе» законы, противорѣчія и исключеннаго третьяго, какъ и выводы изъ нихъ. Очевидна вся недостаточность и непримѣнимость этихъ «законовъ» къ исходнымъ началамъ бытія.

рая сама по себѣ еще не есть время, однако, его предполагаетъ, какъ образъ своего существованія или становленія. Теперь необходимо то, что принадлежитъ временности, перевести на языкъ в р е м е н и. Прежде всего надо ихъ надлежащимъ образомъ отличить. Время, хотя и есть, такъ сказать, функція временности, однако, съ нею не тожественна. Время есть абстрактная **мѣра** временнаго бытія, причемъ нужно сказать, оно не есть е д и н с т в е н н а я мѣра, ибо можетъ имѣть для себя разныя единицы измѣренія Временъ можетъ быть не одно, а нѣсколько, какъ разныхъ образовъ тварнаго или временнаго бытія: есть ангельское (можетъ быть, съ различеніемъ разныхъ чиновъ) и человѣческое время (также съ различеніемъ временъ въ разныя его эпохи). Основнымъ здѣсь является опредѣленіе временности, какъ становленія, для котораго время есть форма или мѣра. Поэтому вообще нужно говорить н е о н а ч а л ѣ в р е м е н и (какъ это обыкновенно дѣлается), но о в о з н и к н о в е н і и в р е м е н н о с т и, въ которой уже производнымъ образомъ, какъбы нѣкоторымъ рефлексомъ, возникаетъ время. Нужно-ли говорить о сотвореніи Богомъ міра **во** времени или же о сотвореніи Имъ самаго времени?

Время въ себѣ не существуетъ, оно есть «субъективная форма» временности, какъ и временность въ свою очередь есть образъ становленія, становящейся вѣчности, или становящагося бытія. Какъ мѣра, время не имѣетъ собственнаго бытія, оно функціонально, происходитъ изъ функціи измѣренія. Оно сотворено съ временностью и включено въ характеръ временнаго бытія. По символикѣ Шестоднева, оно сотворено лишь въ «четвертый день», т. е. внѣдрено въ полноту уже существующей тварной жизни. «И сказалъ Богъ: да будутъ свѣтила на тверди небесной, для отдѣленія дня отъ ночи, и для знаменій, и в р е м е н ъ, и д н е й, и г о д о в ъ» (Б. 1, 14), — конечно, для человѣка. Время создается и существуетъ для того, кому свойственно сознаніе и знаніе времени во временности становящагося бытія.

Время есть о т н о ш е н і е внутри становящагося, тварнаго бытія. Такому отношенію по опредѣленію свойственна сопряженность каждаго его момента съ существующимъ и послѣдующимъ, ибо такова связность становленія. Въ этомъ смыслѣ время, понимаемое какъ мѣра, не можетъ ни начаться, ни окончиться, оно больно субъективной «дурной безконечностью», впередъ и назадъ, въ обоихъ направленіяхъ. Оно подобно въ этомъ отношеніи идеѣ атома, который не можетъ остановиться въ своей дѣлимости и достигнуть предѣла подлинной недѣлимости. Атомъ съ одинаковой необходимостью предполагаетъ какъ большее, такъ и меньшее себя количество, ибо

для мѣры и измѣренія нѣтъ предѣла. Между атомомъ любой минимальности и нулемъ лежитъ цѣлая безконечность дѣленій, ибо атомъ именно и есть сама дѣлимость, въ цѣльности своей недѣлимая. И то же можно сказать и о пространствѣ какъ мѣрѣ пространственности Всякая пространственная единица граничитъ или окружена пространствомъ и не можетъ быть изъ него выдѣлена, но въ него съ необходимостью включается. И въ то же время всякая мѣра пространства или единица его есть въ себѣ цѣлый пространственный міръ, который можетъ быть дѣлимъ и дробимъ безъ предѣла. Вообще **предѣлъ,** или р е а л ь н а я единица пространства есть лишь п р а к т и ч е с к и опредѣлимая величина, которая находитъ для себя мѣсто въ пространственности, но не можетъ быть теоретически измѣрена. Въ концѣ концовъ, она сигнализируетъ **движеніе,** какъ становленіе неполноты бытія, которымъ облегается со всѣхъ сторонъ и перелагается во всѣхъ своихъ порахъ н и ч т о.

Практическая мѣра временности имѣетъ для насъ наиболѣе непосредственное значеніе, ибо мы живемъ въ ней, с ч и т а я время. Для нашего «практическаго разума» временность есть нѣчто абстрактное, существующее какъ бы надъ временемъ или подъ временемъ, а время есть конкретная, реальная величина. Сѣтка времени, которую мы набрасываемъ на жизнь, подобно тому, какъ это дѣлается на глобусѣ относительно единаго и нераздѣльнаго земного шара, дѣлаетъ для насъ ее протекающею во времени, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ существуетъ единое цѣлостное, но становящееся бытіе, интегралъ времени. Происходитъ нѣчто, вполнѣе аналогичное мнимому движенію солнца вокруъ земли, вопреки дѣйствительной его неподвижности при движеніи земли. Возвращаясь къ разсужденію о н а ч а л ѣ времени, мы должны различить здѣсь два разныхъ вопроса, обычно смѣшиваемыхъ во едино: имѣетъ ли начало временность, какъ становленіе, и имѣетъ-ли его время, какъ ея измѣреніе? Имѣетъ-ли міръ временное начало, которое можетъ быть даже измѣрено и точно опредѣлено, именно 5508 лѣтъ отъ сотворенія міра до Р. Хр.?

Очевидно, что время, какъ измѣреніе, одинаково не можетъ имѣть ни начала, ни конца по самому своему понятію. Если можно говорить о концѣ временъ, то лишь на языкѣ практическаго антропоморфизма, сроковъ наступленія разныхъ свершеній. Время т е ч е т ъ, и этой его текучести, — «durée», не можетъ быть приписано ни начала, ни конца. Абстрактное время существуетъ лишь для математики, такъ же, какъ абстрактное пространство для геометріи. Но ни время, ни пространство не существуютъ помимо самихъ вещей Слѣдовательно, вопросъ о началѣ времени можно ставить толь-

ко въ такомъ смыслѣ: имѣетъ ли начало сама временность? Времени нѣтъ въ вѣчности Божіей, и она не измѣряется временемъ, какъ и вообще не измѣряется ничѣмъ, ибо измѣряемо лишь тварное, относительное, становящееся бытіе. Вѣчность Божія трансцендентна творенію, и никакая мѣра тварности къ ней вообще не приложима. Напротивъ, тварному становленію существенно быть измѣряемымъ, ибо становленіе есть нѣкое онтологическое движеніе, измѣненіе, отъ и къ, которое опредѣляется мѣрою. Однако, все это относится къ частностямъ въ предѣлахъ становленія, но не за этими предѣлами, въ дифференціалахъ, но не въ интегралахъ. Соотвѣтственно-ли включать въ содержаніе становящагося и само становленіе, или же наоборотъ, послѣднее уже предполагается въ наличіи для самой возможности отдѣльныхъ актовъ становленія, но само оно, какъ таковое, безначально (какъ и безконечно)? Надо указать, что въ данномъ случаѣ безначальность отнюдь не означаетъ вѣчности и съ нею не тожественна. Если мы сказали о твари, что она безначальна, это не будетъ значить, что она не сотворенна и обладаетъ неизмѣнной вѣчностью самобытія Божественнаго. Вѣчность вообще не измѣрима временемъ, ни отрицательно, ни положительно. Опредѣлять ее, какъ безначальность или безконечность есть уже антропоморфизмъ, который не умѣетъ справиться съ идеей вѣчности иначе, какъ выразивъ ее въ терминахъ временности, — хотя и съ минусомъ, — апофатически.

Хотя вѣчность и содержитъ въ себѣ основаніе для временнаго, становящагося бытія, однако, она не можетъ быть понята, какъ безначальность. Иначе говоря, — безначальность міра еще не означаетъ его вѣчности равнобожественной, напротивъ, она можетъ соединяться и, дѣйствительно, соединяется съ его сотворенностью. Церковный догматъ о мірѣ состоитъ въ томъ, что онъ сотворенъ Богомъ, но отнюдь не въ томъ, что онъ имѣетъ начало во времени (это есть лишь ложное толкованіе библейскаго «въ Началѣ»). Сотворенному міру мы не можемъ приписывать начала въ томъ смыслѣ, что «было, когда его не было» (въ чемъ видѣли характерный признакъ тварности одинаково, какъ Арій съ аріанами, такъ и антиаріанствующіе). Это означало бы внесеніе времени и измѣненія въ жизни самого Творца, т. е. не что иное, какъ то, что было время, когда Богъ не былъ Творцомъ, но началъ быть имъ лишь съ извѣстнаго времени. Но Богъ никогда не начиналъ быть Творцомъ, ибо предвѣчно есть таковой. Въ этомъ смыслѣ міръ сотворенъ не во времени въ смыслѣ опредѣленнаго его момента или начала, но онъ сотворенъ для времени, и его бытіе есть не его собственное, но ему данное. И однако, онъ безначаленъ во времени, наоборотъ, само

время в ъ н е м ъ получаетъ свое начало, въ его временности или становленіи.

Надо съ возможной точностью понять эту мысль о безначальности тварнаго міра, который, однако, существуетъ лишь во времени и вмѣстѣ съ временемъ. Безначальность во времени означаетъ извѣстное отношеніе къ времени и выражаетъ собой образъ тварнаго бытія. Послѣдній же есть в р е м е н н о с т ь, какъ основаніе времени, которое, однако, само не принадлежитъ времени. Это и есть тварная вѣчность, aeviternitas, которая именно своей обращенностью къ времени и съ нимъ связанностью, отличается отъ сверхвременной вѣчности Божіей, — aeternitas.

Міръ не имѣетъ начала во времени, но с о т в о р е н ъ изъ ничего, онъ возникъ, произошелъ, хотя и не во времени, ибо отъ Бога, но для времени. Поэтому его безначальность не надвременна въ смыслѣ вѣчности, но всевременна и пребываетъ. Считается общепринятымъ, что міръ никогда не окончится, и пустота, т. е. пустое время, не поглотитъ его бытія. Такимъ образомъ, безконечность въ сторону конца почитается соотвѣтствующей его бытійственной основѣ, однако, того же не допускается въ отношеніи къ временной его безначальности. При этомъ не додумываются, что признаніе безконечности есть лишь иной образъ признанія и безначальности. Если міръ съ одного конца изъемлется отъ власти времени, и не погружается въ послѣбытійную пустоту, то на другомъ концѣ времени онъ въ эту пустоту погружается, поскольку признается начало міра во времени. Слѣдовательно, признается **время до творенія**, т. е. несотворенное, пустое, полое время, ничто, которое б ы л о и до творенія и не нуждается въ сотворенности вмѣстѣ съ міромъ (какъ этому все-таки учатъ нѣкотроые отцы) (1). Очевидно, что самое понятіе сотворенія міра во времени, придающее времени приматъ передъ твореніемъ и тѣмъ самымъ установляющее для него абсолютчость, разлагается въ противорѣчіе, не выдерживающее критики самоотчетной мысли, и можетъ удерживаться только въ низинахъ наивной миѳологіи.

Итакъ, безначальность творенія означаетъ **не** вѣчность его, но лишь отсутствіе для него начала **во** времени, потому что само время только въ немъ и существуетъ, какъ мѣра временности. Идея начала творенія во времени внутренно противорѣчива, ибо время въ себѣ вообще не существуетъ, не начинается и не кончается. Оно есть функція тварнаго бытія, которое, имѣя свой софійный корень въ сверхвременности, существуетъ, какъ становящееся во времени. Если

(1) Именно они учатъ, что Богомъ сотворено и самое не-бытіе, т е, очевидно, въ его соотносительности бытію.

же время, будучи функціей или мѣрой, однако, мыслится и разумѣется, какъ реальность, это дѣлается въ субъективно-антропоморфическомъ смыслѣ, подобно тому, какъ опредѣляется мѣра сутокъ по мнимому движенію солнца вокругъ земли. Подобные антропоморфизмы, проявляющіеся въ овеществленіи времени, должны въ религіозной философіи переводиться съ этого субъективнаго языка на соотвѣтствующій природѣ вещей, даже если бы онъ и не былъ примѣнимъ для практическаго употребленія. При такомъ переводѣ прежде всего должно быть установлено, что абсолютнаго начала времени вообще не существуетъ, ибо время никогда не начинается. Оно всегда есть только промежутокъ между **до** и **послѣ**, но не можетъ осуществиться безъ **до**, какъ и безъ **послѣ**, не можетъ возникнуть изъ ничего и погрузиться въ ничто. Потому нѣтъ и начала міра во времени, такъ же точно, какъ и конца его. Это есть простое недоразумѣніе. Потребность нашего сознанія мыслить начало и конецъ міра во времени есть, такъ сказать, логическая иллюзія, имѣющая столь же мало реальности, какъ линія горизонта, безъ которой наше зрѣніе, между тѣмъ, не можетъ обойтись (1).

Сотворенность не связана со временемъ, но собой полагаетъ время. Сотворенность есть не временный, но сверхвременный актъ, она есть онтологическое отношеніе между Творцомъ и твореніемъ (2), Софіей Божественной и тварной. Оно не нуждается во времени и не вмѣщается въ немъ. Временность или становленіе не есть время, но его основа. Однако, она осуществляется лишь во времени, которое есть въ такомъ смыслѣ форма временности. Какъ твореніе, выходящее изъ рукъ Творца, временность принадлежитъ вѣчности, для

---

(1) Въ патристикѣ не однажды разсматривался такой вопросъ, что дѣлалъ Богъ до сотворенія міра, или до перваго дня творенія? Этотъ вопросъ неизбѣжно возникаетъ при томъ антропоморфическомъ пониманіи Божіяго творенія, которое не останавливается предъ внесеніемъ времени въ самую божественную жизнь Тѣмъ самымъ и твореніе разсматривается какъ нѣчто новое въ Богѣ, доселѣ не бывшее въ Немъ, какъ измѣненіе въ Самомъ Богѣ Отвѣты давались болѣе или менѣе уклончивые. Бл. Августинъ уклонился отъ отвѣта лишь сердитой шуткой, что Богъ до творенія измышлялъ наказаніе для любителей праздныхъ совопросничества. Однако, вопросъ этотъ отнюдь не праздный, но совершенно неизбѣжный при антропоморфическомъ пониманіи Божественнаго творенія. Св. Григорій Богословъ отвѣчалъ въ томъ смыслѣ, что Богъ созерцалъ Свою собственную Премудрость, какъ совокупность первообразовъ грядущаго міра. Здѣсь указуется прямая связь между Софіей Божественной и Софіей тварной, или міромъ, но эта онтологическая связь первообраза и образа, основанія и слѣдствія, конечно, не можетъ быть выражена чрезъ **временное** послѣдованіе одного другому Въ школьной письменности вопросъ остался на томъ же мѣстѣ Нѣкоторое приближеніе къ проблемѣ можно найти въ системѣ I. Ск. Эріугены, въ ученіи о natura naturans и n. naturata, но вопросъ затемняется и даже искажется, благодаря общему пантеизму его системы.

(2) Такъ именно опредѣляетъ ее **Sertillanges** въ рядѣ своихъ произведеній.

себя же оно осуществляется только во времени. Твореніе есть становленіе, но *возникновеніе изъ ничего* съ довременнымъ началомъ времени. Пустоты довременности, въ которой бы началось время, просто не существуетъ. Каждое же состояніе бытія, каково бы оно ни было, уже несетъ въ себѣ время, занимаетъ въ немъ извѣстную точку, которая необходимо координирована, въ системѣ точекъ, опредѣляется не собой одной, но, по крайней мѣрѣ, еще двумя точками: предшествующей и послѣдующей. Время начаться не можетъ, какъ не можетъ и окончиться.

То же самое приходится сказать и о пространствѣ, которое подобно какъ и время, есть функція пространственности. Каждая точка пространства координирована съ цѣлой системой координатъ, и помимо ихъ, внѣ ихъ, просто не существуетъ. Поэтому пространство есть внутренняя относительность пространственности, и оно, какъ и время, не можетъ ни начаться, ни закончиться. Идея безконечнаго, т. е. абсолютнаго, независимаго, пространства внутренно противорѣчива, притомъ въ обѣ стороны, какъ положительной безконечности въ смыслѣ безпредѣльности, т. е. безотносительности, такъ и въ сторону безконечно малаго, или нуля. Всякое пространство измѣримо и есть мѣра. И самъ по себѣ вопросъ о существованіи пространства, какъ такового, его замкнутости или безпредѣльности, есть мнимый. Его въ этомъ смыслѣ можно уподобить сферѣ, которая, съ одной стороны, замкнута и не допускаетъ выхода за себя, а съ другой, даетъ просторъ внутри себя всяческому движенію. Сама сфера можетъ раздвигаться или сжиматься, но внутри ея остается неизмѣнное соотношеніе точекъ, т. е. пространства. Математика оперируетъ этимъ отношеніемъ въ условныхъ символахъ, однако, реальное содержаніе ихъ есть все же только *отношеніе*.

Однако, не упраздняется-ли на основаніи сказаннаго сама реальность времени (и пространства) въ жизни твари, если оно есть функціональное отношеніе, субъективная форма тварнаго бытія? Не говорили-ли мы раньше, что времени принадлежитъ вся реальность, которая присуща творенію, какъ тварной Софіи, положенной къ бытію творческимъ актомъ Божіимъ? Но такое пониманіе отнюдь не касается *реальности* времени, а только его особаго характера. Реальность собственно свойственна не времени, но творенію, а время лишь выражаетъ собой эту реальную дѣйствительность или жизнь творенія. Реальность принадлежитъ здѣсь не времени, какъ мѣрѣ, но тому, что оно измѣряетъ и собой выражаетъ. Временность и пространственность бытія и не можетъ осуществить себя иначе, какъ въ измѣненіи или становленіи. Однимъ словомъ, реально не время, какъ пустая форма, которая въ такомъ видѣ просто не суще-

ствуетъ, но то, что наполняетъ его или измѣряется имъ. И этого достаточно для признанія относительной реальности и самого времени (1).

Возникаетъ послѣдній вопросъ: какъ же съ развиваемой точки зрѣнія принимать разсказъ о сотвореніи міра во времени, какъ понимать дни творенія въ ихъ послѣдовательности? Не противорѣчитъ ли выше сказанное прямому откровенію? (2) Однако, мы знаемъ, что и въ патристикѣ не существуетъ относительно пониманія этого одной опредѣленной традиціи, и буквальное пониманіе образнаго языка Бытія 1-2 и тамъ встрѣчаетъ для себя противленіе, да иначе и невозможно, при сопоставленіи всѣхъ деталей библейскаго разсказа. Представляется наиболѣе убѣдительнымъ здѣсь, въ этомъ антропоморфномъ разсказѣ о сотвореніи міра, т. е. о сотвореніи самой временности или становящагося бытія, понимать послѣдованіе дней не хронологически, но онтологически, какъ различеніе внутренней іерархіи тварнаго бытія, его послѣдовательныхъ сту-

---

(1) Временность осуществляется во времени, какъ чередованіе моментовъ, вытѣсняемыхъ одинъ другимъ въ ихъ послѣдованіи. Разумѣется, эти моменты, или атомы времени, имѣютъ условно-прагматическій характеръ время можно мѣрить секундами и часами, годами и столѣтіями, и всякая мѣра имѣетъ для себя свое основаніе, и однако не абсолютна. Предметъ, измѣряемый временемъ, есть временное бытіе, durée, подвижность, текучесть какъ таковая Однако, абсолютная текучесть перестаетъ для насъ существовать какъ время, она обращается въ свою противоположность, какъ бы останавливается въ своемъ теченіи. Такой образъ временности соотвѣтствуетъ воспріятію ея какъ единаго, цѣлостнаго акта, въ которомъ все синтезируется, и ничто не пропадаетъ, становится какъ бы единовременнымъ, а не послѣдовательнымъ. Дробленіе бытія на отдѣльные атомы, соотвѣтствующіе отдѣльнымъ моментамъ времени, обличается тѣмъ самымъ въ своей относительности. Время, дѣйствительно, т е ч е т ъ непрерывнымъ потокомъ, между отдѣльными атомами его не существуетъ никакихъ онтологическихъ поръ или пустотъ. Въ основѣ временъ и сроковъ лежитъ сверхвременное или надвременное единое бытіе, развертывающее предъ нами свою панораму во времени Го, что промелькнуло въ фильмѣ колеса времени и какъ бы потонуло въ небытіи, на самомъ дѣлѣ сохраняется и существуетъ въ качествѣ отдѣльныхъ и послѣдовательныхъ страницъ к н и г и ж и з н и Она можетъ быть прочитана цѣликомъ, а не по отдѣльнымъ только страницамъ (какъ и свидѣтельствуется въ Словѣ Божіемъ о раскрытіи книгъ и о единой книгѣ жизни· Апокал XX, 12, 15; III, 5 XIII, 8, XXI, 27) Это есть « в ѣ ч н а я п а м я т ь » Божія, которою съ нимъ образомъ печатлѣется и наша человѣческая память, какъ бы ниспровергающая силу Хроноса съ его косой и свидѣтельствующая о сверхвременности жизни Въ такомъ цѣлостномъ синтезѣ воспринимается нами жизнь человѣка въ его жизнеописаніи, и такъ, говорятъ, видится она въ часъ смертный Такъ узрится всечеловѣческое временное бытіе на Страшномъ судѣ Вообще человѣческая жизнь имѣетъ два измѣренія по горизонтали и по вертикали, въ чередованіи и неподвижности, въ раздробленности и синтезѣ

(2) Извѣстно, что Ѳома Аквинскій не считалъ идею сотворенности или несотворенности міра во времени раціонально доказуемой Тѣмъ не менѣе онъ принимаетъ происхожденіе міра во времени, какъ предметъ вѣры, хотя и н е пытается (такъ же, какъ и Сертильянжъ) дать ему раціональное выраженіе.

пеней, причемъ наверху этой лѣствицы стоитъ человѣкъ, средоточіе творенія, образъ и подобіе Божіе, высшая цѣль творенія, осуществленіе которой потому и относится къ концу его. Это есть внутренняя структура міра, какъ тварной Софіи, всеобъемлющаго, все-ленскаго бытія, которая получаетъ для себя отъ Творца свое д а б у д е т ъ — какъ вообще, такъ и во всѣхъ частныхъ образахъ бытія. Это есть какъ бы онтологическій каталогъ творенія, его оглавленіе, въ которомъ имѣется и онтологическая послѣдовательность. Разумѣется, этотъ каталогъ намѣченъ въ Б ы т і и только въ самыхъ общихъ и основныхъ чертахъ, на языкѣ священной поэзіи, но значеніе его именно таково. Это есть нѣкій священный іероглифъ, начертанный таинственными рунами древней эпохи, на ея языкѣ. И краткія схемы 1 главы Б ы т і я сводятся или обобщаются (1) въ одной точкѣ 11, 1-2: «такъ совершены небо и земля и все воинство ихъ. И с о в е р ш и л ъ Б о г ъ в с ѣ д ѣ л а С в о и, к о т о р ы я О н ъ д ѣ л а л ъ».

Поэтому несоотвѣтственно и даже странно усматривать въ Б. 1-13, родъ какъ бы научнаго или даже только историческаго повѣствованія о томъ, какъ было совершено дѣло созданія міра во времени, или изощряться въ тщетѣ научной апологетики для защиты или истолкованія данной именно послѣдовательности творенія во времени, о чемъ въ сущности здѣсь даже и не говорится. Разсказъ этотъ нуждается не въ научно-апологетическомъ, но онтологическомъ, антропологическомъ, наконецъ, литературномъ уразумѣніи, и «дни» творенія, большіе или малые, чередующіеся или длящіеся, просто теряютъ значеніе въ качествѣ измѣренія времени, — на языкѣ этой священной поэзіи. Поэтому и «первый» день Библіи, которому, впрочемъ, «предшествуетъ» нѣкое какъ бы внѣвременное общее сотвореніе неба и земли (2), начала времени не означаетъ Изъ міра, изнутри тварнаго бытія, не можетъ быть доступно воспріятію то состояніе до-бытійнаго ничто, пустоты, которая п р е д ш е с т в о в а л а бы бытію міра и съ которой бы могъ начаться его первый день. Этимъ п р е д ш е с т в і е м ъ пустота эта уже в к л ю ч а е т с я въ бытіе, какъ бы его предваряющее. Но предыдущее исполняется силы бытія отъ послѣдующаго. Эта довременная пустота уже не есть ничто, какъ и послѣдующее начало времени уже не есть начало. Этого начала вообще никакъ нельзя отдѣлить отъ начинаемаго имъ ряда, въ которомъ оно является уже не началомъ, а лишь предшествующимъ, т. е.

(1) Здѣсь мы начѣрно отстраняемъ всю критическую проблему первоисточниковъ, какъ не имѣющую для догматическаго разумѣнія рѣшающаго значенія

(2) Разумѣется, мы считаемъ совершенно невозможнымъ обычное пониманіе выраженія «въ Началѣ» въ примѣненіи къ времени

включеннымъ въ цѣпь непрерывнаго бытія. А если мы попытаемся сдѣлать еще одинъ шагъ, именно шагнуть за начало, поискать начало начала, то и эту попытку ждетъ такая же неудача. Изъ бытія нельзя ни логически, ни онтологически выпрыгнуть въ небытіе, его сфера замкнута. Поэтому абсолютное *н а ч а л о* есть нѣчто недомыслимое, или просто иллюзія. Аксіомой нашего созерцанія является, что всякому данному бытію можетъ быть найдено или помышлено его предшествующее, и потому само оно не можетъ явиться первымъ, или безначальнымъ началомъ. Отсюда еще разъ слѣдуетъ, что міръ не имѣетъ начала во времени, такъ что его возникновенія надо искать лишь въ сверхвременной его сотворенности, или, говоря точнѣе, въ предвѣчной творимости. И въ этомъ смыслѣ неправильно разумѣть, что міръ «*п е р в а г о* дня творенія» содержитъ **только** свѣтъ, и потому міръ въ бытіи своемъ «начинается» съ свѣта, такъ что «начало» міра помѣщается тамъ, гдѣ еще нѣтъ свѣта. Свѣтъ сосуществуетъ съ дѣлами другихъ дней творенія, хотя въ извѣстномъ, онтологическомъ, смыслѣ онъ является первымъ изъ нихъ, какъ бы a priori творенія. Полнота творенія включаетъ въ себѣ **всѣ** дни творенія вмѣстѣ, и каждый изъ нихъ въ равной мѣрѣ не имѣетъ для себя начала, кромѣ того единственнаго Начала, которое есть Божественная Софія для тварной.

Міръ сотворенъ для времени, но не во времени, и въ немъ онъ не имѣетъ для себя одинаково ни начала, ни конца. Но, *к а к ъ с о т в о р е н н ы й*, онъ *и м ѣ е т ъ* для себя начало въ *Н а ч а л ѣ*. Онъ не самодовлѣющъ, ибо предполагаетъ творческій актъ Божій, въ основѣ своего бытія какъ Софію тварную. Этотъ актъ сверхвременененъ, ибо относится къ вѣчности Божіей, но именно его силой возникаетъ временное бытіе, и самое время. Поскольку міръ есть тварная Софія, соединяя въ себѣ божественное начало Софіи и тварность, онъ есть сущая антиномія: вѣчно-временное, нетварно-тварное бытіе, въ которомъ струится сила Божія въ ледяной пустотѣ **ничто.** По образу того, какъ въ Богѣ самомъ имѣется единство образа Софіи Божественной и тварной въ *е д и н о й* Софіи, такъ и въ тварномъ мірѣ временнаго бытія мы имѣемъ единство времени и вѣчности, **становящуюся вѣчность.** Она не имѣетъ ни временнаго начала, ни временнаго конца, ибо вѣчность способна отразиться лишь во всей *п о л н о т ѣ* временности, а не въ отдѣльныхъ ея частяхъ. Поэтому она *т р е б у е т ъ* для себя безконечности, которой соотвѣтствуетъ и безначальность. Послѣдняя не только не противорѣчитъ, но соотвѣтствуетъ сотворенности (1).

(1) Слѣдуетъ отмѣтить, что понятіе вѣчности въ словѣ Божіемъ въ связи съ временностью (и временемъ) употребляется въ двоякомъ смыслѣ

4) Душа міра и ея упостаси.

Міръ есть тварное многоединство, и душа міра есть тварная Софія. Это нужно понять прежде всего изъ общаго опредѣленія тварности. Въ отношеніи къ Божественной Софіи тварность есть во всяческомъ смыслѣ умаленность и ограниченіе, кенозисъ, лишь этой цѣной покупается ея самобытность, творенія «изъ ничего». Тварность есть утрата «цѣломудрія», свойственнаго Божественной Софіи, чрезъ погруженіе во множественность, временность и относительность частнаго бытія. Черезъ послѣднее какъ бы утрачивается самоочевидное и ясное проявленіе софійности міра, получаетъ силу хаотическая стихія, плещущая своими волнами и вздымаемая космическими бурями Эта стихія являетъ себя и какъ растительная сила, заполняющая міръ неисчислимыми видами растительнаго міра, и какъ рождающая энергія, вызывающая къ жизни неисчислимыя породы и количество живыхъ существъ. Міръ представляетъ собой многоступенную лѣствицу жизни. Въ немъ нѣтъ мѣста мертвому веществу, но существуютъ лишь разныя состоянія жизни Все это безконечное многообразіе жизни не разрываетъ міра на атомы, какъ бы насыпанные въ бездну пустоты и между собою ничѣмъ не связанные. Сама пустота нейтральна, она не раздѣляетъ и не связываетъ. Но существуетъ міръ, какъ положительное единство, къ которому **принадлежатъ** всѣ эти виды бытія, — образъ утраченнаго, но искомаго и обрѣтаемаго «цѣломудрія». Это единство не есть только слагаемое изъ отдѣльныхъ образовъ мірового, тварнаго бытія (хотя оно есть и слагаемое), и не есть лишь одинъ изъ многихъ частныхъ его видовъ. Оно существуетъ поверхъ или въ основѣ этого образа, какъ единящая сила, реальный центръ, планъ міра, его идея и образующая энергія. И эта единящая сила, космургическая потенція, есть не иное что, какъ сама тварная Софія, которая есть образъ Божественнаго бытія, сила «цѣломудрія». Она есть, въ этомъ смыслѣ, душа міра и его энтелехія, цѣлепричина, которая осуществляется, **становится** въ немъ, она есть жизнь міра.

Для правильнаго уразумѣнія этого ученія о тварной Софіи какъ душѣ міра, нужно сдѣлать нѣкоторыя различенія и устранить обычно напрашивающіяся недоразумѣнія.

для выраженія божественной основы творенія, онтологическаго дна временности, ею закрытаго, но чрезъ нее доступнаго, а также для выраженія безконечности времени. Это два **разныхъ** аспекта, которые могутъ быть различаемы и не должны быть смѣшиваемы Это значеніе въ такихъ, напримѣръ, выраженіяхъ, какъ «жизнь вѣчная» и «огнь вѣчный» или «мука вѣчная», различно до противоположности И если первому значенію соотвѣтствуетъ недвижность и глубина, то второму именно становленіе, измѣнчивость, «дурная безконечность», т. е. какъ разъ то, что не свойственно вѣчности Ср. **Агнецъ Божій: Вѣчность и время. Стр. 158-156**

Мы говоримъ о душѣ міра, но не о духѣ его. Различіе между душою и духомъ заключается въ томъ, что душа не упостасна, а духъ упостасенъ. Софія не есть упостась, какъ не есть таковая и душа міра. Для духа душа соотвѣтствуетъ его природѣ которая живетъ въ немъ, упостасируется имъ (и въ этомъ смыслѣ, хотя и не есть его упостась, но упостасность, точнѣе, упостасируемость). Въ этомъ смыслѣ душа міра, хотя и не есть духъ, но ему соотносительна, какъ его жизнь, источникъ и содержаніе ея. Душа есть въ этомъ связное, органическое многоединство: не только содержаніе (= много), но и именно связь (= единство). Душа міра есть тварная Софія. Можно-ли говорить о «душѣ», какъ о душѣ Божественнаго міра, относительно Божественной Софіи, именно въ примѣненіи къ жизни Божественной? Прямо о ней говорить нельзя, ибо душа принадлежитъ къ вышедшему изъ цѣломудрія, раздѣлившемуся многоединству которое она соединяетъ. Въ божественномъ же цѣломудріи нѣтъ мѣста соединенію, ибо нѣтъ и раздѣленія. Софія есть «тѣло Божіе» въ его цѣлости, какъ самооткровеніе Божіе и Слава Поэтому самое большее, что можно сказать о ней, это что она есть извѣчное основаніе для души міра, душа души (1). Однако, въ собственномъ смыслѣ понятіе души соотвѣтствуетъ лишь тварной Софіи въ ея отношеніи къ міру.

Душа есть не только единящее связующее, «логическое» начало, въ которомъ всѣ образы тварнаго бытія получаютъ свой смыслъ, связь и соподчиненіе, находятъ свое собственное мѣсто въ онтологической (а вмѣстѣ съ тѣмъ въ данномъ случаѣ и логической) лѣствицѣ бытія. но она есть и животворящее начало, жизнь, подаваемая Жизни Податетемъ. Духомъ Святымъ. Это значеніе души міра отмѣчается въ ветхозавѣтномъ истолкованіи крови, о которой говорится что она — душа животныхъ, не исключая и человѣка «Ибо душа всякаго тѣла есть кровь его, она душа его». (Лев. 17, 14). Отсюда ветхозавѣтная символика жертвенной крови и все значеніе Новозавѣтной Крови, которая излилась въ міръ, его животворя. какъ новая «новозавѣтная» душа его (2).

Однако, кровь принадлежитъ только живому, точнѣе, животному міру, включая сюда и человѣка. Какимъ же образомъ она являетъ собой сѣдалище. мѣсто души міра? Очевидно, что это начало «кро-

(1) Въ службѣ ея Софіи Премудрости Божіей, читаемъ въ заключительной молитвѣ «непостижимая и всесвѣтая Премудрость Божія, Софія пренепорочная, дѣвственныхъ душе» (Далѣе прибавляется логологическое истолкованіе Софіи въ данномъ контекстѣ: «сирѣчь единородный сынъ, Слово Божіе»).

(2) См мои очерки «Евхаристическій догматъ», «Святой Грааль» (Путь)

ви» должно быть понято шире, нежели только кровь животныхъ. То, что весь міръ, безо всякаго ограниченія, одушевляется душой міра, означаетъ, что онъ причастенъ **жизни**. «Богъ смерти не сотворилъ» (Пр. Сол.), а, слѣдовательно, не сотворилъ и ничего мертваго. То, что мы считаемъ мертвымъ, точнѣе не-органическимъ, также содержитъ въ себѣ начало жизни, хотя бы и на самыхъ низшихъ ея ступеняхъ, въ темномъ ея состояніи. Эту мысль можно понимать въ двоякомъ смыслѣ. Во-первыхъ, это означаетъ, что во всѣхъ ступеняхъ бытія есть живое начало, — его уловить является дѣломъ научнаго естествознанія, какъ и «оккультнаго» узрѣнія (и постигать языкъ этого «пламени вещей» дано не только поэтамъ, но и всякаго рода оккультизму, даже независимо отъ его религіознаго или даже антирелигіознаго коэфиціента) (1). Во-вторыхъ, все тварное вещество способно оживать и пріобщаться къ жизни чрезъ живыя и живущія существа: ангеловъ, вѣдающихъ стихіи, человѣка и даже животныхъ. Граница между живымъ и мертвымъ въ природѣ подвижна, и природа непрестанно оживляется, очеловѣчивается человѣкомъ, становясь периферіей его тѣла (2).

Отсюда слѣдуетъ заключеніе, что душа міра живетъ и связуетъ весь міръ безъ всякаго ограниченія и есть его внутренняя закономѣрность, или энтелехія.

И все же опасно было бы ограничить наше постиженіе тварнаго міра одной лишь его д у ш о й, или тварной Софіей, которая есть тварный образъ Софіи Божественной, какъ становящаяся, по ея образу и подобію (Образъ и подобіе въ данномъ случаѣ совершенно точно соотвѣтствуютъ идеѣ энтелехіи: образъ есть основаніе и данность, какъ идеальный, несозданный образъ твари въ Софіи, подобіе же есть становленіе этого образа, чрезъ которое онъ только и осуществляется въ тварномъ мірѣ, восходя отъ потенціальнаго задания къ актуальной дѣйствительности) Однако такое значеніе тварной Софіи, какъ души міра, лишь умаляетъ ее въ отношеніи къ ея первообразу въ Софіи Божественной не только благодаря тварности, повергающей ее въ состояніе становленія, но еще больше благодаря тому выпаденію изъ полноты упостасной жизни, въ которой Божественная Софія живетъ во Св. Троицѣ. Тварная Софія, какъ душа міра, внѣупостасна или не-упостасна, она теряетъ то мѣсто въ полнотѣ жизни духа, которое ей принадлежитъ, какъ природѣ, какъ ска-

---

(1) Церковь смѣло и открыто исповѣдуетъ эту мысль не только своей символикой вещей (красокъ, металловъ, веществъ и т. д.), но и прямыми обращеніемъ ко всѣмъ стихіямъ міра съ призывомъ ставить и хвалить Господа Умѣстно-ли было бы это въ отношеніи къ м е р т в о й природѣ, и соотвѣтственна-ли такая фразеологія, если она лишена прямого смысла?

(2) См. мою Философію Хозяйства.

зуемому относительно подлежащаго. Она безъсубъектна, никому не принадлежитъ, такъ сказать, безхозяйна. Она, какъ таковая, лишена той полноты тварнаго бытія, которое постулируется ею именно въ качествѣ души тварнаго міра и состоитъ въ упостасированности. Выведенная во внѣбожественное бытіе чрезъ твореніе міра «изъ ничего», тварная Софія выведена и изъ божественной упостасности. Этимъ съ необходимостью ставится вопросъ: остается-ли она въ этомъ внѣупостасномъ, безличномъ бытіи совершенно лишена упостаси, или же она упостасируется, но уже внѣбожественно, получаетъ свои собственныя тварныя упостаси, которыя соотвѣтствовали бы тварному образу Софіи?

Очевидно, что это постулируется полнотой образа и подобія Божія, присущихъ творенію не только въ природномъ его бытіи, но и въ его упостасированности **по образу и подобію Божію**, о чемъ и говорится при сотвореніи человѣка. Образъ и подобіе въ твореніи съ необходимостью включаетъ въ себя въ полнотѣ своей не только софійную природу, но и упостась, какъ ея субъектъ, и тварная Софія въ твореніи міра получаетъ отъ Бога свою собственную упостасированность. Въ этомъ смыслѣ она принадлежитъ себѣ, противостоитъ Божественной Трiупостасной Личности своею собственной многоупостасной личностью. Какъ же надо понять эту послѣднюю въ отношеніи къ своей природѣ?

Вопросъ этотъ заключается въ томъ, что наряду съ тварной природой, которая, какъ тварная Софія, творится Богомъ, такъ сказать, изъ Божественной Софіи или на основаніи ея, упостасированіе этого тварно-софійнаго міра еще не дается его софійностью самой по себѣ, какъ таковой. Упостасированность дается тварному міру инымъ актомъ, нежели сотвореніе его, этотъ актъ присоединяетъ къ не-упостасному бытію упостась, дѣлаетъ его упостаснымъ. Со стороны тварнаго бытія самого по себѣ его способность стать упостасированнымъ уже вытекаетъ изъ его характера, какъ тварной Софіи. Божественная Софія извѣчно упостасирована Св. Троицей въ ея упостасяхъ. Ей **с в о й с т в е н о** упостасное бытіе, она его въ себѣ предполагаетъ. Но выведенная изъ лона пресв. Троицы и утерявъ свою въ ней упостасированность, какъ можетъ она вновь обрѣсти ее, или, въ извѣстномъ смыслѣ, возстановить? Сотвореніе упостаси или упостасей, какъ таковое, еще не включается въ сотвореніе природнаго міра. Твореніе упостасей является поэтому особымъ, дополнительнымъ или параллельнымъ актомъ, наряду съ сотвореніемъ міра. Откровеніе даетъ намъ прямое указаніе на эту двойственность или параллелизмъ, съ одной стороны, разсказомъ о совѣтѣ во Св. Троицѣ о сотвореніи человѣка «по образу Нашему, и по подобію Наше-

му» (Б. 26-27), въ отличіе или дополненіе къ общему творенію всего шестоднева или же одного шестого дня, твореніе человѣка въ себя включающаго, а съ другой стороны, разсказомъ гл. 2, 7: «создалъ Господь Богъ человѣка изъ праха земного и вдунулъ въ лицо его дыханіе жизни, и сталъ человѣкъ душею живою». Оба разсказа полны глубокаго значенія, которое и должно быть показано (1).

Есть коренная разница между сотвореніемъ міра, какъ **природы** для человѣческаго духа въ ея софійности, и самого этого vпостаснаго духа. И эта разница выражается, прежде всего, въ томъ, что духъ не можетъ быть созданъ, какъ природа, безлично, прямымъ повелѣніемъ или самоопредѣленіемъ Бога въ Софіи: «рече Богъ: да будетъ то и то», причемъ всѣ эти раздѣльные творческіе акты объединяются въ единомъ свершеніи: да будетъ Софія Божественная тварною, и на основѣ міра Божественнаго тварный. Но такъ не творится личное бытіе, человѣческій, какъ и, что въ данномъ случаѣ одно и то же, ангельскій духъ. Божественная Софія въ плеромѣ своей, въ безконечной множественности лучей своего спектра, содержитъ возможности или темы для и н д и в и д у а л ь н о с т е й, между собою отличающихся и однако способныхъ быть вмѣщенными въ одинъ и тотъ же міръ. Однако, и н д и в и д у а л ь н о с т ь не есть еще личность, но лишь ея «подставка» или возможность. Можно сказать, что индивидуальность въ живомъ существѣ есть д у ш а, оживляющая тѣло, въ качествѣ особаго образа тварной жизни. Индивидуальна амеба, индивидуальны даже растенія, индивидуаленъ весь животный міръ не только съ его видами, но и индивидами, и въ наибольшей мѣрѣ индивидуаленъ, сложенъ человѣкъ въ психическомъ существѣ своемъ, по слову ап. Павла, «человѣкъ душевный». Хотя человѣкъ стоитъ и на вершинѣ органической лѣстницы, однако, онъ раздѣляетъ индивидуальное бытіе со всѣми ея ступенями. И основаніе для этой индивидуаціи — не въ отрицательномъ только смыслѣ: omnis definitio est negatio, — но и въ положительномъ, содержится въ опредѣленной темѣ, своей особой краскѣ, или звучности, или словѣ — идеѣ въ мірозданіи, какъ это предвѣчно дано въ Софіи. Въ этомъ смыслѣ индивидуальность софійна. Но въ силу этого же она не есть лицо или личность или личный духъ, поскольку сама Софія не есть vпостась, но vпостасность, хотя и предвѣчно vпостасируемая Божественными vпостасями. Она не можетъ сообщить творенію того, что ей самой не свойственно. Природная индивидуальность дается природой, но тварная Софія сама еще должна быть vпостасирована. А

(1) Разсказъ о сотвореніи ангельскихъ духовъ, кромѣ самого факта ихъ сотворенія, въ Библіи отсутствуетъ, и мы оставлены здѣсь своимъ собственнымъ человѣческимъ домысламъ, на основаніи аналогіи съ человѣкомъ.

это vпостасированіе можетъ явиться только личнымъ актомъ, откровеніемъ самой Божественной Личности, Св. Троицы, въ тварной Софіи, въ мірѣ. Твореніе міра поэтому и состоитъ изъ двухъ актовъ, имѣетъ по необходимости двѣ стороны: сотвореніе тварной природы, какъ тварной Софіи, и новыхъ, тварныхъ, личностей, способныхъ vпостасировать эту природу, быть субъектами тварной Софіи. Этотъ актъ творенія личныхъ духовъ относится уже не къ Софіи, но къ самой Личности Божіей. И если міръ сотворенъ «изъ ничего», т. е. «изъ» Божественной Софіи чрезъ принятіе ею становленія, то тварныя vпостаси, духи, міръ vпостасирующіе, непосредственно сотворены Богомъ изъ самого Себя: изъ Себя Богъ «вдунулъ» душу живу, «по образу Своему» сотворилъ человѣка, далъ ему vпостась. Не слѣдуетъ умалять перетолкованіями всей силы этого образа: онъ содержитъ въ себѣ прямую мысль, что человѣческій духъ, личность, имѣетъ не тварное, но божественное происхожденіе, хотя и сотворена, т. е. опредѣлена къ бытію для твари, или въ связи съ сотвореніемъ міра. Здѣсь есть разница съ природнымъ тварнымъ бытіемъ, которое также имѣетъ въ себѣ нѣчто божественное, поскольку оно есть тварная Софія, и въ ней дѣйствуютъ Божественныя силы. Тварная Софія въ извѣстномъ смыслѣ не повторяетъ Божественную, но есть совокупность творческихъ варіацій на ея темы. Однако, она изнутри опредѣлена Божественной Софіей, какъ энтелехіей, и въ смыслѣ этой софійности своей есть Софія, хотя бы и въ блѣдномъ переводѣ на языкъ тварности. Личность же, или личный духъ, хотя и живетъ въ Софіи тварной, имѣя ее, какъ свою собственную «природу» или міръ, но самъ онъ не принадлежитъ Софіи, будучи приданъ ей, какъ ея субъектъ. Въ этомъ заключается положительное отличіе Софіи Божественной отъ Софіи тварной: первая vпостасируется Божественной личностью, принадлежитъ Богу, вторая же ввѣрена тварнымъ, человѣческимъ личностямъ (вмѣстѣ съ ангельскими), самостоятельно ими vпостасирована. Мѣсто Божественнаго Лица въ тварной Софіи отводится человѣку, и чрезъ такое именно ея vпостасированіе вполнѣ конституируется окончательное твореніе міра, его самобытность и самопринадлежность. Тварная Софія, сама будучи лишь vпостасностью, а не vпостасью, vпостасирована также, какъ vпостасирована предвѣчно и Софія Божественная. Только она vпостасирована не Божеской, но человѣческой личностью. Въ этомъ смыслѣ тварный міръ есть мірочеловѣкъ, или же человѣкъ есть міръ стяженный. Человѣчность міра есть основная и обобщающая истина откровенія о твореніи. Созданный въ «послѣдній день», «послѣ» всего творенія, стало быть, уже въ предположеніи наличія его и включенности въ него для обладанія «землею» и «владычествованія» надъ

твореніемъ, человѣкъ пріялъ отъ Бога «образъ Божій», т. е. упостасный духъ, обладающій своей природой и полнотой жизни въ немъ, или, какъ обычно именуется человѣкъ на языкѣ патристики, онъ есть «тварный богъ».

Итакъ, имѣя въ качествѣ природы, источника и основанія своей жизни тварную Софію, тварный богъ — человѣкъ получилъ и собственный личный духъ. Теперь спрашивается: можетъ-ли быть вообще с о т в о р е н ъ личный духъ, которому свойственно самоположеніе (я есмь я, или просто я есмь въ самопринадлежности своей)? Можетъ-ли я, субъектъ, быть не-я, объектомъ, хотя бы даже для самого Творца? Поскольку само бытіе я, его жизнь въ его природѣ, связана съ твореніемъ, печать тварности лежитъ и на самомъ уже возникновеніи я, если только оно возникло. Но оно возникло Конечно, это возникновеніе происходитъ не во времени, ибо само я съ высоты своей смотрится во время, есть для него неподвижное солнце, озаряющее его движеніе. Однако тварное я существуетъ для и во времени, связано съ в р е м е н н о с т ь ю. Но при этомъ оно свободно отъ дискурсивности времени, слагающагося изъ ряда отдѣльныхъ его моментовъ, или опредѣленій, и отнюдь не исчерпывается ими Оно никогда не свободно отъ времени, но всегда ему принадлежитъ, съ нимъ соотносительно, къ нему обращено своимъ свѣтовымъ прожекторомъ. Оно окачествовано в р е м е н н о с т ь ю, какъ потенція времени. Въ этомъ сверхвременно-временномъ характерѣ я заключается его антиномія, раскрывающая, примѣнительно къ временности, общую антиномію нетварно-тварности человѣческаго я. (Тотъ же антиномизмъ можетъ быть отмѣченъ и въ отношеніи тварнаго я къ пространственности: само личное самосознаніе, или тварный духъ, не связано съ мѣстомъ, не находится въ пространствѣ, и однако, смотрится въ него, обозрѣваетъ его, какъ бы вмѣщая его въ себя. Оно въ пространственности, присущей тварному бытію). Въ полнотѣ образа Божіяго, даннаго человѣку, софійна его природа, т. е. міръ въ своей принадлежности къ человѣку, и эта софійность міра въ человѣкѣ принадлежитъ, конечно, полнотѣ образа Божія. Но сама человѣческая личность, я, не софійна, но придана софійности, вложена въ нее, какъ ея субъектъ или упостась. Она сообразна Личности Божіей, есть Ея образъ. Богъ какъ бы повторилъ въ ней самого Себя, отразился въ ней, причемъ въ этомъ отраженіи изобразившійся образъ и самъ получилъ жизнь и бытіе, сталъ личностью. Вотъ предѣльная формула для выраженія творческаго акта Божія въ отношеніи къ человѣческой личности: Богъ отразилъ самого Себя въ Своихъ образахъ, Себя въ нихъ повторивъ и умноживъ Тварный образъ не есть только изображеніе, не имѣющее своего соб-

ственнаго бытія, но ему свойственно именно это послѣднее, онъ также есть личность. Это самополаганіе Божіе въ живыхъ Своихъ образахъ непостижимо для твари, такъ же, какъ и сотвореніе міра въ Софіи. Здѣсь мы снова имѣемъ предѣльное понятіе для нашей мысли, которая въ полутьмѣ нащупываетъ свои собственные корни, погруженные одновременно въ Божество и въ ничто. Антиномія, которая возникаетъ въ результатѣ этого нащупыванія, даетъ мѣсто, съ одной стороны, люциферической Ich-Philosophie, для которой человѣческое я равнобожественно съ Божескимъ, или просто само божественно, единобожественно, абсолютно въ своей самобытности и самодовлѣемости, или же къ нигилизму, принимающему наше личное самосознаніе за рефлексъ (чего и какъ?), или же иллюзію, вообще за функцію, соотвѣтствующую не-личному, природному, даже матеріальному бытію. При этомъ не замѣчается, что между личнымъ и не личнымъ бытіемъ, **я** и **не-я** (точнѣе **внѣ-я**) лежитъ бездна, совершенно непреодолимая для мысли. Ничѣмъ и никакъ не можетъ быть объяснено возникновеніе **я** въ **не-я**, какъ и обратное въ него погруженіе или угасаніе. Хотя эмпирически бытіе **я** связано съ временностью, и солнце **я** какъ будто восходитъ изъ небытія и заходитъ въ него же за горизонтомъ, однако, собственное самосознаніе, качествованность **я** какъ такового, ничего не знаетъ объ этомъ возникновеніи и угасаніи. Оно сознаетъ себя сверхвременно сущимъ, восходящимъ въ этой неподвижной яйности своей какъ бы въ вѣчности и не вмѣщающей въ себя какихъ бы то ни было судебъ времени. Поэтому къ эмпирически ему извѣстному факту своего до-бытія или небытія, съ перерывами во времени, наше **я** относится съ внутренно непобѣдимымъ **недоумѣніемъ** или же вопрошаніемъ. Оно извнѣ объ этомъ знаетъ и какъ бы допускаетъ, но не вмѣщаетъ и не постулируетъ Въ этомъ проявляется противорѣчивость и ограниченность нашего бытія въ семъ эонѣ, которая можетъ быть побѣждена и устранена лишь въ будущемъ эонѣ безсмертія. Лишь послѣднее устранитъ самую возможность какъ бы обмороковъ **я**, въ смерти ли или до рожденія, и до конца явитъ его сверхвременную природу.

Итакъ, твореніе человѣческаго духа или личности (подобно какъ и ангельскаго) принадлежитъ «совѣту Св. Троицы», Божественному Субъекту, разумѣется, не въ отрывѣ отъ Его природы или Божественной Премудрости (въ этомъ смыслѣ не антисофійно или а-софійно), а, напротивъ, на основѣ извѣчнаго единенія съ ней, однако, въ обращенности именно отъ лица къ лицу, сосредоточенности на личномъ началѣ. Богъ-Творецъ долженъ быть понятъ здѣсь не только, какъ Творецъ міра въ Софіи, но и какъ Творецъ живыхъ образовъ Своихъ, личностей, по образу Своему въ его тріипостасности. Въ сотво-

реніи міра Богъ какъ бы повторяетъ Свое собственное бытіе въ Софіи, Свою природу, Софію Божественную, въ Софіи тварной, или въ мірѣ. Въ сотвореніи же личностей, упостасныхъ духовъ, человѣческихъ и ангельскихъ, Богъ какъ бы повторяетъ Самого Себя, творитъ Себѣ **со-Я** по упостасному образу Своему, надѣляя ихъ дыханіемъ собственной божественной жизни. Онъ творитъ Себѣ со-боговъ, «боговъ по благодати» (1). Это твореніе запредѣльно и непостижимо для человѣческаго разумѣнія, поскольку оно находится за гранью нашего бытія, и само это послѣднее творческимъ актомъ Божіимъ обусловлено. Однако, наша мысль способна вмѣстить идею ж и з н е - п р и ч а с т н о с т и тварнаго я къ божественному духу, какъ бы нѣкоей общности жизни, хотя и въ безконечно малой степени, доступной твари. Корни человѣческаго бытія погружены въ бездонный океанъ Божественной жизни и питаются изъ него, какъ безконечно малое въ безконечно великомъ, какъ отраженіе лучей великаго божественнаго свѣта. Такое соотношеніе еще вмѣстимо въ тварную мысль, сознающую одновременно и ограниченность, и безпредѣльность тварнаго духа.

Но что уже совершенно невмѣстимо и запредѣльно ей, — это **происхожденіе** тварнаго **я,** насколько оно вообще имѣетъ происхожденіе Однако, можетъ ли оно его на самомъ дѣлѣ имѣть, или же, нося въ себѣ печать вѣчности, наше **я** и вовсе не происходитъ? Оно, дѣйствительно, сознаетъ себя не происшедшимъ и не происходящимъ, но самополагающимся и самодовлѣющимъ Это показаніе **я,** его самосвидѣтельство, не можетъ быть заподозрѣно или упразднено, потому что оно есть основа всякой самоочевидности, не имѣющая надъ собой высшей инстанціи и въ этомъ смыслѣ недоступная критикѣ. **Я есмь** также означаетъ и: **есть я,** — замкнутое кольцо самоположенія: я е с м ь с у щ і й (2).

Я есть въ этомъ смыслѣ какъ бы собственное, самовозженное солнце, освѣщаемое своимъ собственнымъ свѣтомъ бытіе, подлежащее всѣмъ возможнымъ сказуемымъ, соединяемымъ съ нимъ связкой (3). Однако, это самоположеніе, яйность, встрѣчаетъ для себя г р а н и ц у въ **не-я,** въ непрозрачности и въ этомъ смыслѣ данности

---

(1) Ср въ Канонѣ Великаго Четверга «ректъ еси другомъ, Христе, яко Богъ съ вами боги буду» (Пѣснь 3, тропарь 3)

(2) Декартовское cogito ergo sum, точнѣе, «я есмь мыслящій», имѣетъ въ своей основѣ это тавтологическое по содержанію, однако, онтологическое по существу сужденіе: **я есмь я,** или: **я есмь,** или **я есть, существуетъ.** Въ этой онтологической открытости **я** для е с т ь заключается уже возможность всякаго предикативнаго его бытія: я есть А, В. etc Но я въ бытійности своей самоочевидно

(3) См. мою рукописную работу объ именахъ, гл. о личномъ мѣстоименіи.

этого послѣдняго. Я какъ бы придано къ **не-я**, или же **не-я** собою опредѣляетъ **я**, съ одной стороны, входя въ его яйность, а съ другой, изобличая тѣмъ самымъ его ограниченность. Такимъ образомъ, въ себѣ самомъ **я** носитъ свидѣтельство, какъ своего самоположенія, т. е. не-происхожденія, бытія изъ себя, — такъ и происхожденія, т. е. сотворенности. Я внутренно противорѣчиво, причемъ это есть не логическое, но онтологическое противорѣчіе, т. е. антиномія. Оба члена антиноміи должны быть осуществлены въ ученіи о я. Если оно и сотворено, т. е. произошло **не** изъ себя, откуда-то извнѣ, тѣмъ не менѣе оно не могло быть сотворено, какъ вещь, такъ сказать, безъ спросу, но само должно быть привлечено къ своему сотворенію чрезъ самоположеніе. Должно быть спрошено его собственное согласіе на свое бытіе А вмѣстѣ съ тѣмъ оно должно быть создано всемогуществомъ Божіимъ. Для нашего разсудка здѣсь не можетъ быть **и-и**, но лишь: **или-или**, ибо одно кажется исключающимъ другое. И однако, мы должны принять къ руководству не это свидѣтельство дискурсивной мысли, которая не выноситъ противорѣчій и боится антиномій, но именно это самосвидѣтельство нашего сознанія. А послѣднее возвѣщаетъ непреложно, что при сотвореніи я оно само **было спрошено** о своемъ согласіи на бытіе, причемъ это согласіе и есть самоположеніе **я**, которое звучитъ въ немъ надвременно, какъ свидѣтельство его собственной самопринадлежности. Изъ пустоты **ничто** звучитъ это **да твари**, вопрошаемой объ ея собственномъ бытіи. Въ этомъ смыслѣ **ничто** подлинно оказывается вмѣстилищемъ тварной свободы, хотя бы и въ отрицательной инстанціи. Слѣдуетъ заключить, что въ случаѣ отсутствія этого **да** не существуетъ и творенія, и это несостоявшееся твореніе (уконъ, не ставшій мэономъ) тонетъ въ пустотѣ **ничто**, пребываетъ въ небытіи, а потому и немыслимо, и непознаваемо, какъ пустота ничто, ибо все положительное бытіе исходитъ отъ его первоисточника — Творца. Ничто «отвѣчаетъ» свое **да** уже силой и энергіей божественнаго акта творенія.

Но есть положительный актъ творенія человѣческихъ (и ангельскихъ) ипостасей, сообщенія имъ силы бытія: «и сотворилъ Богъ человѣка по образу Своему, по образу Божію сотворилъ его» (Б. 1, 27), причемъ стиху этому предшествуетъ другой стихъ о томъ же: «и сказалъ Богъ: сотворимъ человѣка по образу Н а ш е м у, по подобію Н а ш е м у» (26). Здѣсь это множественное число, во-первыхъ, в к л ю ч а е т ъ м н о г о и п о с т а с н о с т ь человѣка, изображаетъ его, какъ родъ, или семью, многоединство, связуемое любовью, по образу Св. Троицы, а, во-вторыхъ, это Н а ш ъ говоритъ о дѣйствительной с о о б р а з н о с т и тварнаго я бо-

жественнымъ ипостасямъ. Адамъ не только въ грѣхопаденіи «сталъ, какъ одинъ изъ насъ, зная добро и зло» (Б. 3, 22), но и сотворенъ онъ, какъ «одинъ изъ Насъ», какъ ипостасный образъ Божій, какъ со-я Св. Троицы, тварная и въ этомъ смыслѣ «четвертая» — многоипостасная человѣческая ипостась, которая призвана и способна находиться въ л и ч н о м ъ отношеніи къ Богу. Текстъ Быт. 1, 27 гласитъ: «и сотворилъ Богъ человѣка по образу Своему, по образу Божію сотворилъ его: м у ж ч и н у и ж е н щ и н у сотворилъ ихъ». Поскольку образъ Божій относится необходимо и къ тварнымъ ипостасямъ, здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что ипостасно онъ осуществляется не въ одномъ, а въ двухъ (и болѣе) лицахъ, мужчинѣ и женщинѣ. Точнѣе, мы имѣемъ здѣсь, прежде всего, вообще и п о с т а с ь, личное я, безъ различія или внѣ различія того, мужчинѣ или женщинѣ придана эта чистая яйность. Въ качествѣ Я божественныя ипостаси не различаются между собой, и одинаково входятъ въ тріединство троичнаго Я. Однако, не различаясь въ общей своей яйности, ипостаси окачествованы, имѣютъ личные признаки (*γνωρίσματα ὑποστατικά*): Первая, Вторая и Третья ипостась: Отца, Сына и Духа Св. Между тѣмъ въ полномъ человѣческомъ образѣ мы имѣемъ лишь двѣ окачествованныя ипостаси, — мужскую и женскую. Итакъ, прежде всего, почему не три, а двѣ, которыя, однако, въ совокупности своей составляютъ человѣка: «сотворилъ Богъ человѣка по образу Своему»? Не потому-ли, что ипостась Отчая сама остается трансцендентна творенію, хотя Она именно и является Творцомъ по преимуществу (1), а можетъ быть, именно въ силу этого, поскольку твореніе совершается Отцомъ чрезъ софійное самооткровеніе обѣихъ ипостасей Сына и Духа Св.? Отецъ Себя открываетъ, какъ въ Софіи Божественной, такъ и въ Софіи тварной, въ твореніи, чрезъ Вторую и Третью ипостась, двѣ открывающія ипостаси. Не соотвѣтствуетъ-ли этому и при раскрытіи человѣка, какъ единаго человѣчества, имѣть ему не три, но два его образа: «мужчину и женщину сотворилъ есть»? Эти два образа, слѣдовательно, соотвѣтствуютъ Второй и Третьей ипостаси.

Но здѣсь встрѣчаетъ насъ новое затрудненіе: въ Словѣ Божіемъ, какъ и въ отеческой письменности, обычно именно Логосъ разсматривается, какъ Небесный человѣкъ, Который даетъ Свой образъ земному человѣку, въ качествѣ Новаго Адама. Такимъ образомъ, ветхій Адамъ носитъ въ себѣ образъ Новаго, хотя и искаженный грѣхомъ. Этимъ и объясняется вочеловѣченіе именно Логоса, второй Ипостаси. Но откровеніе же заставляетъ насъ присоединить къ это-

(1) См. объ этомъ въ У т ѣ ш и т е л ѣ, глава объ Отцѣ и о твореніи, а также соотв. главу въ **Агнцѣ Божіемъ.**

му Первообразу человѣческаго образа Божія еще и жену, Еву, очевидно, во образъ Третьей ипостаси, Которая, хотя и не вочеловѣчивается сама, однако, нисходитъ въ міръ на человѣка. Именно Она почиваетъ на Приснодѣвѣ, которая и называется второй Евой (въ отличіе отъ первой), по аналогіи со вторымъ Адамомъ. Такимъ образомъ, человѣчество ипостасируется не одной и не тремя, но двумя ипостасями, которыя и находятся между собой въ соотвѣтственномъ соотношеніи, — какъ въ вѣчныхъ первообразахъ во Св. Троицѣ, такъ и въ тварныхъ образахъ въ человѣкѣ. Во св. Троицѣ ипостась Слова открываетъ Отца, а ипостась Духа Св. совершаетъ это откровеніе, являя его сущую красоту или Славу. Въ этомъ смыслѣ откровеніе Третьей ипостаси какъ бы «зависитъ» отъ Второй, Ей слѣдуетъ, а не предшествуетъ (въ онтологическомъ слѣдованіи). И наоборотъ, откровеніе Второй ипостаси какъ бы «зависитъ» отъ Третьей, ибо безъ Нея остается не имѣющимъ силы и жизни (1). Эта аналогія удержана въ отношеніи мужской и женской ипостасей, изъ которыхъ мужу принадлежитъ первенство, и въ порядкѣ творенія, и въ главенствѣ: жена «взята отъ мужа» (Быт. 2, 23), но человѣкъ (мужъ) имѣетъ «прилѣпиться къ женѣ своей» (24), такъ что вмѣстѣ оба «будутъ одна плоть», т. е. одно человѣчество. Рождаемыя во исполненіе Божіей заповѣди о размноженіи дѣти мужскаго и женскаго пола лишь воспроизводятъ мужскую и женскую структуру духа и не вносятъ ничего новаго въ первоначальное типическое двуединство человѣка.

Итакъ, мы вынуждаемся придти къ заключенію, что мужская ипостась существуетъ по образу ипостаси Логоса, а женская по образу ипостаси Св. Духа. Изъ этого нельзя дѣлать обратнаго заключенія, именно, что Логосу и Духу Св. соотвѣтствуетъ мужская и женская ипостась въ Самомъ Божествѣ. Для такого заключенія у насъ нѣтъ никакихъ основаній, какъ и никакой нужды: это былъ бы ненужный антропоморфизмъ. Можно сказать только то, что въ переводѣ на языкъ творенія, или въ примѣненіи къ человѣку, окачествованность Второй и Третьей ипостасей соотвѣтствуетъ, аналогична, параллельна (но отнюдь не тожественна) мужскому и женскому началу въ немъ. Этому же соотвѣтствуетъ тотъ основной фактъ, что Сынъ Божій вочеловѣчился въ мужское естество, а ипостасное схожденіе Св. Духа совершилось на женское естество Пресв. Богородицы.

Итакъ, первообразами тварныхъ человѣческихъ ипостасей явля-

---

(1) Какъ и читаемъ у апостола «всякому мужу глава Христосъ, женѣ глава мужъ, а Христу глава Богъ... Мужъ.. есть образъ и слава Божія, а жена есть слава мужа. Ибо не мужъ отъ жены, но жена отъ мужа; и не мужъ созданъ для жены, но жена для мужа.. Впрочемъ, ни мужъ безъ жены, ни жена безъ мужа, въ Господѣ. Ибо, какъ жена отъ мужа, такъ и мужъ чрезъ жену; все же отъ Бога» (1 Кор. XI, 3, 8-9, 11-12).

ются обѣ ѵпостаси, открывающія Бога-Отца въ Божественной Софіи, софійныя ѵпостаси. Ѵпостась Логоса множится въ мужескихъ ѵпостасяхъ, для которыхъ Она образуетъ какъ бы многоединство или центръ, и также ѵпостась Духа Св. множится въ женскихъ ѵпостасяхъ, образуя и для нихъ центръ многоединства. Каждая изъ тварныхъ ѵпостасей имѣетъ для себя предвѣчный первообразъ во Второй и Третьей ѵпостасяхъ, по принадлежности. Какъ можно ближе понять это соотношеніе, это отраженіе Первообразовъ въ образахъ? Посредствующимъ здѣсь можетъ явиться слѣдующее соображеніе. Всякая тварная ѵпостась есть не только личность, личный центръ, Я, но и индивидуальность, т. е. имѣетъ свою особую окачествованность. Личность и индивидуальность между собою связаны, но не тожественны, и прежде всего, въ томъ отношеніи, что личность есть въ извѣстномъ смыслѣ субъектъ абсолютный и ничѣмъ не ограниченный въ этой своей субъективности, способности ѵпостасировать, вмѣщать въ свою личную жизнь (или яйность) всякое содержаніе. Эту богообразность личнаго самосознанія возможно провести столь далеко, чтобы даже отвергать самую разницу между образомъ и Первообразомъ, яйностью Божественной и тварной. Богъ говоритъ Свое **Я**, обращаясь къ человѣку (и ангелу), какъ къ я же (или, что въ данномъ случаѣ одно и то же, — какъ къ **ты**), и человѣкъ съ своей стороны также обращается къ Богу. Въ этомъ обращеніи неуловимо различіе между Я первообразнымъ и тварнымъ, между Солнцемъ Небеснымъ и его отраженіемъ въ самомъ образѣ, и только въ тварномъ происхожденіи и зависимости своей тварное **я** различествуетъ отъ Своего Творца. Однако, все различіе между Божественнымъ Я и тварнымъ выступаетъ въ отношеніи ихъ окачествованности. Это различіе можетъ быть выражено такъ: Божественное Я **не** индивидуально, но универсально; оно безкачественно, ибо всекачественно; оно никакъ не окачествовано, ибо все изъ себя качествуетъ. Оно просто, такъ что простота эта для твари можетъ быть выражена лишь апофатически, однако, не въ негативномъ, но позитивномъ смыслѣ: бѣлый свѣтъ не есть цвѣтъ, но есть основаніе для всякаго цвѣта, и въ этомъ смыслѣ онъ не есть и отрицаніе красочности. Напротивъ, всякій цвѣтъ есть не только нѣкоторое положительное опредѣленіе, но и отрицательное, ограничительное: красный цвѣтъ есть не только красный, но и не зеленый ,не сѣрый и др., которые рядомъ съ нимъ существуютъ одни, какъ его собственные дополнительные цвѣта, другіе же, какъ совершенно ему чуждые. Словомъ, omnis definitio est negatio. Тварной множественности вмѣстѣ съ становленіемъ свойственна и частичность, раздробленность, выступившее наружу многообразіе. Оно имѣетъ для себя внутреннее основаніе въ многоединствѣ,

однако, оно существуетъ прежде всего, какъ множественность индивидуально окачествованнаго бытія. Эта индивидуальность личнаго бытія не есть его высшее и послѣднее опредѣленіе: напротивъ, она подвластна силѣ ц ѣ л о м у д р і я, единства въ цѣломъ, съ «погубленіемъ» души своей для спасенія ея, съ смертью зерна пшеничнаго ради его прорастанія. Оно становится самимъ собой въ полнотѣ, когда перестаетъ быть выпяченнымъ для себя, т е р я е т ъ свою индивидуальность. Тогда она, этотъ собственный окачествованный лучъ, свѣтившій до сихъ поръ лишь своимъ собственнымъ цвѣтомъ, загорается свѣтомъ плеромы, пріобщается цѣльности, въ которой Богъ есть все во всемъ.

Однако изначальное свое бытіе тварная упостась получаетъ лишь на основѣ своей собственной личной окачествованности, опредѣленнаго личнаго свойства. Здѣсь важно указать на то, что эта упостасная окачествованность, какъ тема личнаго бытія, п р и н а д л е ж и т ъ полнотѣ всеупостасной упостасности, божественной плеромѣ, ею дана и задана. Въ этомъ смыслѣ даже собственное я твари не принадлежитъ ему, не есть самотвореніе имъ самого себя въ «свободѣ», какъ чего-то новаго въ Богѣ и для Бога. И однако, въ то же время оно, это началу окачествованнаго личнаго бытія, усвоено личностью самою, есть дѣло ея упостаснаго самоположенія. Здѣсь мы приближаемся къ тому самому таинственному, что есть въ актѣ творенія Богомъ личности (въ данномъ случаѣ одинаково, какъ человѣческой, такъ и ангельской). Богъ предвѣчно есть и въ этомъ смыслѣ какъ бы имѣетъ самого Себя во Св. Троицѣ: три упостаси отъ вѣка исчерпывающе осуществляютъ Божественное упостасное тріединство. Упостасей три, не больше и не меньше. Въ священномъ тричисліи выражается вся полнота упостаснаго начала въ Богѣ. Въ этомъ — но только въ этомъ и именно въ этомъ лишь смыслѣ — эти три упостаси въ Богѣ н е о б х о д и м о причадлежатъ собственному божественному бытію. Всякая же «четвертая», тварная упостась не-необходима, избыточна, есть самоповтореніе Божіе, каковымъ отнюдь взаимно не являются троичныя упостаси. Но Богъ обладаетъ творческой силой упостасно самоповторяться, расширять область упостаснаго бытія за предѣлы троичности, отражать Самого Себя въ четвертой или четвертыхъ, вообще сотворенныхъ и въ этомъ смыслѣ небожественныхъ упостасяхъ. Упостасная любовь Божественная, въ которой жертвенно истощаваютъ себя Божественныя упостаси, въ Своемъ тріединствѣ осуществляя себя въ сверх-лично личной жизни Св. Троицы (1), не ограничена для себя этимъ абсолютнымъ

(1) См. главы о Троичности. Богосл. Мысль, I-II.

актомъ тройственнаго самополаганія. Она способна выйти за себя, изъ своихъ собственныхъ предѣловъ, т. е. въ пустоту тварнаго **ничто**, также и въ своей vпостасной жизни. Она способна, такъ сказать, возлюбить ничто, какъ «мѣсто» твореніа тварныхъ vпостасей, творчески-экстатической любовью, и vпостасно умножиться. Слова Божіи, обращенныя къ человѣку при сотвореніи: «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1, 28), въ отношеніи къ прочимъ твореніямъ имѣющія силу повелѣнія и благословенія всемогущества (22), здѣсь, въ примѣненіи къ человѣку, какъ образу Божію, выражаютъ не только благословляющее повелѣніе, обращенное къ человѣку, но и собственое дѣйствіе и самоопредѣленіе Божіе, исходъ самой Св. Троицы въ область тварно-vпостаснаго бытія «четвертыхъ» тварныхъ vпостасей. Именно эта совершенно особая Божественная активность въ сотвореніи тварной vпостаси выражена на языкѣ 2-ой главы Бытія такъ: «и вдунулъ (Богъ) въ лице его дыханіе жизни». Это «вдунулъ» символизируетъ невыразимый на человѣческомъ языкѣ актъ экстатической любви Божіей, исходящей за свои собственныя предѣлы, чтобы воззвать твореніе къ личному бытію. Богъ какъ бы склоняется надъ бездной ничто и, въ немъ отражая Свой vпостасный вселикъ, зоветъ къ бытію тварно-ипостасные лики, и эти отраженія исполняются жизнью, загораются внутреннимъ свѣтомъ и въ отвѣтъ на призывъ Божій къ бытію откликаются многоголоснымъ ликомъ многоvпостаснаго ангело-человѣческаго **я**: тварныя **я** изъ бездны ничтожества взываютъ къ Творцу своими собственными **я** къ Божественному Ты, которое имъ отвѣчаетъ какъ Божественное Я. Начинается діалогъ Творца съ vпостаснымъ твореніемъ. «Изъ глубины (небытія) воззвахъ къ Тебѣ, Господи, услыши гласъ мой» (Псал. 127, 1).

Было уже указано выше (1), что твореніе **личнаго** бытія необходимо отличается отъ природнаго, ибо послѣднее творится на основаніи Божественной Софіи, между тѣмъ какъ въ первомъ творится образъ божественной vпостаси. Твореніе личности необходимо включаетъ не только божественное призваніе къ бытію (точнѣе, божественное внѣположеніе vпостаснаго бытія за предѣлы Божества, какъ актъ творчества Божія), но и отвѣтное (или «одновременное») самоположеніе тварной vпостаси, или согласіе **я** на свое положеніе Богомъ. Ибо сотвореніе **я** и есть этотъ призывъ къ самоположенію, которое есть самая жизнь **я**. Творческій актъ Божій, призывающій къ бытію тварное **я**, какъ бы включается въ собственное его самополаганіе. въ немъ осуществляется, потому что иного образа осуществленія онъ и не можетъ имѣть. Я и есть самополагающееся **я**, его

(1) См. также: Булгаковъ, Неопалимая, Агнецъ Божій

бытіе является его самоположеніемъ, которое есть дѣло свободы, и не можетъ быть совершено принужденіемъ, хотя бы и со стороны всемогущества Божія. И въ **этомъ** смыслѣ твореніе **я** является, вмѣстѣ съ тѣмъ, **и самотвореніемъ,** человѣкъ соучаствуетъ съ Богомъ въ своемъ собственномъ сотвореніи, точнѣе сказать, послѣднее включается Богомъ въ Его собственный актъ. Эта тайна образа Божія въ ипостаси не поддается дальнѣйшему постиженію, она есть предѣлъ для нашего самосознанія и самопознанія, его собою установляющій. Здѣсь нужно только устранить возможный соблазнъ человѣческаго самобожія, обожествленія пустоты, или **ничто,** въ качествѣ свободы. Самоположеніе тварнаго **я,** которое мы аналитически выдѣляемъ, какъ особый актъ или моментъ творенія, получаетъ для себя силу, все-таки лишь въ Богѣ, въ актѣ Его ипостаснаго самооткровенія, положенія Своего образа внѣ Себя, въ твореніи ипостасей. Но предѣлы Божьяго творческаго акта должны быть расширены до того, чтобы въ содержаніе этого акта, въ его **какъ**, могла быть включена не только, такъ сказать, пассивная сотворенность, послушная творческому д а б у д е т ъ, но и собственный отвѣтъ твари, активное ея согласіе на это д а б у д е т ъ Это есть особая роскошь любви Божіей, которая какъ бы передаетъ Свою собственную творческую волю творимому творенію, его спрашивая о волѣ къ самотворенію, и это его **да,** его творческое самополаганіе, включаетъ въ свой собственный творческій актъ. Богъ т в о р и т ъ человѣка чрезъ него самого, но Творецъ при этомъ есть все-таки Богъ, а не человѣкъ, и потому нѣтъ основанія говорить о собственномъ человѣческомъ самотвореніи. Но въ то же время Богъ, творя по образу Своему ипостасное существо, которому подается даръ свободы, эту свободу включаетъ и въ самое его сотвореніе· свободное и творится въ свободѣ, а не пребываетъ вещью ни въ одномъ мигѣ своего существованія. Свобода возникаетъ свободно и изъ свободы. Если для тварнаго разумѣнія непостиженъ образъ этого свободнаго сотворенія, и онъ кажется намъ contradictio in adiecto, то не менѣе противорѣчивымъ должно казаться и возникновеніе свободы п о с л ѣ сотворенія въ тварномъ ея носителѣ. Какъ можетъ н а ч а т ь с я свобода, и можетъ-ли она начаться? Можетъ-ли объектъ, которому присуща вещность, облечься въ свободу, и болѣе-ли это понятно, чѣмъ мысль о томъ, что онъ изначально создается въ свободѣ? Нѣтъ, свобода не возникаетъ и не начинается. Она безначальна и несетъ въ себѣ подлинно образъ безначальности Божіей, — тварная свобода по образу Божественной свободы. А это значитъ, что въ изначальномъ смыслѣ она и не сотворена, но включена въ самый творческій актъ Божій, т. е., она не объектъ творенія, но самое твореніе, богочеловѣ-

ческій творческій актъ. Она излучается изъ вѣчнаго свѣта свободы Божіей и въ этомъ смыслѣ она премірна или претварна. Итакъ, въ человѣкѣ, какъ упостасномъ духѣ (а также и въ ангелѣ) мы имѣемъ случай еще одной онтологической антиноміи: тварности-нетварности, вѣчности-временности, которыя ограждаютъ садъ Божія творенія. Но свобода въ сотвореніи человѣка не ограничивается лишь одной упостасностью, самополаганіемъ я вмѣстѣ съ творческимъ актомъ его сотворенія Богомъ, одной яйностью Во Св. Троицѣ упостаси являются, съ одной стороны, равноупостасными Я, личными центрами божественнаго самосознанія, но въ то же время окачествованы упостасными признаками и въ этомъ смыслѣ различны, такъ что яйность и упостасная окачествованность лишь въ соединеніи образуютъ упостась. Подобное же соотношеніе имѣемъ мы и въ тварныхъ упостасныхъ образахъ, въ человѣческихъ упостасяхъ: и онѣ между собою равно-яйны, но и различны, ибо индивидуально окачествованы. Какова эта окачествованность и къ чему она относится? Прежде всего, какъ мы уже знаемъ, есть основной раздѣлъ двухъ типовъ личности, въ полнотѣ выражающихъ образъ Божій въ человѣкѣ: мужской и женскій («мужчину и женщину сотворилъ ихъ» Б. 1, 27), по образу упостаси Сына и Св. Духа. Намъ дано опознавать это различіе, если даже не дано выразить его отчетливо въ словѣ и мысли. Хотя и мужское, и женское начало одинаково лично, и въ этомъ смыслѣ есть одинаковое я, однако, тембръ этого я звучитъ различно, и это есть фактъ самоочевидный. При этомъ мужская или женская окачествованность я не имѣетъ въ себѣ никакой сложности двухъ элементовъ, въ смыслѣ различимости осложняющаго начала. Мужское и женское я одинаково непосредственно и просто, не есть композиція или смѣшеніе или сложеніе, но есть простой, хотя въ обоихъ случаяхъ и различный лучъ. Но уже именно въ силу этой простоты и непосредственности самоположенія, я съ необходимостью включаетъ въ себя его мужское или женское окачествованіе, которое далѣе выражается и во всей жизни, во всемъ духовномъ образѣ того или иного я. Самополаганіе тварнаго я уже звучитъ мужскимъ или женскимъ голосомъ. Есть только двѣ возможности я въ самомъ творческомъ актѣ Божіемъ, въ которомъ творится я по образу Божію, т. е. какъ мужское и женское. И если мы признаемъ неизбѣжнымъ допущеніемъ участіе тварнаго я въ своемъ собственномъ твореніи чрезъ самоположеніе, то мы съ необходимостью должны включить въ это самоположеніе и опредѣленную его окачествованность. Богъ творитъ не отвлеченное я вообще, но конкретное. — мужское или женское я, и этимъ творческимъ зовомъ свыше пріемлется тварный отвѣтъ снизу, такъ сказать, изнутри творенія, отъ его

опредѣленнаго образа. Однако, и этимъ не исчерпывается конкретная окачествованность тварнаго я, ибо ему, помимо качества мужского или женскаго начала, свойственна еще индивидуальность, въ порядкѣ общаго, мужского или женскаго, рода. Индивидуальность, свойственная тварности, въ отличіе отъ Божественной сверх-индивидуальности или все-индивидуальности, опредѣляется не только положительно, присутствіемъ того или иного признака, но и отрицательно, отсутствіемъ всѣхъ возможныхъ остальныхъ, т. е. ограниченностью. Каждая личность, какъ индивидуальность, есть опредѣленный лучъ въ радугѣ, занимающій свое мѣсто въ цѣломъ, одно къ себѣ призывающій, другое отталкивающій. Она имѣетъ свою собственную тему бытія, не повторяющую другія темы, хотя имъ и созвучныя. Эта тема есть мысль Божія о твореніи, его мѣсто въ софійной плеромѣ. Всѣ эти темы, возможность которыхъ заложена въ цѣломъ Божественной Софіи, ея «цѣломудріи», становятся «подставками» или ипостасями въ личномъ бытіи, и нѣтъ, и не можетъ быть ипостаси безъ опредѣленной темы, или, такъ сказать, пустого я, которое не имѣло бы для себя своей собственной, индивидуальнс окрашенной природности. Такимъ образомъ, мы должны прійти къ заключенію, что сотвореніе личности включаетъ не только яйность, какъ таковую, и не только мужскую или женскую ея окачествованность, но и опредѣленную, индивидуальную ея тему, которая столько же выдѣляетъ ее отъ цѣлаго, сколько и связываетъ съ нимъ. Эта тема д а е т с я Богомъ, входитъ въ творческій Его актъ. Но и въ примѣненіи къ ней мы должны распространить постулатъ тварной свободы, какъ самополаганіе. Она выражается въ данномъ случаѣ въ образѣ личнаго п р и н я т і я своей темы въ собственномъ самополаганіи, въ ея личномъ усвоеніи, свободномъ, самотворческимъ актомъ. Это принятіе или усвоеніе, какъ свободное, можетъ быть различно въ своей полнотѣ, и это различіе не имѣетъ для себя никакой иной особой причины, кромѣ самоположенія. Ибо свобода, какъ «liberum arbitrium», безпричинна, въ этомъ ея характеръ. Благодаря наличію свободы, творческіе акты Божіи относительно личныхъ тварныхъ существъ, объединяясь между собою въ Божественной полнотѣ и совершенствѣ, тѣмъ не менѣе различаются въ пріятіи ихъ чрезъ тварную свободу самоположенія. Эти акты могутъ быть, такъ сказать, различнаго свойства, въ силу чего тварныя ипостаси являются не только эмпирически, но и метафизически уже различны (1). Свобода сопровождаетъ ихъ уже съ самаго всту-

(1) Объ этомъ изначальномъ различіи, предшествующемъ эмпирическому бытію и опредѣляющему его, и говорится въ Рим. 9, 10-13: «такъ было съ Ревеккой, когда она зачала въ одно время (двухъ сыновей) отъ

пленіи въ бытіе, и онѣ входятъ въ него уже р а з л и ч н о, въ состояніи большаго или меньшаго соотвѣтствія своей собственной темѣ или даже въ нѣкоторомъ противленіи ей, причемъ, однако, тема бытія отъ этого не измѣняется и остается тою же даже при ея извращеніи. Существенно только то, что это не есть временно-историческій, но надвременно сверхэмпирическій актъ, который, однако, уже образуетъ предпосылку и всего нашего бытія, его базисъ. Исторія является раскрытіемъ онтологіи, ее предполагаетъ и съ нею координируется. При этомъ можетъ возникнуть вопросъ о соотношеніи этого «умопостигаемаго», онтологическаго, характера, къ тому эмпирическому, въ которомъ свободно раскрывается первый. По мнѣнію Шопенгауера, вся свобода только и исчерпывается первымъ, ибо онъ не терпитъ измѣненія, но лишь раскрывается въ эмпиріи Однако, для такого мнѣнія нѣтъ достаточнаго основанія, и оно не можетъ быть подтверждено эмпирически. Свободное самоположеніе, какъ умопостигаемый характеръ, опредѣляется для времени и, хотя само оно внѣвременно или надвременно, но не выше времени. Человѣческая личность едина, и она ж и в е т ъ во времени, въ которомъ и с т а н о в и т с я собой. Это становленіе одинаково объемлетъ и метаэмпирію, и эмпирію, причемъ свободное самоположеніе, совершаемое въ первой области, раскрывается въ эмпирической причинности. Поэтому мы имѣемъ здѣсь взаимодѣйствіе, взаимопроницаемость, а не простое сосуществованіе двухъ плановъ бытія. (Въ связи съ этимъ должна быть понята и проблема зла и первороднаго грѣха, о чемъ ниже).

Итакъ, образъ Божій въ человѣческихъ упостасяхъ опредѣляется божественными упостасями Логоса и Духа Св., упостасирующихъ плерому, Божественную Софію, отъ которой заимствуетъ свой образъ и Софія тварная. Обѣ упостаси различаются, какъ упостасные центры, въ своемъ **какъ,** но не въ своемъ **что**, и обѣ упостаси въ этой софійности своей, въ плеромѣ включаютъ въ себѣ всѣ свои тварные образы. Онѣ суть **все-упостаси,** точнѣе, единый первообразъ всяческой упостасности, которая въ себѣ тѣмъ самымъ прозрачна для Логоса и Духа Св. Этотъ первообразъ и есть единая истинная упостась. Все человѣчество въ мужскомъ образѣ есть единая упостась Христова, есть Христосъ, оно находитъ свои упостаси въ Его упостаси, отражаетъ ее и отражается въ ней. И все человѣчество въ женскомъ образѣ есть упостась Духа Св., которая открывается, ста-

---

Исаака, отца нашего; ибо когда они еще не родились и не сдѣлали ничего добраго или худого, — сказано было ей. «больший будетъ въ порабощеніи у меньшаго» (Быт. 25-23), какъ и написано: «Іакова Я возлюбилъ, а Исава возненавидѣлъ» (Мал 1, 2-3).

новится прозрачна въ образѣ Богоматери, и въ этомъ смыслѣ явлена съ Ея vпостаси. Эти оба образа человѣческой всеvпостасности соединены между собой въ единомъ Богочеловѣчествѣ тварномъ, такъ же, какъ въ небесахъ, во Св. Троицѣ, соединены въ единомъ Богочеловѣчествѣ Небесномъ. Насколько человѣкъ «теряетъ свою душу Мене ради», онъ становится Христомъ, соединяется съ Нимъ Также и тотъ, кто творитъ волю Отца Небеснаго, «есть Матерь Его и братья Его». Здѣсь дѣйствуетъ законъ отожествленія различнаго, который есть любовь. И наоборотъ, при угашеніи любви личность люциферически утверждается своимъ противостояніемъ Первообразу, противленіемъ ему. Малое я, тварь, хочетъ ощутить себя, какъ равнобожественое или даже вышебожественное Я, замыкаясь въ ледяной пустотѣ мнимаго величія. Но его дѣйствительная реальность и содержательность опредѣляется все-таки тѣмъ, что онъ есть только образъ Первообраза, его отраженіе, при этомъ еще взятое, такъ сказать, съ минусомъ. Однако, эта связь и зависимость остаются вѣдомы этому самосознанію, которое обрекается тѣмъ самымъ на всепоядающую зависть. Vпостасное паденіе, свойственное Люциферу и воинству его, есть поэтому именно vпостасная зависть, притомъ направленная къ своему собственному Первообразу, Люциферъ есть въ этомъ смыслѣ перво-антихристъ. Возникаетъ вопросъ: какъ примирить это двуединство человѣческой vпостаси во Христѣ и Богоматери, или Логосѣ и Духѣ Св., съ свидѣтельствомъ слова Божія о томъ, что во Христѣ Іисусѣ «нѣсть мужескій полъ, ни женскій» (Гал 3, 28)? (1). Нужно, прежде всего, указать, что въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ собственно не объ vпостаси, мужской или женской, но о человѣчности, о человѣческой природѣ, какъ таковой, которая во св. крещеніи облекается во Христа, становится человѣчествомъ Христовымъ силою Его вочеловѣченія или боговоплощенія. Разумѣется, эта сила богочеловѣчества непосредственно связана именно съ вочеловѣченіемъ Христовымъ, которое совершается Духомъ Св. и въ этомъ смыслѣ нераздѣльно и отъ Третьей vпостаси. Однако, остается то различіе, что Третья vпостась есть воплощающая, vпостась же Логоса есть воплощающаяся. Поэтому въ широкомъ смыслѣ крещеніе совершается во имя Св. Троицы, а въ непосредственномъ есть облеченіе во Христа, какъ и Церковь есть, прежде всего, Тѣло Христово, боговоплощеніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ и храмъ Св. Духа, Пятидесятница. Однако, дѣлу нашего спасенія имѣетъ

(1)) Вотъ полный контекстъ: «всѣ вы, во Христа, крестившіеся во Христа облеклись. Нѣтъ уже Іудея, ни язычника, нѣтъ раба, ни свободнаго, нѣтъ мужскаго пола, ни женскаго: ибо всѣ вы одно во Христѣ Іисусѣ. Если же вы Христовы, то вы сѣмя Авраамово и по обѣтованію наслѣдники» (27-9).

своимъ средоточіемъ именно Христа, жизнь нашу во Христѣ и жизнь Христа въ насъ, которая содѣвается Духомъ Св. И въ свѣтѣ этой жизни во Христѣ **всего** человѣчества не имѣетъ силы различіе мужскаго и женскаго.

Однако и въ отношеніи къ ипостасямъ въ человѣкѣ извѣстное іерархическое соотношеніе съ приматомъ мужского начала имѣетъ силу. Дѣло въ томъ, что и во Св. Троицѣ собственно Сынъ есть ипостасный образъ Отца, на которомъ почіетъ, Его запечатлѣвая, Духъ Св. Ипостась Духа Св. прозрачна для Сыновней ипостаси, она не являетъ нѣчто иное или новое, но уже раскрытое (Духъ Св. «напоминаетъ» слова Христовы). Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что ипостась Слова есть с о д е р ж а т е л ь н а я, а ипостась Духа есть с о в е р ш и т е л ь н а я, но она является все-таки второю, а не первою въ двоицѣ открывающихъ Отца ипостасей. И въ сотвореніи человѣка по образу Божію мужская ипостась является первичной, женская отъ него производной и во всякомъ случаѣ соотносительной и какъ бы дополнительной по отношенію къ мужской. Женщина создается онтологически п о с л ѣ мужчины, уже въ его предположеніи, «изъ ребра» его. И это же соотношеніе переносится въ область боговоплощенія: «мужъ есть глава жены», какъ «Христосъ глава Церкви, и Онъ же Спаситель тѣла» и далѣе (Еф. 5, 23-32) Въ этомъ смыслѣ имя мужа есть въ извѣстномъ смыслѣ и имя жены (что и выражается геніемъ языка въ именованіи жены по мужу) Такъ и ипостасный образъ мужчины остается основнымъ, руководящимъ и для ипостаснаго образа женщины. Въ этомъ смыслѣ **все** человѣчество имѣетъ **одну** всечеловѣческую ипостась, одно всеипостасное имя: Христосъ, Который въ боговоплощеніи нераздѣльно соединился съ Богоматерью.

Это положительное всеединство ипостасей осуществляется въ Церкви. Церковь есть, съ одной стороны, **много** е д и н с т в о всѣхъ индивидуальныхъ ипостасей, а съ другой, она есть многое**динство**, въ которомъ индивидуальность многихъ ипостасей погашается, силою жертвенно смиряющей любви. При этомъ одновременно получаютъ силу оба ипостасные центра. Въ любви ко Христу нѣсть мужескій полъ, ни женскій: всѣ находятъ свою ипостась въ Христовой, такъ что «живу не къ тому азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ» (Гал. 2, 20). И въ этой любви ко Христу раскрывается и характеръ любви Рабы Господней, Богоматери, который состоитъ въ томъ, что Она не только эмпирически, но и онтологически «смиряется», перестаетъ быть для Себя, становится прозрачна для Сыновней ипостаси, ее собою открываетъ, какъ это въ предвѣчной любви во Св. Троицѣ свойственно Третьей ипостаси, Св. Духу. Его ипостасный характеръ,

какъ vпостасной любви, состоитъ въ томъ, что Его vпостаси какъ бы нѣтъ, несмотря на то, или именно потому, что она есть таковая. Церковь есть тѣло Христово, но при этомъ и храмъ Духа Св. Въ ней «изображается Христосъ» (Гал. 5, 19), но силою Духа Св. Такимъ образомъ, всѣ vпостаси погружаются во всеединую, но двуединую vпостась Церкви Христовой, на всѣхъ силою Духа Св. начертывается единое имя: Христосъ, но Христосъ воплощенный Духомъ Св., т. е. Іисусъ-Марія, Всечеловѣкъ и Богочеловѣкъ, Первообразъ человѣческій нетварный и образъ Божій сотворенный.

Не стирается-ли этимъ различіемъ между мужскимъ и женскимъ началомъ въ человѣкѣ то, что принадлежитъ полнотѣ образа Божьяго въ немъ? Если Христосъ есть всеvпостась для всего человѣчества, то не упраздняются-ли тѣмъ всѣ женскія vпостаси? И также, если Церковь-всечеловѣчество находитъ себя въ полнотѣ лишь въ Іисусѣ-Маріи, то не теряютъ-ли себя чрезъ это соразмѣрно мужскія vпостаси? Слѣдуетъ отвѣтить отрицательно на оба эти вопроса. Дѣло въ томъ, что vпостасные характеры или имена никогда не бываютъ просты или единичны, но состоятъ изъ двухъ, изъ которыхъ одно первенствуетъ, другое же есть какъ бы обертонъ. Такова собственная vпостась и имя Логоса-Христа, какъ и Духа Св. въ Маріи. Это двуединство сохраняется въ единствѣ. Мужское естество vпостасируется во Христѣ въ Его отношеніи къ Церкви, какъ главы тѣла Христова, женское же въ отношеніи къ Нему, какъ Жениху Церковному: «Тебѣ, Женише Мой, люблю». Здѣсь два отношенія, центробѣжное и центростремительное. И однако, оба они необходимо соединяются въ каждой человѣческой vпостаси, только лишь въ разной тональности, съ пріоритетомъ любви Христа къ Церкви, или Церкви ко Христу.

Къ характеристикѣ тварныхъ vпостасей надо добавить еще слѣдующую черту. Въ Божественной Софіи природа Божества совершенно прозрачна для божественныхъ vпостасей и до конца vпостасирована ими. Въ этомъ случаѣ можно сказать, что въ Божествѣ не существуетъ бытійной грани между природой и vпостасію, хотя это не исключаетъ всей реальности природы и vпостаси въ ихъ различеніи. Въ тварномъ же бытіи существуетъ не только это послѣднее, но къ нему надо ещё прибавить фактическое несовпаденіе между vпостаснымъ бытіемъ и vпостасированностью природы: природа міра въ человѣкѣ н е вполнѣ vпостасирована человѣческой vпостасію, область фактической vпостасированности чрезвычайно ограничена, хотя она и подлежитъ безпредѣльному расширенію и непрестанно совершающемуся очеловѣченію природы. Vпостасное и природное бытіе противостоятъ здѣсь одно другому, какъ различныя сферы бытія,

хотя и имѣющія въ предѣлѣ совпасть и отожествиться, но пока еще далекія отъ такого соотношенія. Спрашивается, какъ же взаимоопредѣляются эти раздѣльные образы тварнаго бытія въ тварной Софіи?

Прежде всего, надо совершенно отстранить мысль о томъ, чтобы область не-упостасированнаго, природнаго бытія оставалась совершенно чужда упостасности, являя собой родъ мертваго вещества, существенно иноприроднаго всему живому и упостасно живущему. Безусловно мертваго вообще въ твореніи не существуетъ, — Богъ смерти не сотворилъ, а есть только разныя ступени жизни на пути къ окончательной ея побѣдѣ, къ полному упостасированію бытія. «Мертвая», точнѣе, еще не упостасированная природа, хотя и чужда упостасной жизни, однако, таитъ въ себѣ потенцію упостасированія. Въ этомъ потенціальномъ смыслѣ она уже есть упостасность, т. е. можетъ принадлежать (а въ нѣкоторой, хотя и минимальной степени, уже и принадлежитъ) упостаси. Тѣмъ не менѣе она доселѣ фактически остается какъ бы автономна, но пребываетъ въ полнотѣ своего собственнаго, природнаго, неупостасированнаго бытія. Это бытіе имѣетъ нѣкоторый природный, хотя и не упостасный центръ въ д у ш ѣ м і р а, которая есть не что иное, какъ тварная Софія, еще не реализованная до конца въ тварныхъ упостасяхъ. Фактически это есть инстинктивная мудрость природы, ея внутренняя цѣлепричинность (энтелехійность), которая по своей безошибочности превосходитъ сознательное, упостасное разумѣніе отдѣльныхъ человѣческихъ упостасей. Здѣсь мы имѣемъ особый видъ подсознательной — въ смыслѣ отсутствія упостаснаго центра сознанія, — но въ то же время еще н е - сознательной жизни, не механическую только причинность, но внутреннюю цѣлесообразность, которая есть уже признакъ жизни, ея проявленіе. Можно въ этомъ смыслѣ сказать, что природа, какъ natura naturans — стремится къ полнотѣ своего осуществленія въ natura naturata. Она восходитъ къ упостасированію двояко: природно въ душѣ міра и сознательно въ жизни и творческомъ воздѣйствіи тварныхъ упостасей. Эта двойственность характерна для теперешняго состоянія тварнаго міра, когда душа его еще не приведена въ полную связь съ духомъ. Это не есть то окончательное состояніе будущаго вѣка, прославленнаго бытія, когда Богъ будетъ во всемъ (1) Но даже и теперь, когда «тварь повинулась ради пови-

(1) По сужденію бл. Августина, «мы тогда узримъ мірскія тѣла неба новаго и новой земли, какъ Бога вездѣ сущаго и все тѣлесное управляющаго, посредствомъ тѣла, которое тогда носить имѣемъ, куда ни обратимъ взоръ, увидимъ. такъ духовныя очи тѣлъ нашихъ, — куда ни обратимъ, безтѣлеснаго Бога увидимъ... Богъ тогда видимъ будетъ духомъ отъ каждаго изъ насъ въ каждомъ изъ насъ, и въ насъ самихъ, и въ небѣ новомъ,

нувшаго ее и стеная чаетъ свободы отъ сыновъ человѣческихъ» (Р. 8, 20), осуществленная связь между природой и человѣкомъ, какъ логосомъ міра и его ипостасію, остается, ибо она нерасторжима. Однако, доколѣ она пребываетъ въ потенціальности, міръ находится въ состояніи раздвоенности и незавершенности.

Слѣдуетъ отличать ипостась, ипостасность и безсознательность или безчувственность. Только при наличіи первой мы имѣемъ полноту бытія, жизнь личности въ своей природѣ, живое и живущее я. Это относится лишь къ существамъ, имѣющимъ духъ, т. е. къ человѣку и ангеламъ. Но даже ипостасность, какъ таковая, въ отдѣльности отъ духовно-ипостаснаго центра, не лишена своеобразной жизни и не принадлежитъ къ мертвой матеріи (которой и вообще не существуетъ). Природа знаетъ цѣлый рядъ различныхъ образовъ жизни, которые соотвѣтствуютъ разнымъ ступенямъ ипостасности. Таковъ вообще органическій міръ, отъ растеній до животныхъ, отъ низшихъ ступеней животнаго міра до высшихъ. Животныя имѣютъ душу, хотя и лишены духа, и въ Библіи говорится, что въ крови душа животныхъ, живое начало. Животныя имѣютъ не личность, а индивидуальность, окачествованный центръ не только родового, но и индивидуальнаго бытія особей, поскольку онѣ имѣютъ живую душу. Послѣдняя есть, съ одной стороны, начало, а вмѣстѣ и функція родовой жизни, а съ другой является нѣкоторымъ quasi-личнымъ центромъ. Этотъ центръ въ животныхъ отличается отъ человѣческаго отсутствіемъ въ немъ личнаго, сверхприроднаго, духа. Но онъ содержитъ въ себѣ весь аппаратъ жизни съ ея энергіей. Животность есть именно тварноприродная жизненность, какъ таковая, и она всегда индивидуальна. Конечно, въ животномъ родовое начало, жизнь рода, выражена съ гораздо большей силой, нежели въ человѣкѣ, и въ этомъ смыслѣ животное безличнѣе его. Однако родъ состоитъ изъ особей или индивидовъ, и не индивидуализированнаго бытія, только какъ родового, даже и не существуетъ. Особи индивидуально различаются между собою, хотя и будучи представителями рода.

Такимъ образомъ, душа міра движетъ его или какъ темный инстинктъ, внутренняя закономѣрность бытія въ разныхъ его образахъ, или какъ индивидуальная жизнь особей, которымъ свойственна самопроизвольность движенія, низшій родъ тварной свободы и самотворчества. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ болѣе непосредствен-

---

и въ землѣ новой, и во всемъ, которое тогда будетъ, твореніи. Будемъ зримъ тѣломъ во всякомъ тѣлѣ, куда бъ духовнаго тѣла зрѣніе обращено ни было» (О Градѣ Божіемъ, кн. XXII. гл 27). Трудно пойти дальше въ постиженіи софійности твари, нежели это вдохновенно-дерзновенное сужденіе великаго отца Церкви.

ное явленіе Премудрости въ твореніи, Божества въ природѣ, которое «удивляетъ» насъ безконечнымъ богатствомъ формъ, неисчерпаемостью жизни и мудрой цѣлесообразностью всего. Однако все-таки остается еще вопросъ: можетъ ли это явленіе Премудрости Божіей въ твореніи быть признано абсолютнымъ или адэкватнымъ, настолько, что можетъ быть поставленъ знакъ равенства между «идеями» Премудрости и законами природы? На этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить все-таки отрицательно. Идеи Премудрости, разумъ природы, безошибочный ея инстинктъ, свѣтятъ въ тварномъ мірѣ лишь въ извѣстномъ преломленіи, проявляются въ немъ съ нѣкоторымъ ограниченіемъ и даже искаженіемъ. Первое связано съ ограниченностью каждаго образа творенія, связанной съ множественностью и многообразіемъ ихъ видовъ, причемъ эта множественность осуществляется черезъ актуализацію н и ч т о со внесеніемъ предѣла πέρας въ бытіе съ разными его образами. Каждый изъ нихъ, обособляясь, а чрезъ то и отграничиваясь отъ другихъ, тѣмъ самымъ ограничивается въ собственномъ своемъ бытіи. Душа міра с т а н о в и т с я вмѣстѣ съ самымъ міромъ, какъ бы вновь возникаетъ изъ небытія. Она изъ состоянія софійной потенціальности актуализируется въ твореніи. Ей приходится преодолѣвать силу инерціи небытія, ту косную массу tohu-va-bohu, земли невидимой и безформенной, которую изначально являетъ собой тварное бытіе. Къ этой силѣ инерціи нужно еще присоединить и прямое противленіе тьмы хаоса свѣту софійности. Можно сказать, что всѣ пути природнаго бытія измѣнились, вслѣдствіе паденія Адама, призваннаго быть его зодчимъ и устроителемъ міра по образу софійности его. Вся тварь воздыхаетъ, ожидая своего избавленія чрезъ сыновъ человѣческихъ. (Этотъ вопросъ будетъ разсматриваться ниже полностью лишь въ связи съ общимъ вопросомъ о злѣ въ мірѣ и человѣкѣ).

Душа міра, далѣе, осуществляетъ себя чрезъ низшую тварную свободу животнаго и вообще живого міра, которая все-таки свойственна самопроизвольности движеній и дѣйствій, ему присущей. Самопроизвольность въ движеніи амебы, такъ же, какъ въ царственныхъ движеніяхъ льва и тигра, представляетъ собой на разныхъ ступеняхъ тварную свободу, хотя лишь въ области душевной, а не духовной, — индивидуальной, а не личной. Эта самопроизвольность полагается самимъ творческимъ актомъ Божіимъ, твореніемъ «въ душу живу». И этой самопроизвольности свойственны ступени и оттѣнки не только родовъ и видовъ, но и индивидовъ, въ своеобразномъ творчествѣ жизни животныхъ. Софійность твари осуществляется въ животномъ мірѣ одинаково и какъ инстинктъ въ прямомъ родовомъ смыслѣ, въ силу котораго, напр., птицы улетаютъ и возвращаются въ

опредѣленное время и въ опредѣленное мѣсто, и какъ индивидуальное самоопредѣленіе въ жизни особей, гдѣ уже дѣйствуетъ извѣстная воля и умъ животныхъ. Животный міръ уже призывается къ строительству міра, къ свободному, поскольку индивидуальному, слѣдованію и осуществленію своей собственной закономѣрности въ природѣ. При этомъ, наряду съ индивидуальностью даннаго вида и индивида, примѣшивается — еще больше, чѣмъ въ родовомъ бытіи — ихъ извѣстная окачествованность съ возможными приращеніями зла. Мы имѣемъ тому рядъ свидѣтельствъ библейской зоологіи, какъ положительнаго, такъ и отрицательнаго характера, отъ Эдемскаго змія, который, будучи «мудрѣйшимъ изъ звѣрей», явился способенъ принять внушеніе злого духа, до Валаамовой ослицы, способной увидѣть Ангела Господня (Чис. 22, 23-27), какъ и той «подъяремной», на которой вступалъ Господь во святой градъ. Способность животныхъ къ общенію съ человѣкомъ, отъ прямого почти разговора съ нимъ до послушанія ему, свидѣтельствуетъ о причастности животныхъ къ душѣ міра не только въ ея необходимости, но и въ ея тварной свободѣ. Однако, животный міръ возглавляется лишь человѣкомъ, въ полнотѣ его духовной и творческой свободы.

5) Извѣчность и временность человѣка.

Въ связи съ ученіемъ о вѣчности міра въ Богѣ и временности его для себя (т. е. сотворенности), возникаетъ и вопросъ о временности и вѣчности человѣка. Въ человѣческомъ сознаніи съ одинаковой ясностью запечатлѣно то и другое. Съ одной стороны, въ немъ «все течетъ», а остановка времени означаетъ и прекращеніе жизни, смерть. Но съ такой же достовѣрностью знаетъ человѣкъ о себѣ, о своемъ я, что оно не произошло, ибо оно надвременно е с т ь. Существуетъ поразительная интуиція у человѣка не только въ отношеніи къ самому себѣ, но и къ ближнему, с о - я. Когда рождается человѣкъ въ міръ, это происходитъ во времени, въ опредѣленный его моментъ, календарную дату, но этому сопутствуетъ и наше сознаніе, что вновь родившійся всегда былъ и только теперь явился въ міръ, вообще же сверхвременно есть. Такова обычная интуиція родителей относительно рождающихся у нихъ дѣтей. Относительно ихъ нельзя намъ допустить, что было время, когда ихъ не было. И эта же самая интуиція вообще примѣнима ко всѣмъ, кого мы любимъ и опознаемъ любовію. Она свидѣтельствуетъ о глубочайшей укорененности бытія въ вѣчности.

Какъ надо мыслить соотношеніе вѣчнаго и неизмѣннаго, — Твор-

ца и тварныхъ упостасей, поскольку послѣднія являются не только объектами творенія, но и упостасными центрами, на коихъ почіетъ любовь Божія? Здѣсь слѣдуетъ, прежде всего, различить міръ ангельскій отъ человѣческаго По ученію Церкви, въ этомъ отношеніи не возбуждающему недоразумѣнія, в с ѣ ангелы сотворены единымъ творческимъ актомъ, единовременно. Вся полнота ангельскаго міра, в с ѣ его упостаси вмѣстѣ были вызваны къ бытію, которое, вслѣдствіе отсутствія смерти въ духовномъ мірѣ, не имѣетъ впереди себя одной изъ основныхъ граней временности, — смертнаго конца. Оно знаетъ для себя въ этомъ смыслѣ, если не прямую вѣчность, то уже во всякомъ случаѣ безконечность. При этомъ отсутствіе отдѣльныхъ послѣдовательныхъ актовъ возникновенія во времени, аналогичныхъ рожденіямъ въ человѣчествѣ, также, конечно, освобождаетъ ангельское сознаніе отъ того о с о б а г о чувства временности, какая свойственна человѣку. Въ этомъ смыслѣ сознанію ангельскаго міра ближе и естественнѣе постиженіе вѣчной основы своего бытія, нежели человѣческому роду.

Принципіально огромную важность для насъ представляетъ тотъ фактъ, что въ единовременномъ сотвореніи ангельскаго міра дана его полнота и законченность. Далѣе этого предѣла ангельскій міръ болѣе уже не творится, отсюда заключаемъ, что ч и с л о ангеловъ, конечно, опредѣленно, ограниченно. Однако, эта ограниченность не связана съ какой либо внѣшней границей или предѣломъ, за которымъ какъ бы изнемогаетъ и останавливается всемогущество, премудрость и любовь Божія. Очевидно, что такового изнеможенія существовать не можетъ. Но эта грань выражаетъ внутреннюю законченность или полноту, которая вовсе не требуетъ для себя дурной безконечности или неограниченности. Иначе ангельскому міру угрожала бы неполнота или незавершенность. И если вѣра наша учитъ насъ обратному, то это означаетъ, что возможна актуальная, положительная, а не отрицательная только («дурная») конечность, — конечная безконечность или безконечная конечность, — по крайней мѣрѣ, въ ангельскомъ мірѣ.

Такая положительная, конечная безконечность вообще явлена намъ чрезъ сотвореніе міра, въ которое вложено божественное в с е, и однако это в с е совершено въ опредѣленное, ограниченное время («шестодневъ») и вложено въ опредѣленныя, также ограниченныя, формы или образы бытія. Иначе, внѣ этого предположенія, міръ не могъ бы быть сотворенъ въ полнотѣ, до-сотворенъ до конца, законченъ, и не могло бы наступить божественное субботствованіе (какъ и не было бы сказано: «такъ с о в е р ш е н ы небо и земля и все воинство ихъ», «и с о в е р ш и л ъ Богъ къ седьмому

дню дѣла Свои», Б. 2, 1-2). Слѣд., божественная полнота сочетается не съ безсильной себя исчерпать и въ этомъ смыслѣ подлинно дурной безконечность, но съ опредѣленной законченностью, которой, однако, свойственна неисчерпаемая глубина, глубина вѣчности, вѣчная жизнь, реализуемая въ тварной временности. Въ силу такого сочетанія въ каждомъ атомѣ бытія, какъ бы малъ онъ ни былъ, потенціально содержится и вся его актуальная безконечность, которая обнаруживается не въ статическомъ профилѣ бытія, но въ его динамическомъ, энергетическомъ осуществленіи....

Итакъ, мы одинаково не можемъ допустить ни неполноты ангельскаго міра, ни его незаконченности (паденіе части ангеловъ ничего не измѣняетъ въ этой первоначальной его полнотѣ), откуда еще разъ заключаемъ, что полнота эта совмѣстима съ завершенностью или законченностью Иначе эту же мысль можно выразить и такъ, что конечно-безконечный м і р ъ в ю з м о ж е н ъ к ъ с о т в о р е н і ю, и мысль объ этомъ послѣднемъ не содержитъ въ себѣ онтологическаго противорѣчія, которое было бы неизбѣжно, если бы полнота его вообще не была бы вмѣстима въ конечныя формы. Само сотвореніе тварнаго міра являлось бы тогда онтологическимъ абсурдомъ, невозможностью. Тварный образъ божественной полноты именно въ своей оформленности и въ этомъ смыслѣ ограниченности или конечности вмѣщаетъ потенцію божественной безконечности. Это осуществляется, очевидно, не въ силу опредѣленности или оформленности каждой его части, поскольку каждая граница противоположна полнотѣ и отталкивается отъ нея, но въ силу актуальнаго цѣломудрія, т. е. динамическаго взаимопроникновенія всего всѣмъ, божественной цѣлости. Каждый изъ тварныхъ духовъ есть окно ко всему божественному универсу, причастенъ къ божественной природѣ, которой живетъ, и она есть въ этомъ смыслѣ какъ бы его собственная природа. Особность его ѵпостаснаго образа, γνώισμα ὑποστατικόν не дробитъ, но множитъ это всеединство, причемъ каждый изъ этихъ множественныхъ образовъ является проницаемымъ въ силу взаимоѵпостасной любви и для другихъ. «Индивидуальность» не есть здѣсь ограниченность въ смыслѣ omnis definitio est negatio, напротивъ, это есть мчогообразная, полжительная разность, которая должна быть законченной, не можетъ не закончиться, иначе незавершенной оказалась бы и сама полнота совершенства.

Въ этомъ смыслѣ каждая тварная (въ данномъ случаѣ ангельская) ѵпостась, не какъ «индивидуальность», т. е. ограниченность, но какъ ѵпостасный центръ всего, уже достаточна онтологически для того, чтобы вмѣстить и реализовать въ себѣ полноту бытія въ своей

природѣ. Но она недостаточна сама для себя, будучи замкнута въ своей vпостасной яйности, которая необходимо требуетъ для себя, для своею собственнаго осуществленія, — vпостасной любви, многоочитости бытія въ множественныхъ vпостасяхъ, vпостаснаго многоединства по образу Св. Троицы, запечатлѣваемаго во всякомъ тварномъ духѣ. Vпостась должна быть во всякомъ случаѣ н е одна, ихъ должно быть м н о г о. Но чѣмъ опредѣляется это многоединство или число ангеловъ, и можетъ ли оно быть опредѣлено или, такъ сказать, исчерпано?

Руководящимъ началомъ при обсужденіи этого вопроса долженъ быть Первообразъ для всѣхъ тварныхъ vпостасей, именно троичность: единица въ троицѣ. Всеединство, какъ самооткровеніе Божественной природы, или Софія, смыкается чрезъ единство Божественной vпостаси, «единицы въ Троицѣ». Однако, это единство есть не только единица въ Троицѣ, но и Троица въ единицѣ, и въ этомъ смыслѣ есть многоединство, не одна единственная vпостась, но три vпостаси, хотя и смыкающіяся въ единство. Это число множественности, три, какъ необходимая сторона божественнаго тричислія, есть о п р е д ѣ л е н н о е, и, слѣдовательно, ограниченное число. Так. обр., божественная безмѣрность или абсолютность vпостасируется не безконечнымъ числомъ божественныхъ vпостасей, — мысль, которая является столь же хульной, сколько и нелѣпой, — но т р е м я. Слѣдовательно, безмѣрность жизни не требуетъ для себя такой же безмѣрности числа vпостасей и, напротивъ, совмѣстима съ опредѣленнымъ числомъ или мѣрой, есть актуальная, исчерпанная. до дна прозрачная и реализованная безконечность

Разумѣется, именно Святой Троицѣ и только Святой Троицѣ соотвѣтствуетъ тройственное число vпостасей, не больше и не меньше въ ихъ конкретномъ взаимобытіи. Этотъ образъ ея не повторяется въ тваряхъ, которыя не тройственно-множественны, но просто множественны въ vпостасяхъ своихъ Это свойство не единственности, но множественности. многоvпостасности онѣ берутъ отъ троичнаго Первообраза, не беря, однако, именно троичности. свойственной лишь Божеству. Однако, твари остается присуща та черта Божественнаго тріединства. что множественность тварныхъ vпостасей не является дурной безконечностью, не могущей себя исчерпать и достигнуть внутренняго предѣла, но она также опредѣленна и исчерпаема. Ангельскій міръ сотворенъ п о л н о с т ь ю во всѣхъ воинствахъ своихъ, слѣдов., имѣетъ для себя исчерпывающее число. Мы должны постулировать, что это конкретное число ангельскаго множества, точнѣе многоединства, опредѣляется не произвольной и случайной остановкой на нѣкоторомъ числѣ, обрыва-

ясь какъ бы на многоточіи, но конецъ его или граница опредѣляется внутренней законченностью или цѣльностью ангельскаго міра. Это число ангельское намъ невѣдомо, по крайней мѣрѣ, въ жизни этого вѣка, когда мы видимъ лишь яко зерцаломъ въ гаданіи, но и нынѣ намъ вѣдомо, что это число есть, и потому ангельскій міръ представляетъ собой внутренне законченное цѣлое, а не дурную безконечность. И въ этомъ мы усматриваемъ руководящую идею для постиженія положительной, а не отрицательной только безконечности, какъ бы эта идея ни реализовалась въ философіи математики или общей онтологіи. Законченное число элементовъ способно вмѣщать безконечное, неограниченное, абсолютное содержаніе, или самую вѣчность, Вѣчность не есть ἄπειρον, неорганизованность, безформенность, напротивъ, она предполагаетъ πέρας, какъ образъ, конкретную организованность, форму.

При сопоставленіи многоединства ангельскаго и человѣческаго, первое различіе, которое между ними можетъ быть установлено, состоитъ въ томъ, что ангельское число уже исполнено, и многоединство закончено, между тѣмъ какъ числу человѣческое еще не закончено, но продолжаетъ возрастать. Человѣчество имѣетъ начало. но еще не знаетъ конца. Существовавшее и существующее человѣчество, въ отношеніи къ имѣющему существовать или будущему человѣчеству, есть лишь фрагментъ, причемъ нѣтъ прямыхъ данныхъ, чтобы судить, какая часть цѣлаго уже осуществлена въ этой фрагментарности, и какая еще остается неосуществленной. Если разсуждать эмпирически, на основаніи данныхъ популяціонистики, свидѣтельствующей о небываломъ еще въ исторіи ростѣ населенія и его уплотненіи именно въ новѣйшее время, мы должны склониться къ заключенію, что, пожалуй, человѣчество осуществилось лишь въ малой части, а большая его часть еще предстоитъ впереди. Отсюда недалеко и до того вывода, что человѣчества, какъ цѣлаго, еще не существуетъ. Поэтому, если говорится о цѣлокупномъ Адамѣ, котораго воспринялъ въ человѣчество Свое Новый Адамъ Богочеловѣкъ, то на самомъ дѣлѣ это цѣлостное воспріятіе эмпирически невозможно за отсутствіемъ реальности и дѣйствительности этого цѣлаго Адама. То, что доступно эмпирическому воспріятію, является лишь частью цѣлаго, его фрагментомъ, притомъ, быть можетъ, и не самымъ важнымъ и во всякомъ случаѣ не самымъ обширнымъ. Остальное же человѣчество осталось невоспринятымъ, и что же тогда слѣдуетъ изъ максимы: что не воспринято, то и не искуплено?

Мы видимъ, къ какимъ серьезнымъ недоразумѣніямъ въ области антропологіи, христологіи, сотеріологіи ведетъ эта теорія фрагмен-

тарнаго человѣчества, въ которой эмпирическое его явленіе безоговорочно приравнивается онтологическому опредѣленію.

Если ограничиваться лишь этимъ эмпирическимъ пониманіемъ человѣчества, то неизбѣжно слѣдуетъ придти къ заключенію, что вочеловѣченіе Христа съ принятіемъ в с е г о человѣческаго естества является просто неосуществимымъ и невозможнымъ не только 19 вѣковъ тому назадъ, но даже и въ настоящее время, ибо это воспринятое человѣчество въ эмпирическомъ пониманіи неизбѣжно оказывается pars pro toto, между тѣмъ, какъ здѣсь необходимо предполагается воспріятіе цѣлостнаго Адама. Правда, отъ неизбѣжности такого заключенія пытаются спастись, ссылаясь на воспріятіе Христомъ, п р и р о д ы человѣчества, не ἄνθρωπος, но ἀνθρώποτης Отвлеченное понятіе природы, отдѣленное отъ ипостаснаго конкретнаго бытія, хотя и очень удобно укладывается въ Аристотелевскія схемы о πρώτη и δεύτερα οὐσία («первая и вторая природа»), въ которыхъ «природа» можетъ быть понята и отдѣльно отъ ипостаси, на самомъ дѣлѣ является злоупотребленіемъ абстракціей. Не существуетъ человѣческой природы, которая имѣла бы для себя бытіе, вовсе независимо отъ ипостасной конкретизаціи, какъ бы п р е ж д е или в нѣ ея. Человѣчество, какъ природа, обрѣтается лишь въ полнотѣ и наличіи ипостасей. какъ и эти послѣднія не существуютъ внѣ природы. Раздѣленіе или тѣмъ болѣе противопоставленіе природы и ипостаси осуществимо только въ абстракціи (ἐν ἐπινοια) и само по себѣ никакой реальности не соотвѣтствуетъ. Человѣчество есть единоприродное, но многоипостасное многоединство, — не неопредѣленный и незаконченный, прерывающійся какъ бы многоточіемъ рядъ, но единство этого ряда. его интегралъ. Поэтому съ неизбѣжностью возникаетъ вопросъ: да существуетъ ли это человѣчество и существовало-ли когда-либо? (А къ этому неизбѣжно присоединяется и еще вопросъ: да и будетъ-ли оно когда-либо существовать, какъ цѣлое, какъ полнота?) Существуетъ-ли вообще единый «ветхій» Адамъ, а, слѣдов., и цѣлокупный Адамъ Новый? Вотъ къ какимъ апоріямъ ведетъ эмпиризмъ въ антропологіи, который въ богословіи выразился въ отвлеченномъ креаціонизмѣ, т. е. въ ученіи о томъ, что Богъ творитъ новую душу при рожденіи каждаго человѣка, продолжаетъ твореніе, въ «шестодневѣ», очевидно, незаконченное. Оставляя въ сторонѣ всѣ другія трудности, встрѣчающіяся при развитіи этой теоріи, слѣдуетъ отмѣтить самую главную: согласно такому ученію, человѣчество е щ е творится и, какъ цѣлаго, его е щ е нѣтъ, а, слѣд., становится невозможно и боговоплощеніе. (Или же послѣднее должно быть понято грубо механически, каковое пониманіе и приписывали, — конечно, совершенно незаслуженно, — Аполлина-

рію, — оно сводится къ принятію лишь человѣческаго тѣла, — костей и мускуловъ, вмѣстѣ съ «душой»). При этомъ остается также совершенно неразъясненнымъ, является-ли это воспріятіе просто фактическимъ усвоеніемъ лишь извѣстныхъ вещественныхъ элементовъ человѣческаго тѣла (и души), или же оно получаетъ общее значеніе, — именно принятія в с е г о человѣческаго естества? Но если такъ, то требуется уразумѣть, какъ и въ какомъ смыслѣ это практическое воспріятіе элементовъ человѣческаго тѣлеснаго и душевнаго естества приравнивается человѣческой природѣ вообще, всему ветхому Адаму. Этотъ вопросъ никогда не ставился и не обсуждался въ богословіи, и отсутствіе этого обсужденія представляетъ собою вообще а н т р о п о л о г и ч е с к у ю брешь и въ христологіи. Догматически Халкидонская формула съ ученіемъ о *τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι, ἄνθρωπον ἀληθῶς... ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα* содержитъ именно эту мысль, — не о фактическомъ лишь ad hoc усвоеніи данныхъ элементовъ человѣческаго тѣла или вообще естества, но именно о воспріятіи «совершеннаго» человѣчества и съ нами въ этомъ смыслѣ «единосущія». Эта же мысль свойственна и патристическому богословію. Однако, богословски это омоусіанство Христа всему человѣчеству оставалось не разъяснено въ своемъ значеніи, въ частности, со стороны приложимости этой идеи ко всему человѣческому многоединству.

Надо, прежде всего, выдѣлить общія предпосылки этого омоусіанства. Если не ограничиваться здѣсь чисто внѣшнимъ отожествленіемъ фактическаго пріятія человѣческой тѣлесности съ воспріятіемъ цѣлаго (*τέλειον*) человѣчества (1), но искать онтологическаго смысла этого омоусіанскаго опредѣленія, надо признать, что единое человѣчество существуетъ, какъ цѣлое. Поэтому оно и доступно таковому воспріятію. Слѣдов., этой возможности не должна противорѣчить фактическая множественность и незаконченность во времени человѣчества. Оно є с т ь въ какомъ-то смыслѣ независимо отъ этихъ ограниченій времени, или надвременно. Воспріятіе совершеннаго человѣчества означаетъ не абстрактное усвоеніе тѣхъ или другихъ человѣческихъ свойствъ, тѣлесности и душевности, но конкретное пріятіе меня, тебя, ихъ. Вообще человѣчества абстрактно и безлично не существуетъ Оно существуетъ лишь какъ мое, твое,

(1) Наиболѣе выражена эта мысль у св Григорія Нисскаго (De opific. hominis). «Человѣкъ, созданный по образу Божію, это природа, какъ цѣлое . онъ созданъ всемогущей Премудростію Божіей не какъ часть цѣлаго, но какъ цѣльная природа, существующая въ немъ сразу (*ἅπαν ὑφεστὸς τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα*)» с. 22, PP S. 44, 204 5). «Вся полнота человѣчества (*τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα*) включена, какъ единое тѣло промыслительной силой отъ Бога» (с. 16, p 181-5).

наше, ихъ, — всѣхъ вообще личностей человѣческихъ. Не отъ безличной природы, но отъ каждаго изъ насъ л и ч н о взялъ Господь Свое человѣчество и соединился съ нимъ, вводя его въ собственное упостасное бытіе, и на этой только основѣ и можетъ быть сказано: «живетъ во мнѣ Христосъ».

Но этого мало. Человѣчество есть не только упостасная множественность, но и упостасное многоединство, оно есть цѣлокупный Адамъ. Адамъ же есть не только опредѣленная человѣческая личность, но онъ же есть и человѣческое многоединство, все-личность, по образу единаго, но трiупостаснаго Бога. Адамъ, какъ и каждая человѣческая личность въ Адамѣ, существуетъ не только по себѣ и для себя, но и в м ѣ с т ѣ съ другими, какъ членъ многоупостаснаго всеединства. Эмпирически эта высшая дѣйствительность лишь слабо и ограниченно проникаетъ въ наше сознаніе и реализуется въ немъ, хотя человѣкъ, какъ родовое существо, никогда не способенъ вполнѣ выйти изъ этого родового самосознанія. Онтологически же это лично-родовое самосознаніе опредѣляется изъ глубины его бытія и составляетъ самую основу его личности. Это значитъ, что, какъ Адамъ есть «родоначальникъ» в с е г о человѣческаго рода, носитъ въ себѣ в с е человѣчество, съ нимъ связанъ, такъ же и сыны и дщери Адамовы всѣ его въ себѣ носятъ, суть въ этомъ смыслѣ и сами какъ бы Адамъ въ его многоединствѣ. Изъ этого слѣдуетъ, что вообще человѣчество, какъ и каждый отдѣльный человѣкъ, должны быть понятны не какъ рядъ отдѣльныхъ единицъ, одна къ другой прикладывающихся въ силу нѣкоего подобія (это было бы еретическое омiусіанство вмѣсто православнаго омоусіанства), но лишь въ составѣ цѣлаго: въ каждомъ человѣкѣ живетъ весь природный Адамъ и в м ѣ с т ѣ со всѣми членами рода человѣческаго. Каждая личность есть точка на поверхности этой сферы съ проведенными къ центру радіусами. Цѣлое и частная разновидность, родъ и индивидъ, существуютъ однимъ существованіемъ, внутренно едины. Историческая цѣпь отдѣльныхъ человѣческихъ жизней во всемъ многоразличіи своемъ являетъ собою множественность всего рода, и не только не отмѣняетъ многоединства, но даже его предполагаетъ. Такимъ образомъ, каждый человѣческій индивидъ, будучи родовымъ существомъ, въ одно и то же время личенъ и в с е ч е л о в ѣ ч е н ъ, каковымъ естественно является, прежде всего, первочеловѣкъ, Адамъ. Въ этомъ смыслѣ въ Быт 1, 27-8, говорится о сотвореніи человѣка вообще, или всечеловѣка, а не о сотвореніи только отдѣльной опредѣленной личности: «и сотворилъ Богъ ч е л о в ѣ к а по образу Своему, по образу Божію сотворилъ его; мужчину и женщину сотворилъ ихъ. И благословилъ ихъ Богъ и сказалъ имъ Богъ:

плодитесь и множитесь и наполняйте землю и обладайте ею» и т. д. Ср. 2, 7: «создалъ Богъ ч е л о в ѣ к а изъ праха земного и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни и сталъ человѣкъ душею живою» и т. д. Здѣсь на протяженіи всей 2 главы говорится о всечеловѣкѣ или человѣкѣ вообще, и лишь въ 3 главѣ, послѣ грѣхопаденія, появляется индивидуальный человѣкъ А д а м ъ, а затѣмъ и Ева (8-9, 12, 17, 20-1).

Только въ связи съ этой всечеловѣчностью каждаго человѣка, можетъ быть понята идея первороднаго грѣха, какъ паденія именно всечеловѣка, а въ его составѣ и каждаго индивидуальнаго человѣка. Первородный грѣхъ, какъ поврежденіе всего человѣческаго естества, можетъ быть понятъ лишь въ отношеніи къ всечеловѣку, взятому въ его родовомъ всеединствѣ H, не только какъ къ аггрегату или суммѣ отдѣльныхъ индивидовъ: h^1, h^2, h^3, h^4... h^m... h^{m+1}...

Слѣд., наличіе первороднаго общечеловѣческаго грѣха уже предполагаетъ существованіе всечеловѣка и всечеловѣчности. Здѣсь также недопустима pars pro toto, какъ и въ пониманіи боговоплощенія Первородный грѣхъ не можетъ быть понятъ лишь какъ совокупность отдѣльныхъ событій, которыя случались и случаются въ прошедшемъ и настоящемъ, но лишь имѣютъ еще случиться въ будущемъ. Подобное атомистическое пониманіе упраздняетъ идею родового, всеобщаго грѣха и ставитъ на ея мѣсто рядъ индивидуальныхъ, между собой несвязанныхъ грѣхопаденій (1). Разумѣется, этимъ не упраздняется наличіе индивидуальнаго начала, свойственнаго каждой ипостаси, однако, оно является антиномически связано съ родовымъ. Каждая личность не только имѣетъ нѣкоторыя общечеловѣческія черты, или причастна человѣчеству, но е с т ь всечеловѣкъ: homo sum et nihil humani a me alienum esse puto. Такова основная антропологическая аксіома, которая лежитъ въ основѣ идеи первороднаго грѣха и боговочеловѣченія и, наконецъ, искупленія. Ибо и это послѣднее необходимо предполагаетъ наличіе цѣлостнаго всечеловѣчества, которое и искуплено Христомъ во всемъ его цѣломъ, а не въ отдѣльныхъ лишь частяхъ или лицахъ. Нельзя думать, что искуплены сначала лишь поколѣнія, жившія до Христа, а затѣмъ и послѣ Него до нашихъ дней, но еще не искуплены и имѣютъ лишь пріобщиться къ искупленію будущія, еще не родившіяся, поколѣнія. Вѣрно, что они, какъ и каждый человѣкъ, въ свободѣ своей прини-

(1) Обычное въ патристикѣ пониманіе первороднаго грѣха какъ наслѣдственной болѣзни (помимо общей недостаточности этой концепціи по отношенію къ грѣху вообще) лишь окольнымъ путемъ ввозитъ идею в с е ч е л о в ѣ к а, поскольку наслѣдственность есть уже начало, связующее индивидовъ въ родовое единство, и оно должно быть понято, именно исходя изъ этой онтологической презумпціи.

мают̀ъ или не принимают̀ъ, осуществляют̀ъ или не осуществляют̀ъ для себя искупленіе, которое однако-же единожды и навсегда дано в с е м у человѣчеству. Новый Адамъ искупилъ всего Ветхаго Адама и въ этомъ смыслѣ его Собою замѣстилъ. И никакая pars pro toto, или рядъ послѣдовательныхъ и частичныхъ искупленій, не была бы соотвѣтственна этой задачѣ, которой свойственна универсальность.

Итакъ, если существованіе всечеловѣка, какъ полноты и всеединства человѣческаго рода, включено, какъ догматическая предпосылка основныхъ христіанскихъ догматовъ: первороднаго грѣха, боговоплощенія (со всѣми вытекающими изъ него послѣдствіями) и искупленія, то мы должны поставить ее передъ собой, какъ догматическую проблему. Что эта предпосылка означаетъ? Очевидно, въ основѣ ея содержится мысль о томъ, что это всечеловѣчество, хотя и не данное намъ въ эмпирическомъ опытѣ, въ послѣдованіи отдѣльныхъ поколѣній или личностей, все же существуетъ, хотя и внѣ эмпиріи. Человѣчество рождается и возникаетъ въ отдѣльныхъ лицахъ или поколѣніяхъ въ исторіи, но всечеловѣчество существуетъ н а д ъ исторіей. Какъ можно уразумѣть это сверхвременное бытіе надъ временнымъ, притомъ въ примѣненіи къ тварному, т. е. творческимъ актомъ Божіимъ изведенному «изъ ничего» бытію? Можетъ ли мыслиться человѣческое бытіе поверхъ его эмпирическаго явленія въ мірѣ?

Для уразумѣнія этого соотношенія мы должны возвратиться къ исходному положенію ученія о твореніи, именно, что творческій актъ Божій необходимо соединяетъ въ себѣ аспекты вѣчности и временности. Въ Богѣ, какъ Творцѣ, всѣ Его дѣйствія по отношенію къ міру, или творческіе акты, вѣчны вѣчностью Божіей, а если выразить это въ примѣненіи къ времени, то слѣдуетъ сказать, что они надвременны. Они свободны отъ ограниченій настоящаго, прошедшаго и будущаго, вообще всяческаго становленія, въ образѣ котораго жизнь и міръ только и существуютъ для твари. Въ нихъ все дано въ единомъ актѣ всеединства и всеполноты. Хотя твари и не присуща вѣчность самого Божества, ибо она призвана къ бытію изъ внѣбожественнаго «ничто», сотворена, однако, въ Богѣ и для Бога она надвременна, обладаетъ т в а р н о й в ѣ ч н о с т ь ю, ибо время не ограничиваетъ Бога. Только Самъ Онъ можетъ вольно Себя ограничить временностью для того, чтобы быть соотносительнымъ твореню, въ божественномъ кенозисѣ творческаго акта. Отсюда необходимо заключить, что Богъ въ Себѣ или для Себя творитъ міръ, какъ и его средоточіе — человѣка, единымъ сверхвременнымъ актомъ, а не послѣдовательно и постепенно, какъ это кажется на основаніи послѣдовательнаго рожденія поколѣній съ предполагаемымъ

сотвореніемъ новыхъ душъ. При такомъ предположеніи и самое сотвореніе міра въ человѣчествѣ надо было бы признать еще незаконченнымъ, но продолжающимся до самаго скончанія міра, божественному же субботствованію, тому свершенію Богомъ къ седьмому дню всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя Онъ творилъ, еще не настало время, вопреки прямому свидѣтельству Слова Божія. Однако, это допущеніе несовмѣстимо, какъ мы уже видѣли, ни съ боговоплощеніемъ, ни съ искупленіемъ.

Вѣчная сторона творческаго акта являетъ въ Богѣ самомъ характеръ творенія во всей его полнотѣ. Богъ зритъ и не совершившееся, какъ сущее, ибо въ Немъ и для Него оно предвѣчно *есть* въ качествѣ Софіи тварной. Но эта предвѣчность творенія означаетъ въ отношеніи къ времени его *сверхвременность* въ томъ смыслѣ, что для Бога твореніе существуетъ въ нѣкоемъ интегралѣ всевременности, для твари же оно является разворачивающимся свиткомъ времени эмпирическаго бытія. Эта сверхвременность осуществляется въ жизни твари, поскольку послѣдняя творится хотя и для времени, но и въ нѣкоемъ сверхвременномъ образѣ бытія. Въ частности, въ отношеніи къ человѣчеству это означаетъ, что, хотя въ земномъ бытіи человѣческія поколѣнія рождаются и постольку какъ бы возникаютъ во времени, но это временное возникновеніе возможно лишь на основѣ сверхвременнаго ихъ всѣхъ сотворенія. Весь Адамъ, все человѣчество сверхвременно, но и для времени оно сотворено Богомъ, какъ Человѣкъ или Всечеловѣкъ. Это отнюдь не означаетъ ученія о *пред*-существованіи душъ или перевоплощеніи, отвергаемаго Церковію, ибо здѣсь нѣтъ никакого *пред*, принадлежащаго къ временному послѣдованію, которое постулировалось бы за предѣлами нашего времени. Повторяемъ, единое твореніе всего Адама во всей полнотѣ множественныхъ упостасей совершается Богомъ *не* во времени, но *для* времени, надвременно, хотя и не внѣвременно. Оно, такъ сказать, отдается времени для эмпирической реализаціи этого творческаго акта уже для нашего тварнаго бытія (1). Въ отношеніи къ этому своему надвременному корню *всѣ* человѣческія души не различаются, несмотря на ихъ послѣдовательное появленіе во времени. Если перевести эту мысль на языкъ времени, то можно сказать, хотя и съ неизбѣжной неточностью, что всѣ онѣ единовременны или равновременны, хотя въ эмпирическомъ бытіи и разновременны. Именно въ этомъ надвремен-

(1) Намъ уже приходилось развивать эту мысль въ связи съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ въ Купинѣ Неопалимой, куда отсылаемъ читателя. Это двойное происхожденіе человѣка во времени и въ божественной вѣчности находитъ себѣ отраженіе и въ двойственности его самосознанія, одновременно принадлежащаго и тому и другой

номъ корнѣ своемъ онѣ принадлежатъ единому цѣлокупному Адаму, суть единый всечеловѣкъ, къ которому въ этомъ его единствѣ относится и боговочеловѣченіе, и искупленіе.

Итакъ, мы различаемъ твореніе человѣка во времени и его надвременное сотвореніе, бытіе для Бога, укорененность въ вѣчности, въ которой Богъ равно вѣдаетъ прошедшее, настоящее и будущее. Предъ лицомъ Божіимъ равно предстоятъ всѣ человѣческія ипостаси, какъ уже родившіяся, такъ и не родившіяся, но имѣющія родиться Поэтому возникновеніе во времени для Бога не содержитъ ничего новаго, чего бы уже не существовало надвременно, — и сотвореніе во времени есть реализація надвременности. Человѣкъ и самъ имѣетъ въ себѣ достаточное сознаніе этой надвременности бытія, которое раскрывается во времени. Здѣсь тайна и корень тварной свободы, какъ самоопредѣленія къ бытію, и притомъ не отвлеченнаго, а конкретно-окачествованнаго. Каждая человѣческая личность творится и какъ индивидуальность, т. е. имѣющая свой собственный ликъ, свою онтологическую тему, свой особый обликъ бытія. При этомъ въ такое самополаганіе включается не только принятіе своей темы бытія, но и особый его образъ, ибо въ этомъ образѣ включается большее или меньшее, то или иное усвоеніе своей темы, такъ сказать, ею самоодаренность, самогеніальность. Геній и есть это **что** во всякомъ человѣкѣ, талантъ же или талантливость есть его **какъ**. Богъ всѣхъ одаряетъ онтологическимъ геніемъ, собственной темой бытія (въ этомъ смыслѣ «талантомъ» или «талантами» Евангельской притчи). Въ Богѣ никто не бездаренъ, но всѣ одарены. Однако, эта одаренность слагается не только изъ одаренія, но и изъ образа пріятія этого дара, опять таки согласно Евангельской притчѣ: одинъ пріумножилъ, другой зарылъ въ землю. Этотъ образъ пріятія осуществляется въ раскрытіи тварнаго бытія во времени, т. е. въ эмпирической жизни, но онъ же пред-осуществляется еще и въ сверхвременномъ самополаганіи. Каждая личная тема, — мы должны заключить, — можетъ не только различно исполняться въ земной, тварной жизни, но и по разному приниматься внѣ ея или «до» нея. Поэтому-то одному дается пять талантовъ, другому два, а третьему одинъ: строго говоря, не дается, но берется собственной свободой каждаго, дается же, принципіально говоря, каждому по-розну, хотя и въ различныхъ дарахъ, ибо у Бога нѣтъ лицепріятія (1). Отсюда слѣдуетъ, между прочимъ, что вмѣненіе — въ образѣ «Страшнаго Суда» (въ синтезѣ двухъ притчъ: приточной рѣчи о Страшномъ Судѣ и примыкающей къ ней — въ той же главѣ 25 Ма-

(1) См. сложную антиномику 9 гл. посл. къ Римлянамъ.

лаго Апокалипсиса Евангелія отъ Матѳея — притчѣ о талантахъ, какъ и о десяти дѣвахъ) происходитъ не только относительно свободы эмпирической, свершенія во времени, въ земной тварной жизни, но и относительно свободы надвременной, самополаганія, тварнаго самоопредѣленія. Да и эти оба образа самополаганія — надъ временемъ и во времени — суть лишь разныя стороны или модусы одного и того же акта.

Въ связи съ этимъ надвременнымъ самополаганіемъ въ отношеніи къ эмпирическому бытію человѣка уразумѣвается какъ общность первороднаго грѣха, такъ и личное его пріятіе, притомъ въ разной, также личноокачествованной мѣрѣ (1). Вступая въ міръ, отягчаемый грѣхомъ общечеловѣческимъ, человѣкъ его себѣ усвояетъ актомъ *личнаго* согласія, которое можетъ также различаться индивидуально, такъ что разныя личности вступаютъ въ міръ какъ бы въ разной степени отягченности грѣхомъ. Въ соотвѣтствіи этому премірному самоопредѣленію каждаго человѣка Божіей мудростію, непостижимой для насъ въ предѣлахъ этого міра, опредѣляются и его земныя судьбы: время и обстоятельства его появленія въ мірѣ и его жизнь въ немъ. Такимъ образомъ, земной жизни «предшествуетъ» прологъ въ небѣ. Въ эмпиріи раскрывается мета-эмпирическая основа, а въ эмпирическомъ характерѣ — ноуменальный. Человѣкъ творится изначальнымъ призывомъ Божіимъ къ бытію, но въ исполненіи этого призыва дается мѣсто и тварной свободѣ. Постольку человѣкъ является и своимъ собственнымъ творцомъ. Въ этомъ богочеловѣческая тайна человѣческаго бытія, и въ такомъ смыслѣ человѣкъ есть нетварно-тварное существо, сотворенно-самосотворяющееся. Но онъ же принадлежитъ къ нетварно-тварному бытію и въ другомъ смыслѣ (см. *Агнецъ Божій*): Богъ, творя человѣка изъ земли, какъ высшій и универсальный образъ всего творенія, «вдуваетъ» въ него душу живу изъ Своего собственнаго существа, какъ бы дѣлится съ нимъ самимъ Собой, Своей собственной жизнью. Человѣкъ, предназначенный стать «богомъ по благодати» или «сотвореннымъ богомъ» (не взирая на всю кажущуюся противорѣчивость этого словосочетанія) въ извѣстномъ смыслѣ является божественнымъ уже и по сотворенію, хотя это и соединяется въ немъ — нераздѣльно и несліянно — съ тварностью его природнаго существа. Въ призваніи къ жизни человѣка, Богъ какъ бы исходитъ изъ Себя Самого для того, чтобы вдохнуть въ него изъ Себя «душу живу». Но не только это: Богъ экстатическимъ актомъ творчески - самоотвергаю-

(1) Этотъ вопросъ разсматривается въ *Купинѣ Неопалимой* въ связи съ вопросомъ объ отношеніи къ первородному грѣху Богоматери.

щейся любви множитъ vпостаси внѣ и какъ бы сверхъ троичности, даетъ жизнь Своимъ vпостаснымъ образамъ или Своимъ какъ бы повторенямъ, vпостасно живетъ внѣ самого Себя, дѣлаетъ Себя, во Св. Троицѣ сущаго единаго Бога, причастнымъ множественности vпостасей въ тварныхъ образахъ. Эти vпостаси, не будучи Богомъ, божественны, и не только естествомъ своего духа, вдунутаго въ человѣка Богомъ, но и vпостасными своими ликами, какъ живыми отраженіями троичнаго Бога. Богъ, какъ въ Себѣ сущій, есть Св. Троица, единосущная и нераздѣльная. Но Богъ, какъ Творецъ, есть уже не только Св. Троица, Онъ живетъ не только въ Себѣ, но и въ vпостасной множественности внѣ Себя и какъ бы помимо себя. Это «помимо» означаетъ, что тварныя vпостаси, хотя онтологически онѣ суть только отраженія vпостаси Божественной, въ то же время существуютъ и для себя и въ себѣ, «помимо» Бога, различаются отъ Него. Онѣ говорятъ Ему: Ты, и Онъ отвѣтствуетъ такимъ же т ы къ твари, vпостасно соотносится съ нею. Получается нѣкое инобытіе Божеской vпостаси, сколь ни кажется противорѣчивымъ самое понятіе такого vпостаснаго инобытія, ибо vпостась есть именно самобытіе, въ себя и для себя бытіе. А между тѣмъ, здѣсь мы имѣемъ отраженія Божеской vпостаси, которыя совершенно зависятъ въ бытіи своемъ отъ этой послѣдней, принадлежатъ ей, какъ образы Первообразу, но именно поэтому онтологически ей не равны, а только подобны. Потому онѣ и не способны собою м н о ж и т ь Божественныя vпостаси, превращать Троицу въ четверицу, пятерицу и т. д. Хотя онѣ и имѣютъ само-бытіе, для себя-бытіе, а постольку и по-себѣ-бытіе, онтологически, въ самомъ основаніи бытія своего онѣ суть лишь божественныя отраженія. Къ такимъ антиномiямъ тварно-нетварнаго бытія приводитъ анализъ человѣческаго существа, какъ со стороны тварно-божественной природы его духа, такъ и его тварно-божественной vпостаси

Это же самое, очевидно, должно быть сказано и относительно ангельскихъ духовъ. И они являются тварно-божественными, тварно-нетварными, по аналогіи съ человѣкомъ, разумѣется, съ той только разницей, что они лишены тѣла, взятаго изъ земли, и въ этомъ смыслѣ являются духами безплотными (1). Ихъ природная жизнь осуществляется лишь чрезъ причастность къ божественной природѣ, поскольку собственная природа у нихъ отсутствуетъ, въ отличіе отъ того, какъ она существуетъ для человѣка. Vпостаси же ангельскія, подобно человѣческимъ, являются образами или отраженіями божественыхъ vпостасей, получающихъ собственное для-себя-бытіе.

(1) Ср Лѣствица Іаковля (объ Ангелахъ).

Можетъ возникнуть недоумѣніе: не вытекаетъ ли изъ такого пониманія сотворенныхъ ипостасныхъ духовъ, человѣческихъ и ангельскихъ, какъ тварно-нетварныхъ образовъ или отраженій Божественнаго ипостаснаго духа, извѣстное ихъ отожествленіе съ нимъ, или, по крайней мѣрѣ, такое сближеніе Божественной ипостаси и тварной, при которомъ стирается самое различіе между Творцомъ и твореніемъ, между троичными ипостасями и тварными? Однако, сближеніе не есть еще отожествленіе, и связь не есть уже уравненіе. Между ипостасію Творца, — Св. Троицы, и тварными ипостасями, остается то непреходимое различіе, что Св. Троица въ тройственности Своихъ ипостасей раскрывается и существуетъ въ Себѣ и для Себя, въ Своей внутренней природной жизни, абсолютнымъ образомъ, въ исчерпывающей полнотѣ самодовлѣемости. Богъ для Себя, для полноты Своего бытія, не нуждается ни въ какомъ иномъ бытіи, а потому и не можетъ что-либо принять въ Свое бытіе извнѣ, да этого и з в н ѣ и не существуетъ Внѣ Бога — ничто, о которомъ нельзя даже сказать, что оно есть, какъ нѣкоторая, хотя бы отрицательная граница Божественнаго бытія. Его просто нѣтъ, какъ нѣтъ и этой границы. Ничто есть н е что, не (ἀ— privativum) и только всего, а не какое-либо н ѣ ч т о. Послѣднее полагается лишь усиліемъ абстракціи, которая всуе пытается примѣнять къ Богу то тѣневое, ограничительное значеніе н и ч т ю, какое ему усвояется въ тварномъ мірѣ. Въ этомъ смыслѣ ничто также принадлежитъ къ условному въ немъ бытію въ составѣ всего творенія, частные образы ничто мелькаютъ, какъ тѣни и полутѣни, отражающіяся отъ бытія. Абсолютнаго же н и ч т о, которое могло бы быть сопоставлено или противопоставлено бытію божественному, просто не существуетъ Ничто есть не что, ему нѣтъ мѣста даже въ мысли, въ которую оно проникаетъ, лишь выдѣляясь изъ сплава съ бытіемъ «сотвореннаго изъ ничего» міра. Существуетъ только Богъ, и нѣтъ ничего, кромѣ Бога. Въ этомъ смыслѣ твореніе «изъ ничего» ничѣмъ не восполняетъ и не дополняетъ бытіе Божіе. Все, что есть въ твореніи положительнаго, принадлежитъ божеству, хотя это божество въ немъ и получаетъ внѣбожественное бытіе, инобытіе, въ чемъ собственно и состоитъ твореніе и тварность. Въ переводѣ же на языкъ софіологіи это означаетъ, что все вообще твореніе, въ силу софійности своей, имѣетъ нетварно-тварный характеръ, поскольку положительная сила его бытія есть тварная Софія, какъ образъ Софіи Божественной. Нарочито же это относится къ тому, что составляетъ самое средоточіе бытія, міръ «стяженный», именно къ человѣку, и особенно къ человѣческому духу, какъ живому образу или повторенію божественныхъ ипостасей.

Въ пониманіи отношенія Творца къ творенію нерѣдко возникаетъ антропоморфный окказіонализмъ: спрашиваютъ, могъ-ли Богъ не быть Творцомъ, принадлежитъ-ли Ему свобода творить міръ или же не творить его? Есть-ли сотвореніе міра, такъ сказать, только эпизодъ въ Божественной жизни, котораго могло бы и не быть? Или же, напротивъ, его не могло не быть? Къ этому вопросу наивно присоединяется еще и такое дѣтское разсужденіе: если міръ является такой эмпирической случайностью, которой могло бы и не быть, то мы, творенія, должны чрезъ это имѣть еще большую благодарность къ Творцу, нежели въ томъ случаѣ, если бы міръ не могъ бы быть не сотворенъ, а Богъ не могъ бы не быть Творцомъ міра и, слѣдов., былъ бы связанъ съ нимъ отношеніемъ необходимости. Разумѣется, Богъ есть предвѣчно Творецъ, и одно отъ другого въ Немъ неотдѣлимо: отдѣлить это даже въ абстракціи значитъ допустить, что Богъ могъ бы не быть Богомъ и не осуществлять своей любви и силы Своего Божества. Но эта онтологическая необходимость ничего не имѣетъ въ себѣ принудительнаго, что ограничивало бы божественную свободу, и въ этомъ все дѣло. Вообще даже самое противопоставленіе и различеніе свободы и необходимости, какъ существуютъ они въ относительномъ бытіи тварей, въ примѣненіи къ Богу не должно имѣть мѣста, ибо въ Богѣ свобода есть и необходимость, и наоборотъ. Въ Богѣ нѣтъ никакой данности, которая имѣла бы характеръ принудительной необходимости, ибо вся Его жизнь есть свободное самополаганіе. Но въ этой свободѣ нѣтъ мѣста и никакому произволу: самополаганіе Божіе абсолютно исчерпываетъ Его жизнь и исчерпывается ею. Въ этомъ смыслѣ въ равной мѣрѣ свободна и необходима жизнь Св. Троицы въ Себѣ, — и внѣ Себя, какъ Творца. Этимъ не устраняется онтологическое различіе между бытіемъ Бога Самого въ Себѣ и по Себѣ, т. е. жизнью Св. Троицы, и жизнью Бога внѣ Себя въ твореніи, — какъ по содержанію, такъ и по значенію. Первое есть Первообразъ, второе — образъ. Первое абсолютно самодовлѣюще, второе производно. Однако, бытіе Бога въ Себѣ и Его самооткровеніе внѣ Себя въ твореніи не могутъ быть отдѣлены одно отъ другого, и нельзя допустить, что Богъ лишь «съ нѣкотораго времени» Своего бытія (какъ будто для Бога имѣетъ силу время) началъ быть Творцомъ, а могъ бы и вовсе не стать имъ. Богъ есть предвѣчно Творецъ. Однако, твореніе міра для Бога есть кенозисъ, жертвенная любовь, которая должна подлинно вызывать благодареніе и славословіе твари, притомъ безъ отношенія къ тому, могло ли оно быть или не быть. Неужели даже въ человѣческихъ отношеніяхъ жертвенная любовь отца или матери вызываетъ различное отвѣтное чувство въ дѣтяхъ, въ зависимости отъ того, можетъ ли эта

любовь отсутствовать, или же она необходима и неизбѣжна? И тѣмъ болѣе неумѣстно это взвѣшиваніе Божественной любви, явленной въ твореніи, со стороны этого послѣдняго. Любовь представляетъ собой живое единство свободы и необходимости и, при всемъ онтологическомъ различіи по характеру и предмету любви, эта любовь Бога къ Себѣ во Св. Троицѣ и любовь Творца къ творенію являютъ собою Любовь какъ таковую: Богъ есть Любовь.

Возвращаясь къ вопросу о сотвореніи человѣка, въ составѣ общаго творенія, мы должны различить въ немъ двѣ стороны: обращенность къ вѣчности, къ Творцу, и къ самой твари. Богъ есть Творецъ, и все твореніе Его, имѣющее сосредоточіе въ человѣкѣ, существуетъ, прежде всего, не для себя и въ себѣ, но въ Богѣ и для Бога, конечно, «богоприличнымъ», соотвѣтствующимъ Божественной вѣчности образомъ. Хотя Богъ и творитъ для времени, такъ что твореніе есть образъ бытія божественныхъ началъ въ становленіи, или временности, но отъ этого Богъ Самъ не становится подлежащимъ времени и ограниченнымъ имъ. Для Бога твореніе имѣетъ сверхвременный ликъ, существуетъ надвременно. Этому надвременному существованію не свойственна послѣдовательность во времени, слѣдов., частичность и чередованіе. Это значитъ, что Богъ знаетъ и имѣетъ Свое твореніе единымъ всеобъемлющимъ актомъ, который для твари раскрывается лишь во временной послѣдовательности. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ съ необходимостью принять, что въ творческомъ актѣ Божественнаго полаганія къ бытію заключается в с е человѣчество, в е с ь цѣлокупный Адамъ въ настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ: цѣлокупное человѣчество сверхвременно е с т ь въ Богѣ и для Бога, и потому лишь возможно его возникновеніе во времени въ отдѣльныхъ личностяхъ и поколѣніяхъ.

Мы съ необходимостью различаемъ въ этомъ творческомъ актѣ его премірную сторону, обращенную къ Богу, и обращенную къ творенію, — Софію Божественную и тварную. Все сотворенное имѣетъ для себя предвѣчный н е т в а р н ы й первообразъ въ Божественной Софіи, въ частности, такимъ первообразомъ тварнаго Адама и всего человѣческаго многоединства является «небесный человѣкъ», человѣчество въ Богѣ, каковое и есть Божественная Софія, самооткровеніе Отца въ Сынѣ и Духѣ Св. Это и есть абсолютное небесное человѣчество, которое не творится и не принадлежитъ тварному міру иначе, какъ являясь для него первообразомъ. Этотъ первообразъ въ Божественной Софіи является основой для тварнаго бытія, которое есть становленіе во времени, — какъ тварная Софія. Однако, принимая для себя тварное бытіе, она не становится оттого сама отдѣленной отъ Бога: допустить это значило бы признать возмож-

ность второго начала бытія, наряду съ Богомъ, впасть въ дуализмъ со всѣми его противорѣчіями. Хотя она осуществляетъ себя во времени, однако, власть времени, которая простирается на этотъ образъ ея откровенія, не простирается на самого Бога, какъ ограниченіе. Богъ въ твореніи, хотя и обращенъ къ времени, такъ что творческимъ актомъ Онъ полагаетъ временность, давая мѣсто, наряду съ Собой и самостоятельному временному бытію, однако, самъ Онъ, какъ Творецъ, относится къ твари надвременно или, что то же, всевременно; въ этой всевременной сверхвременности смыкаются всѣ времена и сроки. Богъ вѣдаетъ все бытіе міра во всѣхъ его временахъ, самъ не принадлежа времени, однако, давая ему мѣсто въ творческомъ актѣ и въ этомъ смыслѣ творя и самое время. Такимъ образомъ, тварное, становящееся бытіе имѣетъ для себя сверхвременный корень, утверждается Творцомъ въ актѣ Его творенія. Въ примѣненіи къ человѣку это значитъ, что въ Богѣ и для Бога существуетъ в с е человѣчество, весь цѣлостный Адамъ, но это всечеловѣчество для себя и вообще для твари осуществляется во времени. Слѣдов., различается въ каждомъ человѣкѣ и во всемъ человѣчествѣ какъ то, что существуетъ надъ временемъ, на грани времени, какъ глубинная его основа, такъ и сама временная жизнь творенія, слагающаяся изъ ряда текущихъ моментовъ. Такимъ образомъ, мы имѣемъ два образа самоопредѣленія человѣка: до времени или накануѣ времени (это не значитъ: в ъ в ѣ ч н о с т и, ибо вѣчность принадлежитъ только несотворенному, т. е. божественному бытію) и во временномъ становленіи. Оба они связаны между собою, поскольку принадлежатъ единому становящемуся бытію въ его изначальномъ («ноуменальномъ») и эмпирическомъ самоопредѣленіи: прологъ до времени (хотя уже въ тварной временности) и само временное бытіе. Въ тварной Софіи различается поэтому онтологія и исторія, надвременность и время, причемъ, конечно, исторія остается онтологична, и онтологія обращена къ исторіи и ее предполагаетъ.

Итакъ, Творецъ, хотя и полагаетъ временность, а съ нею и время въ жизни творенія, но самъ имъ не ограниченъ. Отсюда слѣдуетъ, что послѣдовательность въ твореніи существуетъ лишь для человѣка, а не для Бога. Въ частности, это примѣнимо и къ творенію человѣка, который, хотя и рождается въ исторіи, но произошелъ въ единомъ творческомъ актѣ Божіемъ, чрезъ сотвореніе всего цѣлокупнаго человѣчества. Для Бога оно предстаетъ не какъ аггрегатъ или сумма отдѣльныхъ человѣческихъ личностей, впервые возникающихъ во времени, но какъ цѣлое многоединство, всечеловѣческій организмъ во всей полнотѣ. И лишь на основѣ принадлежности къ этому организму, изначальной въ него включенности получаютъ для себя

бытіе во времени отдѣльныя человѣческія особи и поколѣнія. Человѣчества и цѣлокупности е щ е н ѣ т ъ во времени, ибо оно еще лишь возникаетъ, но оно е с т ь въ надвременности, откуда и происходитъ это возникновеніе. И въ отношеніи къ этому изначальному существованію человѣческій родъ н е отличается отъ ангельскаго собора, хотя эмпирически послѣдній былъ созданъ въ полнотѣ единымъ актомъ и потому свободенъ отъ размноженія. Оба міра между собой соотносительны, «что вверху, то и внизу». Въ «небѣ», т. е. въ ангельскомъ мірѣ, уже предначертана и дана полнота земного бытія. И различіе въ возникновеніи отдѣльныхъ ипостасей ангельскаго и человѣческаго міра не измѣняетъ ихъ соотношенія. Есть сторона, въ которой единство творческаго акта въ отношеніи человѣчества проявлена даже сильнѣе и полнѣе, чѣмъ въ отношеніи къ ангельскому міру. Ангелы суть с о б о р ъ. Они осуществляютъ полноту ангельства въ собранности отдѣльныхъ ангельскихъ чиновъ и отдѣльныхъ ангеловъ. Хотя и не существуетъ ангельская «природа», однако, наряду съ индивидуальными и іерархическими отличіями, въ ангельскомъ мірѣ реальна и о с о б н о с т ь существованія ангеловъ. Они могутъ быть сходственны, и постольку одинъ другого какъ бы повторяютъ, однако, этимъ не установляется между ними родового единства и постольку тожества, которое свойственно человѣчеству. О каждомъ индивидуальномъ человѣкѣ, какъ родовомъ существѣ, можно сказать, что онъ есть не только индивидъ, но и человѣкъ вообще, всечеловѣкъ, въ немъ существуетъ всечеловѣчество, хотя и въ индивидуальномъ образѣ. Но этого нельзя сказать объ ангелахъ, ибо не существуетъ всеангельства, аналогичнаго всечеловѣчеству. Ангелы суть въ этомъ смыслѣ соборъ, т. е. согласная множественность, но не многоединство, почему для осуществленія полноты ангельскаго собора оказывается онтологически необходимо ихъ сотвореніе въ исчерпывающей полнотѣ, всего собора, въ цѣлостномъ актѣ, но не въ послѣдовательномъ и частичномъ возникновеніи, свойственномъ человѣческому р о д у, гдѣ чрезъ послѣдовательность рожденій, однако, не разрушается ни всечеловѣчество, ни всеединство. Какъ и въ разныхъ другихъ отношеніяхъ, такъ и въ этомъ человѣческій родъ полнѣе выражаетъ образъ Софіи Божественной въ тварной, ибо Софія есть онтологическое цѣломудріе, мудрость цѣлаго, гдѣ каждая часть онтологически связана и въ этомъ смыслѣ равна цѣлому, между тѣмъ, какъ въ ангельскомъ соборѣ цѣломудріе осуществляется въ видѣ раздробленныхъ лучей, между собой соединенныхъ, но другъ друга не проникающихъ. Образъ Божій, хотя и существуетъ въ ангелахъ, но въ полнотѣ онъ раскрывается лишь въ человѣкахъ.

Принимая во вниманіе эту «пред»сотворенность всего человѣчества въ полнотѣ его многоединства «прежде» его рожденія во времени, мы съ необходимостью должны заключить, что существуетъ цѣлое человѣчество. какъ опредѣленное и законченное числу, подобно числу ангеловъ, и дурная безконечность послѣдовательныхъ рожденій съ проистекающей отсюда незаконченностью и неопредѣленностью всего человѣчества этимъ является преодолена. Есть «число человѣческое», оно исчерпаемо, какъ и число ангельское. Здѣсь снова возвращается къ намъ та общая апорія, которая уже возникала передъ нами относительно ангельскаго, какъ и человѣческаго міра: можетъ ли быть число людей, какъ и ангеловъ, конечно? Вообще конечность, не принадлежитъ-ли тому относительному и ограниченному бытію, которое не соотвѣтствуетъ полноте, плеромѣ Божественной, плеромѣ Церкви? Этотъ вопросъ имѣетъ совершенно парадоксальный характеръ. Его парадоксальность состоитъ въ томъ, что, если бы человѣческое число не могло закончиться, то и Богъ, слѣдов., не могъ бы никогда завершить міръ, а потому не могла бы никогда начаться жизнь будущаго вѣка, за всеобщимъ воскресеніемъ. Къ такому изнеможенію мысли приводитъ насъ идея дурной безконечности въ примѣненіи къ божественной полнотѣ. Своеобразное примѣненіе этой мысли въ аспектѣ проблемы о вѣчности или не-вѣчности міра мы находимъ въ схоластикѣ, гдѣ аргументомъ противъ вѣчности міра является то соображеніе (1), что въ случаѣ ея принятія, число рождаемыхъ человѣческихъ душъ оказалось бы тоже безконечно, а это невозможно. Конечно, ученіе о вѣчности міра и о безконечномъ числѣ тварныхъ душъ между собою все-таки не совпадаютъ, поскольку и при безконечной длительности міра можетъ быть рождено все-таки лишь опредѣленное число душъ. Вопросъ же состоитъ не въ этомъ, а въ томъ, можетъ ли та божественная полнота, которая присуща человѣчности, отобразиться въ ограниченномъ и опредѣленномъ числѣ человѣческихъ ипостасей. Этотъ же самый вопросъ мы ставили уже относительно числа ангеловъ, которое является опредѣленнымъ и исчерпаннымъ сразу при сотвореніи, согласно даннымъ откровенія.

Руководящимъ соображеніемъ для рѣшенія этого вопроса является то, что полнота принадлежитъ природѣ ипостаснаго духа, которая изживается какъ безконечная, неисчерпаемая глубина, тварная вѣчность, aeviternitas. Эта полнота, въ ипостасномъ многоединствѣ, предполагаетъ многообразіе и, слѣдов., множественность индивидуальныхъ модусовъ, но эта множественность отнюдь

(1) Такой аргументъ противъ аверроистовъ, арабскихъ аристотеликовъ, приводитъ, напр., Бонавентура: **Sent. 11 bis, 1, p. 1, art. 1, qu. 2, ad Sed. oppositum, 5.**

не есть дурная безконечность, неспособная закончиться, себя исчерпавъ. Таковая была бы дѣйствительно **неполнотой**, какъ и вообще дурная безконечность. Послѣдняя отнюдь не есть синонимъ самозамкнутой и самодовлѣющей вѣчности, которой она иногда приравнивается (напр., въ эсхотологическихъ разсужденіяхъ о «вѣчномъ» блаженствѣ и о «вѣчныхъ» мукахъ, хотя на самомъ дѣлѣ здѣсь съ полной очевидностью различаются и противопоставляются два разныхъ образа «вѣчности», см. ниже). Дурная безконечность свидѣтельствовала бы лишь о невмѣстимости полноты для тварнаго бытія, не больше. Напротивъ, исчерпывающая полнота реализуется не въ дурной безконечности, въ которой она является неосуществима, но въ опредѣленномъ числѣ упостаныхъ центровъ. Руководящимъ Первообразомъ здѣсь является Св. Троица, гдѣ именно три упостаси, а не одна или двѣ, и не четыре и не болѣе, выражаютъ, упостасируютъ Божественную полноту. То же имѣетъ мѣсто и въ ангельскомъ мірѣ, хотя здѣсь намъ не открыто и остается еще невѣдомымъ ни число ангеловъ, ни внутреннее его обоснованіе въ отношеніи полноты ангельской жизни. Аналогично слѣдуетъ разсуждать и относительно множественныхъ человѣческихъ упостасей въ отношеніи къ человѣческой полнотѣ. И это число должно быть опредѣленно и потому законченно. Мы еще не знаемъ этого числа, какъ и его обоснованія, но оно есть, это «число человѣческое», человѣческая полнота. Неважно, въ какое время исполнится она во времени, въ эмпирической дѣйствительности, но она совершится въ ней. При этомъ въ природѣ нѣтъ повтореній того, что отмѣчено печатью индивидуальности, и есть личность. Безконечны дурной безконечностью лишь родовыя существа животнаго міра, какъ лишенныя личности. Будучи различными экземплярами своего вида и рода, они, хотя и различаются эмпирически, но онтологически себя повторяютъ. Имъ ненужно и невмѣстимо индивидуальное безсмертіе, личная вѣчность, поскольку здѣсь и нѣтъ личности. Полнота жизни рода и вида есть лишь природная полнота, и къ ней не принадлежитъ множественность индивидовъ. Напротивъ, полнота человѣческая есть природа, окачествованная въ личностяхъ, которыя, будучи между собою связаны, являютъ человѣческую полноту по образу небеснаго человѣчества Божественной Софіи. Если бы человѣчество, дѣйствительно, подлежало дурной безконечности, неспособной себя исчерпать, оно было бы даже и неспособно поставить себѣ такую задачу. Оно оказалось бы всецѣло подвластно времени, вполнѣ принадлежало бы тварности. Но оно имѣетъ свою полноту, какъ духовное тѣло, организмъ, «Адамъ-Кадмонъ». Поэтому оно принадлежитъ вѣчности, хотя и тварной, которая осуществляется во времени.

При свѣтѣ этихъ соображеній получаетъ свое значеніе то положеніе, что человѣчество сверхвременно сотворено также все цѣликомъ, единымъ творческимъ актомъ, при участіи тварнаго самополаганія. Къ этому надвременному бытію и принадлежитъ личное самоопредѣленіе каждаго человѣка, какъ въ отношеніи къ самому себѣ, т. е. своей собственной темѣ, такъ и къ первородному грѣху, къ человѣчеству и ко всему міру. Это самоопредѣленіе сокрыто въ молчаніи. Оно появляется лишь при эмпирическомъ возникновеніи каждаго человѣка, какъ нѣкое его въ этомъ смыслѣ «предопредѣленіе». Поэтому метэмпирически единое цѣлостное человѣчество, Адамъ, **есть**, и для него возможно и то самоопредѣленіе въ отношеніи къ міру, каковымъ является первородный грѣхъ, и къ Богу, каковое осуществляется въ боговоплощеніи и искупленіи. Это есть нетварно-тварное божественно-космическое существо, которое является истиннымъ посредствомъ — μεταξύ — между Богомъ и твореніемъ, — Богочеловѣчествомъ. Все твореніе имѣетъ въ Богѣ надвременное для себя основаніе и чрезъ то причастно вѣчности, ибо Софія тварная есть образъ Софіи Божественной, и въ **этомъ** смыслѣ и человѣчество, какъ средоточіе міра, происходитъ отъ вѣчности Божіей, хотя въ тварности своей подлежитъ становленію или тварной временности, знающей **прежде и послѣ.** Въ человѣкѣ есть это динамическое единство, поскольку каждая личность есть не только индивидъ, но и всечеловѣкъ въ надвременности своей. Однако, въ мірѣ оно осуществляетъ себя только въ послѣдовательности времени, центромъ котораго является, конечно, рожденіе Новаго Адама, истиннаго Бого-Человѣка: «когда пришла полнота времени, Богъ послалъ Сына Своего Единороднаго» (Гал. 4, 4), ибо время есть подвижный образъ вѣчности (Платонъ), вѣчности въ становленіи.

Глава вторая.

ТВАРНАЯ СВОБОДА.

Въ разсужденіи о свободѣ нужно считаться, прежде всего, съ *исключительной многозначностью* этого понятія и въ силу этого съ величайшей неточностью въ его примѣненіи. Благодаря тому, оно способно мѣнять свой смыслъ въ предѣлахъ одного и того же разсужденія, являясь нѣкіимъ логическимъ хамелеономъ, и это гибельно отражается на конечныхъ выводахъ. Первая причина этой хамелеонности понятія свободы состоитъ въ томъ, что оно не имѣетъ своего положительнаго содержанія. Поэтому оно неизбѣжно со-относительно чему-либо, обозначаетъ не ч т о, но к а к ъ. Въ этомъ смыслѣ свобода есть не онтологическая субстанція, но лишь модальность, которая различается въ разныхъ случаяхъ своего проявленія, какъ въ зависимости отъ предмета, такъ и особаго къ нему отношенія. Въ этомъ главная трудность въ трактованіи свободы, какъ и причина безконечныхъ недоразумѣній около этого вопроса. Сама по себѣ свобода пуста, она не существуетъ въ себѣ и для себя какъ таковая. Она не есть и шляпа фокусника, въ которую можно опускать или изъ которой можно вынимать всякія вещи. Не существуетъ свободы вообще, но лишь свобода чего-либо. въ чемъ-либо, отъ чего-либо, къ чему-либо, для чего-либо и т. д. Свобода есть только п р е д и к а т ъ, который можетъ быть предпицированъ къ разнымъ понятіямъ или сущностямъ, притомъ въ своемъ примѣненіи болѣе отрицательно или ограничительно, нежели положительно. Свобода, взятая какъ таковая, внѣ отношенія, которое въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ ее положительно опредѣляетъ, есть просто фикція абстракціи, функція, превращенная въ res, модальность, принятая за реальность. Она вполнѣ аналогична въ этомъ смыслѣ категоріи ничто, какъ чистому и абсолютному, н е, отрицанію. **Не,** какъ таковое, просто не существуетъ иначе, какъ въ логической абстракціи, оно опредѣлимо лишь въ отталкиваніи отъ бытія, какъ

модальность отрицанія. Эта безтѣлесная тѣнь оживаетъ, лишь когда напивается живою кровію реальности, въ качествѣ ограниченія, получая, такимъ образомъ, существованіе на чужомъ тѣлѣ. До-тварное же или не-тварное *ничто* просто не существуетъ. И если говорится о твореніи изъ ничего, то это означаетъ лишь отсутствіе всякаго основанія для созданія міра, кромѣ самого Бога, ибо есть только Богъ, Подобнымъ образомъ и свобода *до* или *внѣ* того, что является субъектомъ или объектомъ свободы, также не существуетъ, иначе, какъ въ логической рефлексіи или онтологической фикціи. Свободѣ присуща модальность и поэтому релативизмъ, и понятіе абсолютной свободы есть contradictio in adjecto.

Все это говорится не для того, чтобы умалить значеніе свободы (такъ же, какъ и *ничто*) въ бытіи, но чтобы устранить нѣкоторыя предварительныя недоразумѣнія и логическія иллюзіи, поставить вещи на мѣсто. Напротивъ, практическое значеніе свободы, какъ модальности не можетъ быть преувеличено. Какъ *ничто* въ мірѣ тварнаго бытія, или становленія, становится положительной реальностью и даже силой, такъ и свобода есть дыханіе тварнаго міра. Поэтому подлиннаго опредѣленія свободы надо искать въ бытіи относительномъ, въ примѣненіи къ свободѣ тварной, которая практически синонимируетъ свободѣ вообще.

Однако, какъ вообще тварь не можетъ быть понята въ себѣ и изъ себя, помимо мыслительнаго восхожденія къ Творцу и къ небесному своему первообразу, такъ и тварная свобода должна быть понята изъ того соотношенія, которое существуетъ между Софіей Божественной и тварной. Если настоящая область свободы въ ея многообразныхъ проявленіяхъ принадлежитъ именно Софіи тварной, тѣмъ не менѣе источника ея надо искать въ Софіи Божественной, и проблема тварной свободы вообще принадлежитъ къ числу основныхъ вопросовъ софіологіи

Прежде всего, слѣдуетъ поставить вопросъ: въ какомъ смыслѣ примѣнимо понятіе свободы къ Божеству, и что оно въ данномъ случаѣ означаетъ? Если не мифологизировать свободы, превращая ее въ нѣкую мифическую сущность, но видѣть въ ней отношеніе или модусъ бытія, то, очевидно, понятіе божественной свободы можетъ опредѣляться лишь тѣми отношеніями, которыя существуютъ внутри божественной жизни. Есть-ли здѣсь мѣсто свободѣ какъ таковой, въ отличіе или противоположность *не-свободѣ* (которая квалифицируется различными понятіями, но чаще всего какъ божественная необходимость)? Или же здѣсь нѣтъ мѣста для такого взаимоограниченія и противоположенія, ибо въ Богѣ существуетъ полное совпаденіе или тожество свободы и необходимости, такъ что

нѣтъ и мѣста для ихъ различенія иначе, какъ въ абстрагирующей мысли, а тѣмъ болѣе для ихъ противопоставленія?

Такъ какъ свое положительное содержаніе понятіе свободы получаетъ лишь въ зависимости отъ того, къ чему она примѣняется, то мы можемъ ее различить въ отношеніи къ Божественнымъ ипостасямъ во Св. Троицѣ, къ Божественной φύσις или Усіи и Софіи, сущности и самооткровенію Божію, — и, наконецъ, въ отношеніи Творца къ творенію.

Тварная свобода необходимо является игрой свѣтотѣни: лучи свободы должны отразиться отъ стѣны, которая есть ея граница, какъ я въ системѣ Фихте нуждается въ н е - я, чтобы самоположиться Самобытность здѣсь наталкивается на данность, и самоположеніе свободы рефлективно возникаетъ лишь въ связи и въ зависимости отъ несвободы. Тварная свобода всегда относительна, или, что то же, модальна. Она соотносительна съ необходимостью.

Но въ Богѣ и для Бога нѣтъ никакой необходимости или границы, а слѣдов., для о т н о с и т е л ь н о й свободы, каковая существуетъ въ тварномъ мірѣ, здѣсь также нѣтъ мѣста. Въ отношеніи къ Богу является неточнымъ и неправильнымъ даже само употребленіе слова с в о б о д а, ибо Богъ выше свободы, понятой въ отношеніи къ не-свободѣ или необходимости. Онъ есть сверхъ-свобода, для которой не существуетъ свободы въ соотношеніи къ несвободѣ, — какъ Онъ въ такомъ же смыслѣ есть и сверхъ-необходимость. Если выражать эту мысль на тварномъ языкѣ, пришлось бы говорить, что Богъ весь есть свобода, или, что то-же, весь есть необходимость. Поэтому и невѣрно примѣнять оба эти понятія тварной полярности и антитетики къ жизни божественной.

Свобода въ твореніи, прежде всего, связана съ л и ч н ы м ъ началомъ. Личность, какъ с а м о б ы т н о с т ь, изъ себя опредѣленіе, есть синонимъ свободы, какъ актуальности или самополаганія. Внѣ этого личности просто и не существуетъ. И личное самополаганіе является и синонимомъ жизни: личность есть живое начало, она живетъ, а свобода есть функція жизни. Богъ личный есть Богъ живой: «живъ Я, и славы Господней исполнь вся земля» (Числ. 14, 21). И, если говорить о свободѣ, точнѣе, о сверхъ-свободѣ въ Богѣ, то слѣдуетъ ее, прежде всего, видѣть въ Божественной личности, Я. Однако, тварное я, какъ со всей убѣдительностью обнаружилъ Фихте, въ своей свободѣ связано съ необходимостью, — н е - я, отъ него отражаясь и имъ ограничиваясь. Съ другой же стороны, оно ограничивается въ отношеніи другого я, с о - я (1),

(1) Ср. Главы о Троичности, Прав Мысль, I

— ты, онъ... Тварное я не абсолютно, сама свобода его несвободна, заключена въ границы. Одна лишь Божественная личность свободна и абсолютна, ибо она есть Св. Троица, въ которой Я и Ты заключены въ единой троичной Личности. Она сама себя цѣликомъ въ себѣ имѣетъ, и она не нуждается въ со-я внѣ себя. Поэтому ея самобытность или свобода сама себѣ довлѣетъ.

Какова же та сила, которая эту свободу обосновываетъ, осуществляетъ, освобождаетъ отъ границы или необходимости? Эта сила есть внутриипостасная любовь Св. Троицы. Богъ е с т ь Любовь, и это опредѣленіе Откровенія примѣнимо, прежде всего, къ Божественной трiипостасной Личности. Во взаимной любви трехъ ипостасей исчерпывающе раскрывается ипостасное начало и преодолѣвается ипостасная ограниченность. Въ Откровеніи говорится не то, что Богъ есть свобода, но что Онъ есть любовь, и, слѣдов., выше свободы въ ея неотрывной связи съ необходимостью. Въ любви же нѣтъ мѣста свободѣ и необходимости, но есть только свобода, какъ свободная необходимость. Въ ней также нѣтъ мѣста и личному самоутвержденію, хотя и совершается личное самораскрытіе. Любовь стоитъ по ту сторону свободы и необходимости, выше этого различія, поскольку любви Божественной принадлежитъ и совершенная полнота. Въ ней отдается все, чтобы все и пріобрѣсти. «Не оживетъ, если не умретъ», «потерявшій душу свою, сбережетъ ее».

Поэтому Св Троица, Божественная Личность, — свободна отъ свободы, выше свободы, есть Сверхъ-Свобода, каковая и есть любовь. Но Богъ есть не только Личность-Любовь, но Онъ еще имѣетъ Свою природу, которая, въ качествѣ Усіи или φύσις есть корень и глубина Божественнаго бытія, а въ качествѣ Софіи, есть ея самооткровеніе въ Богѣ. Природа въ тварномъ духѣ есть данность, т. е. не-свобода, — необходимость, которая реализуется въ свободѣ личности. Тварный духъ для себя есть единство субъекта и объекта или предиката, подлежащаго и сказуемаго, и это раздвоеніе есть презумпція свободы, такимъ образомъ, связанной съ данностью и ограниченностью. Этого раздвоенія или ограниченія нѣтъ въ Божествѣ, ибо природа Божія есть до конца прозрачное самополаганіе трiипостасной Личности. Она есть полнота, въ которой одинаково не существуетъ ни данности, ни заданности. Будучи насквозь прозрачна, она и насквозь ипостасирована божественной ипостасью, принадлежитъ Божественному Я и въ этомъ смыслѣ нисколько отъ него не отдѣляется, хотя и отличается. Она не нарушаетъ и не ограничиваетъ божественной свободы, а потому ее на себѣ и не рефлектируетъ Природа здѣсь жизненно сливается съ личностью, хотя онтологически отъ нея и различается.

Природа Божія есть не только молчащая и бездонная глубина Усіи, но и говорящая и являющая себя Софія. Трiипостасная личность открываетъ себя въ Софіи. Софія именно и есть насквозь опрозрачненная бездна Божественной природы. Является-ли она данностью, ограничивающей Божество, вносящей въ него различіе свободы и необходимости? Нѣтъ, ибо Софія есть самооткровеніе внутриипостасной любви, есть любовь. Софія есть самоположеніе взаимно жертвующихъ собою ипостасей, она до конца пронизана ипостасной любовью, которая есть не отрицательная, рефлектируемая отъ необходимости, но положительная свобода, сверхъ-свобода. Софія есть любовь Бога къ самому Себѣ въ Своемъ самооткровеніи, причемъ и она любитъ Бога, хотя и не ипостасной любовью. Но любовь растворяетъ въ себѣ всякую данность, т. е. необходимость. Богъ есть любовь, т. е. положительная свобода, сверхсвобода, не только въ ипостасномъ, но и въ природно-софійномъ аспектѣ, — не только Богъ, но и Божество.

Мы приходимъ къ парадоксальному выводу о томъ, что въ Богѣ самомъ нѣтъ мѣста свободѣ, хотя въ Немъ находится ея источникъ для твари. Свобода, принадлежащая всему созданному изъ ничего, есть онтологическая привилегія именно твари и въ силу этой связи съ тварностью, она есть столько же даръ неба, сколько и privilegium odiosum Характеръ этой привилегіи одинаково выражается какъ въ возможности свободнаго согласія съ своей подлинной данностью, — чрезъ слѣдованіи заповѣди Божіей, такъ и въ не-слѣдованіи ей, возможность котораго открывается въ соблазнѣ змія: «будете какъ боги, знающіе добро и зло». Здѣсь обнажается тварный произволъ съ возможностью выбора и вообще появленіе разныхъ возможностей.

Однако, предварительно мы должны дать мѣсто различенію въ самой божественной жизни того, что принадлежитъ Богу въ Себѣ, и Ему же какъ Творцу міра, въ твореніи. При этомъ различеніи обычно вносится понятіе необходимости и свободы, какъ они даны въ тварномъ мірѣ. Именно то, что въ Богѣ принадлежитъ Ему Самому: трiипостасность и природа, или собственное бытіе Божіе, — разсматривается какъ необходимость въ Немъ, а то, что относится къ творенію (а слѣдов., и само творчество Божіе, самоопредѣленіе Бога, какъ Творца), относится къ свободѣ (liberum arbitrium), не-необходимости, т. е. могло бы и не быть, имѣетъ низшій онтологическій рангъ Такова постановка вопроса, начиная отъ св. Аѳанасія В до Ѳомы Аквинскаго (см. выше). Съ вышеуказанной точки зрѣнія все это различеніе есть сплошное недоразумѣніе. Съ одной стороны, собственная жизнь Божества, которая здѣсь квалифицируется, какъ необходимость, есть и абсолютная свобода, ибо въ Богѣ, который есть

Любовь, вообще нѣтъ мѣста необходимости, отличной или отдѣльной отъ свободы. Эта свобода, разумѣется, не имѣетъ ничего общаго съ произволомъ и случайностью libeti arbitrii, въ частности, она совершенно устраняетъ наличіе разныхъ возможностей быть или не быть. Она проникаетъ все существо живого Бога, ибо, если вообще жизнь есть самобытность и въ этомъ смыслѣ свобода, то Божественная жизнь есть абсолютная свобода, ибо не имѣетъ ничего внѣ себя, что могло бы быть для нея границей. Но въ этомъ она нисколько не разнится отъ того проявленія жизни Божества, которое выражается и въ Его отношеніи къ творенію. Свобода, какъ отличительная черта Божественнаго творчества, за нимъ уже признана. Однако, она почему-то понимается здѣсь въ дурномъ смыслѣ акцидентальности, произвольнаго выбора разныхъ, но равновозможныхъ возможностей. Существуетъ же лишь единая и единственная дѣйствительность, которая по своему не менѣе «необходима», нежели собственная жизнь Божія въ себѣ, хотя отъ нея и отличается. Божественная свобода въ твореніи никоимъ образомъ не отличается отъ необходимости, напротивъ, ей тожественна въ единствѣ любви. И если Богъ есть Любовь въ Своей собственной жизни, то Онъ есть любовь и какъ Творецъ, причемъ въ этой любви содержится вся сила свободной необходимости или необходимости въ свободѣ. Здѣсь просто надо различить особую направленность любви Божіей въ твореніи, но это не дѣлаетъ любовь къ нему въ какой бы то ни было степени не-любовію, а только особымъ образомъ единой Божественной любви. Какъ уже было замѣчено выше, Богъ-Любовь не можетъ не быть Творцомъ и не можетъ не любить твореніе, ибо не можетъ не быть самимъ собой, т. е. Любовію, а къ полнотѣ самооткровенія любви необходимо принадлежитъ и ея раскрытіе въ твореніи. Любовь не можетъ оставить не осуществленной ни одной возможности любви, и въ этомъ смыслѣ она нуждается въ твореніи, хотя онтологически отъ него и не зависитъ. Наоборотъ, это послѣднее всецѣло зависитъ отъ Творца. Богъ, Творецъ міра, есть и источникъ тварной свободы, которая въ извѣстномъ смыслѣ принадлежитъ къ образу Божію въ человѣкѣ, имѣя въ себѣ начало и несотворенное.

Свобода — персональна, она укоренена въ жизни личности, есть ея раскрытіе. Однако, она начинается въ твореніи, можно сказать, еще д о личности, намѣчается прежде личности, восходя чрезъ разныя ступени развитія к ъ личности. Что можетъ означать собой такая имперсональная, безъсубъектная свобода, которая, однако, включена въ личную свободу? Такая внѣ-личная свобода есть вообще не что иное, какъ ж и з н ь, соотвѣтствуетъ живому началу въ твореніи. Богъ смерти не сотворилъ, и все твореніе Божіе

живо и живетъ, создано для жизни, непосредственно не-личной, вѣрнѣе до-личной, которая, однако, обладаетъ способностью включаться во всѣ, и даже самыя высшія формы жизни. Конечно, неорганическій міръ различается отъ органическаго. Однако, во-первыхъ, всѣ неорганическія вещества имѣютъ въ себѣ особое, хотя и сокровенное дыханіе жизни, еще въ ея дремотности. Это не отсутствіе жизни, а скорѣ сонъ, или обморокъ, или непробужденность. Всѣ они, хотя и каждое по своему, представляютъ собой, такъ сказать, «мѣсто жизни», становятся причастны ей, входя въ жизнь живыхъ существъ и живя въ нихъ, причемъ неорганическое становится органическимъ, и весь міръ долженъ быть понятъ не только какъ рядъ градацій жизни, но и какъ живое существо, всеорганизмъ. Стѣна между неорганическимъ и органическимъ міромъ проницаема, это не суть два чуждые, между собою враждебные міра, но скорѣе два разныхъ состоянія единаго живущаго міра (какъ это слѣдуетъ и на основаніи разсказа о сотвореніи міра). Неорганическій міръ скованъ въ своей параличности, но онъ перестаетъ быть собой, оживаетъ (хотя и частично), расплавляясь въ органическомъ веществѣ. Все же живое обладаетъ чувствительностью и самопроизвольностью, что можетъ быть названо органической свободой, какъ состояніемъ жизни. Отнюдь не все живое причастно началу личному, ибо ему чуждъ весь животный міръ. Однако, все оно имѣетъ особую «органическую» спонтанность движеній и чувствительность, восходя отъ самыхъ темныхъ и до высшихъ состояній жизни. А то и другое въ совокупности своей именно и выражаютъ собой п р и р о д н у ю свободу (въ отличіе отъ личной). Свойство этой свободы въ томъ, что тварная природа себя изживаетъ, хотя и не упостасно, — вслѣдствіе отсутствія личности, но въ себѣ самой, и именно на высшихъ ступеняхъ, — индивидуально. Индивидъ не есть личность, поскольку въ немъ отсутствуетъ духовное ея начало, однако, природа въ немъ получаетъ конкретное живое бытіе, и каждый животный индивидъ есть самостоятельный центръ природной жизни, съ ея спонтанностью и чувствительностью. Въ этомъ особомъ смыслѣ необходимо говорить о тварной свободѣ д о и в н ѣ человѣка, о свободѣ въ животномъ мірѣ, которая есть явная самоочевидность. Основное отличіе животной свободы отъ человѣческой (и ангельской) заключается въ отсутствіи въ первой творчества съ личнымъ самоопредѣленіемъ. Животная свобода, хотя и индивидуальна, но не лична. Она въ этомъ смыслѣ всецѣло природна, инстинктивна. Животная жизнь себя повторяетъ, не раскрываясь въ свободныхъ актахъ самотворчества. Отдѣльные экземпляры животныхъ индивидовъ могутъ быть болѣе или менѣе удачны, но и они все-таки другъ друга повто-

ряютъ. Животный міръ не имѣетъ исторіи, въ которой предполагается творческое личное начало. «Въ крови душа животныхъ», и они имѣютъ лишь жизнь крови, лишенную духа. Какъ уже было указано, это инстинктивное разрѣшеніе жизненныхъ задачъ можетъ совершаться полнѣе и безошибочнѣе, нежели въ свободномъ дѣйствіи человѣка, ибо здѣсь дѣйствуетъ мудрость природы, сама тварная Софія, какъ душа міра. Душѣ міра, разсматриваемой независимо отъ тѣхъ упостасей, которыми она имѣетъ упостасироваться, свойственна своя собственная свобода, поскольку она есть общее начало ж и з н и творенія. Міръ себя осуществляетъ въ эволюціи жизни, повинуясь смутному инстинкту и восходя къ высшимъ формамъ ея с в о б о д н о, т. е. не какъ вещь, но какъ живое существо. Въ этомъ качествѣ органической души міра, Софія тварная получаетъ наибольшую самостоятельность и стихійность и наиболѣе какъ будто отдѣляется и удаляется отъ своего небеснаго первообраза въ Софіи Божественной. Но въ этой стихійности, которая есть наиболѣе непосредственное выраженіе этой тварной, имперсальной свободы, съ наибольшей силой выражается ея реальность. Натурфилософія совершенно справедливо чувствовала эту свободу души міра въ потугахъ вольной самореализаціи, въ тоскѣ и хаосѣ еще не нашедшаго полноты своей бытія. Она достигаетъ высоты сначала въ животномъ мірѣ, гдѣ огонь жизни пылаетъ явно, а затѣмъ въ человѣкѣ, гдѣ природа уже перерастаетъ самое себя, и инстинктъ природной свободы переходитъ въ личную, духовную свободу.

Итакъ, самое общее предусловіе свободы есть спонтанность движенія, самопроизвольность жизни. Свобода есть жизнь, разлитая въ твореніи и свойственная каждому живому существу, — свобода души міра, живущей въ каждомъ живомъ существѣ, — д у ш е в н а я свобода «крови», поскольку кровь есть душа животнаго (а въ немъ и чрезъ него и всего до-животнаго міра). Этотъ міръ состоитъ изъ тѣла, какъ вещества, включеннаго въ тѣлесность и въ ней оживающаго, — ὕλη — реальности какъ таковой, и изъ души, живой и животворящей. Къ этому же міру, вмѣстѣ со всѣми животными, принадлежитъ и человѣкъ, какъ существо душевное, въ отличіе и даже въ противоположность отъ человѣка духовнаго: «есть тѣло душевное, и есть тѣло духовное. Такъ и написано (1). «пер-

(1) Эта ссылка на Б. 2, 7 въ подтвержденіе того, что первый Адамъ сотворенъ, какъ человѣкъ душевный, а не духовный, прежде всего, неточна. въ Бытіи сказано, что «одунулъ Богъ въ лице человѣка» дыханіе жизни, и сталъ человѣкъ душей живой» По сопоставленіи съ разсказомъ I главы о сотвореніи всего животнаго міра, это скорѣе указуетъ на нарочитую духовность человѣка въ сравненіи съ послѣднимъ, между тѣмъ какъ у ап. Павла это выраженіе истолковано скорѣе въ противоположномъ смыслѣ:

вый человѣкъ Адамъ сталъ душею живущей» (Б. 2, 7), а послѣдній Адамъ «есть духъ животворящій» (1 Кор. 15, 45). Это тѣло душевное носитъ въ новозавѣтной письменности также названіе п л о т ь: «не всякая плоть такая же плоть, но иная плоть у человѣковъ, иная плоть у скотовъ, иная у рыбъ, иная у птицъ» (39). Эти разные виды плоти иногда обобщаются по признаку жизни въ извѣстное общее понятіе п л о т и (1). Только человѣку его оплотяненіе какъ духовное состояніе вмѣняется въ вину, и онъ причисляется къ разряду плоти въ составѣ всѣхъ живыхъ существъ животнаго міра, имѣющаго одно живое начало въ к р о в и (2). Человѣкъ здѣсь берется въ одномъ цѣломъ со всею «плотію» всего животнаго міра, «всякою душою живою во всякой плоти» (15). Человѣкъ, какъ плоть или душа живая (3), принадлежитъ къ живому началу міра и соединенъ съ нимъ самопроизвольностью жизни, подаваемой душей міра, природной свободой данности. Эта свобода есть вмѣстѣ съ тѣмъ и голосъ самой природы, природная необходимость, однако, налагаемая не извнѣ, не какъ законъ вещества въ неорганическомъ, до-животномъ мірѣ, но какъ внутренній голосъ жизни, ея собственное самоопредѣленіе. Здѣсь нѣтъ одной лишь механической необходимости, хотя она и включается въ органическую жизнь, какъ нѣтъ и внѣшней принудительности. Здѣсь есть голосъ самой жизни, души міра, зовущій и ведущій тварь по путямъ ея жизни, ея свободный amor fati.

Безъ этой спонтанности жизни, ея внутренняго свободнаго

«такъ и написано «первый человѣкъ Адамъ сталъ душей живущей». Какъ очевидно, въ цитатѣ и з м ѣ н е н ъ текстъ въ указанномъ направленіи, — одинъ изъ нерѣдкихъ примѣровъ такого примѣненія vetus testamentum in novo Видѣтъ-ли здѣсь слѣды раввинистической школы или же усматривать прямую неточность цитаты, — это не имѣетъ, конечно, рѣшающаго значенія для собственной мысли ап. Павла.

(1) «Не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемымъ человѣками, потому что о н и п л о т ь... истреблю съ лица земли человѣковъ, которыхъ Я сотворилъ отъ человѣка до скотовъ и гадовъ и птицъ небесныхъ... конецъ всякой плоти пришелъ предъ лице Мое истребить всякую плоть, въ которой есть духъ жизни» (Б. VI, 3, 7, 13, 17), «и лишилась жизни всякая плоть, движущаяся по землѣ, и птицы, и скоты, и звѣри, и всѣ гады, ползающіе по землѣ, и всѣ люди, все, что имѣло дыханіе духа жизни въ ноздряхъ своихъ на сушѣ, умерло» (VII, 22-23).

(2) Это явствуетъ изъ дальнѣйшаго текста «только плоти съ душею ея, с ъ кровію ея не ѣшьте Я взыщу и вашу кровь, (въ которой) и жизнь ваша.. Вотъ, Я поставляю Завѣтъ Мой съ вами и потомствомъ вашимъ послѣ васъ и с о в с я к о ю д у ш е ю ж и в о ю, к о т о р а я с ъ в а м и, съ птицами и скотами и со всѣми звѣрями земными .. со всѣми животными земными .. что не будетъ болѣе истреблена всякая плоть водами потопа» (IX, 4-5, 9-10, 11) «Завѣтъ вѣчный между Богомъ и между всякою душею живою во всякой плоти» (16).

(3) Ср. новозавѣтное: «не плоть и кровь открыли тебѣ» (Мѳ. 16, 17), наряду со всѣми другими сопоставленіями и противопоставленіями плоти и духа въ Новомъ Завѣтѣ.

автоматизма, невозможна и высшая жизнь свободнаго существа, духовная свобода, которая соотносится, прежде всего, съ этой свободой душевной: «прежде душевное, потомъ духовное». Между камнемъ и человѣкомъ стоитъ органическій міръ, жизнь въ ея спонтанности, ибо жизнь есть свобода. Наряду съ этой животной свободой, человѣкъ имѣетъ въ себѣ начало духовное, есть воплощенный духъ, однако, въ нераздѣльномъ соединеніи съ плотію (потому и о боговоплощеніи говорится: «и Слово плоть бысть»). Проблема человѣческой свободы необходимо включаетъ въ себя эту двойственность человѣка, соотношеніе плоти и духа.

С в о б о д а въ настоящемъ смыслѣ слова существуетъ въ жизни тварнаго духа, одинаково — какъ воплощеннаго, — въ человѣкѣ, такъ и не воплощеннаго («безплотные» духи). Свобода не безотносительна, она предполагаетъ не самосотворяющееся, но с о т в о р е н н о е, данное бытіе. Она обусловлена, а вмѣстѣ и ограничена д а н н о с т ь ю, которая есть синонимъ необходимости. Однако, необходимость эта не есть механическая, извнѣ дѣйствующая сила, она есть собственная жизнь живого существа въ ея спонтанности и закономѣрности. Это, прежде всего, жизнь «плоти», которая не упраздняется никакой свободой и которая д а н а человѣку въ его природности. Послѣдняя же не есть мертвая, чугунная глыба, а гибкая, измѣнчивая, упругая и сопротивляющаяся, но уступающая усилію данность. Свобода поэтому соотносительна данности, какъ возможность и заданность. Здѣсь существенно, что свобода никогда и ни въ какомъ смыслѣ не есть самотворчество и з ъ н и ч е г о, какъ нѣчто абсолютно новое, ибо она всегда осуществляетъ заданность на основаніи данности, есть ея реализація. Если эту дачность-заданность выразить въ понятіяхъ софіологіи, то можно сказать, что первая есть Софія Божественная, какъ вѣчная и абсолютная основа міра, вторая же есть Софія тварная, въ которой осуществляется на началахъ свободы душей міра, а далѣе и свободой человѣка образъ Софіи Божественной: абсолютное въ относительномъ на путяхъ тварнаго творчества. Въ этомъ смыслѣ свобода должна быть понята въ соотношеніи съ тварнымъ творчествомъ. Человѣкъ есть, съ одной стороны, живой автоматъ, «плоть», имѣющая свою жизнь отъ души міра, тварной Софіи, какъ данность, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ опредѣляетъ свою жизнь не автоматически, но творчески, въ порядкѣ заданности, изъ себя осуществляя самого себя. Въ Платоновскомъ Т и м е ѣ деміургъ творитъ міръ, взирая на идеи, т. е. Божественную Софію, изъ разныхъ смѣсей бытія съ небытіемъ, т. е. въ предѣлахъ тварнаго міра, тварной Софіи. Деміургъ этотъ есть, конечно, не Богъ, но скорѣе человѣкъ, и въ этомъ обра-

зѣ опредѣляется мѣсто человѣка въ мірѣ, какъ тварнаго бога, творящаго н е изъ ничего, однако, творящаго... тварную Софію. Въ этомъ смыслѣ категорія свободы тожественна категоріи (тварнаго) творчества въ ея необходимой соотносительности съ данностью, какъ условіемъ или матеріаломъ творчества. Свобода, которая отрывается отъ соотносительности, хотя и не въ состояніи ее онтологически превзойти, перестаетъ быть подлинной свободой, а есть лишь люциферическая поза, которая и обличается пустотой и... скукой. Это есть какъ бы отвѣсъ крутизны, нависшій надъ пропастью, и однако, въ призрачной зеркальности своей не грозящій даже срывомъ за его неосуществимостью. Ибо, повторяемъ, абсолютный произволъ liberi arbitrii есть только поза, безсильная себя реализовать даже путемъ паденія въ бездну н и ч т о, ибо тварной свободѣ никуда не уйти отъ своей тварной данности. Ею она со всѣхъ сторонъ защищена отъ онтологической бездны. Такимъ образомъ, тварная свобода антиномична: она связана съ необходимостью, которая есть одновременно для нея и граница, и вмѣстѣ условіе ея проявленія, данность къ ея заданности. Личность есть подлежащее или субъектъ, который опредѣляется своимъ предикатомъ, однако, не пассивно, но активно, въ свободномъ, творческомъ усиліи. Если смотрѣть на актъ свободы со стороны опредѣляющей его данности, мы необходимо приходимъ къ детерминистическому ея отрицанію: въ жизни человѣка дѣйствуетъ необходимость, автоматизмъ, хотя и живой, и свобода есть только субъективный рефлексъ или онтологическая иллюзія. Если же смотрѣть на жизнь изнутри творческаго усилія, то она предстаетъ намъ именно какъ свобода во всей достовѣрности этого жизненнаго акта. Оба противоположные тезиса антиномін одинаково убѣдительны и онтологически обоснованы въ характерѣ тварной свободы, которая соединяетъ въ себѣ заданность и данность. Эта антиномія творчества не есть логическое противорѣчіе, которое можетъ и должно быть преодолѣно. Она выражаетъ собой самый характеръ тварной свободы. Свобода, какъ самоопредѣлечіе, — изъ себя, хотя и въ данности, — есть м о щ ь. Но она же, какъ имѣющая передъ собой данность, ее ограничивающую и опредѣляющую, есть н е м о щ ь. Мощь есть проявленіе свободы, какъ самоопредѣленія, причемъ она способна къ возрастанію. Растущая мощь означаетъ очеловѣченіе человѣка, овладѣніе имъ своей собственной данностью или природой чрезъ свободу или творчество. Въ мощи имѣется нѣкоторый синтезъ свободы и данности (необходимости), ихъ согласіе. Тварная свобода, или творчество не изъ ничего, но изъ данности, — необходимо имѣетъ для себя тему, хотя она ищется и находится свободно. Сама эта творческая свобода допускаетъ раз-

личныя в а р і а ц і и въ исполненіи данной темы, но это лишь варіаціи, а не сама тема, которая написана въ небесахъ, въ Софіи Божественной, хотя и ввѣрена для исполненія, — или же не исполненія, — во всякомъ случаѣ, для различныхъ возможностей исполненія, творенію въ его тварной свободѣ.

Здѣсь мы подходимъ къ вопросу объ образѣ и подобіи Божіемъ, насколько они проявляются въ тварной свободѣ человѣка. Здѣсь необходимо не только сблизить образъ и Первообразъ, но и ихъ отличить. Свобода въ томъ смыслѣ, въ какомъ она присуща творенію, н е свойственна Богу, поскольку Богъ выше свободы, и Божественная сверхсвобода, неограниченная никакой данностью и совершенно адэкватная божественной природѣ, можетъ означать въ Богѣ лишь характеръ Его самополаганія въ абсолютномъ актѣ. Тварной же свободѣ несвойственна именно эта абсолютность самополаганія. Однако, образъ Божій въ тварной свободѣ сохраняется въ томъ, что она есть все-таки самополаганіе, хотя и не абсолютное, и жизнь человѣка отмѣчена непрерывнымъ личнымъ самотворчествомъ. Образъ Божій проявляется поэтому, прежде всего, въ личности, которая есть начало творчества и свободы. Однако, въ виду того, что творчество это не абсолютно, но предполагаетъ для себя данность въ природѣ человѣческой, образъ Божій въ человѣкѣ есть и заданіе, которое нуждается въ реализаціи, это и есть п о д о б і е Божіе. Образъ связанъ съ подобіемъ, какъ заданіе съ осуществленіемъ, вопросъ съ отвѣтомъ, потенція съ энергіей. Между образомъ и подобіемъ стоитъ данность, которою опредѣляется и въ которой себя черпаетъ заданность. Данность никогда не предстаетъ въ образѣ принудительной необходимости, или уже законченной и до конца осуществленной дѣйствительности, которую остается только принять. Напротивъ, она есть какъ анамнезисъ. безконечный рядъ возможныхъ творческихъ варіацій, однако на опредѣленную, абсолютную тему Софіи Божественной, осуществляемой въ Софіи тварной. — творчествомъ, а слѣдов., и самотворчествомъ человѣка. П о д о б і е — это и есть человѣческое творчество, которое имѣетъ для себя « о б р а з ъ ». Богъ имѣетъ Софію, какъ Божественный міръ, и до конца раскрываетъ въ ней Себя самого Человѣкъ также имѣетъ Софію, однако не божественно, но тварно. какъ данность-заданность, всегда совершаемое, уподобляемое подобіе. Т. о., образъ и подобіе въ своей неразрывности выражаютъ тварную и вмѣстѣ творческую свободу человѣка. Въ человѣческой жизни нѣтъ ничего, что не было бы отмѣчено печатью свободы или самополаганія, а вмѣстѣ съ тѣмъ не было бы опредѣлено — въ самомъ широкомъ смыслѣ слова — данностью, — въ этомъ общемъ онтологическомъ смыслѣ нѣтъ ничего

не детерминированнаго. Свобода и детерминированность одинаково присущи человѣку. Разные образы этой детерминированности въ полнотѣ своей неисчерпаемы, отъ трагическаго противоборства между свободой и данностью до гармоническаго ихъ взаимопроникновенія, при которомъ въ тварной жизни возсіяваетъ образъ Божій въ его абсолютности, съ преодолѣніемъ антитезы свободы и необходимости. На путяхъ тварной жизни съ ея самотворчествомъ свобода выражается въ безконечномъ рядѣ различныхъ возможностей, между которыми дѣлается выборъ человѣческой свободой. Свобода свободна, т. е. немотивирована, — иначе, кромѣ какъ изъ себя самой, — она есть въ этомъ смыслѣ подлинно liberum arbitrium, однако лишь въ предѣлахъ частныхъ самоопредѣленій и цѣлепостановокъ. Но въ то же время человѣческія дѣйствія всегда мотивированы, что и даетъ основаніе для сторонниковъ философскаго детерминизма отвергать наличіе и самой свободы. Однако здѣсь есть недоразумѣніе, ибо мотивировка совершается свободно и творчески, мотивы также принимаются свободой, какъ бы ни была она опредѣлена данностью-заданностью. Дѣйствіе есть всегда с в о б о д н ы й и въ этомъ смыслѣ творческій выборъ, нахожденіе и осуществленіе о д н о й изъ многихъ, изъ неопредѣленнаго числа возможностей, въ чемъ и состоитъ свобода этого выбора, его недетерминированность. Въ этомъ именно смыслѣ свобода всегда вноситъ нѣчто н о в о е, что есть также синонимъ творчества. Однако, это новое не абсолютно ново, не есть творчество изъ ничего, но опредѣляется въ общихъ предѣлахъ первообразовъ бытія въ Софіи Божественной. Т. о., подобіе по отношенію къ образу всегда движется по линіи возможностей, притомъ колеблющихся. Самымъ труднымъ и болѣзненнымъ состояніемъ свободы является неопредѣленность или безсиліе совершить выборъ, избраніе, собою напоминающее «творчество изъ ничего», т. е. какъ бы несвязанность съ данностью или даже противленіе ей. Свободѣ тварной именно противопололоженъ онтологическій произволъ, какъ не знающій своего собственнаго пути, и освобожденіе отъ такой свободы означаетъ побѣду въ насъ свободы истинной, послушной данности, ею проникнутой: «познайте истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными» (Іо. 8, 32), свободными отъ тварнаго произвола, согласными съ Богомъ данною данностью. Свобода въ этомъ смыслѣ возрастаетъ, она знаетъ свои возрасты и пути. Но послѣдній предѣлъ, къ которому она стремится, все-таки есть ея самоупраздненіе, — по образу Божію, т. е. ея сліяніе съ природной данностью. Божественный образъ бытія выше свободы, какъ до-человѣческій, — ниже ея. Путь свободы въ противостояніи данности есть человѣческій, онъ долженъ быть пройденъ въ человѣческомъ станов-

леніи, съ тѣмъ, чтобы дать торжество отожествленію свободы и необходимости (1). Это еще разъ подтверждаетъ, что свобода не субстанціальна, но модальна.

Есть еще одно значеніе свободы, практически въ высшей степени важное, но къ онтологіи не относящееся: это именно ея противопоставленіе не-свободѣ, какъ всякаго рода насилію или прямому давленію внѣшней необходимости (въ области общественно-политической и экономической). Насиліе и нужда предстаютъ здѣсь, какъ нѣкая злая данность давящая на рѣшенія нашей воли и наши поступки. Однако, какъ ни странно, основной характеръ свободы, какъ самоопредѣленія, не отмѣняется и не измѣняется и здѣсь. Внутренно наши самоопредѣленія, по содержанію и наиболѣе вынужденныя, все-таи остаются не менѣе свободными, чѣмъ всякія другія. Внѣшнее давленіе и насиліе обращается все-таки къ нашей свободѣ, и помимо нея ничего не можетъ быть совершено человѣкомъ. И отсутствіе внѣшняго насилія само по себѣ еще не означаетъ меньшую зависимость отъ данности или большее напряженіе творчества, нежели это можетъ быть при его наличіи. Свобода человѣческаго творчества въ ядрѣ своемъ недосягаема, каъ бы ни подвергалась она воздѣйствію со стороны всяческаго внѣшняго насилія. Свобода и насиліе въ извѣстномъ смыслѣ не соотносительны. Это значитъ, что тварная свобода не есть всемогущество, свойственное Богу. Она предполагаетъ извѣстную мощь, которая можетъ быть больше или меньше, но неизбѣжно ограничивается немощью, причемъ это касается лишь проявленій свободы, но не ея самой. Нельзя отрицать, что мощь входитъ въ заданіе свободы, а рабство или немощь ей враждебны въ ея осуществленіи. Тѣмъ не менѣе личная свобода и мощь (или немощь) между собою никогда не совпадаютъ. Только Божественная свобода есть и всемогущество, одно другому адэкватно, благодаря чему свобода и утрачиваетъ свое самостоятельное особное существованіе, которое ей свойственно въ тварности. Свобода же въ твореніи возникаетъ и существуетъ въ несвободѣ, какъ мощь въ немощи. Безъ свободы не существуетъ мощи, какъ безъ мощи не существуетъ и свободы. Если бы твореніе представляло собою вещь, объектъ или механизмъ, въ немъ одинаково бы не было мѣста ни свободѣ, ни необходимости, ибо механизмъ или вещность не есть необходимость, которая все-таки есть рефлексъ свободы. Только свобода переживаетъ необходимость, какъ извѣстную для себя границу и — болѣе того — принужденіе Свобода въ смыслѣ всемогуще-

(1) Въ марксизмѣ, на его нѣмотствующемъ языкѣ, это называется «прыжокъ изъ необходимости въ царство свободы». Валаамова ослица, свидѣтельствующая объ истинѣ

ства лежитъ по ту сторону свободы-необходимости въ ихъ монодуализмѣ и неразлучности. Восхитить мощь, какъ всемогущество, и сдѣлаться въ этомъ смыслѣ богомъ, есть сатанинскій соблазнъ «князя міра сего», вообще возможный лишь на высотѣ творенія, для перваго изъ сотворенныхъ духовъ. Однако и подобное притязаніе на всемогущество, конечно, иллюзорное и мнимое, все-таки не ставитъ творенія по ту сторону свободы и необходимости, не выводитъ за предѣлы д а н н о с т и, которая есть раскрытіе тварности. Даже на вершинѣ достигнутой мощи, свободы въ овладѣніи тварнымъ естествомъ, творенію не принадлежитъ то, чѣмъ оно владѣетъ: его природная мощь ему д а н а Богомъ, есть данность, которую оно имѣетъ для пользованія. Штирнеровская утопія «Der Einzige und sein Eigenthum», или абсолютное своеволіе героевъ подполья у Достоевскаго остаются за предѣлами осуществимаго. Твореніе само себѣ не принадлежитъ, оно себѣ дано или сотворено, и въ каждомъ актѣ тварной свободы должно свидѣтельствовать п р и н я т і е этого дара, какъ талантовъ, ей данныхъ и ввѣренныхъ отъ Бога. Тварная жизнь, какъ и тварная свобода, каждымъ актомъ свидѣтельствуетъ о Творцѣ и Жизни Подателѣ. «Что ты имѣешь, чего бы не получилъ? А если получилъ, что хвалишься, какъ будто не получилъ?» (1 Кор. IV, 7). Безбожіе и человѣкобожіе, первое въ тупости и ослѣпленіи, второе въ безуміи надменія и хищенія, стремятся присвоить себѣ это, все же только данное имъ, бытіе, оторвать его отъ первоисточника. Эта судорога мнимой свободы не въ состояніи сама для себя овладѣть твореніемъ. Притязаніе тварной гордости ὕβρις на днѣ своемъ имѣетъ сознаніе все-таки своей сотворенной данности, которую оно хочетъ превратить въ самоположеніе. Оно стремится заглушить голосъ этого самосвидѣтельства, истощаваясь въ усиліяхъ богохульства и бунта, этомъ отрицательномъ богопочитаніи. Тварность же въ нормальномъ положеніи есть именно богопочитаніе, точнѣе, софіепочитаніе, хотя и существуетъ in re, а сама res въ modus'ѣ именно и проявляется. Поэтому практически въ нашей жизни modus и res часто смѣшиваются и даже отожествляются. И эта-то логика «практическаго разума», открываетъ возможность искушенія модальностью свободы, какъ реальностью, свободой въ осуществленіи данности какъ самоположеніемъ. Но это есть только искушеніе, въ которомъ извращается ихъ нормальное соотношеніе.

Тварная свобода осуществляетъ нѣкую непреложную заданность, имѣющую основаніе въ божественной данности творенія, рядомъ свободныхъ творческихъ актовъ. Для жизни Божественной, съ ея тожествомъ свободы и самоположенія, какъ самоданности, не

существуетъ многообразія разныхъ возможностей, но есть только единственная универсальная, всеисчерпывающая жизнь; нѣтъ *такъ* или *иначе*, *меньше* или *больше*., здѣсь царитъ всецѣло полная детерминированность въ полной свободѣ, — божественная полнота, Плерома Поэтому категорія *возможности* вообще не имѣетъ приложенія къ божественной жизни, которая единственна и абсолютна (примѣненіе этой категоріи къ Божеству, какъ мы видѣли, вообще представляетъ собою слабое мѣсто западнаго богословія). Напротивъ, въ тварной жизни и для тварной свободы эта категорія возможности является опредѣляющей, и вся она есть осуществленіе возможностей. Съ этимъ неразрывно связано тварное творчество. которое и состоитъ въ таковомъ осуществленіи, будучи одинаково далекимъ какъ отъ механической необходимости, такъ и отъ божественной полноты, которыя одинаково упраздняютъ собою всякія возможности. Въ этомъ осуществленіи возможностей именно и состоитъ характеръ тварнаго творчества, въ немъ опредѣляется и то *новое*, что ему свойственно, ибо тамъ, гдѣ нѣтъ извѣстной новизны, нѣтъ также и творчества. Творчество, даже и тварное, всегда содержитъ въ себѣ нѣкоторую относительную новизну для тварной жизни, такъ сказать, софійныя варіаціи. Однако, это опредѣленіе тварнаго творчества, какъ осуществленія возможностей, содержитъ въ себѣ и естественное его ограниченіе. Возможность не можетъ быть онтологической невозможностью, она ограничена данностью, въ которой совершается, — въ предѣлахъ міра. Сверхмірное и премірное, т. е. абсолютное творчество «изъ ничего» совершенно недоступно тварному творчеству, *ничто* есть отрицательная для него граница, такъ же, какъ данность міра есть положительная. Потуги творчества изъ ничего, или божественнаго творчества во всемъ ихъ многообразіи, есть только сатанинская судорога, безсильная гримаса, и не идетъ далѣе такого позированія. Возможность всегда обусловлена, она существуетъ лишь въ наличіи опредѣленной данности, т. е. сотвореннаго бытія, не можетъ отъ нея освободиться, перейдя за ея предѣлы. Поэтому категорія возможности присуща вообще тварной Софіи, для нея характерна, тогда какъ она совершенно не примѣнима къ Софіи Божественной. Тварный міръ въ онтологическомъ основаніи своемъ совершенно детерминированъ, отъ вѣка и до вѣка. Эта *детерминація* есть Премудрость Божія, Софія Божественная, открывающаяся въ Софіи тварной. Однако, въ образѣ своего для себя бытія, въ своей собственной жизни, онъ не детерминированъ, но есть непрестанно осуществляющаяся возможность, безконечное, неисчерпаемое творчество и становленіе. Срастворенная съ *ничто*, и сама ставшая

становящеюся, ввѣренная свободѣ, Софія тварная есть возможность возможностей, онтологическое мѣсто творческой свободы твари. Однако, эта возможность ограничена невозможностью, — сверху и снизу. Верхняя граница устанавливается совершенной недостижимостью для творенія силы Божественнаго творческаго акта, и самое притязаніе на нее лишь свидѣтельствуетъ объ его безсиліи и ограниченности тварнаго бытія. Нижняя же граница относительна и всегда подвижна. Она проходитъ въ области осуществимаго вообще, in abstracto, но однако неисполнимаго силами даннаго творческаго акта. Свыше силъ поставленная задача, хотя еще и не есть безумное притязаніе, превышающее границы возможнаго, однако является заблужденіемъ въ оцѣнкѣ своихъ силъ, недостаточность которыхъ дѣлаетъ объективно возможное фактической невозможностью. Тварная мощь всегда ограничена и не можетъ стать всемогуществомъ.

Возможность даетъ мѣсто **индивидуальности**, признакъ которой въ ея неповторяемости и въ этомъ смыслѣ оригинальности. При этомъ оригинальность, т. е. извѣстная изначальность, самопринадлежность, здѣсь соединяется съ данностью, какъ возможностью данной конкретной возможности. Тварная оригинальность относительна и ограниченна, и въ этомъ смыслѣ должна быть отличена отъ божественной, которая едина и единственна, съ исключеніемъ всякихъ разныхъ возможностей. Эта разность есть во всякомъ случаѣ образъ незавершенности и несовершенства. Но тварная оригинальность стоитъ выше того единообразія, которое свойственно здѣсь, съ одной стороны, инстинкту, а съ другой, механической необходимости съ ея опредѣляющимъ началомъ: causa aequat effectum. Въ тварномъ творчествѣ мы имѣемъ, съ одной стороны, внутреннюю, въ глубинѣ личнаго бытія лежащую causa, какъ онтологическую грань и тему бытія, а съ другой, свободное, творческое исполненіе этой темы, ея «оригинальное развитіе», тварное творчество, какъ осуществленіе новой возможности. Творческая свобода есть наличіе возможностей, а свободное творчество есть избраніе изъ непредѣленнаго числа возможностей одной для осуществленія. Возможность объективно представляетъ собой своеобразное соединеніе данности - необходимости, въ предѣлахъ которой она осуществляется, и свободы, въ этомъ смыслѣ случайности, которая вносится модифицирующимъ актомъ свободнаго избранія той или иной возможности (1).

(1) Отношеніе свободной возможности къ детерминированной данности по своей логической структурѣ можетъ быть уподоблена статистическому закону большихъ чиселъ. Общія грани данности здѣсь выража-

Тварная свобода, какъ возможность возможностей, есть въ этомъ смыслѣ и **неопредѣленность**, которая, однако, переходитъ въ опредѣленность дѣйствіемъ изъ себя, самоопредѣленіемъ. Въ этомъ состоитъ его «контингентность», которая не есть безпричинность, но не есть въ то же время и детерминированность. Контингентность соотвѣтствуетъ **множественности** возможностей, заключенныхъ въ одной общей данности. Эта множественность имѣетъ примѣненіе не только въ разныхъ образахъ свободнаго самоопредѣленія вообще, но и въ возможности измѣненія этихъ образовъ во времени, въ томъ, что зовется тварной удобопревратностью. Послѣдняя есть какъ бы оборотная сторона тварной свободы, которая существенно связана съ ограниченностью всякаго образа тварнаго бытія, его неполнотой и неадэкватностью самому себѣ, своему собственному заданію. Въ этомъ выражается общая онтологическая основа тварнаго бытія, отношенія Софіи Божественной къ Софіи тварной: небо и земля, вѣчная основа и эмпирическое осуществленіе. Послѣднее совершается на основѣ тварной свободы въ рядѣ попытокъ, изъ которыхъ каждая сама по себѣ является несовершенной и неадэкватной, а вмѣстѣ съ тѣмъ принадлежитъ къ **пути**, включается въ осуществленіе.

Удобопревратность свободы соотвѣтствуетъ не только многообразію возможностей, плюрализму творчества, но и его разнымъ степенямъ или возрастамъ. Мы уже говорили объ освобожденіи отъ тварной свободы, какъ о пути преодолѣнія разныхъ возможностей въ направленіи къ высшей и единой дѣйствительности, которая есть адэкватность Софіи тварной Софіи Божественной: будетъ Богъ все во всѣхъ. Это есть путь проясненія разныхъ возможностей и ихъ сравнительной оцѣнки, путь отъ случайности къ свободной детерминированности, отъ многихъ возможностей къ единственной съ преодолѣніемъ выбора. О святыхъ ангелахъ послѣ испытанія, которое имѣло мѣсто въ паденіи сатаны, Церковь учитъ, что имъ уже несвойственна удобопревратность, они освободились отъ этой дурной свободы и находятся уже на прямомъ и правомъ пути. Это же самое относится и къ святымъ человѣкамъ за предѣлами этого міра, и для нихъ есть лишь единая дѣйствительность, устраняющая разныя возможности, какъ высшая ступень свободы. Но она противоположна

ются въ закономѣрности, проявляющейся при большомъ числѣ наблюденій, индивидуальныя же отклоненія отъ средней, въ которой только и осуществляется закономѣрность, соотвѣтствуютъ конкретнымъ случаямъ модальной свободы, причемъ и самый законъ не представляетъ собой механической необходимости, въ себѣ неизмѣнной, но примѣняется къ исторіи и соціологіи. Иного типа закономѣрности здѣсь вообще не существуетъ и существовать не можетъ.

исходному состоянію liberum arbitrium indifferentiae до паденія. Это состояніе представляетъ собою, какъ показалъ опытъ грѣха, наличіе неограниченныхъ возможностей, которое и выразилось въ паденіи. Поэтому мы и должны поставить на мѣсто абстрактнаго, формальнаго понятія свободы, какъ indifferentia, конкретное, живое, развивающееся ея проявленіе на основѣ внутренней детерминаціи, которой соотвѣтствуетъ и опредѣленное творчество жизни. Жизнь міра, или тварная Софія, хотя и утверждается на незыблемомъ основаніи Софіи Божественной, въ зависимости отъ наличія свободы, принимаетъ характеръ индетерминированности. Хотя импровизація свободы совершается не изъ ничего, но на опредѣленныя темы, однако, она собою осуществляетъ рядъ разныхъ возможностей, къ тому же при наличіи удобопревратности разныхъ путей жизни. Эти тварныя варіаціи свободы еще соединяются съ дѣйствіемъ Промысла Божія (о чемъ ниже). Этимъ вносится, такъ сказать, коррективъ въ эту удобопревратность, съ расхлябанностью и окказіонализмомъ тварной свободы, съ многообразіемъ ея возможностей, чѣмъ обезпечивается достиженіе цѣли творенія. Однако и этимъ божественнымъ вмѣшательствомъ не устраняется наличіе разныхъ возможностей въ путяхъ жизни творенія. Схоластика приписываетъ самому Богу наличіе такихъ разныхъ возможностей, допуская и здѣсь возможность б о л ь ш е или м е н ь ш е, считая сотворенный міръ не только однимъ изъ многихъ возможныхъ (съ допущеніемъ возможности и вовсе его несотворенія), но и вообще въ себѣ несовершеннымъ. Такое допущеніе ex parte Dei, въ отношеніи къ Богу, какъ къ Творцу, совершенно невозможно, Богъ т в о р и т ъ на основѣ Божественной Софіи все «добро зѣло», и въ исчерпывающей полнотѣ, послѣ осуществленія которой Богъ «почилъ отъ дѣлъ Своихъ». Но и мы должны признать наличіе р а з н ы х ъ возможностей, а, слѣдов., удачъ или неудачъ, л у ч ш е или х у ж е, со стороны тварной. Въ твореніи міра Богъ дѣйствуетъ Самъ на основѣ Божественной Софіи, — «вся Премудростію сотворилъ еси», но въ жизни уже сотвореннаго міра, или тварной Софіи, Онъ дѣйствуетъ совмѣстно съ самимъ твореніемъ, созданнымъ на основѣ тварной свободы, слѣдов., взаимодѣйствуетъ съ нею. Это взаимодѣйствіе существуетъ уже въ надвременномъ актѣ тварнаго самополаганія, какъ и во временномъ процессѣ исторіи міра и человѣка. Здѣсь совершенство творенія, «Богъ вся во всѣхъ», достигается, дѣйствительно, чрезъ несовершенство, благодаря ограниченности, которая присуща каждому тварному акту. И и н о ю жизнь творенія, какъ явленіе тварной Софіи, быть не можетъ. Въ этомъ несовершенствѣ, причиняемомъ тварной свободой, проявляется то, что можно назвать **кенози-**

сомъ Софіи Божественной въ Софіи тварной. Кенозисъ Божій въ отношеніи къ творенію состоитъ въ томъ, что Богъ полагаетъ наряду съ Своимъ абсолютнымъ, премірнымъ бытіемъ становящееся бытіе тварнаго міра, а въ немъ наличіе тварной свободы, корреспондирующей съ самоопредѣленіемъ Божіимъ, соотносящейся съ «волей» Божественной. Кенозисъ же Софіи состоитъ въ самоумаленіи отъ полноты въ заданность, въ потенцію. Притомъ мѣра этого кенозиса даже возрастаетъ вмѣстѣ съ восхожденіемъ на высшія ступени тварной свободы Если въ до-органическомъ мірѣ «не живая» природа болѣе или менѣе послушна софійнымъ законамъ своего бытія, то эта послушность убываетъ вмѣстѣ съ появленіемъ и утвержденіемъ самопроизвольности, спонтанности жизни. Темный инстинктъ рода въ этомъ смыслѣ софійно закономѣрнѣе самоопредѣленія индивидовъ, и эта закономѣрность еще болѣе сокрывается во внутрь, когда въ мірѣ появляется личное начало съ его творческой свободой, изъ себя уже осушествляюшей софійность своей собственной жизни.

Въ тварной свободѣ, поскольку она есть синонимъ тварнаго творчества или самотворчества, содержится онтологическая антиномія. Если тварность есть данность, то свобода есть стремленіе превзойти данность, освободиться отъ нея, явить себя въ самополаганіи. Свобода стремится уйти отъ данности и въ то же время фактически она ея жаждетъ, какъ змѣя, ловящая себя за хвостъ и вмѣстѣ отъ себя убѣгаюшая Недаромъ «древній змій» есть образъ мятежашейся твари, которая утверждается въ мнимой абсолютности, но въ дѣйствительности имѣетъ лишь тварную свободу, и потому изнемогаетъ отъ зависти. Тварная свобода есть змѣевидное круговое движеніе, которое было бы пусто и безсодержательно, если бы оно не прикрѣплялось къ неподвижной основѣ своего собственнаго, хотя и тварнаго, бытія, осуществляемаго въ свободѣ. Лишь благодаря такому прикрѣпленію движеніе это не совершается, такъ сказать, въ пустую, но является восхожденіемъ по спирали. «Будете какъ боги, знающіе добро и зло», — соблазняетъ Еву змій лживымъ призракомъ абсолютной свободы, которая не состоитъ, конечно, въ вѣдѣніи добра и зла съ ихъ ограниченностью и съ ихъ относительностью Абсолютная свобода, поскольку можно о ней говорить, просто свободна отъ всякой данности и совпадаетъ съ Божественнымъ всемогуществомъ и самоопредѣленіемъ. Сатанинское искушеніе, обманчивое и убійственное для твари, хочетъ въ дѣйствительности упразднить свободу твари, якобы снявъ ея антиномію и сдѣлавъ ее свободной quand même, помимо всякой данности, свободной изъ себя, т. е. безплодной пустотой вмѣсто положительнаго творчества. Антиномія въ жизни творенія совсѣмъ не есть признакъ сла-

бости, но есть огонь жизни. Она выражаетъ характеръ тварной Софіи, какъ Богочеловѣчества, въ которомъ нераздѣльно и несліянно соединены два образа бытія, два естества, согласно Халкидонской онтологіи.

Но это антиномическое двойство неизбѣжно налагаетъ на тварную свободу печать относительности, ограниченности, а, слѣдов., и несовершенства. Тварная свобода имѣетъ не въ себѣ, но для себя данную тему, и эта тема, хотя и принадлежитъ софійному космосу, однако, выдѣлена изъ него и предоставлена, такъ сказать, въ частное обладаніе индивидуальной свободы, которой надлежитъ ее реализовать. Но діалектика тварной свободы состоитъ въ томъ, что сначала эта тема должна быть усвоена и принята, какъ своя, во всей ея, слѣдов., индивидуальной ограниченности, однако, съ тѣмъ, чтобы въ концѣ пути свободы слиться съ океаномъ софійнаго бытія, чрезъ особность пріобщиться къ полнотѣ, на путяхъ свободы преодолѣть индивидуальность ради высшей и послѣдней свободы, съ принятіемъ софійной детерминаціи, какъ цѣли.

Т. о., свобода, какъ ограниченность индивидуальнаго бытія, а при этомъ и ея онтологическая наполненность, дана, какъ начало тварной жизни, какъ частный творческій актъ Божій, вызывающій къ бытію твореніе. Но въ индивидуальномъ бытіи, полагающемъ начало тварной свободѣ, именно и заключается вся относительность тварнаго творчества, вся роковая его ограниченность. Оно не можетъ достигнуть chef d'oeuvre, котораго ищетъ, оно ограничено въ задачахъ и возможностяхъ и чрезъ это обречено на ошибки. Es irrt der Mensch, solang er strebt. Ограниченость и неполнота, оставляющая мѣсто разнымъ возможностямъ, а, слѣд., и ошибкамъ, — дѣлаетъ путь тварной свободы вообще ломаннымъ, а не прямымъ. Этотъ кривой зигзагообразный подъемъ есть исканіе самого себя, какъ въ положительномъ раскрытіи индивидуальности, ея неповторимаго лика въ мірозданіи, такъ и ея мѣста въ цѣломъ, въ плеромѣ, въ софійномъ первообразѣ бытія. Погруженіе въ океанъ мірового бытія не упраздняетъ каждаго ручейка жизни въ его своеобразіи, даже при сліяніи его съ вселенскимъ моремъ.

Итакъ, всякое тварное творчество не совершенно и не безошибочно, одинаково какъ человѣковъ, такъ и ангеловъ («вотъ Онъ и слугамъ Своимъ не довѣряетъ, и въ ангелахъ Своихъ усматриваетъ недостатки» (Іов. 4, 18), «не знаете, что будемъ судить ангеловъ» (1 Кор. 6. 3) Это не есть еще грѣхъ или зло, хотя и представляетъ для него благопріятную почву чрезъ извѣстную ограниченность зрѣнія. Напротивъ, это есть, такъ сказать, онтологическая тѣнь твари, какъ не-абсолютнаго бытія. Эта ограниченность не безысходна, на-

противъ, она имѣетъ быть преодолѣна на путяхъ свободы, какъ высшее достиженіе творенія. Изначально совершеннымъ, «добро зѣло», было лишь то, что непосредственно положено къ бытію всемогуществомъ Божіимъ, но не то, что принадлежитъ къ еще болѣе совершенному, высшему разряду творенія, къ свободному и творческому, именно къ человѣкамъ и ангеламъ, какъ несущимъ въ себѣ образъ Божій и вмѣщающихъ въ своемъ творчествѣ задачу ему уподобленія. Этой конечной цѣлью оправдывается колеблющійся его путь къ свободѣ, отмѣченный роковой неполнотой и несовершенствомъ, свойственнымъ становленію. Поэтому-то путь міра есть многоступенное и многостепенное осуществленіе возможностей, данныхъ свободѣ въ совершеніи ея заданій. Повторяемъ, несовершенство не есть грѣхъ или зло самъ по себѣ: путь свободы есть б л а г о тварнаго возрастанія, даръ снисхожденія Творца къ творенію. Но ему присущъ характеръ приблизительности, исканія съ неизбѣжными ошибками и отступленіями, которыя, однако, подлежатъ преодолѣнію. На этомъ пути человѣкъ въ своей тварной свободѣ не оставленъ на свои собственныя силы, ибо ему оказывается содѣйствіе, благодатная помощь Промысла Божія (о чемъ ниже), однако же, наряду и съ искушеніями отъ злой силы, толкающей его на путь дезорганизаціи, самости, произвола и мятежа. Во всякомъ случаѣ, тварная свобода есть синонимъ не только мощи, но и немощи, ограниченности и несовершенства, хотя сама она въ своемъ трудовомъ и трудномъ пути принадлежитъ къ образу искомаго совершенства.

Подводя итоги этого онтологическаго анализа тварной свободы, мы должны отмѣтить еще разъ всю непримѣнимость къ ея опредѣленію понятія liberum arbitrium indifferentiae въ прямомъ смыслѣ и указать его *дѣйствительный смыслъ*. Справедливо, съ одной стороны, что тварной свободѣ всегда присущъ элементъ дѣйствія изъ себя, произвола, съ отсутствіемъ причинной необходимости. Свобода не можетъ быть упразднена принужденіемъ. Даже когда человѣкъ дѣйствуетъ вопреки своей собственной волѣ, по слабости или по принужденію, то и это послѣднее вводится все-таки въ сферу его свободы, является свободно (а постольку и отвѣтственно) принятымъ принужденіемъ. Свобода въ такомъ смыслѣ есть синонимъ *жизни*. Это самоопредѣленіе изъ себя, произволъ въ смыслѣ безпричинности, есть самое существо свободы, которая есть божественный даръ Творца, сообщившаго творенію Свой образъ творчества. Это не иллюзія, но сама дѣйствительность, «Ding an sich», въ человѣкѣ, наряду съ эмпирической его причинной опредѣляемостью. Человѣкъ живетъ въ свободѣ, т. е. творчески, сколь бы она ни была ничтожна въ своемъ діапазонѣ вообще и въ каждомъ изъ отдѣль-

ныхъ актовъ въ частности. Человѣкъ и будетъ судимъ именно за дѣла своего творчества въ свободѣ.

И однако, свобода неразрывно связана съ ея детерминаціей и мотивированностью (которая, по Шопенгауеру, есть лишь одинъ изъ образовъ общаго закона причинности). Indifferentia есть пустая абстракція, ничему въ дѣйствительности не соотвѣтствующая. Свободная воля всегда и неизбѣжно мотивирована, и прежде всего, изнутри. Тварная свобода всегда осуществляется въ опредѣленной данности, вся ея содержательность, ея положительныя возможности связаны съ послѣдней, ее осуществляютъ. Поэтому произволъ liberum arbitrium ограничивается принятіемъ или непринятіемъ, избраніемъ или отверженіемъ разныхъ возможностей, на основаніи данности возникающихъ. И внѣшняя принудительность, давленіе необходимости или насилія, въ личности принимаютъ внутренній коэффиціентъ, становятся внутреннимъ самоопредѣленіемъ. Поэтому свобода никогда не бываетъ ирраціональнымъ произволомъ sic volo, но всегда и неизмѣнно мотивирована со всей силой убѣдительности для каждаго даннаго момента. Свобода даетъ себя убѣждать и принуждать, она въ этомъ необходимо нуждается, п. ч. иначе она остается двигателемъ безъ привода. Свобода нераздѣльно соединена съ данностью, ибо она ограничена и относительна. Но именно вслѣдствіе этого, свобода можетъ быть многообразна и способна къ возрастанію и воспитанію. Вообще абстрактное понятіе свободы, какъ личнаго акта, личнаго самоопредѣленія, единообразной in abstracto, въ дѣйствительности имѣетъ для себя безчисленое множество конкретныхъ образовъ и степеней. Но для всѣхъ ихъ существуетъ одна общая дверь, вводящая въ личную жизнь, и она открывается свободой, и помимо нея ничто не можетъ въ нее войти. И это есть непреложное ея основаніе не только въ этомъ вѣкѣ, но и въ будущемъ. Богъ общается съ твореніемъ на основаніи Своего образа, въ немъ запечатлѣннаго, чрезъ посредство личнаго начала, какъ личность съ личностью, какъ абсолютно свободный и самополагающійся Субъектъ съ тварнымъ, ограниченнымъ въ возможностяхъ своего самополаганія, и однако, при всемъ томъ обладающимъ этимъ божественнымъ даромъ, т. е. свободой, субъектомъ. И если твореніе призвано осуществить вложенный въ него образъ Божій въ п о д о б і и, то на путяхъ этого уподобленія лежитъ заданіе такимъ образомъ примѣнить модальность свободы, что она не будетъ чувствовать себя въ раздорѣ съ необходимостью или ограниченной данностью.

Глава третья.

З Л О

1. ТВАРНАЯ ОГРАНИЧЕННОСТЬ И НЕСОВЕРШЕНСТВО.

Міръ есть тварная Софія. Онъ сотворенъ Богомъ и потому божественъ въ своей основѣ. Въ него вложена полнота бытія и въ ней все возможное для твари совершенство: **добро зѣло,** настолько, что Богъ могъ «почить» отъ дѣлъ творенія, его совершивши. Откуда же въ мірѣ зло, и что есть зло?

И прежде всего: есть-ли зло, какъ самостоятельное начало бытія, наряду съ добромъ, какъ «субстанція»? На этотъ вопросъ и древніе философы, и отцы церкви, и схоластики съ полнымъ единодушіемъ отвѣчали отрицательно: зла нѣтъ наряду съ добромъ, какъ самостоятельнаго, соперничающаго съ нимъ и параллельнаго ему начала. Восточный дуализмъ, принимающій два равноправныхъ начала, добраго и злого бога, изначальные свѣтъ и тьму, совершенно несовмѣстимъ съ христіанствомъ, какъ и съ здравымъ умозрѣніемъ. Зло есть не субстанція, но состояніе тварнаго бытія. «Князь міра сего» не богъ, но лишь возмятежившаяся тварь. Зло, какъ чаще всего оно опредѣляется, есть недостатокъ, отсутствіе добра στέρησις, privatio, акциденція, паразитъ бытія. Есть въ положительномъ смыслѣ только Добро, только Богъ и Его сила въ твореніи, зла онтологически нѣтъ, оно есть призракъ небытія (1).

---

(1) Пониманіе зла, какъ отсутствія добра или лишенія его, вслѣдъ за Платономъ, находитъ многократное выраженіе у блаж. Августина. **De moribus manich.** l. II Mg., t. 32, c. 6345: Summum bonum est id cui competit summe esse. Nulla enim natura malum. Si quod contra naturam est, id erit malum. **Enchir,** c. XI. (t. 40, c. 236): Quid est autem aliud malum dicitur nisi privatio boni?... sed bonum minui malum est. **De civ. Dei,** l. XII, c. VII (t. 41, c. 353): Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis: non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectiva est, sed defectio **Confess.,** l III, c. VII (t 32, c 688) · non noveram malum non esse, nisi privationem boni, usque ad quod omnino non est. Ib. l. VII, c. XII, col. 743: Malumque illud quod quaerebam unde esset, non est substantive, quia si substantia esset, bonum esset. Ср. op. imperf., c. Jul. l. III, 189 (t. 45, col. 1230 и т. д.).

Однако, недостаточно обличить зло въ его онтологическомъ ничтожествѣ передъ лицомъ Божіимъ, надо еще и постигнуть его роковую, разрушительную силу въ твореніи. Ибо, если въ высшемъ, божественномъ планѣ зла нѣтъ, то въ низшемъ, тварномъ, планѣ оно есть, какъ положительная и по своему творческая сила. Надо опредѣлить мѣсто зла въ мірѣ, хотя бы въ паразитарномъ его бытіи. Если Богъ зла не сотворилъ, откуда оно произошло? Если зло есть не бытіе, но лишь с о с т о я н і е бытія, какъ стало возможно это состояніе?

Есть нѣкоторое общее предусловіе зла, которое само по себѣ еще не есть зло, однако, даетъ ему мѣсто, представляетъ для него объективную возможность. Это предусловіе имѣетъ двѣ стороны: объективную и субъективную, относится къ п р и р о д ѣ твари и къ тварной с в о б о д ѣ. Для тварности существенно с т а н о в л е н і е, процессъ, въ которомъ осуществляется полнота, планъ и идея творенія, начертанная въ небесахъ, въ Божественной Софіи. Это означаетъ, что каждая часть бытія или его ступень въ своемъ отдѣльномъ индивидуальномъ бытіи, хотя и входитъ п о т е н ц і а л ь н о въ цѣлое, однако, находясь въ актуальномъ обособленіи отъ него, неизбѣжно о г р а н и ч е н н а. Она принадлежитъ к о в с е м у, однако, актуально не будучи в о в с е м ъ. Такое состояніе имѣетъ мѣсто, доколѣ не совершится полнота, и не станетъ Богъ во всѣхъ, а все въ Богѣ. Эта ограниченность в с я к а г о бытія, его отрывочности или частичность, означаетъ его и н е - б е з о ш и б о ч н о с т ь. Тварное бытіе даетъ мѣсто ряду разныхъ возможностей. Послѣднія не являются равнозначными и равноцѣнными, хотя бы интегралъ ихъ всѣхъ и давалъ положительный и желанный итогъ. Наличіе разныхъ возможностей уже само по себѣ означаетъ для каждой изъ нихъ не-безошибочность, несовершенство, исканіе. Совершенство есть искомое, но не данное твари, которая не знаетъ шедевра, и это не отъ грѣха только, но прежде всего, отъ тварности. Въ этомъ именно смыслѣ (а иначе, въ какомъ же иномъ?), въ Словѣ Божіемъ говорится даже объ ангелахъ: «въ

Эта же мысль воспроизводится и у Ѳомы Акв. въ разныхъ мѣстахъ. Nihil potest esse per suam essentiam, malum (Sum. Theol. I-ma qu. 49, a. 3; 2a, 2ab, Ch. 18, a. 1: omnis actio, in quantum, habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur **mala** и т. д. I-ma qu. 48, a. 1: non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamquam formam, vel. naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam **absentia boni.**

То же пониманіе зла и въ восточномъ богословіи. См, напр, у св Іоанна Дамаскина, Кр. Изл. Прав Вѣры, кн. IV, гл. XX: «зло не есть что иное, какъ лишеніе добра и уклоненіе отъ естественнаго къ противоестественному, ибо нѣтъ ничего злого по природѣ» и т. д.

ангелахъ Своихъ (Богъ) усматриваетъ недостатки» (Io. 4, 18). Служеніе святыхъ ангеловъ, чуждыхъ зла и грѣховности, доступно ошибкамъ и недостаткамъ просто въ силу тварной ограниченности и потому несовершенства. Эта ограниченность твари и проистекающая отсюда небезошибочность при отсутствіи шедевра проявляется и въ тварномъ творчествѣ, которое включено въ планъ сотворенія міра. Оно, это тварное творчество, не имѣетъ божественнаго совершенства и полноты, будучи, однако, свободно, ибо таковa сама природа творчества. Хотя оно есть творчество изъ данности и на данную тему, однако въ немъ есть и творчество изъ ничего, которое пронизываетъ ограниченностью всякое тварное бытіе въ его становленіи.

Въ творческомъ самоопредѣленіи твари есть поэтому мѣсто несовершенству и ошибкѣ, разнымъ путямъ и возможностямъ. Но это несовершенство и наличіе разныхъ возможностей еще не есть зло, какъ и ошибка не есть грѣхъ, они принадлежатъ становленію, просто какъ таковому. Даже если бы въ міръ и не вошло зло, эта возможность и наличіе тварныхъ ошибокъ и несовершенствъ были бы неизбѣжны. Разумѣется, мы имѣемъ въ виду при этомъ именно т в а р н у ю сторону мірового становленія, которое ею одною не ограничивается. Оно включаетъ въ себя и божественное участіе Промысла съ его безошибочностью, съ которой онъ примѣняется къ тварнымъ ошибкамъ и ограниченности. Итакъ, со стороны природы тварное творчество представляетъ не только возможность, но и неизбѣжность ошибокъ, которыя сами по себѣ еще не являются зломъ, но уже приготовляютъ для него мѣсто. Само по себѣ творчество твари есть дѣло Божіей любви и снисхожденія, которое вѣряетъ и ограниченнымъ силамъ твари исполненіе воли Божіей «яко на небеси, и на земли». Ошибка и несовершенство есть въ извѣстномъ смыслѣ привилегія твари, поскольку она не автоматична и не инстинктивна въ своемъ отношеніи къ міру. Если бы міръ былъ автоматъ, или perpetuum mobile, онъ и дѣйствовалъ бы съ точностью механизма, или съ безошибочностью инстинкта, но тогда въ немъ не было бы мѣста тварному творчеству, которое есть синонимъ жизни, и онъ былъ бы мертвъ, однако, Богъ смерти не сотворилъ. Если скажутъ, что здѣсь несовершенство твари приписывается Творцу, и тѣмъ самымъ Онъ дѣлается отвѣтственнымъ за него, то на это надо отвѣтить, что путь несовершенства ведетъ къ тому свершенію, при которомъ Богъ будетъ все во всемъ. Но таковою не могла бы стать тварь изначально. Она имѣетъ задачу сама осуществить, найти себя, своимъ с о б с т в е н н ы м ъ т в о р ч е с т в о м ъ, хотя и при полнотѣ божественныхъ силъ, вложенныхъ въ твореніе, однако при ограниченности каждой отдѣльной точки

бытія въ актуализированной множественности. Именно въ предоставленіи твари относительной самобытности даже цѣною ея ограниченности проявляются любовь и благость Божіи, «долготерпѣніе и многомилостивость». Богъ в с е вложилъ въ Свое твореніе, что въ него можетъ быть вложено. Этотъ даръ Творца творенію, — данность какъ заданность, содержитъ въ себѣ полноту и совершенство, какъ они только могутъ быть восприняты тварью, созданной изъ ничего и пронизанной этимъ ничто, въ качествѣ внутренней границы. Однако, въ твореніи же заложена возможность восхожденія къ совершенству, снятія границъ, преодолѣнія «индивидуальнаго», какъ особящагося, не-вселенскаго бытія, въ совершающемся ософіеніи твари (1).

Несовершенство, присущее твари, проявляется какъ въ духовномъ и одушевленномъ мірѣ, такъ и въ царствѣ природы, дочеловѣческомъ и даже неорганическомъ бытіи. Природный міръ созданъ Богомъ «добро зѣло», первозданная земля — tohu-va-bohu — послушно внимала творческому слову Божію и изъ себя изводила повелѣваемое ей. Однако, даже и въ этомъ первозданномъ совершенствѣ міръ до-человѣческій былъ расчитанъ на творческое воздѣйствіе человѣка, который имѣетъ возвести его къ заложенному въ немъ совершенству, его очеловѣчивъ, ибо сказано было человѣку: «плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю и обладайте ею и владычествуйте» надъ всѣмъ животнымъ міромъ (Быт. 1, 28). Въ началѣ «не было человѣка для воздѣлыванія земли» (11, 5), но послѣ его сотворенія онъ былъ поселенъ въ «саду Едемскомъ, чтобы воздѣлывать и хранить его» (11, 15), причемъ ему предстояло весь міръ превратить въ этотъ садъ Божій Т. о., даже нечеловѣческая природа была въ извѣстной мѣрѣ ввѣрена творчеству человѣка для возведенія ея къ совершенству и полнотѣ (2). Тѣмъ не менѣе мы можемъ различать въ ней разныя ступени совершенства, установивъ нѣкоторый общій принципъ для такого различенія: чѣмъ ниже на органической лѣстницѣ жизни стоитъ данный видъ, тѣмъ полнѣе осуществляетъ онъ себя и въ этомъ смыслѣ тѣмъ совершеннѣе и, такъ сказать, безошибочнѣе себя выражаетъ. Такова неорганическая природа, та-

(1) Зло въ первомъ опредѣленіи, какъ вытекающее изъ ограниченности и въ силу этого несовершенства твари, въ системѣ Лейбница носитъ названіе зла м е т а ф и з и ч е с к а г о :

«La limitation originale que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être par les raisons idéales qui la bornent... Dieu ne pouvait pas lui donner tout sans en faire un Dieu; il fallait donc qu'il y eût différents degrés dans la perfection des choses et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte» (Théodicée, p. I. 55, 3 t.): malum causam habet non efficientem, sed deficientem.

(2) Ср. «Философію хозяйства», Москва, 1910.

кова, далѣе, инстинктивная жизнь въ царствѣ органическомъ, природное строеніе организмовъ, вообще всѣ стороны бытія, въ которыхъ проявляется творческая рука Божія. И, наоборотъ, въ большей мѣрѣ отмѣчены несовершенствомъ и ограниченностью, будучи призваны и предоставлены собственному усовершенствованію и самотворчеству, высшіе образы творенія. именно человѣкъ. Поэтому онъ и имѣетъ и с т о р і ю которая не свойственна инстинктивной, а постольку до извѣстной степени автоматической жизни животныхъ. Историзмъ человѣческаго существованія, (который чрезъ человѣка распространяется и на міръ безплотныхъ духовъ), есть одновременно свидѣтельство и о незавершенности человѣка въ каждую отдѣльную эпоху. и объ его призваніи къ совершенству чрезъ самотворчество, — высокій удѣлъ сыновъ Божіихъ. Уже въ изначальномъ благословеніи Божіемъ заключается это призваніе человѣка къ исторіи: «плодитесь и множитесь и наполняйте землю и обладайте ею и владычествуйте» (Б. 1, 28).

2. ТВАРНАЯ СВОБОДА, КАКЪ ВОЗМОЖНОСТЬ ДОБРА И ЗЛА.

Міръ созданъ въ человѣкѣ и въ ангелахъ — на основѣ свободы тварнаго самоопредѣленія. Это относится, прежде всего, къ премірному или до-временному самоопредѣленію всякаго тварнаго духа (ср. выше). Таково его тварное к а к ъ въ отношеніи къ воспріятію темы своего бытія, даваемой Богомъ. Здѣсь можетъ имѣть мѣсто б о л ь ш е или м е н ь ш е, л у ч ш е или х у ж е, п о л н ѣ е или с к у д н ѣ е, у д а ч н ѣ е или н е у д а ч н ѣ е. Въ этомъ различіи м ѣ р ы въ пріятіи собственной геніальности, которая Богомъ дается каждому человѣку, — ибо никакой человѣкъ не творится пустымъ, лишеннымъ собственной темы, — еще не содержится зла: вѣрнѣе, здѣсь содержится изначальное различіе въ талантахъ, которыхъ дается (въ данномъ смыслѣ будетъ точнѣе сказать: берется) и пять, и два, и одинъ, — для творческаго примѣненія къ жизни, и дѣло мудрости и промысла Божія помогать тварной свободѣ возрастить эти таланты въ мѣру полноты. Однако, здѣсь разная мѣра совершенства, связанная съ тварной свободой, опредѣляется уже вольнымъ хотѣніемъ или нехотѣніемъ, принятіемъ или непринятіемъ, послушаніемъ или непослушаніемъ. Здѣсь проявляется своеобразная инерція небытія, н и ч т о, «изъ» котораго созданъ человѣкъ (и ангелъ). Оно оказываетъ пассивное сопротивленіе, ибо актуаленъ въ полной мѣрѣ только нетварный, т. е. Божественный Духъ. actus purus. И это пассивное сопротивленіе онтологической инерціи въ различной мѣрѣ преодолѣвается тварной свободой. На

этомъ основаніи тварный духъ можетъ являться болѣе или менѣе адэкватнымъ или не-адэкватнымъ образомъ самого себя. Разумѣется, ни одинъ изъ духовъ, призванныхъ къ бытію Творцомъ, не можетъ быть вполнѣ неудаченъ относительно самого себя, ибо это значило бы, что онъ отвергнулся собственнаго бытія, и творческій актъ Божій остался не осуществленъ. Разсуждать о такихъ возможностяхъ небытія, призракахъ пустоты, **н и ч т о**, является безполезной абстракціей, ибо существуетъ лишь бытіе, небытіе же не существуетъ. Поэтому практически мы должны заключить, что нѣтъ ни одного тварнаго духа, который не отозвался бы на творческій зовъ Божій, и рѣчь можетъ идти лишь о различіи этихъ откликовъ. Конечно, это различіе въ образѣ принятія своего собственнаго бытія изъ рукъ Божіихъ также допускаетъ извѣстное несовершенство, нѣкую дефективность уже изъ начала (даже помимо первороднаго грѣха). Но дефективность сама по себѣ не есть еще грѣхъ, хотя уже предрасполагаетъ къ грѣховности. Впрочемъ, къ послѣдней можетъ присти и относительная полнота, если она не сопровождается соотвѣтствующимъ расположеніемъ въ дальнѣйшей жизни духа (Люциферъ).

Активное проявленіе тварной свободы въ жизни начинается уже «по» сотвореніи, при вступленіи твари во время. Здѣсь изначально существуютъ двѣ возможности, два пути жизни: одинъ — непосредственнаго боговластія или прямого возрастанія въ согласіи волѣ Божіей, **в н ѣ** противопоставленія добра и зла, трагическаго столкновенія и противоборства ихъ, другой — съ возникновеніемъ въ человѣкѣ такого раздвоенія и боренія. Добро и зло въ ихъ противопоставленіи не изначальны, но принадлежатъ тварному и притомъ падшему міру, въ которомъ «свѣтъ во тьмѣ свѣтится». Тьма есть невидимая и въ этомъ смыслѣ не-сущая подоснова свѣта, соотвѣтствующая до-тварному **н и ч т о** (конечно, не въ хронологическомъ, но въ онтологическомъ смыслѣ): «Богъ есть свѣтъ, и нѣтъ въ Немъ никакой тьмы (1 Ю. 1, 5). Какъ тьма, ничто актуализируется въ твари, въ ея становленіи, которое существенно есть свѣтотѣнь. Тьма становится реальностью, когда нарушается равновѣсіе въ свѣтотѣни, и тѣнь перестаетъ быть только средствомъ для свѣта, но открываетъ собою путь тьмѣ. Это происходитъ первоначально въ тварномъ духѣ, который въ своей ограниченности и въ своей свободѣ способенъ ничто реализовать какъ тьму, т. е. какъ зло въ его противоположности добру. Въ твореніи существуетъ состояніе, свободное отъ этого противоположенія. Имъ твореніе начинается и имъ же заканчивается. Это есть, съ одной стороны, состояніе дѣтской невинности и неиспытанности, — пассивная святость въ смыслѣ невѣдѣнія грѣха и зла, а

съ другой — активная святость, ихъ побѣждающая и тѣмъ переходящая за ихъ предѣлы. «Кто не приметъ Царствіе Божіе, какъ дитя, тотъ не войдетъ въ него» (Мр. 10, 15). Добро соотносительно злу, и они гаснутъ въ свѣтѣ святости, какъ образѣ Божіемъ: «будьте святы, ибо Я святъ» (Лев. 11, 44). Между святостью неискушенности и конечнаго достиженія лежитъ путь добра и зла, дѣланіе заповѣдей. Изначальная наивность, которая какъ бы инстинктивно послушна внутреннему зову природы въ ея софійности, нуждается въ заповѣди, обращенной къ свободѣ. Такова и была Божія заповѣдь, данная въ раю Адаму и Евѣ Богомъ, въ чемъ бы конкретно она ни состояла. Эта заповѣдь вскрываетъ предъ человѣкомъ возможность возникновенія добра и зла въ ихъ противоположеніи. Такая заповѣдь именно соотвѣтствуетъ неиспытанному, наивному состоянію твари. Для святости же въ состояніи зрѣлости и испытанности заповѣдь уже теряетъ свою силу, — для праведнаго нѣтъ закона, а есть только любовь. Хотя и нѣтъ прямого указанія относительно заповѣди Божіей въ ангельскомъ мірѣ ранѣе паденія сатаны, но и здѣсь можно допустить существованіе аналогичнаго пребыванія подъ заповѣдью для испытанія свободы, причемъ состояніе духовной зрѣлости и испытанности далѣе ее уже упраздняетъ. Св. ангелы нынѣ находятся по ту сторону добра и зла, съ превосхожденіемъ свободы, какъ выбора, который уже совершенъ

Добро возникаетъ вмѣстѣ со зломъ, оно есть реакція святости на грѣхъ и зло. Зло, возникнувъ въ твореніи, на все бросаетъ свою зловѣщую тѣнь и вызываетъ противодѣйствіе добра, которое есть въ этомъ смыслѣ искушаемая святость, противоборство злу. Искушеніе приближалось и къ Единому Безгрѣшному, Сыну Божію и Человѣческому, вступившему въ міръ, который сталъ подвластенъ «князю міра сего». Господь и пришелъ, чтобы разрушить дѣла его и упразднить власть его, чрезъ принятіе искушенія въ противоборствѣ злу: «вотъ идетъ князь міра сего, и во Мнѣ не имѣетъ ничего» (Іо. 14, 30. Ср. Евр. 2, 18). Зло есть реальная и активная сила въ мірѣ и, разумѣется, недостаточно понимать его только отрицательно, какъ отсутствіе добра или несовершенство. Оно есть особое царство, имѣющее своего «князя», хотя уже и разрушены дѣла его, и самъ онъ изгнанъ вонъ, но остается въ мірѣ еще до времени.

Начало зла въ тварномъ мірѣ есть плодъ тварнаго самоопредѣленія и творчества. Оно в о з н и к а е т ъ во времени, какъ во времени же имѣетъ и свой конецъ. Можно сказать въ извѣстномъ смыслѣ, что зло сотворено тварію какъ въ ангельскомъ, такъ и человѣческомъ мірѣ, но, разумѣется, не «изъ ничего» (каково твореніе Божіе), а изъ нея самой, созданной Богомъ. Зло въ этомъ смыслѣ

есть паразитъ бытія, оно возникаетъ въ немъ, какъ его болѣзнь, отъ него восхищаетъ свою силу. Актуализированное н и ч т о становится реальностью

Зло происходитъ изъ тварной свободы. Міръ, сотворенный Богомъ «добро зѣло», врученъ Богомъ человѣку и ангеламъ для храненія и раскрытія въ полнотѣ. Этимъ тварная свобода внѣдрена въ бытіе міра, а чрезъ нее внѣдряется и зло. По церковному ученію, зло впервые (онтологически, а также и хронологически) возникаетъ въ духовномъ мірѣ, безплотныхъ ангеловъ. Здѣсь именно оно и существуетъ въ чистомъ видѣ, не какъ недоразумѣніе, заблужденіе или даже обманъ (какъ въ человѣкѣ), но какъ прямое самоопредѣленіе. Зло возникаетъ здѣсь непосредственно въ области отношеній къ Богу, ибо безплотные духи зрятъ Его лицомъ къ лицу. Никакой атеизмъ, или полувѣра, здѣсь невозможенъ, по прямому свидѣтельству апостола: «и бѣсы вѣруютъ и трепещутъ» (Іак. 2, 19), и зло есть прямое возстаніе противъ Бога и вражда къ Нему. Согласно даннымъ Откровенія, паденію Денницы предшествуетъ его высочайшее положеніе въ твари (1). Слѣдовательно, протекаетъ извѣстное время д о паденія, а затѣмъ и въ самомъ паденіи (ибо нѣтъ основанія считать его моменталынымъ и отрицать здѣсь наличіе извѣстнаго процесса и борьбы: Откр. 12, 7). Въ результатѣ его совершается самоопредѣленіе п р о т и в ъ Бога, неизбѣжнымъ результатомъ котораго является низверженіе сатаны въ поднебесную послѣ нѣкоей духовной борьбы въ небесахъ съ арх. Михаиломъ и воинствомъ его.

Свобода безпричинна. Ея опредѣленія возникаютъ изъ нея самой. И въ этомъ смыслѣ изначальное зло, связанное съ паденіемъ ангеловъ, какъ дѣло свободы, безпричинно, ирраціонально и не поддается никакому разумному объясненію. Болѣе того, оно неразумно и противоразумно, своевольно и произвольно. Но такова именно тварная свобода: ей дано быть не только закономѣрною въ смыслѣ свободнаго согласованія съ объективнымъ закономъ тварнаго бытія, въ его софійности, въ Богѣ, но и быть совершенно незакономѣрной, произвольной, бунтовщической, безумной. Потенціальная способность не только къ добру, т. е. къ согласію съ объективной закономѣрностью, но и къ злу, т. е. своеволію и капризу, есть privilegium odiosum твари въ ея изначальной неиспытанности, и она не можетъ быть отнята отъ нея даже предъ лицомъ страшной опасности, въ ней заключающейся, — именно сатанизма. Ибо любовь Божія, являемая въ сотвореніи міра на основѣ тварной свободы, не останавливается

(1) Іез. 28. 14-15; Ис. 14, 12-13.

въ своемъ долготерпѣніи ни предъ какими жертвами и далѣе, она уже заранѣе готова къ искупленію ради возстановленія искаженнаго лика твари.

Какъ мы знаемъ уже, есть два образа самоопредѣленія тварнаго духа: премірное или надвременное, и во времени совершающееся. Мысль Божія о твореніи исполняется въ немъ, и оно выходитъ «добро зѣло» изъ рукъ Творца. Поэтому и сатана былъ сотворенъ, какъ ангелъ и притомъ высшій, — «денница, сынъ зари» (Ис. 14, 12): «ты — печать совершенства, полнота мудрости и вѣнецъ красоты.... ты былъ помазаннымъ херувимомъ, чтобы осѣнять, и Я поставилъ тебя на то; ты былъ на святой горѣ Божіей, ходилъ среди огнистыхъ камней. Ты совершенъ былъ въ путяхъ твоихъ со дня сотворенія твоего, доколѣ не нашлось въ тебѣ беззаконія» (Іез. 28, 12-15). Отсюда явствуетъ, что и сатана былъ совершенъ въ своемъ твореніи, какъ и въ свободномъ пріятіи творческаго замысла. Было время до его паденія, когда онъ былъ высшимъ херувимомъ. Однако это первое, надвременное и временное самоопредѣленіе для твари не есть окончательно опредѣляющее и исчерпывающее. Самоопредѣленіе въ свободѣ начинается вмѣстѣ съ временемъ и для денницы, какъ и другихъ ангеловъ, и оно продолжается во всѣ времена, раскрывая неисчерпаемую глубину софійной основы твари и неисчислимыя возможности свободы.

Существенное самоопредѣленіе чрезъ свободу относится какъ къ жизни самого тварнаго духа въ его отношеніи къ Богу, а чрезъ это и къ самому себѣ, такъ и въ отношеніи его къ своей собственной природѣ Свобода самозаконна и произвольна, она въ предѣлѣ можетъ сводиться къ тому, чтобы «по своей собственной глупой волѣ пожить» (Достоевскій), т. е. къ своеволію. Однако свобода, какъ абсолютное своеволіе, неосуществима, и тварь, какъ таковая, не самозаконна, она уже опредѣлена изнутри въ самомъ актѣ творенія, она себѣ дана. Свобода можетъ противиться этой данности, быть противуестественна или противозаконна въ смыслѣ этого противленія, онтологическаго самоуродованія. Но даже и это самоуродованіе детерминировано, хотя и съ отрицательнымъ коэффиціентомъ. Эта противозаконная свобода является онтологическимъ бунтомъ, а въ концѣ концовъ, духовнымъ рабствомъ твари у самой себя, у своей собственной природы. Она опредѣляется внутреннимъ несогласіемъ, раздирающимъ противорѣчіемъ. Твореніе и въ бунтѣ не можетъ сдѣлаться чѣмъ угодно по произволу; оно остается только самимъ собой, только, такъ сказать, вывернутымъ наизнанку. Въ этомъ смыслѣ сотворен-

ность или природная данность является для твари неволей, пока и поскольку она противъ нея и противъ своего творца бунтуетъ, — и въ этомъ она, въ концѣ концовъ, безсильна, ибо безплодна. И напротивъ, истинная свобода отъ неволи у данности обрѣтается лишь тогда, когда послѣдняя принимается свободнымъ согласіемъ съ мыслію Божіей о насъ: «и познаете истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными» (Io. 8, 32). Поэтому-то и сатана, какъ воплощенный бунтъ, есть р а б ъ, рабъ самого себя, и прекрасный «демонъ» есть только поза, гримаса, ликъ падшаго ангела.

Итакъ, въ самой тварности, какъ соединеніи свободы и данности, закожена возможность бунта и своеволія, которыя искушаютъ подъ личинами само-геніальности и самобожія. Есть люциферизмъ, заложенный въ т в а р н о с т и с а м о й, какъ искушеніе, подлежащее преодолѣнію, и основа его не въ случайности или капризѣ, но самомъ характерѣ тварности, какъ соединеніи свободнаго самоопредѣленія и природной данности. Эта данность должна быть принята, какъ даръ Божій, но можетъ быть и восхищена, какъ собственность, самообожающимся твореніемъ.

Въ безплотныхъ духахъ в о в р е м е н и должно было совершиться это ихъ vпостасное самоопредѣленіе въ отношеніи къ Богу. Здѣсь, прежде всего, необходимо понять, что vпостасное п р и н я т і е творческаго акта Божія, поскольку въ немъ выражается участіе твари въ ея твореніи, въ отношеніи къ Богу есть актъ любви-смиренія. Тварь с м и р я е т с я предъ всемогуществомъ и мудростію Божіими, явленными въ ея твореніи, и любовію отвѣчаетъ на любовь Божію, которою запечатлено твореніе. Твореніе есть дѣло любви и въ томъ смыслѣ, что здѣсь совершается встрѣча въ любви, — Творца и творенія, любви дающей и любви благодарящей и смиренно пріемлющей. Иначе невозможенъ и самый актъ творенія и изначальное «добро зѣло» всей твари. Твореніе въ Богѣ есть актъ экстатической любви, въ которой Богъ исходитъ за предѣлы Св. Троицы, въ «ничто», и здѣсь изводитъ изъ Себя «четвертыя», тварныя vпостаси по образу Своему, т. е., прежде всего, надѣленныя даромъ любви. Тварная vпостась и есть огненный языкъ Духа, — любви Божіей, возжигающій въ «ничто» огненный языкъ отвѣтной любви твари, и въ этой встрѣчѣ любви и заключается таинственный актъ гворенія vпостасей. Поэтому в с ѣ vпостаси возникаютъ къ бытію въ любви, какъ любящія Бога. Таково ихъ онтологически исходное положеніе. И какъ сатана былъ сотворенъ любящимъ Бога архангеломъ, такъ же и ангелы его бѣсы: ихъ падшее состояніе есть нарушеніе изначальной нормы бытія, самоизуродованіе, противленіе закону собственной жизни, а отсюда возженіе внутренняго адскаго «вѣчнаго»

огня. Какъ оно оказалось возможно и какъ произошло? Иначе этотъ же вопросъ ставится такъ: есть-ли эта тварноипостасная любовь необходимая данность для твари, принудительная необходимость, или она есть свободно, творчески осуществляемая возможность или заданность? Разумѣется, послѣднее: любовь свободна, она дается и осуществляется свободой. Можно сказать, что это есть самоочевидная аксіома любви. Но тварная любовь къ Богу должна осуществляться во времени, въ становленіи. Если Божественная любовь неизмѣнна и вѣчна, то тварной присуще возрастаніе и убыль, вся удобопревратность, свойственная тварной жизни. Для воспламененія или же угасанія этой любви не можетъ быть найдено никакихъ причинъ, кромѣ самопричинности свободы или безпричинности. Но она беззаконна или самопричинна даже тогда, когда она противозаконна, т. е. идетъ вопреки тому, что составляетъ внутреннюю норму, законъ жизни тварнаго существа. Въ этомъ смыслѣ то измѣненіе въ жизни тварныхъ духовъ, которымъ является паденіе ангеловъ, съ утратой ими любви къ Богу, возможно лишь силою ихъ удобопревратности въ свободѣ, и эта возможность становится дѣйствительностью въ паденіи Денницы и ангеловъ его. Это паденіе произошло во времени. Нѣтъ основанія считать его мгновеннымъ и отрицать всякую его длительность. Во всякомъ случаѣ, остается полная возможность понимать его, какъ рядъ внутреннихъ событій и самоопредѣленій тварныхъ духовъ, который лишь въ опредѣленной законченности оказался несовмѣстимымъ съ ихъ пребываніемъ въ небѣ, откуда они и были извергнуты. Это угасаніе любви къ Богу послѣдовательно влечетъ за собою пробужденіе духовнаго себялюбія, эгоцентризмъ, изолированность и самоослѣпленіе, сосредоточенность на себѣ, видѣніе только себя, возгордѣніе собою. Сатанинская гордость есть проявленіе угасанія любви къ Богу, затемняющаго образъ Божій, т. е. образъ жертвенно-самоотвергающейся тріипостасной любви, въ которой каждая изъ ипостасей не въ себѣ, а внѣ себя, въ другихъ ипостасяхъ обрѣтаетъ свой личный центръ, себя самое. Этому смиренію Божественной любви, ея альтруизму, противоположна гордыня сатанинской нелюбви, которую неправильно называютъ «любовію къ самому себѣ», ибо это есть contradictio in adjecto: любовь не можетъ быть моноипостасна, эгоцентрична, обращена «къ самому себѣ». Себялюбцу некого и нечего любить при этомъ тожествѣ субъекта и предмета любви. Но такое эгоцентрическое самобожіе неизбѣжно таитъ въ себѣ неистребимое и непобѣдимое сознаніе всей ложности этихъ притязаній, этого самообоженія. Тварь знаетъ свою тварность и въ этомъ смыслѣ свою собственную не-божественность или «ничто»-жество. Она со-

знаетъ свою сотворенность или данность для себя самой. Приписать с в о е с е б ѣ является для нея хищеніемъ, которое выражается въ холодномъ огнѣ зависти и рождающейся отсюда ненависти къ Богу, испепеляющаго соперничества съ Нимъ, этого безумія безнадежности, корчей и судорогъ зависти. Тварь здѣсь вынуждается непрестанно убѣждать себя въ равенствѣ своемъ Творцу и даже превосходствѣ надъ Нимъ. Такова эта роковая цѣпь сатанинскаго возгорѣнія: не-любовь — гордость — зависть — ненависть — отчаяніе, темное пламя. Св. Исаакъ Сиринъ высказалъ однажды мысль о томъ, что адское горѣніе есть муки любви. Здѣсь это обстоитъ именно такъ: существа, созданныя любовію, въ любви и для любви, угашая въ себѣ любовь, не перестаютъ мучиться именно тѣмъ, что составляетъ внутренній законъ ихъ бытія. Но изъ свѣтлаго пламени любви они погружаются въ преисподній, темный, леденящій огонь зависти, ненависти, злобы. Ненависть есть отрицательная энергія любви, любовь съ минусомъ, сохраняющая однако свою «абсолютную» величину, ту силу любви, которою они поражаются въ своемъ духовномъ самоубійствѣ, не знающемъ смерти. Богообразный духъ есть существо любящее, онъ созданъ для любви, и этимъ опредѣляется вся его жизнь даже въ падшемъ состояніи. Сатанинская злоба есть исподній темный ликъ неугасимой любви, обратившейся въ свою противоположность.

Жизнь безплотнаго духа, даже въ падшемъ образѣ, остается трансцендентной для человѣка, какъ существа воплощеннаго. Однако духовной стороной своего существа человѣкъ соприкасается и съ духовнымъ міромъ, а постольку способенъ къ нѣкоторому, хотя и ограниченному его постиженію. Но такое человѣческое постиженіе какъ ангеловъ, такъ и демоновъ неизбѣжно остается ограниченнымъ въ своей антропоморфности.

Ангелы, не имѣя собственнаго міра, энергіей своего бытія обращены къ Богу, къ міру Божественному или Софіи Божественной, и къ міру человѣческому, Софіи тварной. Ихъ погруженіе въ Божественную жизнь составляетъ источникъ ихъ собственной жизни, которая есть безпредѣльно благодатное обоженіе. Но что же происходитъ, когда на путяхъ своей свободы падшій духъ отвращается отъ этого источника, лишается жизни въ Богѣ и остается лишь въ тварной своей жизни? Послѣдняя, какъ положенная къ бытію Богомъ, неуничтожима. Она существуетъ, какъ потенція, но даже и потенція эта остается м о щ ь ю, именно злой ненасытимой волей, ищущей себя реализовать. Жажда власти «князя міра сего» есть ея непосредственное выраженіе. Это всепожирающее властолюбіе не можетъ найти себѣ удовлетворенія, ибо притязаетъ на Божеское величіе, недо-

ступное твари. На почвѣ его развивается злоба, зависть, ненависть, вообще всѣ темныя черты безумнаго себялюбія. Это состояніе ближе всего можетъ быть уподоблено именно состоянію безумія съ его изступленіемъ и призраками. Замкнувшійся въ себѣ духъ, отчужденный отъ реальности, находитъ себя въ пустотѣ, которую заполняетъ собственными эманаціями, и такимъ образомъ, создается мнимая, «дурная» безконечность пустоты и..... метафизической скуки, мнимаго многообразія. Отъ былого величія остается только палящая сила, неспособная себя уравновѣсить, чистый субъективизмъ, съ субъектомъ въ качествѣ единственнаго объекта. Эта сила расцвѣчиваетъ себя всѣми цвѣтами радуги въ своемъ самолюбованіи (опереніе павлина, согласно прозрѣнію Врубеля). Такъ какъ всѣ безплотные духи упостасны, имѣютъ личный характеръ и представляютъ собой іерархію, то и въ падшемъ состояніи этотъ іерархизмъ сохраняется, хотя уже во злѣ, вмѣстѣ съ личными свойствами, которыми и опредѣляются дальнѣйшія судьбы демоновъ. Общій характеръ демонизма остается неизмѣненъ, но въ немъ появляются разныя личныя черты.

Очевидно, можно различать с т е п е н ь паденія, которая неодинакова для падшихъ ангеловъ въ разныя времена, ибо и ихъ жизнь остается подвержена становленію, исключающему стабилизированную неподвижность. Косвенное свидѣтельство тому имѣемъ и въ нѣкоторыхъ библейскихъ указаніяхъ. Такъ, разсказъ въ 1-2 гл. книги Іова, гдѣ говорится, что вмѣстѣ съ сынами Божіими пришелъ предстать предъ лицо Господне и сатана, и Господь говорилъ съ нимъ, во всякомъ случаѣ свидѣтельствуютъ о томъ, что состояніе холоднаго сомнѣнія и клеветы еще не устранило въ немъ возможности (и, очевидно, потребности) представать предъ лицо Божіе и являться орудіемъ воли Божіей, хотя бы только въ попущеніи (1). Къ какому бы времени мы ни отнесли это событіе, но оно непререкаемо свидѣтельствуетъ, что даже у сатаны могла сохраниться извѣстная возможность богопочитанія уже и послѣ паденія, ибо сѣмя Божіе неистребимо (эта мысль имѣетъ огромное значеніе для эсхатологіи).

Послѣдствія паденія духовъ не могли выразиться въ одномъ лишь субъективизмѣ, поскольку служеніе «ангеловъ», какъ и самое ихъ естество, пріурочено къ существованію видимаго творенія, къ человѣческому міру и къ человѣку. Оба міра, — ангельскій и чело-

(1) Аналогичное значеніе имѣетъ разсказъ 22 гл 3 Царствъ о предстояніи престолу Господню съ ангелами и духа лживаго. Сюда же относится до извѣстной степени разсказъ О т к р о в е н і я о войнѣ въ небѣ арх Михаила съ дракономъ и ангелами его, послѣ чего діаволъ и сатана съ ангелами своими былъ низверженъ съ неба на землю (Откр. 12 7-9). Отсюда, однако, слѣдуетъ, что до этого сверженія они оставались еще «на небѣ».

вѣческій, неразрывно связаны между собою. Верховный ангелъ вмѣстѣ съ клевретами своими, былъ призванъ стать первымъ другомъ человѣка, причемъ это служеніе могло основываться лишь на самоотверженной любви. Когда эта любовь угасла, мѣсто ея заступила жажда власти, питающаяся завистью, ибо изначала, по сотворенію своему, человѣкъ былъ поставленъ онтологически выше ангеловъ, имѣя свой собственный міръ, которому ангелы служаютъ. Сатана изъ ангела-хранителя міра превращается въ «князя міра сего», который хочетъ присвоить себѣ міръ. Онъ становится въ положеніе хищника-завоевателя, которымъ руководитъ не любовь, но зависть и жажда власти, не истина, но ложь. «Дьяволъ былъ человѣкоубійца отъ начала и не устоялъ въ истинѣ, ибо нѣтъ въ немъ истины» (Іо 8. 44). Въ своемъ отношеніи къ міру сатана исходитъ изъ своего всепожирающаго субъективизма, ибо находитъ для себя царство, въ которомъ онъ можетъ паразитарно властвовать, доколѣ не изгнанъ будетъ вонъ (Іо. 12, 31). Какъ ангелъ, онъ сохраняетъ доступъ къ жизни міра и свое мѣсто воздѣйствія въ немъ. Какъ сатана, онъ удерживаетъ эту возможность дѣйствія въ мірѣ, но ее уже употребляетъ для того, чтобы и с к а ж а т ь міръ по собственному своему подобію, сѣять въ немъ свои плевелы, отравлять и портить мірозданіе. Какъ ангелъ, онъ не трансцендентенъ міру, но принадлежитъ ему; какъ сатана, онъ ему враждебенъ. Но въ этой возможности творчества зла онъ обрѣтаетъ для себя объективную жизнь. Если жизнь св. ангеловъ является со-человѣчной по ихъ положительному служенію, то и здѣсь она остается со-человѣчна, но лишь силою паразитарнаго приращенія. Безумное желаніе сатаны сравниться съ Богомъ и стать на мѣсто Бога въ мірѣ человѣческомъ находитъ для себя временное и кажущееся осуществленіе. Отсюда начинается творчество зла въ мірѣ и борьба за него съ Богомъ. Исходъ этой борьбы уже предрѣшенъ, какъ безнадежное пораженіе и уже предсовершившееся изгнаніе: «князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ» (Іо. 12, 31). Но сатанизмъ есть безумная ставка ва-банкъ, которая уже проиграна, однако выбора нѣтъ, и путь будетъ пройденъ до конца, послѣ котораго въ самомъ сатанизмѣ неизбѣжно должна произойти катастрофа, и начнется новая эпоха по упраздненіи царства князя міра сего и по воцареніи въ мірѣ истиннаго Царя — Христа, пришедшаго во славѣ въ Царствіе Свое.

Приращеніе падшихъ ангеловъ къ жизни міра имѣетъ своимъ послѣдствіемъ измѣненіе въ самомъ естествѣ падшихъ ангеловъ. Это послѣдствіе кратко можетъ быть выражено такъ: демоны превращаются въ бѣсовъ, становясь причастны жизни человѣческаго міра, какъ чрезъ человѣка, такъ и чрезъ животный и вообще природный міръ.

Душа міра заболѣваетъ демонскимъ одержаніемъ. Уже само паденіе ангеловъ есть тяжкій недугъ для всего творенія, ибо этотъ недугъ не остается локализованнымъ, но распространяется на всю жизнь міра, въ природѣ и человѣкѣ. Въ Евангеліи мы имѣемъ рядъ указаній, въ которыхъ прямо раскрывается связь недуговъ тѣлесныхъ и духовныхъ съ дѣйствіемъ сатаны (1). Требуется крестный экзорцизмъ, изгнаніе князя міра, чтобы исцѣлить недугующую душу міра. Этотъ недугъ не уничтожаетъ софійности міра и безсиленъ сокрушить твореніе Божіе. Какъ и всякая болѣзнь, она существуетъ лишь силами жизни, творческой энергіей, которая свойственна міру какъ тварной Софіи. Но въ тварности своей міръ доступенъ болѣзнямъ и пораженіямъ, хотя и временнымъ. Слѣдствіемъ этого обмірщенія является противуестественное в н ѣ д р е н і е бѣсовъ въ жизнь міра. Вмѣсто того ангельскаго служенія, которое не измѣняетъ собственной природы и жизни ангеловъ, здѣсь имѣетъ мѣсто паразитарное пораженіе безплотныхъ духовъ въ плотскую жизнь, ихъ духовное оплотяненіе. Они стремятся раздѣлить плотскую жизнь чрезъ нѣкоторое ея вчувствованіе, становятся духовными носителями страстей и похотей. Это символически выражено въ разсказѣ Бытія 6, 2 о томъ, какъ «сыны Божіи» начали избирать въ жены дочерей человѣческихъ, и чрезъ это рождались исполины. Надо думать, что здѣсь разумѣется извѣстное разженіе плоти, чувственная страсть, внѣдрившаяся въ нечувственныя по природѣ существа. Можно допустить, что бѣсы очеловѣчиваются человѣческими страстями и похотями, которыя они сами же разжигаютъ, и такимъ образомъ, получается извѣстное взаимное развращеніе.

Однако, все это представляетъ собой лишь частный случай того общаго соотношенія, которое существуетъ между падшими ангелами и человѣкомъ. Въ немъ открывается возможность для демоновъ преодолѣвать свой субъективизмъ, выходя за предѣлы безсильнаго «яканья» въ объективность, обрѣтая возможность творчества зла и растлѣнія. Между духовнымъ и человѣческимъ міромъ онтологически не существуетъ непроницаемости, оба они взаимно связаны нѣкіимъ и, и стѣна, которая бы отдѣлила одинъ отъ другого и обезсилила бы дѣйствіе зла въ мірѣ, возможна была бы только при упраздненіи этого соотношенія, т. е. съ разрушеніемъ или измѣненіемъ самой природы человѣка и ангеловъ въ ихъ взаимоотношеніи. Поэтому зло, появившись въ духовномъ мірѣ, неизбѣжно просачивается и въ міръ человѣческій. Демоны являются бѣсами-искусителями, и падшій перво-

(1) Напр.: «дочь Авраамову, которую связалъ сатана» (Лк. 13, 16), «вошелъ же сатана въ Іуду» (Лк. 22, 3; Іо. 13, 27), «для чего (ты) допустилъ, допустилъ сатанѣ вложить (мысль), солгать Духу Св.» (Д. А. 5, 3) и др.

ангелъ — сатаной. Эта возможность творчества зла и нѣкотораго овладѣнія на почвѣ его человѣческимъ міромъ является внутренней опорой демонскаго самоутвержденія. Исторія падшаго человѣчества имѣетъ для себя прологъ въ небѣ, и зло въ чистомъ видѣ, не какъ плодъ невѣдѣнія, недоразумѣнія, обмана и самообмана, впервые появляется въ мірѣ духовномъ. Конечно, даже и здѣсь нельзя отрицать наличія невѣдѣнія и самообмана, и, во всякомъ случаѣ, духовной неиспытанности, поскольку мысль о полномъ овладѣніи человѣческимъ міромъ представляетъ собой иллюзію и недомысліе, ибо и не считается съ мудростью и благостью Божіей, являемыми въ боговоплощеніи. Въ этомъ смыслѣ сатанизмъ есть авантюра, которая и окончится ничѣмъ; міръ, сотворенный Богомъ и Ему принадлежащій, къ Богу и возвратится. Однако, прежде этого возвращенія долженъ пройти долгій періодъ отпаденія и господства князя міра сего, который разрушаетъ и портитъ твореніе въ той мѣрѣ, насколько это совмѣстимо съ самымъ его существованіемъ. Все-таки есть одна объективная и непреходимая граница для этого творчества зла: этотъ «минусъ» бытія не можетъ уничтожить творенія, ввергнуть его въ дотварное небытіе (1), и даже самъ сатана не можетъ себя уничтожить. Въ духовномъ мірѣ и самая идея убійства или самоубійства есть non-sens, и сатана есть только «человѣкоубійца». Будучи человѣкоубійцей, онъ есть и міроубійца въ томъ смыслѣ, что онъ вноситъ порчу и развращеніе и въ природный міръ. Разумѣется, онъ не въ силахъ его разрушить, ибо онъ утвержденъ на незыблемомъ основаніи и «не подвижется». Но насколько ангеламъ дано блюсти міръ и, слѣдов., воздѣйствовать на него, эта возможность воздѣйствія, хотя и ограниченная, остается и у падшихъ ангеловъ, какъ можно заключить изъ нѣкоторыхъ намековъ въ Словѣ Божіемъ (2). Тѣмъ создается родъ злого промысла и сатанинскихъ путей въ мірѣ, который нуждается въ экзорцизмахъ (во всякаго рода освященіяхъ вещей, мѣстъ, домовъ и т. д., какъ и въ «запрещеніяхъ» предъ крещеніемъ). Но эти пути зла остаются для насъ въ большой мѣрѣ нераскрыты до послѣдняго обличенія зла и низведенія его чрезъ то къ пустой и безсильной потенціи (3).

З л о в ъ ч е л о в ѣ к ѣ отличается отъ сатанинскаго, хотя и находится въ связи съ нимъ. И, прежде всего, оно отличается по степени сознательности и напряженности, въ силу сложности чело-

---

(1) См. нашъ очеркъ: «Проблема условнаго безсмертія». Путь, 1936, I-II.

(2) Напр: Лк. 13, 16; 1 Кор. 5, 5; 2 Кор 12, 7; 2 Фес. 2, 9: 1 Тим. 1, 20.

(3) Особенно таинственными являются, конечно, душевныя заболѣванія, какъ имѣющія для себя одновременно духовныя и тѣлесныя основанія, непонятныя въ ихъ происхожденіи, какъ извращенія образа бытія.

вѣческаго естества, при наличіи особаго человѣческаго міра. Сатанизмъ есть чистое зло, какъ прямое возстаніе противъ Бога, для человѣка же, какъ имѣющаго, благодаря тѣлесности, собственный міръ и собственную жизнь въ немъ, бытіе Божіе есть предметъ в ѣ р ы, въ извѣстномъ смыслѣ вопреки очевидности этого міра. И отпаденіе отъ Бога поэтому является здѣсь не прямымъ и сознательнымъ актомъ, но сложнымъ послѣдствіемъ запутанности въ своемъ собственномъ естествѣ, въ извѣстной мѣрѣ плодомъ недоразумѣнія и даже обмана. Разумѣется, возможность зла гнѣздится въ сердцѣ человѣка, въ свободѣ любви или не-любви къ Богу. Однако, въ самоопредѣленіе человѣка привходятъ всѣ эти осложняющіе моменты, какъ мы это и находимъ въ библейскомъ разсказѣ о его грѣхопаденіи (Быт. 3). И, прежде всего, мы имѣемъ здѣсь тотъ основной фактъ, что паденіе человѣка имѣетъ начало не въ немъ самомъ, но внѣ его, начинается искусительнымъ шепотомъ змія. Можно спрашивать себя, совершилось ли бы это паденіе и помимо такого искушенія? Нельзя этого, конечно, совершенно отрицать, поскольку тварная свобода, вмѣстѣ съ сложностью человѣческаго естества, включаетъ въ себя такую возможность. Однако можно увѣренно сказать, что зло, ограниченное лишь человѣческимъ естествомъ, не могло бы достигнуть такой мѣры, какая стала ему доступна въ паденіи при участіи темной духовности падшихъ ангеловъ. Искушеніе человѣка совершается сложнымъ путемъ обмана и самообмана, ошибки и заблужденія. Прежде всего, зло предстаетъ предъ человѣкомъ въ личинѣ природнаго міра: при близости человѣка къ животному міру былъ возможенъ «разговоръ» съ его представителями, которымъ Адамъ былъ способенъ дать имена, т. е. познать и различить ихъ въ ихъ особыхъ свойствахъ. Особенно естественнымъ является въ саду Божіемъ такой «разговоръ» съ зміемъ, мудрѣйшимъ «изъ всѣхъ звѣрей полевыхъ, которыхъ создалъ Богъ» (3, 1), сначала даже безъ подозрѣнія о томъ, что змій этотъ явился медіумомъ злого духа (въ этомъ мы имѣемъ наглядный примѣръ того воздѣйствія на міръ природный, которое осталось доступно злымъ духамъ и послѣ паденія). Т. о., начало зла въ человѣкѣ связано не съ бунтомъ или самочиніемъ, но съ недоразумѣніемъ, наивностью и невѣдѣніемъ. Прародители не умѣютъ ни распознать, ни прекратить ядовитаго разговора съ змѣемъ. Вторая ступень искушенія также не есть еще сознательное зло, но лишь легковѣріе и любопытство, которое знаменуетъ уже начавшееся въ сердцѣ охлажденіе сыновней любви и довѣрія къ Богу. Здѣсь встаетъ вопросъ о смыслѣ заповѣди вкушенія плодовъ отъ дерева познанія добра и зла въ ея, очевидно, аллегорическомъ значеніи. Эта заповѣдь является, прежде всего, внутренней имманентной нормой, закономъ природы человѣ-

ческаго естества. Аналогичную заповѣдь, какъ голосъ своего естества, конечно, до своего паденія имѣли и падшіе ангелы. Но въ отношеніи къ первозданному человѣку при его невѣдѣніи всей глубины и сложности своего естества и при наивной его неискушенности возможна была и прямая, внѣшняя заповѣдь, данная Богомъ («сказалъ Богъ») — чрезъ ангеловъ-ли, съ которыми въ прямомъ общеніи могъ тогда находиться человѣкъ, или же непосредственнымъ внушеніемъ. Во всякомъ случаѣ нарушеніе заповѣди, выразившееся во вкушеніи плода отъ древа познанія добра и зла, явилось не только неповиновеніемъ Богу, т. е. грѣхомъ противъ любви, но и онтологическимъ заблужденіемъ: въ человѣкѣ возникаетъ мысль о томъ, что чрезъ стихіи міра онъ способенъ восходить на высшія ступени духовной жизни и вѣдѣнія. Въ немъ затмилось сознаніе его духовности и нарушилось равновѣсіе между плотію и духомъ. Человѣкъ обмірщился и оплотянился. Онъ позналъ утѣхи плоти внѣ зависимости ея отъ духа и тѣмъ подпалъ закону плоти, потерявъ господство надъ нею. Чрезъ это онъ сдѣлался смертенъ. Т. о., здѣсь обманъ сатаны явился грандіозной онтологической провокаціей, въ которой было извращено должное соотношеніе между составными частями человѣческаго естества. А отсюда съ неуловимой логикой проистекаютъ и духовныя послѣдствія этого извращенія съ роковыми послѣдствіями для самого человѣка и всей твари. Однако такое извращеніе не было и не могло быть окончательнымъ. Въ человѣкѣ возникаетъ двойство противорѣчащихъ началъ: добра и зла. Въ отличіе отъ падшихъ духовъ, въ человѣкѣ вмѣстѣ со зломъ возникаетъ и добро. До этого раздвоенія, котораго не знаютъ демоны, въ человѣческой жизни не было мѣста не только злу, но и добру: послѣднее растворялось въ природной святости, свойственной творенію, какимъ оно вышло изъ рукъ Творца. Эта неискушенная, не осознавшая себя дѣтская святость до грѣхопаденія, для которой предначертанъ былъ свой особый путь возрастанія и углубленія, чрезъ искушеніе змія, уступила мѣсто многоболѣзненному «вѣдѣнію добра и зла». Искушеніе беретъ для себя исходнымъ началомъ дѣйствительность, однако ее извращая. Человѣкъ былъ подлинно созданъ, чтобы стать сыномъ Божіимъ и тварнымъ богомъ, но это могло и должно было бы осуществляться на путяхъ святости, ведущихъ къ достиженію совершеннаго обоженія («будете какъ боги»). Сатана же завлекалъ человѣка на путь человѣкобожія и эгоцентризма. На этомъ пути охлажденія любви открывалось, прежде всего, вѣдѣніе зла, которое стало удѣломъ самого сатаны въ чистомъ видѣ, безъ всякаго добра. Въ человѣкѣ же вѣдѣніе зла явилось и началомъ вхожденія добра, новымъ, особымъ пробужденіемъ того начала, которое образуетъ положительную сущ-

ность человѣческаго бытія. Добро и зло въ своемъ противоположеніи возникаютъ въ тварной Софіи какъ два онтологическихъ полюса: бытія и ничто, «изъ» котораго созданъ міръ Это-то раздвоеніе полагаетъ начало историческому процессу, какъ трагическому противоборству добра и зла, причемъ на сторонѣ добра дѣйствуетъ сила Богочеловѣчества, на сторонѣ же зла высшая напряженность тварной потенціи н и ч т о («минусъ» бытія) въ сатанизмѣ, человѣкобожіи, антихристіанствѣ. Именно въ человѣческой жизни и въ человѣческомъ мірѣ зло актуализируется и пріобрѣтаетъ силу творчества. Здѣсь для него обрѣтается до времени остающаяся нейтральной, а затѣмъ и злоумышленно нейтрализуемая почва чистой человѣчности, природнаго міра, какъ такового, внѣ Бога, слѣдов., противъ Бога. Владѣя же міромъ чрезъ павшаго человѣка, и сатана обрѣтаетъ для себя «царство отъ міра сего».

Зло въ человѣкѣ многообразно и многостепенно: оно начинается отъ недолжной погруженности человѣка въ плоть міра и непосредственно въ свою собственную тѣлесность, съ проистекающей отсюда плѣненностью духа. Оно продолжается въ относительно нейтральной средѣ тварной самобытности, но и ограниченности при наличіи всякихъ человѣческихъ возможностей. А все это уже имѣетъ своимъ условіемъ и послѣдствіемъ духовное своеволіе и самобожіе съ угасаніемъ любви къ Богу, послѣднее же открываетъ мѣсто сатанинской враждѣ противъ Него. На этой почвѣ темнаго, сумеречнаго или освѣщеннаго ложнымъ свѣтомъ бытія («смотри, свѣтъ, который въ тебѣ, не есть-ли тьма»? — Лк. 11, 35; «возлюбили болѣе тьму нежели свѣтъ», — Ю. 3, 19) возникаютъ с в ѣ т о т ѣ н и мірового бытія, въ которомъ все-таки нѣтъ мѣста безусловной тьмѣ съ полнымъ отсутствіемъ свѣта, ибо и въ самой глубинѣ тьмы свѣтятся софійныя сѣмена бытія («и свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ, и тьма не объяла его», — Іо. 1, 5). Но въ этомъ полутемномъ мірѣ и въ этомъ потемнѣвшемъ человѣческомъ естествѣ возсіяваетъ «Свѣтъ міру», «Свѣтъ истинный» (Іо. VIII, 12, 1, 9, XII, 46), разгоняющій тьму, и «людіе сѣдящіе во тьмѣ, увидятъ свѣтъ великій» (Ис. 9, 2).

Есть и еще основное отличіе въ природѣ зла въ мірѣ духовномъ и человѣческомъ: первое есть зло личное, хотя падшіе духи и собираются въ свое особое царство и воинство его, послѣднее же не только личное, но и природное и родовое. Всякій человѣкъ, «грядущій въ міръ», уже вступаетъ въ зачумленную среду и ее по своему воспринимаетъ. Это еще разъ ставитъ насъ въ ученіи о злѣ передъ лицомъ загадки о первородномъ грѣхѣ въ судьбахъ человѣка.

3. ПЕРВОРОДНЫЙ ГРѢХЪ.

Догматъ о первороднюмъ грѣхѣ является осью христіанской сотеріологіи. Онъ состоитъ въ томъ, что въ паденіи Адама въ раю совершилось и паденіе всего человѣческаго рода, которое было искуплено Новымъ Адамомъ — Христомъ. Посему, какъ однимъ человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ мірѣ и грѣхомъ смерть, такъ и смерть перешла во всѣхъ человѣковъ, ибо ἐφ' ᾧ всѣ согрѣшили... если преступленіемъ одного подверглись смерти многіе, то тѣмъ болѣе благодать Божія и дары по благодати одного человѣка, Іисуса Христа, преизбыточествуетъ для многихъ» (Р. V, 12, 15). «Какъ во Адамѣ всѣ умираютъ, такъ во Христѣ всѣ оживутъ» (1 Кор. 15, 21-2). Единству въ паденіи или «первороднюмъ грѣхѣ» Адама соотвѣтствуетъ и единство спасенія во Христѣ, воспріявшемъ цѣлокупнаго Адама, ибо «что не воспринято, то и не искуплено». Церковная сотеріологія построена на рядѣ слѣдующихъ предпосылокъ аксіоматическаго характера: 1) единство человѣческаго рода во Адамѣ и его ниспаденіе изъ первоначальнаго состоянія; 2) общность унаслѣдуемой всѣми грѣхомъ пораженной природы, вмѣстѣ съ личной виною каждаго чрезъ личное въ немъ участіе; 3) искупленіе, совершенное Христомъ, съ возстановленіемъ не только всего первозданнаго Адама, но и каждаго отдѣльнаго человѣка, черезъ изглажденіе въ немъ первороднаго грѣха въ таинствѣ крещенія.

Нельзя не видѣть всю первостепенную важность этого догмата. и. ч. съ отверженіемъ или колебаніемъ его колеблется спасительная вѣра въ искупленіе (почему церковь такъ ревниво и ограждала этотъ догматъ еще со временъ августино-пелагіанскихъ споровъ). Церковь фактически исповѣдуетъ этотъ догматъ во множествѣ богослужебныхъ текстовъ, какъ ученіе, которое имѣетъ за себя извѣстную религіозную самоочевидность (1).

И однако при всемъ томъ догматъ этотъ, разсматриваемый исторически и богословски, отнюдь не имѣетъ той всеобщности и безспорности въ христіанской традиціи, какихъ можно было бы, казалось, ожидать въ виду его аксіоматической общепризнанности. Во всякомъ случаѣ основныя его черты и до сихъ поръ нуждаются въ богословскомъ истолкованіи, въ особенности въ наше время, предъ лицомъ его дѣйствительныхъ или мнимыхъ постиженій жизни міра и

(1) Эта самоочевидность догмата такъ выражена кард Ньюманомъ: «thl human race is implicated in some terrible aboriginal calamnity, and thus the doctrine of what is technically called original sin becomes to me almust as certain as that the world exists, and as the existence of God» (Apologia pro vita sua, c. V).

вытекающей отсюда проблематики (1). Ограничимся лишь самымъ краткимъ обзоромъ ученія о первородномъ грѣхѣ въ его исторіи, отсылая читателя за подробностями къ исчерпывающимъ изслѣдованіямъ проф. Вильямса и Тенанта (2).

Въ В. З. основное значеніе имѣетъ, конечно, разсказъ о паденіи Адама и Евы (Быт. 3). Каковы бы ни были критическіе комментаріи къ этому тексту, онъ сохраняетъ для Церкви все свое догматическое значеніе. И по сравненію съ нимъ лишь вспомогательное значеніе имѣютъ другіе тексты, какъ то: Быт. VI, 1-5. Разумѣется, раскрытіе всего значенія ученія о грѣхопаденіи Адама въ полнотѣ возможно было изъ В. З. только въ свѣтѣ христіанскаго откровенія (подобно какъ и другіе основные догматы христіанства: о Св. Троицѣ, о безсмертіи души, всеобщемъ воскресеніи и др.). Хотя въ Евангеліи и нѣтъ п р я м о г о указанія о первородномъ грѣхѣ, однако грѣховность человѣческой природы свидѣтельствуется въ Н. З. съ ясностью, не допускающей сомнѣній, такъ же, какъ и участіе падшихъ духовъ въ жизни міра и человѣка. Обобщающее истолкованіе первороднаго грѣха даетъ ап. Павелъ, описывающій съ потрясающей силой дѣйствіе его въ человѣкѣ (Р. VII, 15-24) въ противопоставленіи плоти и духа. Въ связи съ этимъ развивается и общее его ученіе объ искупленіи. Многочисленные тексты, сюда относящіеся, даютъ основаніе для построенія и богословской доктрины о первородномъ грѣхѣ.

И однако такая доктрина возникаетъ въ Церкви не раньше, какъ въ IV-V вѣкѣ, преимущественно въ ученіи блаж. Августина. Все что мы имѣемъ до него, представляетъ собой какъ бы нѣкоторыя догматическія глоссы къ отдѣльнымъ сторонамъ ученія о первородномъ грѣхѣ, безъ опредѣленной точности. Слѣдуетъ замѣтить, что на востокѣ, у греческихъ отцовъ, мы вообще имѣемъ не столь рѣзко выраженную его доктрину, какъ на западѣ, причемъ въ отдѣльныхъ случаяхъ она окрашивается личнымъ міровоззрѣніемъ писателя. (Сюда

(1) Справедливо говорится въ новѣйшемъ изслѣдованіи о первородномъ грѣхѣ, дающемъ исчерпывающее изложеніе исторіи этого ученія: «When we enquire a clear statement of the irreducible essence of Fall-doctrine to which historic Christianity a such is comitted, we are faced by a remarcable absence of universal authoritative definition. Neither the Nicene nor the Apostles' Creed contains any direct allusion to the subject, nor can any positive and detailed information be gathered from the decrees of the undisputed Oecumenical Council (N. P. Williams. The Ideas of the Fall and of Original Sin, 1927, Bampton Lectures, p. 11).

(2) F. R. Tenant. The sources of the Doctrine of the Fall and Original Sin. Cambridge 1903

Его же: The Origin and Propagation of Sin 1908.

Его же: The Concept of Sin. 1912. Ср. статьи о грѣхѣ въ различныхъ богословскихъ энциклопедіяхъ, французскихъ, англійскихъ, нѣмецкихъ, русской Б. Э.

относится, конечно, прежде всего, доктрина Оригена о премірномъ паденіи духовъ; доктрина св. Иринея о возглавленіи - ἀνακεφαλαίωσις человѣческаго рода во Христѣ, предполагающемъ, какъ предусловіе, и первоначальное его возглавленіе во Адамѣ). Среди Каппадокійцевъ ученіе св. Григорія Нисскаго въ наибольшей мѣрѣ окрашено Оригеновскимъ аллегоризмомъ и спиритуализмомъ. Отчасти къ нему приближается и св. Григорій Богословъ. Въ общемъ же мы не находимъ у греческихъ отцовъ законченнаго ученія о самомъ событіи первороднаго грѣха и его послѣдствіяхъ, которыя вообще опредѣляются значительно мягче, нежели въ августинизмѣ. Настоящей родиной ученія о первороднюмъ грѣхѣ во всей его суровой законченности является западное богословіе, — у св. Амвросія, Амвросіастера и, главнымъ образомъ, у блаж. Августина, который наложилъ печать своего духа въ этомъ отношеніи и на все церковное ученіе (и прежде всего, на опредѣленія Карѳагенскихъ и Оранскаго соборовъ), причемъ даже самый терминъ originale peccatum принадлежитъ Августину же (1) Вся его антропологія и сотеріологія строятся на этой идеѣ, — утраты человѣкомъ первоначальной праведности и, вслѣдствіе этого, свободы воли. Отсюда проистекаетъ роковая его обреченность на погибель въ качествѣ massa perditionis, изъ которой лишь избранные извлекаются искупительной силой подвига Христова, божественной благодатью, человѣку подаваемою. Съ особенной ясностью это выражается въ его воззрѣніи на судьбу некрещеныхъ дѣтей, которыя въ случаѣ смерти несутъ на себѣ всю тяжесть осужденія. Самое событіе первороднаго грѣха разсматривается какъ историческое, имѣвшее мѣсто въ опредѣленное время.

Какъ слѣдуетъ понимать это паденіе **всего** человѣчества въ лицѣ **единаго** Адама? На этотъ вопросъ бл. Августиномъ дается лишь общій отвѣтъ, который съ тѣхъ поръ повторяется въ катехизическихъ формулахъ, какъ вразумительный и самъ собой разумѣющійся. Именно распространеніе первороднаго грѣха объясняется грѣховной наслѣдственностью, обременяющей человѣка уже въ грѣховномъ рожденіи (пс. 50). Слѣдовательно, оно связывается не съ личнымъ его самоопредѣленіемъ, но, прежде всего, грѣховностью всей человѣческой природы (2). Въ то же время первородный грѣхъ, по Августину, есть не только наслѣдственная болѣзнь, но именно и грѣхъ, какъ личная вина. Это и есть основная дефектность и даже про-

(1) Ad. Simplic. I, qu. 10.

(2) De Civitate Dei, XIII, 14. **Omnes enim fuimus in illo una, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta esse ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur...**

тиворѣчіе его доктрины о первородномъ грѣхѣ, унаслѣдованныя отъ него всѣмъ дальнѣйшимъ богословіемъ. Развѣ наслѣдственная болѣзнь, — сифилисъ, сумасшествіе, чахотка и под., есть личный грѣхъ тѣхъ несчастныхъ, которые рождаются обремененными ею, а не тяжкій рокъ для нихъ? Развѣ наслѣдственность отъ перваго Адама, тяготѣющая надъ всѣмъ его потомствомъ, можетъ быть вмѣняема каждому человѣку какъ личный его грѣхъ? При такой постановкѣ вопроса о первородномъ грѣхѣ слишкомъ легко привести эту доктрину къ абсурду и противорѣчію, разъ необходимо признать въ той или другой формѣ еще и личное въ немъ участіе каждаго. А между тѣмъ лишь при этомъ условіи становится понятнымъ, что его наличіе въ насъ чувствуется, какъ нѣкоторая нравственная самоочевидность и совершенно незыблемо утверждается Церковью теологически и практически (въ установленіи крещенія младенцевъ). Разумѣется, сама церковная истина не колеблется, вслѣдствіе отсутствія соотвѣтственнаго богословскаго изъясненія, но изъ-за этого одного не можетъ быть признана достаточной господствующая доктрина августинизма по данному вопросу. Однако богословіе и на востокѣ и на западѣ не пошло дальше этой доктрины, излагая ее, то въ болѣе заостренной, то въ болѣе смягченной формѣ (1).

---

(1) См. постановленія Conc. Arausianum II, 529, c. 2 (Si qui soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, in iustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti· Rom 5, 12 (причемъ· ибо ἐφ' ᾧ всѣ согрѣшили (12) читается по Вульгатѣ: in quo omnes peccaverunt, A. S). — Въ постановленіяхъ Тридентскаго собора повторяется тоже самое съ ссылкой на тотъ же текстъ (Ses. V. decr. de pecc. originali). Въ «Православномъ Исповѣданіи Восточной Церкви», ч. III, з. 20 читаемъ· «сей прародительскій грѣхъ перешелъ отъ Адама на все человѣческое естество, поелику всѣ мы находились тогда во Адамѣ, и такимъ образомъ, чрезъ одного Адама грѣхъ распространился на всѣхъ насъ». Ч. I, въ 24. «Всѣ ли люди подвержены сему грѣху? Поелику въ состояніи невинности всѣ люди были въ Адамѣ, то какъ скоро онъ согрѣшилъ, согрѣшили въ немъ и всѣ, и стали въ состояніе грѣховное А посему не только грѣху подвержены, но и наказанію за грѣхи.. Посему съ симъ грѣхомъ мы и зачинаемся во чревѣ матери и рождаемся» (ссылка на пс. 50, 7). Также въ «Посланіи Восточныхъ Патріарховъ», гл. 6, читаемъ: «отсюда распространился первородный грѣхъ преимущественно на все потомство, такъ что нѣтъ ни одного изъ рожденныхъ по плоти, кто былъ бы свободенъ отъ этого бремени и не ощущалъ бы слѣдствій паденія въ настоящей жизни». Эта же мысль и въ «Пространномъ Катехизисѣ» м. Филарета. В.: Почему не одни первые человѣки умерли, но и всѣ умираютъ? О.: Потому что всѣ родились отъ Адама, зараженнаго грѣхомъ, и сами грѣшатъ. Какъ отъ зараженнаго источника естественно течетъ зараженный потокъ; такъ отъ родоначальника, зараженное грѣхомъ и потому смертнаго, естественно происходитъ зараженное грѣхомъ и потому смертное потомство». М. Антоній въ своемъ катехизисѣ, приводя этотъ отвѣтъ, имъ однако-же не удовлетворяется, но дѣлаетъ такую полу-пелагіанствующую прибавку, которая въ значительной степени измѣняетъ традиціонное ученіе о первородномъ грѣхѣ: В.: «Согласно-ли съ Божіимъ правосудіемъ, чтобы мы рождались отъ грѣховныхъ

Ученіе о первородномъ грѣхѣ предполагаетъ, прежде всего, извѣстное с о б ы т і е, совершившееся въ пространствѣ и времени и въ этомъ смыслѣ, по принятому истолкованію его въ догматикѣ, принадлежащее **исторіи**, подобно другимъ историческимъ событіямъ. Повѣствуемое въ главѣ III Б ы т і я почитается принадлежащимъ исторіи въ такомъ же смыслѣ, какъ и другія событія, описываемыя въ священной исторіи. Оно относится къ ряду фактовъ въ жизни этого міра. Такая мысль даже нарочито утверждается въ противоположность тому истолкованію разсказа о паденіи прародителей во Эдемѣ по искушенію змія, которое видитъ въ немъ легенду или же аллегорію, или даже относитъ это событіе къ премірному бытію, ставя его за предѣлы эмпирической дѣйствительности (1) Буквальному истолкованію гл. III противится однако современное научное сознаніе, воспитанное на принципахъ эволюціонизма. Для него трудно пріемлется то ученіе объ изначальномъ совершенствѣ человѣка (status naturae purae), изъ котораго во всякомъ случаѣ исходитъ ученіе о первородномъ грѣхѣ. Исторія представляется въ немъ, какъ постепенная утрата изначальнаго-совершенства и отпаденіе отъ него. Иными словами, она изображается, какъ нисхожденіе отъ высшаго къ низшему, между тѣмъ какъ эволюціонная доктрина, вмѣстѣ со вскормленной ею всей современной наукой, видитъ въ исторіи совсѣмъ обратный процессъ движенія отъ низшаго къ высшему, отъ аморфнаго къ дифференци-

---

прародителей и н е с л и б ы н а с е б ѣ и х ъ о с у ж д е н і е? О: Наше рожденіе отъ грѣховныхъ родителей н е е с т ь е д и н с т в е н н а я п р и ч и н а н а ш е г о г р ѣ х о в н а г о с о с т о я н і я. Богъ зналъ, что каждый с о г р ѣ ш и т ъ, т а к ъ ж е, к а к ъ и А д а м ъ, и п о т о м у мы являемся его потомками» (стр. 37).... «Зная заранѣе, что к а ж д ы й и з ъ н а с ъ в о з ы м ѣ е т ъ А д а м о в о с в о е в о л і е, Б о г ъ п р и р о ж д е н і и н а ш е м ъ о б л е к а е т ъ н а с ъ б о л ѣ з н е н н о ю, с м е р т н о й и п а д ш е й п р и р о д о й, т. е. надѣленной грѣховными склонностями» (38). Это сужденіе еще усиливается слѣдующимъ комментаріемъ: «болѣе основаній было называть Бога виновникомъ зла по прежнему школьному катехизису, который в м ѣ н я л ъ п р о с т у п о к ъ А д а м а, к а к ъ в и н у в с ѣ х ъ е г о п о т о м к о в ъ, н и ч е г о д а ж е н е з н а в ш и х ъ о п а д е н і и А д а м а» (М. Антоній. Догматъ искупленія, 60). Фактическое отрицаніе первороднаго грѣха, какъ грѣха, со сведеніемъ его лишь къ разстройству человѣческой природы, находимъ въ статьѣ А. К р е м л е в с к а г о. «Грѣхъ первородный», въ Богосл. Энцикл, т. 4, стр. 772-3: «грѣхъ Адама не отожествляется Церковію съ первороднымъ грѣхомъ, а считается лишь причиной послѣдняго. Высказанное же блаж. Августиномъ мнѣніе о переходѣ перваго грѣха Адамова на всѣхъ людей Церковь рѣшительно отвергаетъ» (?). Ср. Догм. Богосл. м. Макарія 1, 491-2: «въ насъ разумѣется собственно одно грѣховное состояніе нашей природы, съ которымъ и въ которомъ мы рождаемся». И тутъ же, въ явное противорѣчіе съ сказаннымъ, приводится текстъ Прав. Исп. о томъ, что «какъ скоро онъ (Адамъ) согрѣшилъ, с о г р ѣ ш и л и в ъ н е м ъ и в с ѣ, и стали въ состояніе грѣховное».

(1) Таковъ Оригенъ. Но аналогичная мысль не чужда и современному богословію. См., напр.: **Peter Green. The Problem of Evil. 1920.**

рованному, отъ простого къ сложному. Наука совершенно не находитъ слѣдовъ этого изначальнаго райскаго состоянія человѣка на землѣ, а потому и считаетъ несовмѣстимымъ съ данными опыта самое его допущеніе. И такое убѣжденіе является господствующимъ въ умахъ, проникая даже и въ богословіе (1). Послѣднее поставлено передъ альтернативой: наука съ ея эволюціей, или же, притязающая замѣнить собою исторію, легенда, для которой всякія данныя въ эмпирической дѣйствительности совершенно отсутствуютъ. Возникающая отсюда апорія, расхожденіе между данными научнаго знанія и откровенія, мучительно и разрушительно отражается и на духовной жизни, ведя иногда къ безвѣрію или индифферентизму.

Однако возможно видѣть въ этомъ кажущемся противорѣчіи простое недоразумѣніе и въ равной мѣрѣ утверждать, какъ истинность библейскаго повѣствованія, такъ и приблизительную, конечно, лишь относительную вѣрность научной картины развитія міра, какъ оно совершалось въ его исторіи. Главная причина недоразумѣнія здѣсь заключается въ неточномъ употребленіи категоріи «исторія», какъ и неосмотрительномъ, не-критическомъ преувеличеніи значимости научныхъ данныхъ. Въ первомъ отношеніи слѣдуетъ отмѣтить, что, когда богословы говорятъ объ историческомъ характерѣ повѣствованія Бытія I - III (а они объ этомъ часто и настойчиво говорятъ), то они стараются установить именно дѣйствительность описываемыхъ событій, какъ имѣвшихъ мѣсто въ жизни творенія. Однако нѣтъ никакой необходимости приписывать имъ историческій характеръ въ томъ смыслѣ, какъ онъ свойственъ событіямъ эмпирической жизни этого міра, ибо ими вовсе не исчерпывается вся полнота и глубина бытія. Можно-ли, напримѣръ, въ этомъ смыслѣ приравнивать, въ качествѣ равно историческихъ событій сотвореніе свѣта въ первый день и хотя бы Вавилонское плѣненіе, изгнаніе изъ рая и паденіе царства Израильскаго? Достаточно лишь сдѣлать такое сопоставленіе, чтобы ощутить все различіе, существующее между этими в и д а м и событій, изъ которыхъ каждое по своему принадлежитъ однако дѣйствительной исторіи міра. Мы различаемъ въ ней разные, такъ сказать, эоны: состояніе творенія ранѣе шестого дня его, т. е. до появленія человѣка, его судьбы до грѣхопаденія Адама, затѣмъ послѣ него, что соотвѣтствуетъ нашему теперешнему эону, и наконецъ, жизнь будущаго вѣка. Все это р а з н ы е эоны, хотя всѣ они и принадлежатъ къ о д н о й дѣйствительности этого міра,

(1) Оно находитъ такое выраженіе въ устахъ современнаго богослова: «Augustinianism, with its theory of a Paradisal condition of original perfection, cannot possibly be dovetailed into the picture of a gradual ascent from gross and brutish beginnings which is given as by geology and biology». (**Williams**, 1., с. 513).

и въ такомъ смыслѣ къ его исторіи. Поэтому мы и не должны однимъ понятіемъ исторіи покрывать событія, относящіяся къ разнымъ ея эонамъ. Возьмемъ еще такое сопоставленіе: «Се творю новое небо и новую землю, и прежнія уже не будутъ воспоминаемы и не придутъ на сердце» (Ис. 65, 17), или же: «придетъ день Господень яко тать нощію, и тогда небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи же разгорѣвшись разрушатся, земля же и дѣла на ней сгорятъ» (2 Петр. 3, 10). Обозначенныя здѣсь событія въ общемъ смыслѣ принадлежатъ исторіи міра, подобно тому, какъ построеніе Соломономъ своего дворца или плѣненіе Вавилонское, но въ то же время они категоріально различны между собой: понятіе «исторіи» получаетъ здѣсь такое примѣненіе, которое къ одному и тому же эону н е относится, настолько что даже и самое примѣненіе сюда понятія исторіи безъ оговорокъ возбуждаетъ законное недоумѣніе. Ибо, безспорно, именованіе Второго пришествія Христова и, положимъ, взятія Іерихона, — или же сотворенія міра и построенія скиніи Моисеевой, — фактами исторіи, хотя и можетъ быть оправдано въ одномъ, извѣстномъ смыслѣ, но представляется совершенно невозможнымъ въ другомъ. Иными словами, «дѣйствительность» въ жизни міра имѣетъ разные образы, между собою отличные въ той же мѣрѣ, въ какой жизнь въ Іерусалимѣ Палестинскомъ отличается отъ жизни въ Градѣ Божіемъ, Іерусалимѣ небесномъ, сходящемъ на землю. И вотъ эта, и н а я по отношенію къ теперешней, дѣйствительность не можетъ быть одинаково выражена или описана на одномъ и томъ же языкѣ «исторіи». Есть въ жизни міра, наряду съ теперешней исторіей, многое такое, что въ нее не вмѣщается, хотя съ нею и связано и въ этомъ смыслѣ къ ней даже и относится. Таковая дѣйствительность можетъ быть наименована, если угодно, м е т а - и с т о р і е й (или даже гипер-исторіей).

Первое, что вытекаетъ изъ наличія этихъ разныхъ образовъ «историческаго» бытія, есть ихъ взаимная замкнутость, хотя она и не означаетъ непремѣнно ихъ взаимонепроницаемости. Съ одной стороны, существуетъ внутреннее, онтологическое единство міра, связь альфы и омеги, начала и конца, въ его софійности. Съ другой, эти разные образы міра могутъ оказаться и недоступны взаимному воспріятію, но бытіе міра во всякомъ случаѣ еще не исчерпывается теперешнимъ, эмпирически ограниченнымъ состояніемъ въ его становленіи. Будущій вѣкъ, который возвѣщается въ пророчествахъ и постулируется внутреннимъ зовомъ міра, тѣмъ не менѣе для него въ настоящее время является непознаваемымъ и просто какъ бы не существуетъ на путяхъ «опыта». Отсюда слѣдуетъ, что такого рода дѣйствительность, или событія, хотя и принадлежащія къ жизни міра и человѣчества, однако выходящія за предѣлы даннаго эона или его

«эмпиріи», не могутъ быть описаны на ея языкѣ, подобно тому, какъ выражаются на немъ событія, къ ней принадлежащія. Здѣсь является необходимымъ переводъ съ одного языка на другой съ полнымъ учетомъ существующихъ различій. Поэтому-то для изображенія метаисторическихъ свершеній не примѣнимъ языкъ эмпирической исторіи, но является соотвѣтственнымъ языкъ символовъ или «мифовъ». Фактически символы эти исходятъ изъ миѳологемъ, хранящихся въ памяти человѣчества, какъ отзвукъ или анамнезисъ до-историческихъ или мета-историческихъ свершеній. Миѳъ — въ положительномъ значеніи этого понятія — есть повѣствованіе на несвойственномъ эмпиріи языкѣ о томъ, что находится за ея предѣлами, принадлежитъ метаэмпиріи и метаисторіи, и по существу такое бытіе только и можетъ быть передано на языкѣ мифа и символа. Таковъ есть языкъ и первыхъ трехъ главъ Бытія, повѣствованіе о сотвореніи міра и человѣка и о грѣхопаденіи. Утверждать, что они представляютъ собою «исторію» въ томъ же самомъ смыслѣ, какова эмпирическая исторія, значитъ насиловать ихъ прямой смыслъ, отдавая ихъ тѣмъ самымъ на критическое растерзаніе, поскольку миѳъ является незащитимъ въ качествѣ эмпирической исторіи. Но въ то же время превращать миѳъ, представляющій собою повѣствованіе о метаэмпирической и метаисторической дѣйствительности, въ пустую легенду значитъ не уразумѣвать его высокаго достоинства въ качествѣ іероглифа истины, который и подлежитъ именно въ этомъ его качествѣ благочестивому постиженію. Въ этомъ смыслѣ сказаніе III гл. Бытія о грѣхопаденіи, хотя есть и исторія, но именно какъ метаисторія, и оно есть въ таковомъ качествѣ миѳъ, который больше и значительнѣй въ своихъ обобщенныхъ и символическихъ образахъ, нежели всякая эмпирическая исторія. Послѣдняя начинается именно съ грѣхопаденія, имѣя его въ качествѣ исходной своей предпосылки. Но это начало исторіи лежитъ за предѣлами ея, и не можетъ быть включено въ ея хронологію. По внѣшней формѣ исторія литературы должна отнести миѳъ къ народному творчеству («фольклору»), которое въ то же время можетъ имѣть въ себѣ глубокое и даже богодохновенное содержаніе, и, конечно, для его постиженія недостаточно ограничиваться однимъ литературнымъ анализомъ, считая его исчерпывающимъ (какъ это практикуется въ современной наукѣ).

Второе заключеніе, которое можетъ быть сдѣлано на основаніи метаисторическаго характера повѣствованія Б. III, относится уже къ самому его содержанію. Здѣсь описывается такое событіе, которое лежитъ за предѣлами нашей исторіи, хотя и на самой грани ея; будучи связано съ нею, оно внутренно ее проникаетъ. Однако въ цѣли

эмпирическихъ событій его самого не можетъ быть усмотрѣно, ибо его тамъ нѣтъ. Оно совершилось, но за гранью этого міра: послѣ изгнанія прародителей изъ рая, врата его затворились, и херувимъ съ огненнымъ мечемъ охраняетъ эту границу ставшаго уже трансцендентнымъ для насъ бытія. И однако оно имѣло мѣсто именно въ этомъ мірѣ, или, по крайней мѣрѣ, для него. Поэтому священный писатель обозначаетъ м ѣ с т о рая, — въ символически-миѳическихъ образахъ, — какъ и самую обстановку и образъ его свершенія. Такимъ описаніемъ выражается та общая мысль, что событіе это принадлежитъ жизни нашего міра. Этимъ принципіально преодолѣвается рядъ основныхъ недоразумѣній, которыя встаютъ передъ сознаніемъ современнаго человѣка. Послѣдній не находитъ въ этомъ мірѣ ни мѣста рая, ни слѣдовъ того первоначальнаго совершенства, которое было свойственно человѣку, ни таинственнаго змія, бесѣдующаго съ прародителями, ни древа жизни, или познанія добра и зла. Онъ знаетъ въ прошломъ лишь дисгармоническое буйство природы и ожесточенную борьбу людей со звѣрями и между собой. Первобытный человѣкъ предстаетъ для него въ троглодитномъ состояніи, изъ котораго онъ выходитъ только путемъ медленной эволюціи, м. б. въ теченіе милліоновъ лѣтъ. Вообще въ нашей исторіи не находится мѣста для изначальнаго состоянія прародителей, а потому и повѣствованіе о немъ нерѣдко разсматривается, какъ легенда, не имѣющая для себя опоры въ дѣйствительности. Однако такое заключеніе отнюдь не имѣетъ той непререкаемости, которая ему усвояется. Оно связано съ произвольной, недоказуемой и невѣрной предпосылкой, что нашъ эмпирическій міръ исчерпываетъ собой всѣ возможности жизни міра и человѣка, а поэтому то, что въ нее не вмѣщается, почитается находящимся вообще за предѣлами дѣйствительности. Разумѣется, если принять этотъ догматъ эмпирическаго позитивизма и ограничить дѣйствительность міра его теперешней исторической эволюціей, тогда некуда помѣстить ни пред-исторію, ни эсхатологію, ни посмертную жизнь человѣка, ни его жизнь въ воскресеніи. Такое утвержденіе, содержащее рядъ несообразностей и противорѣчій, хотя и почитается само собою разумѣющимся, отнюдь не есть единственно возможное. Напротивъ, совершенно допустимъ и совсѣмъ другой постулатъ мысли, или ея предпосылка, именно, что жизнь міра не замкнута въ теперешнемъ состояніи и имъ не исчерпывается. Но какъ прошлое міра въ догрѣховномъ состояніи человѣка, такъ и новое небо и новая земля будущаго вѣка являются недоступны постиженію изъ жизни настоящаго вѣка, ибо отдѣлены отъ нея нѣкимъ трансцензомъ. И съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ и естественнымъ, что на нашей землѣ не обрѣтается слѣ-

довъ рая, какъ и райскаго первозданнаго состоянія человѣка. Ихъ и дѣйствительно нѣтъ въ нашемъ мірѣ, хотя это и не значитъ, что ихъ не было, или даже, что ихъ нѣтъ и теперь, хотя и не въ эмпиріи, а въ глубинѣ мірового бытія. Грѣхопаденіе Адама явилось катастрофой, измѣнившей судьбы міра, и непроницаемой стѣной, отдѣлившей его изначальное состояніе отъ позднѣйшаго, такъ что въ послѣднемъ нельзя уже найти слѣдовъ перваго (кромѣ какъ въ смутномъ анамнезисѣ, дремлющемъ въ душѣ человѣка).

Въ основѣ современнаго недовѣрія къ библейскому разсказу лежитъ еще и другой предразсудокъ всего современнаго эволюціонизма, по которому въ развитіи міра осуществляется восхожденіе отъ низшаго къ высшему, отъ элементарнаго къ сложному, но не наоборотъ. Предварительный вопросъ о томъ, какова внутренняя природа этой эволюціи, и чѣмъ она движима, обычно не ставится къ обсужденію, здѣсь царитъ дурной,—ибо безсознательный, некритическій,—догматизмъ. Единственной основой эволюціи остается всеобъясняющій случай, и этотъ абсолютный окказіонализмъ фактически отрицаетъ оба основныхъ постулата эмпирическаго знанія, въ положительной и отрицательной формѣ выражающихъ законъ причинности, именно: ex nihilo nil fit, и causa aequat effectum. Принципъ эволюціоннаго развитія состоитъ голько въ томъ, что вслѣдствіе стеченія благопріятныхъ случайностей возникаютъ новые виды бытія, и они развиваются въ восходящей сложности, осуществляютъ «прогрессъ», который и становится синонимомъ эволюціи. Другихъ принциповъ эволюціонизма указано быть не можетъ, и эта доктрина остается лишь эмпирическимъ обобщеніемъ, установляющимъ перманентное чудо возникновенія новыхъ видовъ и состояній бытія. Такимъ окказіонализмомъ поражено все то міровоззрѣніе, которое отрицаетъ нынѣ самую возможность и н о г о бытія. Оно же исключаетъ и возможность иного, до извѣстной степени противоположнаго пути развитія: не только восхожденія отъ низшаго къ высшему, но и низпаденія отъ высшаго къ низшему, какое мы имѣемъ въ дѣйствительности, именно грѣхопаденія и изгнанія изъ рая перваго человѣка. Однако болѣе чуткіе умы, не довольствуясь трубостью этого примитивнаго и догматическаго окказіонализма, ищутъ путей къ внутреннему, цѣлепричинному, динамическому пониманію эволюціи міра. Разныя ея ступени разсматриваются уже не въ качествѣ капризовъ случая, но какъ проявленіе внутренняго плана, осуществленіе первообразовъ міра, или, по Аристотелю, энтелехій. Въ такомъ пониманіи уже преодолѣвается окказіонализмъ, который свойственъ позитивизму. Въ эволюціи міра осуществляется во времени и въ эмпирической дѣйствительности то, что е с т ь въ ея основѣ надъ нею или прежде нея, точ-

нѣе, за ея предѣлами. Образы и виды бытія, которые осуществляются въ эволюціонномъ процессѣ, суть не случайности, но его подлинныя темы, вложенныя Богомъ въ твореніе, какъ софійныя сѣмена бытія, какъ энтелехійная его основа. Это есть творческое д а б у д е т ъ : «да произраститъ земля» (Б. I, 11, 20, 24). Это софійное содержаніе творенія и осуществляется душей міра, или тварной Софіей, въ рядѣ постепенныхъ и поступенныхъ достиженій или, что то же, въ э в о л ю ц і о н н о м ъ процессѣ, причемъ идея эволюціи въ такомъ смыслѣ отнюдь не противорѣчитъ ученію о Шестодневѣ, напротивъ, являетъ его раскрытіе. Полагая творческіе «дни», какъ внутреннія ступени творенія, вполнѣ возможно допустить и одновременное, и параллельное ихъ осуществленіе, такъ что послѣдовательность «дней» относится не къ хронологіи, но такъ сказать, къ іерархіи бытія. И въ то же время возможно принять и постепенное, т. е. эволюціонное осуществленіе всѣхъ его видовъ. При такомъ пониманіи сотворенность и предустановленность разныхъ видовъ бытія являются вполнѣ совмѣстимыми съ долгимъ и труднымъ процессомъ ихъ эмпирическаго возникновенія. Душа міра, какъ не имѣющая ипостаснаго, сознательнаго центра, но являющая собою лишь не-ипостасную «природу», въ нѣкоей своей слѣпотѣ и инстинктивности, въ бореніи стихійныхъ силъ, созидательныхъ и разрушительныхъ, какъ бы ощупью, осуществляетъ внутренній планъ бытія въ возможныхъ его варіантахъ. Нѣтъ никакой трудности въ этомъ смыслѣ съ идеей творенія совмѣстить и принципъ эволюціи, которая однако опредѣляетъ собою лишь к а к ъ, а не ч т о мірозданія, причемъ это к а к ъ, или пути міра, могутъ различествовать въ зависимости отъ разныхъ условій, изъ которыхъ первое относится къ человѣку въ связи съ его центральнымъ мѣстомъ въ мірѣ, какъ «царя» и въ извѣстномъ смыслѣ руководителя природы. Впрочемъ, жизнь растительнаго и животнаго міра относится еще къ дочеловѣческому бытію даже и по Шестодневу. Человѣкъ приходитъ въ міръ послѣднимъ, въ день шестый. До него и безъ него совершается развитіе міра на путяхъ къ человѣку. Все, призванное Богомъ къ бытію, имѣетъ на себѣ Его благословеніе, божественное «д о б р о з ѣ л о» Однако это не можетъ устранять всей ограниченности мѣры собственнаго мірового бытія. Она можетъ быть превышена только человѣкомъ. Пока въ мірозданіи еще царитъ софійная инстинктивность души міра, оно остается недовершеннымъ, ибо до конца неочеловѣченнымъ. Поэтому эволюціонное развитіе міра въ его собственныхъ предѣлахъ предполагаетъ и относительное его несовершенство, которому отнюдь не противорѣчитъ «добро зѣло» божественнаго плана, софійному содержанію бытія. И геологическіе періоды, и «борьба за

существованіе», и смертность въ животномъ мірѣ, которому и несвойственно безсмертіе особей, присущее только виду (1), все это въ извѣстной, ближе не опредѣлимой мѣрѣ, могло наличествовать въ мірѣ шести дней творенія, до человѣка.

Здѣсь мы подходимъ къ тому, что составляетъ самый трудный и коренной вопросъ въ общемъ ученіи о первородномъ грѣхѣ, въ связи съ эволюціоннымъ пониманіемъ мірового процесса. Въ какой мѣрѣ самъ человѣкъ подлежитъ и даже подлежитъ-ли эволюціи? Нужно-ли исторію человѣка начинать съ первозданнаго совершенства Адама, status naturae purae, уже являющей полноту образа Божія въ человѣкѣ, или же надо «эволюціонно» искать человѣка въ человѣкообразной обезьянѣ, которая, по Ницше, сошла съ ума и стала homo sapiens? Современная наука знаетъ, или же думаетъ, что знаетъ, только послѣднее, именно какъ изъ глубины полуживотнаго, полудикарскаго существованія поднимается человѣкъ къ свѣту человѣчности, восходитъ до различенія добра и зла, пробужденія мысли и творчества, отъ троглодита къ Прометею. Нѣтъ необходимости р а з р ы в а т ь твореніе на части въ соотвѣтствіи отдѣльнымъ его «днямъ», понимаемымъ какъ отдѣльные и обособленные его акты съ выключеніемъ изъ цѣлаго. Формально этому противорѣчитъ уже самая послѣдовательность дней творенія (въ «третій» день — растенія, въ «пятый» день — рыбы и птицы, въ «шестый» день — животныя), которая свидѣтельствуетъ во всякомъ случаѣ объ ихъ внутренней связанности между собою. Къ этому еще надо прибавить, что каждый изъ этихъ дней въ своемъ свершеніи выражаетъ цѣлую область мірозданія съ безконечнымъ количествомъ и многообразіемъ отдѣльныхъ видовъ внутри себя, связанныхъ между собою. Наконецъ, надо помнить, что и весь Шестодневъ въ цѣломъ представляетъ собой не что иное, какъ распространенное сказаніе о сотвореніи человѣка, который, конечно, несетъ въ себѣ свой филогенезисъ, ибо включаетъ въ себя всѣ образы мірового бытія, какъ воистину міро-человѣкъ. Исходя изъ этой идеи, нѣтъ также препятствія допустить, что и физіологически, и зоологически явленіе человѣка могло быть эволюціонно подготовлено въ животномъ мірѣ, и въ этомъ смыслѣ можетъ получить удовлетвореніе и доктрина эволюціонизма. Человѣкъ не начинаетъ, но заканчиваетъ собой твореніе и въ себя его включаетъ. Его сотвореніе является не отдѣльнымъ творческимъ актомъ, совершенно обособленно стоящимъ въ мірѣ, въ себѣ замкнутымъ, изъ себя на-

(1) Въ Откровеніи нигдѣ нѣтъ указаній относительно безсмертія животныхъ. Напротивъ, божественное установленіе кровавыхъ жертвъ косвенно свидѣтельствуетъ именно объ отсутствіи послѣдняго. Безсмертіе индивидовъ ненужно и потому несвойственно животному міру, хотя и не исключена возможность, что оно можетъ быть дано чрезъ человѣка.

чинающимся и въ себѣ заканчивающимся, но оно органически включено въ цѣлое мірозданія. Иначе говоря, человѣкъ въ Шестодневѣ включенъ въ лѣствицу жизни тварнаго міра, занимая въ ней высшую ступень. Однако эта эволюціонная связь человѣка съ его животными предками совершенно не исчерпываетъ того, что въ немъ является самымъ главнымъ, именно его человѣчности, которая состоитъ въ образѣ и подобіи Божіемъ, н е свойственныхъ всему животному міру. Богъ самъ изъ себя «вдунулъ въ лице его дыханіе жизни» Б. 2, 7) Это означаетъ, что, хотя своей животностью человѣкъ филогенетически связанъ съ животнымъ міромъ и принадлежитъ къ нему, но его происхожденіе является не эволюціоннымъ только достиженіемъ, но нарочитымъ и новымъ, в н ѣ эволюціоннаго процесса стоящимъ божественнымъ творческимъ актомъ. Оно есть нѣчто н о в о е въ мірозданіи.

Необходимо р а з л и ч а т ь отдѣльные акты творенія соотвѣтственно характеру ихъ и, въ частности, выдѣлить и обособить актъ творенія человѣка, какъ нѣчто совершенно новое и оригинальное, чего не существовало въ мірозданіи, внѣ и помимо его. Человѣчность человѣка (а въ немъ очеловѣченіе и животнаго міра) достигается не какъ одна изъ ступеней въ предѣлахъ эволюціоннаго процесса, но какъ нѣчто совершенно новое, transcensus, въ этомъ смыслѣ даже онтологическая катастрофа: въ тварнозоологической жизни возгорѣлся божественный свѣтъ, въ животную душу вселился божественный духъ, изъ универсальной «земли», въ себѣ содержащей всю полноту тварной жизни, создано Богомъ тѣло для вмѣщенія божественнаго начала, человѣческаго духа. Здѣсь прерывается эволюція и превосходится зоологія и физіологія, творится человѣкъ. Поэтому предъ лицомъ этой прерывности, этого новаго, ни съ чѣмъ въ тварномъ мірѣ несоизмѣримаго явленія ч е л о в ѣ ч н о с т и человѣка слѣдуетъ сказать доктринальному эволюціонизму: ручи прочь. Человѣкъ возникъ не эволюціонно, ибо такъ могло возникнуть только человѣкообразное животное, онъ явился въ міръ внезапно, катастрофически. Между животной природой человѣка и его человѣчностью лежитъ онтологическій hiatus, пропасть, которая не можетъ быть преодолѣна никакой эволюціей. Какъ новый и самостоятельный факторъ, вступаетъ онъ въ связь міровой причинности. И относительно его происхожденія не имѣютъ силы основные постулаты эволюціи именно постепенное причинное возникновеніе человѣка, которое относится лишь къ его животнотѣлесной сторонѣ. Съ точки зрѣнія эволюціи человѣкъ въ своей человѣчности безпричиненъ или сверхпричиненъ, сверхмѣренъ. Возникновеніе того, что является человѣчнымъ въ человѣкѣ и вѣнчаетъ его образомъ Божіимъ, поэтому не относится и

къ дѣйствію мировой души, являющей разные виды творенія. Правда, оно предполагаетъ ея участіе въ отношеніи къ тому, что само по себѣ не есть человѣческое въ человѣкѣ, а лишь становится имъ, включается въ него чрезъ соединеніе съ человѣческимъ духомъ. Но человѣческій духъ эволюціонно н е возникаетъ, ибо отмѣченъ печатью вѣчности. Соединяясь же съ тварной природой, человѣкъ вступаетъ во временное бытіе, его появленіе, какъ связанное съ опредѣленнымъ моментомъ, включается въ міровую эволюцію. Въ готовую форму органической жизни, доведенной до предѣльнаго относительнаго совершенства, вселяется отъ Бога исшедшій духъ. Вопросъ, который возникаетъ для насъ при этомъ, таковъ: отмѣчено ли это появленіе п е р в а г о человѣка на землѣ, Адама, состояніемъ первозданнаго совершенства, или же еще первобытнаго несовершенства, отъ котораго онъ лишь на протяженіи вѣковъ поднимается до болѣе высокаго, хотя и все же не высшаго, своего уровня? Современное эволюціонное ученіе отвѣчаетъ на этотъ вопросъ въ послѣднемъ смыслѣ, всецѣло примѣняя эволюціонную доктрину къ происхожденію человѣка. Напротивъ, церковное ученіе о сотвореніи человѣка, какъ и объ изначальномъ его состояніи, отказывается признать такое утвержденіе. Появленіе богоподобнаго духа въ человѣкѣ покрыто тайной и совершенно не поддается эмпирическому знанію (которымъ поэтому самое существованіе его нерѣдко и вовсе отрицается). Эволюціонная доктрина неспособна установить, когда, гдѣ и какъ появляется этотъ духъ, и — начинается человѣкъ. Можно даже сказать, что человѣкъ вообще никогда не начинается въ мірѣ эволюціонно, т. е. е г о силами, но внезапно появляется въ немъ, его появленіе несоизмѣримо міровому процессу съ заключенными въ немъ возможностями. Онъ есть надмірное начало въ мірѣ, хотя его раскрытіе и осуществленіе и принадлежитъ исторіи. Поэтому является совершенно произвольнымъ, не критичнымъ и глубоко ненаучнымъ распространять принципъ эволюціоннаго возникновенія на человѣческій духъ, онъ есть совершенно самобытная и независящая отъ эволюціи данность въ мірѣ. Своимъ существованіемъ онъ превышаетъ и ограничиваетъ предѣлы эволюціоннаго процесса и превосходитъ возможности міровой души. Или вообще человѣческаго духа нѣтъ, а, слѣдов., нѣтъ и человѣка, или же онъ исходитъ отъ Бога, чтобы вступить въ міровой процессъ, упостасировать собою міровую душу. А въ послѣднемъ случаѣ является и совершенно необоснованнымъ примѣненіе здѣсь обычныхъ категорій эволюціонизма, а чрезъ то устраняется и всякое препятствіе къ принятію того утвержденія, что человѣкъ является въ міръ во всей полнотѣ человѣчности, «in statu naturae purae», въ себѣ содержащимъ уже всѣ возможности своего бытія, хотя бы да-

же еще не осуществленныя въ наличіи. Для непредубѣжденной мысли является единственно возможнымъ принять эту, исшедшую отъ Бога, полноту именно какъ иззначальное состояніе первозданнаго человѣка, поскольку самое бытіе человѣческаго духа не подлежитъ эволюціи. Онъ или есть, или же его просто нѣтъ, и уже никакая эволюція не можетъ преодолѣть пропасть, лежащей между его бытіемъ и небытіемъ. На долю эволюціи или, точнѣе, исторіи остается раскрытіе всѣхъ возможностей, заложенныхъ въ человѣческомъ духѣ, въ соединеніи его съ міровой душой, или природой. Эта полнота предполагаетъ не только полную ясность самосознанія человѣческаго духа и соотвѣтствующую ясность боговѣдѣнія (Адамъ «говоритъ» съ Богомъ), но и гармоническую связь его съ міромъ, т. е. съ міровой душой, чрезъ собственное человѣческое тѣло. Человѣческій духъ, хотя и входящій въ міръ свыше, отъ Бога, и соединяющійся съ міровой душой, не только не представляетъ для него чужероднаго начала, но предполагаетъ для себя эту связь предустановленной. Какъ ипостась, онъ ипостасируетъ именно тварную Софію, или душу міра, живетъ въ ней и съ нею.

Все бытіе, связанное съ душой міра, какъ natura naturans и natura naturata, въ извѣстномъ смыслѣ подлежитъ эволюціи, ибо изъ себя она изводитъ свои образы, восходитъ къ полнотѣ своего бытія, осуществляетъ свои сѣменные логосы. Духъ же человѣческій, хотя и не связанный съ эволюціей въ своемъ происхожденіи, живя съ міромъ и въ немъ имѣя свою природу, постольку и самъ усвояетъ эволюціонное начало въ своемъ раскрытіи и, слѣдов., подлежитъ исторіи. Но это отнюдь не означаетъ, что въ началѣ онъ необходимо пребываетъ какъ бы въ спящемъ, до-и без-сознательномъ, потенціальномъ состояніи, изъ котораго выходитъ, лишь эволюціонно себя осуществляя. Такой зависимости духа отъ эволюціи совершенно не существуетъ. Обморочность духа не есть его первичное состояніе, соотвѣтствующее его существу, но вторичное, связанное съ даннымъ его самоопредѣленіемъ. Оно есть для него лишь одна изъ в о з м о ж н о с т е й, проистекающая изъ его связи съ міромъ, однако, отнюдь не единственная, хотя въ исторической дѣйствительности мы и знаемъ только такой, ущербленный образъ его бытія въ состояніи падшаго Адама. Изначальнымъ однако является не это состояніе потенціальности и какъ бы мэональности духа, въ которое онъ можетъ впасть на путяхъ своей жизни, но именно полнота самосознанія. Тѣмъ не менѣе, этой полнотѣ еще предстоитъ опредѣлиться въ отношеніи къ міру, связаться съ имъ, включить его жизнь въ собственное бытіе духа. Человѣкъ, какъ микрокосмъ, міръ стяженный, является царемъ всего мірозданія, его отвѣтственнымъ руководителемъ, все въ себя

включающимъ и опредѣляющимъ. Полнотѣ духовной должна въ немъ соотвѣтствовать и полнота жизни въ мірѣ, власть надъ нимъ, одухотвореніе его. И на этомъ пути установленія отношеній между человѣкомъ и міромъ лежитъ первое самоопредѣленіе человѣческаго духа, которое связано и съ его самоопредѣленіемъ въ отношеніи къ Богу.

Т. о., исторія человѣка начинается не снизу, но сверху, отъ полноты и гармоніи, что и соотвѣтствуетъ вступленію въ міръ духа, приходящаго отъ Бога. Эта мысль отвѣчаетъ тѣмъ чертамъ космогоническаго мифа, согласно которому человѣкъ былъ введенъ въ міръ, поставленъ предъ лицемъ его, чтобы «обладать» землей и «владычествовать» надъ ней. Сюда же относится и то интуитивное вѣдѣніе міра, которое выразилось въ именованіи животныхъ и, конечно, предполагалось для того, чтобы «возделывать и хранить» садъ Эдемскій, а затѣмъ и всю вселенную. Препятствіе, о которое здѣсь претыкается современная мысль, возникаетъ изъ того, что исторія міра не сохраняетъ слѣдовъ ни Эдема, ни совершенства первозданнаго человѣка, почему и библейское сказаніе относятъ къ числу наивныхъ легендъ. Само же оно съ особенной настойчивостью опредѣляетъ топографію этого мѣста именно н а з е м л ѣ (Быт. 11, 10-14), даже въ терминахъ нѣкоей эмпирически-мистической географіи, даетъ описаніе свойствъ райскаго сада (8). Какъ же слѣдуетъ отнестись къ этому сказанію предъ лицомъ критики?

Можно сказать, что память о райскомъ состояніи, какъ и о садѣ Божіемъ, все-таки сохраняется въ тайникахъ нашего самосознанія, какъ смутный анамнезисъ иного бытія, подобный снамъ золотого дѣтства и послѣднему наиболѣе доступный. Это суть явные, ощутимые просвѣты софійности міра въ нашей душѣ, хотя они и заглушаются въ ней больше всего нашимъ недовѣріемъ къ ихъ подлинности и самой возможности ихъ. Но важно понять возможность и дѣйствительность райскаго состоянія міра и человѣка, независимо отъ наличія или отсутствія ихъ слѣдовъ въ нашемъ теперешнемъ мірѣ. Садъ эдемскій мыслится въ библейскомъ разсказѣ, какъ нарочито насажденный Богомъ для вселенія въ него человѣка (Б. Ш, 8). За предѣлами же его простирается весь природный міръ, какъ этотъ послѣдній рождается въ инстинктивныхъ потугахъ міровой души, «земли», осуществляющей творческія сѣмена своей софійности. Это есть будущее мѣсто «изгнанія» Адама изъ райскихъ (и какъ бы сверхприродныхъ) условій бытія въ міръ природный, полный «борьбы за существованіе». Сюда онъ ввергается по опредѣленію Божію, которое, конечно, не измѣняетъ человѣческаго естества, но лишь констатируетъ онтологическую неизбѣжность такого пути жизни въ природномъ мірѣ послѣ грѣхопаденія и вслѣдствіе его. Эта земля, которая таила

въ себѣ возможность сдѣлаться садомъ Божіимъ чрезъ творческое послушаніе Адама въ возділываніи и храненіи ея, благодаря его непослушанію являетъ скудость, произращая «терніи и волчцы». Только э т о т ъ природный міръ и вѣдомъ падшему человѣку. Въ немъ н ѣ т ъ рая, который до времени какъ бы изъятъ изъ міра послѣ изгнанія изъ него Адама: «и выслалъ его Господь Богъ изъ сада Едемскаго, чтобы возділывать землю, изъ которой взятъ» (Б. III, 23). Изъ этой земли несутся стоны «эволюціоннаго» бытія, съ борьбой за существованіе, «экономическимъ матеріализмомъ» и смертью. Первая попытка преодолѣть эту эволюціонность изнутри какъ бы не удалось. Рай взятъ изъ міра, какъ неосуществившаяся и уже неосуществимая возможность. Онъ отошелъ въ тотъ небесный планъ первообразовъ міра, который вѣдомъ духамъ безплотнымъ, его хранителямъ и служителямъ, и до времени этотъ рай, закрывшійся для человѣка, охраняется огненнымъ мечемъ херувима. Но что же представлялъ онъ собою, этотъ земной и какъ бы «историческій» рай?

Прежде всего, это было райское в о с п р і я т і е творенія: безгрѣховный человѣкъ и не могъ видѣть его иначе, какъ Божій садъ. При этомъ его вѣдѣніе могло быть неполнымъ и ограниченнымъ, потому что жилъ онъ, оградой рая отдѣленный отъ прочаго міра, какъ и вообще все въ немъ было въ состояніи лишь предварительной, но не окончательной гармоніи. Однако рай, какъ нарочитое обиталіще человѣка, только и былъ возможенъ на землѣ при наличіи этой безгрѣховности, съ открытостью человѣка ко всему творенію, какая свойственна ему, какъ призванному стать его царемъ. (Эта открытость и находитъ выраженіе въ его способности къ именованію животныхъ: Ь. 2, 19). Но соотвѣтственно этой способности человѣка къ воспріятію рая, онъ могъ явиться на землѣ особымъ дополнительнымъ творческимъ актомъ Божіимъ (II, 8-9), который могъ бы быть воспринятъ и всей природой только въ связи съ наличіемъ совершеннаго творенія, безгрѣховнаго человѣка. Рай явился п р е д в а р е н і е м ъ того, что было сокрыто въ нѣдрахъ всего природнаго естества, его, такъ сказать, эсхатологіей: образъ новаго рая, начертанный въ 22, 1-5 Апокалипсиса, съ рѣкой и древомъ жизни, вмѣщаетъ то, что было въ саду Эдемскомъ. Но послѣдній, явленный на землѣ лишь въ связи съ безгрѣховнымъ состояніемъ человѣка, становится недоступнымъ, трансцендентнымъ творенію и какъ бы несуществующимъ послѣ его паденія. Его древеса вырождаются и дичаютъ, а райскія рѣки становятся географически-историческими. Въ ихъ бассейнѣ уже не найдется мѣста для рая, ибо райское видѣніе погасло. Если человѣкъ до своего паденія могъ имѣть жительство только въ раю, въ

предварительно явленномъ совершенствѣ природы, то послѣ паденія онъ уже не могъ вмѣстить этого совершенства, и ему стала доступна лишь земля изгнанія, т. е. такое состояніе природнаго міра, которое было ему свойственно до человѣка и помимо человѣка, внѣ его господственнаго храненія и воздѣлыванія, и самъ человѣкъ сдѣлался только природнымъ. Поэтому въ природномъ мірѣ и не находится и не можетъ найтись слѣдовъ рая, какъ сверхприроднаго озаренія природнаго естества. Образовался разрывъ во внутренней жизни природы, вслѣдствіе котораго «тварь покорилась суетѣ» (т. е. лишилась райскаго совершенства) не добровольно, но «по волѣ покорившаго», и «совокупно страждетъ и мучится донынѣ» (Рим. VIII, 20, 22). Въ жизни творенія намѣчались двѣ возможности: «эволюціонно»-инстинктивнаго развитія ранѣе человѣка, однако съ тѣмъ, чтобы въ его водительствѣ получить свѣтъ разума и освобожденіе отъ власти безъипостасной стихійности, и уже съ человѣкомъ, который и призванъ былъ стать тварнымъ богомъ, хранителемъ и воздѣлывателемъ рая. Но вмѣсто того, чтобы очеловѣчить природу, человѣкъ самъ сдѣлался рабомъ послѣдней и плѣнникомъ ея необходимости, доколѣ новый Адамъ, «Человѣкъ съ неба», не вернетъ человѣчеству имъ утраченную царственность, и міръ природный не явится новымъ небомъ и новой землей съ новымъ градомъ, святымъ Іерусалимомъ (Откр. 21, 1). Одновременно съ взятіемъ рая отъ земли или (что то же) съ изгнаніемъ изъ него Адама, послѣдній лишился и славы Божіей (Р. 3. 23), облекся въ «кожаныя ризы» исторіи, чтобы воздѣлывать землю, изъ которой «былъ взятъ» (Б. 3, 23), т. е. призванъ былъ долгимъ историческимъ путемъ восходить къ изначальному, однако имъ утраченному, состоянію.

Итакъ, ни рая, ни состоянія безгрѣховности прародителей, in statu naturae purae, мы не знаемъ въ исторіи. Все это принадлежитъ м е т а - и с т о р і и, и этого не слѣдуетъ поэтому искать въ историческомъ мірѣ и времени, они принадлежатъ исторіи, только какъ ея прологъ. До своего паденія Адамъ есть въ своемъ родѣ единственный «прародитель»; послѣ же него онъ есть одинъ изъ многихъ, принадлежащій къ опредѣленному поколѣнію и эмпирически связанный со всѣмъ органическимъ міромъ. Ева же становится «матерью всѣхъ живущихъ» (Б. 3, 28), т. е. выражаетъ собою единую природность человѣчества, осуществляемую въ рядѣ естественныхъ рожденій. Можно сказать, что между метаисторіей первыхъ трехъ главъ Бытія и исторіей рода Адамова лежитъ онтологическая пропасть. Даже если признать, что Адамъ начальныхъ повѣствованія Бытія и послѣдующаго есть одно и то же лицо (къ чему нѣтъ прямой необходимости, поскольку «адамъ» первыхъ главъ есть вообще ч е л о в ѣ к ъ, въ

дальнѣйшемъ же онъ есть уже опредѣленная индивидуальность, имѣющая собственное имя), то во всякомъ случаѣ ихъ раздѣляетъ порогъ, лежащій между метаисторіей и исторіей. Адамъ, начиная съ 4 главы, есть «патріархъ», родоначальникъ опредѣленнаго поколѣнія, притомъ, очевидно, отнюдь не единственнаго въ исторіи. Изъ текста 4 главы слѣдуетъ, что наряду съ «адамитами» подразумѣваются и другія человѣческія племена (1).

Таковъ можетъ быть сдѣланъ общій выводъ относительно историческаго и метаисторическаго Б. I-III. На путяхъ развитія жизни на нашей планетѣ, въ филогенетической лѣствицѣ человѣка появляется животный видъ homo sapiens, а въ немъ особь, способная и достойная сдѣлаться вмѣстилищемъ человѣческаго духа, послужить для его воплощенія. Это соотвѣтствуетъ сказанію о томъ, что «создалъ Богъ человѣка изъ праха земного» (II, 7), т. е. изъ той самой «земли», изъ которой произошли и всѣ виды органической жизни (такъ что въ этомъ смыслѣ оказалось возможно даже и отожествленіе: «земля еси и въ землю отыдеши» (3, 19). Это прекрасное животное, въ своей формѣ уже предображающее человѣка, п р и н и м а е т ъ отъ Бога человѣческій духъ, и просвѣтляется имъ. Изъ совершеннаго животнаго чрезъ этотъ актъ, уже превышающій бытіе органическаго міра и потому не поддающійся какому бы то ни было эмпирическому наблюденію и истолкованію, возникаетъ совершенный, т. е. соотвѣтствующій творческому замыслу человѣкъ, несущій въ себѣ задачу и потенцію очеловѣченія міра. Этотъ совершенный человѣкъ исходитъ (въ указанномъ смыслѣ) изъ рукъ Божіихъ въ міръ, въ нарочито очеловѣченный для него садъ Едемскій. Но въ своемъ паденіи человѣкъ уже утрачиваетъ свою совершенную человѣчность, она остается з а предѣлами исторіи, какъ несуществившійся идеалъ. Человѣческая же исторія начинается и идетъ такимъ же «эволюціоннымъ» путемъ, какъ и остальное твореніе, съ той, конечно, разницей, что человѣку даже и въ природномъ процессѣ остается присуще сверхприродное начало его духа.

Никогда не было, да и не можетъ быть доказано съ безспорностью, что в с я исторія человѣчества только «эволюціонна», т. е. начинается и протекаетъ въ направленіи отъ низшаго къ высшему, а не наоборотъ. Эта идея прямолинейнаго и всеобщаго, всеохваты-

(1) Это явствуетъ изъ факта наличія земледѣлія и скотоводства, уже съ установленіемъ жертвъ. Каинъ говоритъ Богу: «всякій, кто встрѣтится со мной, убьетъ меня» (14), когда онъ будетъ «изгнанникомъ и скитальцемъ на землѣ» (ср. ст. 15). Далѣе разсказывается о построеніи города Каинова, о двухъ женахъ Ламеха и его рѣчи женамъ. То же можно сказать и о гл. V. Грани между метаисторіей и исторіей стерты у бытописателя, но это не мѣшаетъ имъ сохранять силу.

вающаго прогресса (хотя бы совершающагося и съ отступленіями) и не можетъ быть доказана за отсутствіемъ самой возможности такого исчерпывающаго опыта. Она является не столько итогомъ фактическаго наблюденія, сколько апріорнымъ, чисто доктринальнымъ предубѣжденіемъ, въ свѣтѣ котораго разцѣнивается и обезцѣнивается свидѣтельство Библіи. При отрицаніи же универсальности принципа эволюціи имѣется полная возможность не только отвести надлежащее мѣсто и этому послѣднему, но также и утвердить истину изначальнаго богооткровенія въ м е т а - исторіи, свѣтъ котораго сохранялся и въ исторіи человѣчества въ избранной его части (послѣдняя, впрочемъ, и сама не была недоступна вѣяніямъ окружавшаго язычества). Т. о. возникаетъ наличіе двухъ путей вѣдѣнія и жизни: богооткровенной религіи Ветхаго Завѣта, ввѣреннаго «избранному народу», и естественнаго откровенія, со всѣми его мутными, искажающими и затемняющими прираженіями. Такимъ образомъ, изначальное совершенство человѣка, какъ и его паденіе, можетъ и должно быть понято, какъ подлинное событіе въ жизни міра и человѣка, хотя оно и принадлежитъ метаисторіи, однако въ своихъ послѣдствіяхъ въ исторіи опредѣляется, какъ нѣкоторое ея a priori.

Въ первородномъ грѣхѣ мы различаемъ его распространеніе какъ на всю человѣческую природу, такъ и на всѣ человѣческія особи. Начнемъ съ первагю. Распространеніе первороднаго грѣха чрезъ рожденіе понимается какъ тяжелая наслѣдственность, поскольку мы всѣ находились тогда во Адамѣ. Послѣднее почитается какъ бы самоочевиднымъ, нисколько на самомъ дѣлѣ не будучи таковымъ. То, что эмпирически является «наслѣдственностью», свидѣтельствуетъ объ онтологическомъ фактѣ, именно о существованіи нѣкоторой реальности в и д а, какъ особой таинственной силы, получающей для себя вполнѣ эмпирическое выраженіе. Существованіе вида, благодаря этой эмпирической самоочевидности, почитается само собою понятнымъ какъ «наслѣдственность», явленія которой доступны конкретному изслѣдованію и учету. На самомъ же дѣлѣ, какъ первичный фактъ или сила, наслѣдственность свидѣгельствуетъ о существованіи вида или, что то же, «природы» (въ отличіе отъ особи или индивидуальности). Она принадлежитъ метафизикѣ, точнѣе метэмпирикѣ, какъ сила дѣйствующая поверхъ или въ глубинѣ видимой дѣйствительности. Ея нельзя мыслить иначе, какъ въ категоріяхъ идеальнаго бытія, — идей Платона или энтелехій Аристотеля, къ чему и склоняется передовое естествознаніе, въ согласіи съ откровеніемъ, которое опредѣленно учитъ о сотвореніи растеній п о р о д у ихъ (Б. 1, 11-12), какъ и животнаго міра п о р о д у ихъ (21,

25). Родъ для каждаго образа бытія есть его софійный первообразъ, который онтологически предшествуетъ, предуставляетъ его бытіе въ мірѣ. Это есть именно тотъ основной принципъ въ конкретной дѣйствительности, котораго ухитряются не замѣчать эволюціонисты, стремясь объяснить «происхожденіе видовъ» лишь изъ ихъ эволюціонной реализаціи, хотя на самомъ дѣлѣ объясненію подлежитъ именно ихъ наличіе и устойчивость. «Виду» свойственно не только эволюціонно «происходить», но и происшедши б ы т ь. Видъ есть и д е я, которая становится и фактомъ. Онъ есть сила, которая опредѣляетъ жизнь особей, ихъ качествуетъ.

Въ отношеніи къ своей природѣ человѣкъ есть также родъ или видъ, многоединое человѣчество. Здѣсь между человѣческой природой и видами въ животномъ и растительномъ мірѣ существуетъ полная аналогія. Это единство человѣческой природы и выражается въ наслѣдственности, которая связуетъ въ единство отдѣльные индивиды въ расчлененной, многообразной связи родовъ, поколѣній, семействъ, народовъ. Наслѣдственность есть лишь эмпирическое выраженіе первообраза, единой природы. Принять это единство человѣческой природы (это и означаетъ, въ концѣ концовъ, что тогда мы всѣ были во Адамѣ) столь же естественно, как и допустить измѣненія въ этой природѣ, которыя могутъ имѣть силу для в с е г о рода. Человѣчество Адама до грѣхопаденія, in statu naturae purae, какъ и послѣ него, — до искупленія и послѣ него, остается тѣмъ же единымъ человѣчествомъ, имѣющимъ единую судьбу. Исходное бытіе рода есть нѣкоторая изначальная д а н н о с т ь, сверхприродная и первозданная (чего не умѣютъ понять эволюціонисты). Оно принадлежитъ тварной Софіи, имѣетъ первообразъ въ ней, причемъ человѣчество, какъ первообразъ первообразовъ, всѣ ихъ въ себя включающій, есть міръ «стяженный». Притомъ надо не только признать это устойчивое бытіе рода, но и его изначальную полноту и реальность. Ошибка эволюціонизма въ пониманіи родовъ и видовъ заключается въ томъ, что они мыслятся какъ сумма или интегралъ безконечнаго ряда дифференціаловъ, ничтожныхъ измѣненій (1), такъ что самое существованіе цѣлаго или вида тѣмъ самымъ фактически отрицается въ пользу этихъ слагаемыхъ, изъ которыхъ ни одно въ себѣ не вмѣщаетъ идеи вида какъ таковой. Это потому, что эволюціонному мышленію свойственно отрицать первообразы, идеи-силы. Но тѣмъ самымъ отрицаются и роды бытія, признаніе которыхъ остается лишь дѣломъ удобства классификаціи (подобно тому какъ мы въ повседневной жизни признаемъ обращеніе солнца вокругъ

(1) Характерно, что безконечно малое полагается въ основу реальности раціоналистомъ Когеномъ.

земли, хотя и знаемъ, что на самомъ дѣлѣ дѣйствительность этому противорѣчитъ).

Это изначальное бытіе человѣчества, какъ единства, выражается въ ученіи о первоАдамѣ, въ которомъ «всѣ тогда находились». Это «нахожденіе всѣхъ» относится именно къ единству человѣческой природы, получившей свое самоопредѣленіе въ перво-и все-Адамѣ. Это явленіе в с е й человѣческой природы, ь с е г о человѣчества въ единомъ Адамѣ дано въ Откровеніи, и оно является постулатомъ софійной антропологіи. Здѣсь обнаруживается полная непримиримость ученія Откровенія, креаціонизма, съ эволюціонизмомъ. Послѣдній не знаетъ изначальнаго и единаго человѣчества, и для него, существуютъ лишь его индивидуальные атомы, изъ которыхъ путемъ сложенія возникаетъ человѣчество. Разумѣется, такое представленіе явно противорѣчиво даже въ формальномъ смыслѣ, ибо атомы и суть только атомы, которые потому и не могутъ ни во что интегрироваться. Для этого атомъ долженъ быть атомомъ ч е г о - л и б о, и прежде всякаго отдѣльнаго атома должно существовать это ч т о, какъ цѣлое предшествуетъ частямъ, а не возникаетъ изъ нихъ. Первообразы или первоэнергіи недѣлимы, и первоАдамъ по отношеніи къ человѣческой природѣ есть и все-Адамъ, несущій въ себѣ все человѣчество. И именно въ этомъ смыслѣ, по отношенію къ цѣлокупной его природѣ, справедливо, что «всѣ мы находились тогда во Адамѣ». Природа раскрывается во множественныхъ индивидахъ, но не дѣлится, вся она внутренно прозрачна и проницаема, имѣетъ единую судьбу. Поэтому, если въ первомъ человѣкѣ совершилось его самоопредѣленіе въ отношеніи къ природѣ, а въ силу того и извѣстное поврежденіе этой природы, оно съ необходимостью распространяется на всю природу и на всѣхъ людей, какъ н а с л ѣ д с т в е н н а я б о л ѣ з н ь. При этомъ, вслѣдствіе исключительной связи, существующей между упостасью и природой въ глубочайшихъ тайникахъ личной жизни, въ интимныхъ ея источникахъ, необходимо повреждается и л и ч н а я жизнь всѣхъ упостасей, принимаетъ характеръ зловѣще-роковой и противорѣчиво-трагической. Достаточно вспомнить всю жизнь «тѣла смерти», страшныя судороги пола, заболѣванія душевныя и тѣлесныя, чтобы понять первородный грѣхъ и какъ р о к ъ, тяготѣющій надъ всѣмъ человѣчествомъ.

Однако это знаніе рока не есть еще сознаніе грѣха. Для того, чтобы рокъ былъ осознанъ какъ грѣхъ, нужно еще сознаніе личнаго въ немъ участія, и лишь въ послѣднемъ смыслѣ можно говорить о первородномъ грѣхѣ, какъ личномъ грѣхѣ, съ которымъ каждый является въ міръ (почему Церковь и установляетъ креще-

ніе младенцевъ). Но при такомъ положеніи вещей возможны только два исхода: или прямое отрицаніе первороднаго грѣха, какъ такового, ибо личный грѣхъ совершенъ только Адамомъ, а его потомки незаслуженно несутъ клеймо и послѣдствія этого грѣха, хотя они въ немъ лично неповинны, — такое допущеніе явно содержитъ отрицаніе первороднаго грѣха; или же признаніе **личнаго** участія въ немъ каждаго изъ насъ, о чемъ и свидѣтельствуетъ намъ, хотя и смутный, анамнезисъ. Но такое личное грѣхопаденіе, дѣлающее насъ сопричастными грѣху Адама, не имѣло мѣста въ предѣлахъ этого міра, слѣд., оно совершилось за его предѣлами, вѣрнѣе, на самой грани нашего въ него вступленія (идея п р е д - существованія въ смыслѣ в р е м е н и, предшествующаго нашему эону, осуждена Церковью въ доктринѣ Оригена и по существу несообразна съ здравой онтологіей (1). Но, конечно, о самомъ премірномъ грѣхопаденіи наша память не можетъ хранить прямого воспоминанія, а только глухой онтологическій анамнезисъ, поскольку оно для насъ есть не событіе, но состояніе.

Это л и ч н о е грѣхопаденіе на грани міра есть столько же п о с т у л а т ъ нашего самосознанія, сколько и очевидная дѣйствительность, свидѣтельствуемая явнымъ различіемъ личныхъ характеровъ. Послѣднее кажется прирожденнымъ или «интеллигибельнымъ», оно не можетъ быть объяснено причинностью этого міра, и этотъ характеръ выражаетъ именно индивидуальность въ ея корнѣ. Эту мысль слѣдуетъ связать и съ болѣе общей мыслью (см. выше), что человѣкъ самъ въ извѣстномъ смыслѣ участвуетъ въ своемъ происхожденіи, принимая свое бытіе отъ Создателя, причемъ это принятіе совершается не въ монотонной одинаковости, но въ индивидуальной окачествованности самоопредѣленія. Каждая личность предсовершаетъ паденіе Адамово (съ различіемъ въ образѣ и интенсивности). Она какъ бы его повторяетъ въ своемъ согласіи вступить въ поврежденный грѣхомъ Адама міръ, съ принятіемъ поврежденной человѣческой природы, одебелѣвшей плоти, несущей въ себѣ уже сѣмя смерти. Это принятіе становится здѣсь равнозначнымъ принятію бытія вообще, ибо иного, безгрѣховнаго міра по грѣхопаденіи Адама уже и не существуетъ.

Однако это разсужденіе оставляетъ безъ разрѣшенія слѣдующую трудность. Паденію Адама п р е д ш е с т в у е т ъ, соотвѣтственно Быт. 2, состояніе первоначальной невинности и «славы» (Р.

(1) Ученіе о премірномъ грѣхопаденіи, какъ соучастіи въ первородномъ грѣхѣ Адама, я излагаю въ «Купинѣ Неопалимой». Въ богословской литературѣ аналогичное мнѣніе (хотя и безъ софіологическихъ предпосылокъ), см въ обширномъ изслѣдованіи **Julius Müller.** Die christliche Lehre von der Sünde. 6-te Aufl, 2-er Band, viertes Kapitel. Bremen. 1889.

3, 23), а въ то же время не совершившагося выбора или самоопредѣленія (liberum arbitrium indifferentiae). Изъ этой неопредѣленности онъ выводится чрезъ заповѣдь, съ возможностью ея блюденія и нарушенія. Это самоопредѣленіе совершается, въ отличіе отъ «премірнаго» самоопредѣленія всѣхъ потомковъ Адама, во времени (хотя продолжительность пребыванія Адама въ раю д о грѣхопаденія намъ и не открыта, да это для даннаго вопроса и не имѣетъ значенія). Адамъ сотворенъ въ состояніи безгрѣховности, которое однако силою его самоопредѣленія оказалось лишь до-или п р е д - грѣховностью. Т. о., его опредѣленіе къ бытію включаетъ о б а состоянія: изначальное, соотвѣтствующе замыслу Божію, и падшее, въ которое входитъ омраченіе грѣховъ. Такая раздѣльность или двойство свойственны голько первочеловѣку, именно какъ первому, въ которомъ зачинается человѣческій родъ. Въ прародителѣ выявляется его состояніе не только въ заключительномъ самоопредѣленіи, но и въ процессѣ, въ которомъ явны оба его діалектическіе момента: первозданная гармонія и «познаніе добра и зла» съ плѣненностью стихіи міра. Но первый человѣкъ, именно какъ п е р в ы й, самоопредѣляется не только индивидуально, но и универсально, въ немъ устанавляется отношеніе человѣческаго духа къ своей п р и р о д ѣ, которая едина для всего человѣчества. Для этого послѣдняго, т. е. для всего потомства Адама, нѣтъ уже в ы б о р а между міромъ въ состояніи до грѣхопаденія Адама и послѣ него. Для него есть только б ы т ь и л и н е б ы т ь въ этомъ мірѣ, находящемся въ уже недолжномъ состояніи, причемъ однако само это принятіе бытія въ немъ, это б ы т ь, включаетъ безконечное количество индивидуальныхъ самоопредѣленій и градацій. Это самоопредѣленіе совершается не во времени, какъ осуществилось оно для Адама и Евы, но надвременно, однако въ обращенности къ времени и практически какъ бы одновременно съ Адамомъ, во Адамѣ. Всѣ его потомки, вступая въ міръ, каждый лично, пріемлютъ и первородный грѣхъ. Съ ними не повторяется заново искушеніе во Эдемѣ, ибо оно въ извѣстномъ смыслѣ совершилось для каждаго въ его предвременномъ, на грани временнаго бытія, — вхожденіи въ міръ уже послѣ искушенія, въ его послѣдствіяхъ, послѣ грѣхопаденія.

Таково самое общее значеніе той догматической идеи, что «мы всѣ были тогда во Адамѣ». Но эта мысль имѣетъ еще примѣненіе и въ отношеніи къ многоединству человѣческихъ ипостасей. Каждая человѣческая ипостась представляетъ собой самостоятельный центръ міросданія, по своему его ипостасируетъ. Однако ипостаси не суть лишь множество центровъ, индифферентныхъ другъ къ другу и черезъ это какъ бы умножающихъ количество міровъ. На самомъ дѣлѣ

міръ для всѣхъ только единъ, какъ и человѣческія ѵпостаси суть н е р я д ъ, но р о д ъ, съ внутреннимъ многоединствомъ, осуществляемымъ въ единствѣ природы. Этотъ р о д ъ носитъ въ себѣ образъ Св. Троицы въ Ея ѵпостасной множественности при единосущіи. Трiѵпостасность представляетъ собой совершенное раскрытіе божественной личности, какъ Отца и Сына и Духа Св. Но не представляетъ-ли Ея образъ въ человѣкѣ также аналогичнаго раскрытія начала многоѵпостасности въ единствѣ природы, такъ что отдѣльныя ѵпостаси суть разные ѵпостасные аспекты нѣкоей многоединой ѵпостаси цѣлокупнаго Адама, не тожественныя въ своемъ различіи, но и не чуждыя взаимно, ибо включаются въ многоединство человѣка Адама? Это многоединство, не данное, но только заданное во множественности ѵпостасей, становится и нѣкоей сверхприродной, благодатной дѣйствительностью: «да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ... да будутъ едино, какъ Мы едино» (Io. 17, 21-2). То, что раздѣляется на индивидуальности въ состояніи холоднаго безразличія или вражды, становится взаимопроницаемымъ и прозрачнымъ въ единствѣ любви. Поэтому можно говорить не только о единствѣ человѣчества, но и о единствѣ ч е л о в ѣ к а, первороднаго Адама, въ которомъ — еще разъ и по новому — мы всѣ тогда были. Существуетъ, иными словами, связь любви или, по крайней мѣрѣ, с о л и д а р н о с т и родовой личности, изъ которой не можетъ быть полнаго и окончательнаго выпаденія. Мы еще разъ — съ другой стороны — упираемся въ идею п о л н о т ы законченнаго, себя исчерпывающаго, человѣческаго многоединства, цѣлокупнаго Адама, и становится понятнымъ, почему руководящая его ѵпостась — просто уже какъ первая, влечетъ въ своемъ паденіи за собою и свои, такъ сказать, со-ѵпостаси, отъ нея неотдѣлимыя въ судьбахъ своихъ, въ частности, въ тайнѣ первороднаго грѣха, какъ и въ тайнѣ общаго грядущаго спасенія, ибо всѣ мы есьмы Адамъ, носимъ это имя всечеловѣка (1).

И конечно, въ новомъ Адамѣ, во Христѣ, который есть новый Всечеловѣкъ въ нашей всечеловѣчности, мы всѣ соединяемся, какъ бы включаемся въ Его личность, есмы «христіане», т. е. христы, какъ члены тѣла Его, въ Немъ получаемъ «имя новое» (Апок. 2, 17), и живемъ не сами, но живетъ въ насъ Христосъ, по силѣ нашей любви къ Нему, которою множество преодолѣвается въ многоединствѣ: «заповѣдь н о в у ю даю вамъ, да любите другъ друга: какъ Я возлюбилъ васъ, (такъ и вы да любите другъ друга» (Io. 14,

---

(1) Аналогичная мысль развивается у м. Е л е в ф е р і я. Объ искупленіи. 1937. Парижъ. Стр. 41-2.

34) (1). Въ Новомъ Адамѣ, хотя и превышается сила человѣчества ветхаго Адама, однако она не упраздняется. Именно, это изначальное ипостасное многоединство человѣка, обладающаго единой природой, дѣлаетъ понятнымъ принятіе Логосомъ человѣческаго естества («плоти») въ его полнотѣ, безъ его умаленія или насилованія. Но эта одна ипостась въ то же время есть и все-ипостась, совершенно аналогичная человѣческому многоединству. Каждая человѣческая личность воспринята Логосомъ въ Свое человѣчество не только природно, но и ипостасно, поскольку ипостась Логоса есть именно Первообразъ человѣка въ небесахъ, который осуществляется въ человѣкѣ какъ образѣ этого Первообраза. Въ ипостаси Логоса содержатся всѣ человѣческія ипостаси, которыя способны къ уподобленію этому образу, онтологическому сліянію съ нимъ. Разумѣется, это относится, такъ сказать, только къ онтологіи спасенія, а не къ его совершенію для себя свободой каждаго; но «Богъ ищетъ всѣмъ человѣкамъ спастися... ибо единъ Богъ, единъ и посредникъ между Богомъ и человѣкомъ, человѣкъ Христосъ Іисусъ» (1 Тим. 11, 4-5). Здѣсь характерно имено это сопоставленіе: всѣхъ человѣковъ и единаго посредника Человѣка, т. е. всечеловѣка Христа. Но всечеловѣчество Христа въ Его собственной ипостаси находится въ прямой аналогіи съ всечеловѣчествомъ Адама въ его ипостаси. Онъ есть предусловіе и боговоплощенія.

Вся глубина и значительность этой идеи человѣчества какъ многоединства въ цѣлокупномъ Адамѣ, ветхомъ и Новомъ, по которой всѣ мы были во Адамѣ, какъ и всѣ есмы во Христѣ, раскрывается въ различныхъ аспектахъ. Современному сознанію она наиболѣе доступна въ біологическомъ аспектѣ, какъ сила наслѣдственности, органической связи рода, и въ соціологическомъ, какъ сила стадности рода, проявляющаяся въ экономической, правовой, государственной, культурной, языковой связи. Индивидъ не существуетъ внѣ этой связи, которая есть нѣкое «общее мѣсто точекъ» для человѣка. Однако, біологически-соціологическое, вообще эмпирическое опознаніе этой связи, очевидно, недостаточно, потому что само требуетъ для себя объясненія. Наслѣдственность и стадность дѣйствуютъ и во всемъ животномъ мірѣ, развивающемся «по роду ихъ», и однако этого недостаточно для наличія исторіи, какъ

(1) Поэтому выдѣленіе Богоматери изъ всего человѣческаго рода съ механической «привилегіей» свободы отъ первороднаго грѣха противорѣчитъ этой любви и въ извѣстномъ смыслѣ служитъ не къ славѣ, но къ умаленію Ея святости. Вольное пріятіе судебъ падшаго Адама съ первороднымъ грѣхомъ во имя жертвенной любви уже предобразуетъ Божественное воплощеніе, съ принятіемъ не только человѣческаго естества, но и крестной смерти

общихъ судебъ человѣчества въ его индивидуальномъ многообразіи. Для уразумѣнія этихъ судебъ надо постулировать общій онтологическій сверх-индивидуальный и все-индивидуальный субстратъ исторіи. Позитивизмъ въ добровольномъ самоослѣпленіи отрицается онтологіи, довольствуясь ея суррогатами въ ничего не говорящихъ «миѳахъ» о силѣ наслѣдственности и стадности, которыя сами по себѣ являются, конечно, не менѣе таинственны, несмотря на то, что ихъ феноменологія и доступна эмпирическому наблюденію. Такой онтологіей, скрѣпляющей собой силу наслѣдственности и общественности въ предѣлахъ человѣческаго рода, является антропологическій принципъ многоединства,—многоединаго Адама, единаго, но и многоликаго человѣчества, единаго въ твореніи и въ паденіи, въ искупленіи и воскресеніи, во Адамѣ и во Христѣ. Только эта идея соотвѣтствуетъ и фактическимъ даннымъ, и постулатамъ антропологіи въ ея біологическомъ и соціологическомъ аспектѣ. Судьба человѣчества многоедина. Эту мысль надлежитъ провести черезъ всю антропологію (хотя обычно, если она еще примѣняется, хотя и недостаточно, въ сотеріологіи, то совсѣмъ уже утрачивается въ эсхатологіи, гдѣ человѣчество просто разсѣкается на двѣ части безъ всякой дальнѣйшей связи. Но объ этомъ ниже).

Слѣдуетъ установить еще общее различіе между первороднымъ грѣхомъ ἁμάρτημα или грѣховностью, и отдѣльными грѣхами παραπτώματα, между грѣхомъ онтологическимъ и эмпирическимъ или историческимъ. Они различны, поскольку первый принадлежитъ къ довременной онтологіи человѣка, вторые же къ ея эмпирическому осуществленію въ свободѣ, причемъ первый до конца, онтологически изглаждается Новымъ Адамомъ, вторые же представляютъ живой мостъ между Адамомъ ветхимъ и Новымъ въ усвоеніи человѣческой свободой дара искупленія. Въ чемъ же состоитъ природа первороднаго грѣха? Есть ли это прямое и чистое зло нехотѣнія добра изъ нелюбви къ Богу, изъ безумія тварнаго себялюбія и самолюбія, или же это есть нѣчто сложное, гдѣ зло нелюбви къ Богу и тварнаго нарциссизма (который съ такой полнотой отрицается первой заповѣдью блаженства: «блаженны нищіе духомъ») соединяется и до извѣстной степени осложняется обманомъ, самообманомъ, заблужденіемъ? Человѣческая природа по сложности своей въ сравненіи съ безплотными духами таитъ въ себѣ особую возможность антропологической ошибки, которая связана и съ грѣхомъ, именно на почвѣ несоблюденія правильнаго соотношенія между духомъ и природнымъ естествомъ человѣка, его душою и тѣломъ. Уже утрата этого равновѣсія таитъ въ себѣ то господство плоти надъ духомъ, которое дѣлаетъ человѣка рабомъ плоти и «чадомъ гнѣва» въ очахъ Божіихъ. И эта

утрата равновѣсія, господства духа надъ природой, является источникомъ грѣховной жизни, отъ которой человѣкъ можетъ избавиться лишь чрезъ Новаго Адама, пришедшаго «обновить падшее человѣческое естество». Человѣкъ палъ не самъ, но былъ обманутъ и соблазненъ зміемъ, притомъ въ самомъ высокомъ своемъ призваніи, — къ богочеловѣчеству: «будете какъ боги». Соблазнъ относился не къ цѣли, а къ средствамъ, къ ложности пути: обоженіе не достигается пріобщеніемъ къ плоти этого міра (вкушеніемъ плода) чрезъ ложное міролюбіе, міровѣріе и міробожіе. Но въ этомъ заблужденіи, конечно, уже заключалось зерно грѣха: отпаденіе отъ Бога, охлажденіе любви, недовѣріе, непослушаніе, а въ связи съ этимъ утрата изначальной и облагодатствованной гармоніи. Въ связи съ этимъ уже поднимаетъ голову нечистая похоть и начинается путь познанія «добра и зла», т. е. относительнаго добра чрезъ преодолѣніе его отрицанія со стороны зла, вмѣсто изначальной святости, не знающей этой связанности и противоположенія добра и зла, но пребывающей выше ихъ. Послѣдствіемъ этой внутренней дисгармоніи является и разстройство отношеній человѣка къ своему собственному тѣлу, ставшему смертнымъ, вслѣдствіе недостаточной силы человѣческаго духа въ обладаніи имъ, а также и ко всему природному міру. Очень важно установить, что первородный грѣхъ имѣетъ и космическое значеніе: въ лицѣ человѣка, призваннаго быть царемъ міроздания, воздѣлывателемъ и хранителемъ космоса, но потерявшаго эту свою силу, вся тварь оказалась лишенной тварнаго логоса и покорилась «суетѣ». Это значитъ, что природа была предоставлена собственнымъ силамъ, т. е. инстинкту души міра, въ ея софійной мудрости, но и въ безъипостасной слѣпотѣ. Ипостась міра, человѣкъ, сама оказалось какъ бы съ завязанными глазами, подчинилась инстинкту. Она не до конца потеряла свѣтъ разума, поскольку паденіе человѣка есть лишь его ослабленіе и извращеніе, однако, безъ утраты неуничтожимаго образа Божія въ немъ. Тѣмъ не менѣе изначальная власть въ мірѣ, данная человѣку при сотвореніи, смѣнилась тягостнымъ и трудовымъ хозяйствованіемъ. Творчество стало соединено съ корыстью и насильничествомъ, а обладаніе сопровождается плѣненностью на скорбныхъ и трагическихъ путяхъ исторіи: начинается эра «экономическаго матеріализма», съ исканіемъ его преодолѣнія на путяхъ исторіи.

Исторія представляетъ собой какъ бы разбитое зеркало, въ осколкахъ котораго криво и раздробленно отражается образъ Божій въ человѣкѣ. Міровой «апокатастасисъ» состоитъ въ томъ, чтобы возстановить этотъ цѣлостный образъ, возсоединяя осколки на путяхъ его окончательнаго явленія уже за гранію исторіи. Но вся

изломанность и трагическая безисходность этого пути опредѣляется первороднымъ грѣхомъ, который есть первоисточникъ человѣческой трагедіи. Послѣдняя есть свидѣтельство высшаго благородства человѣка, божественнаго его призванія. Онъ не можетъ удовлетвориться ни чѣмъ меньшимъ, но въ то же время не имѣетъ силы это призваніе осуществить. Такая его судьба нашла для себя символическое выраженіе въ образѣ Прометея, восхитившаго огонь съ неба и сообщившаго его людямъ для очеловѣченія ихъ, причемъ это послѣднее сопровождается непримиримостью въ отношеніи къ власти князя міра сего, отпавшаго отъ Бога. Прометей есть образъ борьбы съ метафизическимъ мѣщанствомъ, съ самодовольствомъ міра сего, во имя высшаго начала жизни, Царствія Божія. Мѣщански-люциферическое уразумѣніе этого образа обычно обѣдняетъ его до уровня борьбы за имманентныя эмпирическія цѣнности этого міра, между тѣмъ какъ онъ зоветъ человѣка къ «почести высшаго званія», къ Царствію Божію. Мѣщанство увѣковѣчиваетъ добро и зло въ ихъ связи и соотносительности, какъ единственный путь жизни и восхожденія. Тѣмъ самымъ падшее состояніе человѣка съ заложенными въ немъ возможностями признается высшимъ и единственнымъ. Первородный грѣхъ имѣетъ существенное значеніе при раскрытіи человѣческой природы съ ея творческой потенціей. Имъ ослабляется человѣческое естество именно въ характерѣ соединенія въ немъ нетварнаго духа, самаго источника свободы и творчества, съ «плотію», тварнымъ человѣчествомъ, парализуется власть духа надъ тѣломъ, сила человѣчности. Мѣра этого ослабленія опредѣляется различно. Со времени бл. Августина повелось преувеличенно опредѣлять эту мѣру, какъ полную утрату свободы къ добру, такъ что и потенція свободы можетъ осуществляться только въ злѣ. Эта мысль получила преувеличенное и крайнее выраженіе въ протестантизмѣ (съ ученіемъ о servum arbitrium у Лютера и предопредѣленіи у Кальвина). Фактически то и другое означаетъ утрату и самого образа Божія. Не притязая на точность, православная доктрина (въ данномъ случаѣ въ согласіи съ католической) утверждаетъ лишь извѣстное (ближе не опредѣляемое) з а т е м н е н і е образа Божія съ ослабленіемъ свободы, хотя все же при сохраненіи у человѣка способности къ добру въ противодѣйствіи злу. Слѣдовательно, вообще сохраняется творческая сила человѣка (1).

---

(1) «Вѣруемъ, что человѣкъ, падшій чрезъ преступленіе, уподобился безсловеснымъ скотамъ, т. е. помрачился и лишился совершенства и безстрастія, но не лишился той природы и силы, которую получилъ отъ преблагаго Бога Ибо въ противномъ случаѣ онъ сдѣлался бы неразумнымъ и, слѣдовательно, не человѣкомъ: но онъ имѣетъ ту природу, съ которой сотворенъ, и природную силу, свободную, живую, дѣятельную, такъ что онъ

Разумѣется, такое ученіе представляется непонятнымъ и несообразнымъ, если понимать свободу не въ смыслѣ модальномъ, какъ самоопредѣленіе въ данности и изъ данности, но въ абсолютномъ, то-есть самоначальнаго творческаго принципа, какъ самоопредѣленіе изъ пустоты н и ч т о, въ которомъ якобы содержится нѣчто онтологически новое, свободное отъ данности. Независимо отъ недомыслимости и чистой отрицательности и пустоты такого самоопредѣленія, надо сказать, что при его допущеніи мы получаемъ совершенно атомистическую доктрину о человѣчествѣ, какъ неопредѣленномъ рядѣ отдѣльныхъ, несвязанныхъ и несвязуемыхъ между собою центровъ личной свободы внѣ общей для нихъ данности. Признаніемъ же всечеловѣческаго начала въ этихъ индивидуальныхъ атомахъ въ свободу самоопредѣленія уже вносится данность, и тѣмъ самымъ свобода становится лишь модальною, чѣмъ упраздняется абсолютность ея самочинія въ ничто и изъ ничто. Но реальная, конкретная, т. е. модальная, свобода можетъ быть больше или меньше, полнѣе или ограниченнѣе, она способна къ убыли и возрастанію, она восходитъ отъ рабства грѣху и плоти къ свободѣ сыновъ Божіихъ въ Духѣ Святомъ: «гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода» (2 Кор., 3, 17). Конкретная свобода есть положительная власть и сила, а вмѣстѣ и цѣнность, которая неразлѣльна съ еще болѣе высокой цѣнностью, — именно индивидуальностью. Въ послѣдней же свободная личность качествуется и включается въ цѣлокупное человѣчество. Если бы человѣкъ имѣлъ абсолютную свободу в н ѣ всякой данности, опредѣлялся бы изъ ничто, онъ не имѣлъ бы и индивидуальности, какъ конкретнаго образа личности, ибо, ничѣмъ не опредѣляясь, онъ оставался бы замкнутъ въ себѣ, не имѣя точки опоры въ дѣйствительности. И напротивъ, если бы человѣкъ всецѣло исчерпывался своею данностью, не имѣя модальной свободы въ ея усвоеніи, онъ былъ бы вещью, будучи лишенъ всякаго творческаго отношенія къ себѣ и къ міру, т. е. образа Божія. Но свобода тварная измѣняется и возрастаетъ отъ данности къ заданности, отъ необходимости къ творчеству, отъ факта къ акту, отъ подчиненности къ обладанію. Вообще свобода есть не абстрактно-статическое, отрицательное опредѣленіе, но конкретно-динамическое самополаганіе отъ факта къ акту, причемъ и то и другое сочетается въ ней въ различныхъ образахъ. Первородный грѣхъ явился онтологической катастрофой въ человѣкѣ, силою которой возникло въ его жизни недолжное преобладаніе факта надъ актомъ, чрезмѣрная зависимость отъ природы и связанность силы духа, съ общей ослабленностью всего человѣческаго

можетъ по природѣ избирать и дѣлать добро, убѣгать и отвергаться зла»... и т. д. (Посланіе вост. патр., гл. 14).

естества. Его состояніе не было и не могло быть неизмѣннымъ и устойчивымъ. Оно включало въ себя возможность еще глубочайшаго паденія (состоянія «плоти» или же осатанѣнія, плѣненности у демоновъ), такъ же, какъ и восхожденія отъ силы въ силу, до святости Богоматерней. На этой измѣнчивости основана и возможность спасенія чрезъ искупленіе, чрезъ принятіе силы, освобождающей отъ тягостной неволи міру, дающей новую власть надъ нимъ. Первородный грѣхъ вліяетъ на свободу человѣка количественно, поскольку онъ умножаетъ зависимость его отъ природы, и въ этомъ смыслѣ его до нѣкоторой степени расчеловѣчиваетъ, дѣлая изъ царя рабомъ. Лишь въ долгомъ и трудномъ процессѣ человѣкъ выходитъ изъ этого рабства. Но грѣхъ этотъ вліяетъ и качественно, подчиняя себѣ человѣка внутренно, опредѣляя направленіе его жизни въ рабствѣ грѣху и плоти, вызывая трагику противорѣчія между velle и posse, velle и esse. Эта трагика находитъ выраженіе въ общечеловѣческомъ воплѣ ап. Павла: «бѣдный я человѣкъ! И кто избавитъ меня отъ этого тѣла смерти?» (Р. 7, 24). Изначальная — и даже больше, чѣмъ изначальная — свобода сынамъ человѣческимъ возвращается Богочеловѣкомъ. Только Онъ явилъ въ Себѣ полную мѣру человѣческой свободы, связавъ ее съ подчиненіемъ волѣ Божественной, какъ это выражено въ догматѣ VI вселенскаго собора о двухъ воляхъ и двухъ энергіяхъ, изъ которыхъ воля человѣческая «слѣдуетъ» ἑπομένη волѣ Божіей. Это опредѣленіе въ сущности относится къ тварной свободѣ и даетъ ей догматическое опредѣленіе и истолкованіе. Полнота свободы тварной выражена въ молитвенной заповѣди: «да будетъ воля Твоя, яко на небеси и на земли», такъ же, какъ и въ молитвѣ Богочеловѣка отъ лица Своей человѣческой природы: «не какъ Я хочу, но какъ Ты... да будетъ воля Твоя» (Мѳ. 26, 39-42). Первородный грѣхъ, какъ противленіе Божіей волѣ, распространяется по всей поверхности человѣческой жизни, отравленной зміемъ въ тайникахъ воли и глубинахъ плоти. Онъ есть не уничтоженіе, но какъ бы параличъ свободы. Тѣмъ самымъ тварная свобода теряетъ радостно творческій характеръ возрастанія, ей присущій, но является трагически ослабленной. Тѣмъ не менѣе, сколь бы ни былъ глубокъ параличъ свободы и плѣненіе духа у стихій міра, нельзя говорить объ ея полной утратѣ или «servum arbitrium», ибо свобода есть собственная стихія духа, который есть прежде всего самоположеніе и самоопредѣленіе. Мѣра послѣдняго можетъ быть умалена и непримѣтна, сведена почти къ потенціи. Но все-таки остается нерушимой аксіома о томъ, что природа духа есть свобода: абсолютное самополаганіе въ Абсолютѣ, въ Божествѣ, а относительное — въ данности и на основѣ данности, въ твореніи.

Глава четвертая.

БОГЪ И ТВАРНАЯ СВОБОДА.

1. ПРОМЫСЛЪ БОЖІЙ О МІРѢ.

Богъ положилъ бытіе міра въ Софіи. Премудрость Божія есть положительное начало міра, созданнаго изъ ничего. Міръ объемлетъ въ себѣ эту Премудрость, она есть сила его бытія, та его божественность, о которой сказано: «въ Немъ мы живемъ и движемся и есьмы» (Д. А. 17, 28). Этимъ положительнымъ основаніемъ придана нерушимость міру: «ибо утверди вселенную, яже не подвижется» (пс. 92, 1). Творческіе глаголы Божіи, съ благословляющимъ д а б у д е т ъ, на всѣ времена звучатъ во вселенной. Міръ единожды сотворенъ, но творческій актъ сверхвременно и всевременно продолжается: «Отецъ Мой и нынѣ дѣлаетъ, — и Азъ дѣлаю» (Ю. 5, 17). Въ этомъ смыслѣ сохраненіе бытія міра съ его нерушимостью уже содержится въ твореніи міра и не требуетъ для себя особаго промышленія.

Тѣмъ не менѣе ученіе о Промыслѣ Божіемъ, поставленное внѣ всякаго сомнѣнія Откровеніемъ (1), относится именно къ сохраненію творенія, въ смыслѣ направленія его жизни. Міръ не замкнутъ въ себѣ, не закрытъ для того духовнаго воздѣйствія, которымъ вносятся въ него какъ бы новыя природныя силы (2), но направляется въ своей жизни Божественнымъ Промысломъ. Иногда это направленіе совершается чрезъ ангеловъ (образы Апокалипсиса), иногда въ примѣненіи къ Промыслу говорится просто о Богѣ. Но во всякомъ случаѣ данныя Откровенія совершенно не мирятся съ тѣмъ представленіемъ деизма, по которому міръ оставленъ Творцомъ на свою собственную участь, и Богъ уподобляется искусному механику въ отношеніи къ однажды сдѣланному механизму съ постояннымъ ходомъ, — perpetuum mobile. Это сравненіе никуда не годится уже потому, что въ своей антропоморфности въ отношеніи къ Богу примѣняетъ опредѣленія времени, прежде и послѣ: Богъ, начиная съ из-

(1) См. тексты въ догматическихъ руководствахъ: у м. Макарія, т. I, Provdence въ Diet de Th. dogm. cath. и др.

(2) Ср. О чудесахъ Евангельскихъ, гл. I.

вѣстнаго времени и до опредѣленнаго срока, творитъ міръ, а затѣмъ совершенно прекращаетъ всякое къ нему отношеніе, обрекая его на безбожіе, а Себя на безмірность. Этимъ, очевидно, вносится измѣнчивость и въ образъ бытія Божія (что недопустимо). Міру приписывается здѣсь существованіе, какъ бы совершенно внѣбожественное. Но въ такомъ смыслѣ онъ, будучи «внѣ» Бога, является для Него границей (что еще менѣе допустимо). Вообще деизмъ есть крайняя форма софіеборства, которое, какъ совершенно устраняющее софійную связь Бога съ міромъ, практически является и безбожіемъ. Отношеніе Бога къ міру не исчерпывается однимъ лишь призваніемъ его къ бытію чрезъ повелѣніе Божіе: **да будетъ**. Оно является п о л о ж и т е л ь н ы м ъ соотношеніемъ въ Софіи, — Божественной и тварной, можно сказать, нѣкоей общей жизнью Бога въ мірѣ и міра въ Богѣ, что и выражается въ идеѣ Промысла Божія о мірѣ. Міръ, сотворенный Богомъ, всевременно поддерживается въ бытіи этимъ творческимъ актомъ, какъ не имѣющимъ ни начала, ни конца, поскольку его твореніе восходитъ къ Божественной вѣчности: Богъ никогда не начиналъ быть Творцомъ, какъ никогда и не перестанетъ быть имъ (см. выше). Но этотъ сверхъ-и всевременный характеръ творенія, какъ самаго бытія міра, соединяется съ божественнымъ блюденіемъ этого міра въ его собственной жизни, т. е. во времени. Таково отношеніе Бога къ сотворенному міру, имѣющему въ себѣ силу бытія и въ этомъ смыслѣ самосущему въ собственной жизни. Для разсудочнаго мышленія здѣсь явное противорѣчіе, которое и ищетъ своего преодолѣнія въ деизмѣ: или Творецъ, и только Творецъ, — или Промыслитель, но только Промыслитель, tertium non datur. Откровенное же ученіе требуетъ именно этого сверхразсудочнаго tertium: Творецъ и есть Промыслитель, и притомъ не въ послѣдовательности времени, какъ это принимается въ наивномъ мышленіи, но въ совмѣстности того и другого, «одновременности». Самое бытіе твари есть ея сотворенность, непрестанная ея творимость, которая осуществляется въ жизни ея. По отношенію къ этой отъ Бога имѣющей бытіе твари Онъ открывается и какъ Промыслитель, причемъ этотъ промыслительный актъ (или актъ актовъ) для себя не имѣетъ ни начала, ни конца. Богъ всегда промышляетъ о твореніи, положительно соотносится съ нимъ, живетъ совмѣстной съ нимъ жизнью (сколь ни является неточнымъ такое выраженіе о совмѣстной жизни Творца и творенія). Однако, основаніе для этой совмѣстности заключается въ самомъ твореніи міра, который въ немъ получаетъ полную силу бытія, реальность для Бога. Реальность міра есть реальность Софіи тварной, ens realissimum, т. е. она происходитъ отъ самого Бога, и Богъ не можетъ умалить эту реальность, не умаляя

Своей собственной. Но изначальная реальность съ реальностью производной необходимо соотносится такъ, какъ ens realissimum съ ens reale, или ens originale съ ens derivativum. Не можетъ быть двухъ одинаково первообразныхъ реальностей, что было бы двубожіе, но могутъ быть и существуютъ двѣ неравныхъ реальности: Божественная и тварная. Богъ всегда является Творцомъ, т. е. творитъ твореніе и, слѣдов., его для Себя имѣетъ, а потому Онъ всегда соотносится съ нимъ, т. е. есть для него не только Творецъ, но и Промыслитель.

Однако сказаннымъ устанавливается, такъ сказать, ф о р м а л ь н а я возможность Божія промышленія надъ міромъ, на основаніи наличнаго соотношенія между Богомъ и міромъ, какъ двумя реальностями, имѣющими бытіе одна для другой. Но эта необходимая соотносительность реальностей не дѣлаетъ ли относительнымъ самое бытіе Божіе, не лишается ли оно своей абсолютности? Однако это сомнѣніе устраняется тѣмъ, что обѣ эти реальности, Бога и міра, не суть равныя, но одна является производной въ отношеніи второй и въ этомъ смыслѣ не можетъ ея ограничивать. Богъ есть Творецъ въ Его самооткровеніи для твари, но Его собственное бытіе въ Себѣ, какъ Абсолютнаго, находится по ту сторону этого различенія, оно трансцендентно для міра. Для твари поэтому оно ощутительно какъ абсолютное н е (ἀ) или сверхъ (trans, ὑπέρ) — всякаго бытійнаго опредѣленія. Поэтому и самое соотношеніе Бога и міра, Творца и Промыслителя, прежде всего, есть собственное самоопредѣленіе Абсолюта, раскрытіе Его въ Себѣ. какъ Божественной Любви. Но, находясь въ соотношеніи съ Богомъ, твореніе воспринимаетъ это послѣднее не тварной своей самобытностью, которая есть до-тварное и внѣ-тварное ничто, чистый нуль, абсолютная пустота, но божественной силой, въ него вложенной. Въ этомъ смыслѣ это соотношеніе есть собственная жизнь Божества въ Себѣ и «внѣ» Себя, какъ Софія Божественная и тварная. Послѣдняя же есть жизнь и бытіе Бога внѣбожественное, т. е. въ твореніи.

Итакъ, возможность и необходимость Промысла Божія достаточно обоснована въ самомъ Его творческомъ актѣ, силою котораго существуетъ жизнь творенія. Однако этимъ еще не опредѣляется самый образъ этого промыслительнаго соотношенія въ качествѣ «сохраненія и управленія» тварію. Не имѣетъ-ли здѣсь убѣдительности возраженіе деистовъ, какъ и всѣхъ вообще, отрицающихъ дѣйствительность Промысла Божія? Оно состоитъ въ томъ, что этимъ Богъ уподобляется несовершенному механику, неудачно или неудовлетворительно создавшему міръ. Если эта машина не можетъ идти своимъ ходомъ, не требуя постоянной поправки или починки въ видѣ сверхъестественнаго вмѣшательства въ ея работу (всякаго рода «чудесъ»),

то, очевидно, она есть или дѣло несовершеннаго, ограниченнаго творца, или же въ созданіи ея участвовали двое: одинъ дѣлалъ, а другой разрушалъ и портилъ. Не должно ли и помимо всякаго особаго промышленія все идти къ лучшему «въ семъ наилучшемъ изъ міровъ»?

Если понимать твореніе міра такъ, какъ оно обычно понимается (къ сожалѣнію, не только въ деизмѣ, но и въ школьномъ богословіи), то это возраженіе слѣдуетъ признать безотвѣтнымъ. Твореніе міра изъ «ничего» разсматривается здѣсь какъ дѣйствіе Бога ad extra, силою Своего всемогущества и премудрости созидающаго міръ, который не имѣетъ, строго говоря, никакого основанія въ Его собственной жизни. Вообще онъ является дѣломъ Божественнаго произвола какъ въ отношеніи своего образа, такъ и самаго бытія. Таковое, дѣйствительно, можетъ быть выражено уподобленіемъ механика въ отношеніи къ своей машинѣ, хотя, впрочемъ, даже и машина не есть безразличный предметъ его выдумки и въ этомъ смыслѣ внѣшнее и случайное дѣлу, но находится во внутренней съ нимъ связи, есть его творчество, откровеніе его личности, а постольку онъ самъ.

Твореніе міра Богомъ не есть лишь дѣло Его всемогущества, ищущаго себѣ проявленія и находящаго его въ одномъ изъ возможнаго множества міровъ, но оно является самооткровеніемъ Бога-Любви. Оно связано съ Творцомъ причастностью своею къ Божеству и къ Божественной жизни. Оно имѣетъ въ себѣ начало этой послѣдней, имъ ж и в е т ъ. Оно живетъ не только въ себѣ, но и въ Богѣ, не только для себя, но и для Бога. Хотя и вызваное къ бытію изъ ничего, твореніе не есть н и ч т о предъ Богомъ, п. ч. имѣетъ въ себѣ силу божественную, такъ сказать, свою собственную божественность, которая есть тварная Софія. Все, что есть, существуетъ силой Божіей и въ этомъ (но, конечно, только въ этомъ и именно въ этомъ) смыслѣ божественно. Міръ есть тварное божество, а твореніе есть самоположеніе Божіе къ внѣбожественному бытію. Міръ имѣетъ поэтому въ себѣ свою собственную метафизическую упругость. Онъ с о о т н о с и т с я съ Богомъ, уже не какъ пустое метафизическое мѣсто, или чистое ничто, но какъ тварная Софія, божественная жизнь, излившаяся въ ничто и обособившаяся въ своемъ собственномъ внѣбожественномъ бытіи, въ тварномъ мірѣ.

Но въ этомъ случаѣ возникаетъ уже другой вопросъ. Какъ тварная Софія, допускаетъ-ли міръ еще особое божественное на него воздѣйствіе, какимъ является Промыслъ Божій, и нуждается-ли въ немъ? Или же онъ уже имѣетъ достаточную въ себѣ полноту и совершенство, то «добро зѣло», которое завершено и въ дальнѣйшемъ

усовершеніи не нуждается? Не является-ли Промыслъ Божій надъ міромъ какъ бы промышленіемъ Бога о Себѣ самомъ (что, очевидно, абсурдно)?

Однако, послѣднее соображеніе обезсиливается тѣмъ фактомъ, что въ твореніи божественныя сѣмена погружены въ ничто, и бытіе онтологически смѣшано съ небытіемъ, находится въ состояніи становленія, которому несвойственно совершенство по самому понятію. «Добро зѣло» относится къ божественному плану (энтелехійности) творенія, но не къ данному его состоянію, которое отнюдь не является его послѣднимъ словомъ. Твореніе въ каждомъ изъ своихъ состояній несовершенно, поскольку оно незаконченно, и, будучи предопредѣленнымъ въ своей цѣлепричинности, оно оставляетъ возможности разнаго своего осуществленія, варіантовъ бытія.

Такимъ образомъ, міръ получаетъ самостоятельность въ путяхъ своихъ. Эта самостоятельность осуществляется въ душѣ міра, какъ всеобщей связи, всеединствѣ тварнаго бытія. Эта душа міра (см. выше) есть тварная Софія въ ея осуществленіи въ бытіи. Какъ непостасное (но лишь способное къ упостасированію и къ нему призванное) начало, душа міра осуществляетъ инстинктивную и въ этомъ смыслѣ слѣпую жажду и силу бытія. Ея многообразныя начала пробиваются къ жизни не только въ гармоническомъ согласіи, но и тѣсня одно другое, въ нѣкоей «борьбѣ за существованіе», въ стихійности своей. И сама эта стихія содержитъ въ себѣ силы не только положительныя, но и разрушительныя. Эта душа міра есть не только начало жизни, но и «хронось, пожирающій чадъ своихъ». Она есть не только Пучина божественнаго изобилія, но и Пенія своей собственной незавершенности. Поэтому въ своемъ собственномъ бытіи она какъ бы раздвояется на «небо и землю», — міръ ангеловъ, какъ носителей софійныхъ первообразовъ творенія, и земной реальности, которая имѣетъ подъ собой клубящуюся tohu-va-bohu, изначальный хаосъ. Тварь возникаетъ чрезъ таящіяся въ ней силы міровой души въ ихъ стихійности, но въ возникновеніи и въ бытіи своемъ она предполагаетъ участіе ангеловъ, ихъ работу (это выражается въ свидѣтельствахъ Слова Божія о существованіи особыхъ ангеловъ, блюстителей стихій: Апок. VII; 1; XVI, 5; XV, 18, какъ и объ ихъ воинствованіи). Этимъ выражается промышленіе Божіе о тварномъ мірѣ, осуществляемое чрезъ ангеловъ: стихійная жизнь міра въ слѣпотѣ своей инстинктивности охраняется и направляется упостасно-сознательнымъ водительствомъ ангеловъ, являющихъ собой какъ бы небесное зерцало земного творенія, его кормчихъ. Это есть, такъ сказать, небесный (хотя и тварный) ореолъ души міра. Природный міръ въ своемъ собственномъ бытіи, будучи предоставленъ своей софійной ин-

стинктивности, хотя и содержитъ неисчерпаемое богатство творческихъ энергій и жизненныхъ началъ, однако подвластенъ хаотичности, какъ проявленной множественности. Эта хаотичность можетъ приводить и къ столкновеніямъ бытійныхъ началъ, и поэтому міръ въ природной основѣ своей нуждается въ водительствѣ, совершаемомъ чрезъ ангеловъ. Но это водительство оказывается сугубо необходимымъ, прежде всего, въ виду паденія, происшедшаго въ духовномъ мірѣ, а далѣе и паденія человѣка.

Паденіе въ духовномъ мірѣ не могло не отразиться на мірѣ природномъ, поскольку падшіе ангелы, изъ бывшихъ хранителей твари, становятся духами злобы поднебесной, отравляющими и развращающими твореніе. Это злое творчество въ возможности своей достаточно засвидѣтельствовано въ Словѣ Божіемъ (1). Конечно, вліяніе бѣсовъ отражается въ природномъ мірѣ. У насъ нѣтъ прямыхъ данныхъ, чтобы утверждать, что природныя потрясенія (какъ землетрясенія, катастрофы и проч.) всегда обязаны своимъ происхожденіемъ не стихійному хаосу, но прямому приражению злыхъ духовъ. То же самое приходится сказать и относительно нѣкоторыхъ явленій растительнаго и животнаго міра, какъ существованіе смертоносныхъ ядовъ, всевозможныхъ вредныхъ растеній, хищныхъ звѣрей, самая жизнь которыхъ есть взаимное самоистребленіе, наконецъ, отвратительныхъ или вредныхъ животныхъ и насѣкомыхъ и под. Разумѣется, всѣ эти оцѣнки относительны, поскольку онѣ дѣлаются съ ограниченной человѣческой точки зрѣнія и, конечно, можно сомнѣваться въ томъ, доступно-ли силамъ бѣсовскимъ вызвать къ существованію хотя какой нибудь видъ новаго бытія и тѣмъ пародировать Творца и твореніе. Болѣе вѣроятно, что мы имѣемъ здѣсь лишь извращеніе благого образа твореній даже до неузнаваемости. Но во всякомъ случаѣ понятно, что это непрестанное нападеніе злыхъ силъ на твореніе Божіе, дѣлаетъ необходимой и защиту отъ этого нападенія, которое входитъ въ общее служеніе ангеловъ, осуществляющихъ промыслительное смотрѣніе Божіе о твари.

Но это же смотрѣніе выявляется въ своей необходимости еще и съ другой стороны. Съ паденіемъ человѣка міръ теряетъ въ немъ того, кто призванъ стать его царемъ и руководителемъ, будучи ипостасію для всего творенія, его въ себѣ очеловѣчивая, приводя отъ хаотичной инстинктивности къ разумности. Животный міръ также оказывается обреченъ на одичаніе чрезъ оставленіе его въ своей жи-

(1) По попущенію Божію, сатана осуществляетъ искушенія Іова, выражающіяся въ рядѣ природныхъ явленій (огонь съ неба, вѣтры, болѣзни), сатана связываетъ дочь Авраамову (Лк. 13, 16), бѣсы, вышедшіе изъ гадаринскаго бѣсноватаго, входятъ въ стадо свиное (Лк 8, 31-3 съ парал.) и т. д.

вотности, между тѣмъ какъ животныя предназначены быть друзьями человѣка, его какъ бы меньшими братьями. Чрезъ угашеніе мірового разума въ человѣкѣ, которое совершилось въ грѣхопаденіи, весь міръ потерпѣлъ ущербъ въ своемъ развитіи, сошелъ съ путей своихъ, *и вся тварь мучается и стенаетъ «ради повинувшаго ее суетѣ».*

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что міръ въ своемъ состояніи отнюдь не является совершеннымъ и законченнымъ въ себѣ механизмомъ, который не нуждается въ активномъ о себѣ попеченіи или водительствѣ Промысла Божія. Правда, въ самомъ бытіи своемъ онъ остается нерушимъ. Однако, въ путяхъ своихъ онъ можетъ подвергаться извращенію и ущербленію, становясь изъ сада Божія землей проклятія. Чрезъ это извращеніе міръ, не взирая на софійные корни своего бытія, можетъ осуществлять противленіе путямъ Божіимъ. Поэтому онъ нуждается въ охраненіи и водительствѣ. Это водительство и совершается Богомъ чрезъ служеніе ангеловъ. Безъипостасная или досознательная природа въ слѣпотѣ и стихійности своей не можетъ имѣть непосредственнаго общенія съ Богомъ. Поэтому оно совершается чрезъ посредство служебныхъ духовъ, которые въ своей собственной природѣ предуставлены именно для даннаго служенія. Они служатъ здѣсь, сами будучи ипостасными духами, какъ природныя, хотя въ себѣ и сознательныя, силы. Они суть сознаніе природы, а вмѣстѣ съ тѣмъ идеальная ея софійность. Они сами принадлежатъ къ творенію, однако, являя высшее его оформленіе. Они имѣютъ опредѣленное мѣсто въ жизни природы. Будучи открыты вдохновеніямъ божественнымъ, они являются и проводниками энергій природныхъ, совершителями мысли Божіей о твари. Они служатъ софійному блюденію твари, это и есть то, что зовется Промысломъ Божіимъ въ природѣ. «Досязаетъ (премудрость Божія) до конца, даже до конца крѣпко и управляетъ вся благо» (Прем. Сол. 8, 1).

Промышленіе Божіе о тваряхъ совершается силою софійности, имъ свойственной. Но подобно тому, какъ сотвореніе міра получаетъ начало отъ Отца, «Творца неба и земли», который творитъ міръ Сыномъ и Духомъ Св. въ Софіи, такъ и промышленіе о немъ также совершается «Вседержителемъ» Отцомъ, чрезъ Сына и Духа Св. Промышленіе о мірѣ, согласно ученію Церкви, совершается всей Св. Троицей, соотвѣтственно различіямъ отдѣльныхъ ея ипостасей. Въ этомъ смыслѣ и въ священныхъ текстахъ говорится о промыслѣ Божіемъ, прежде всего, какъ исходящемъ отъ Отца: Отецъ Небесный, «какъ солнце сіяетъ на злыхъ и благихъ и дождитъ на праведныхъ и неправедныхъ» (Мѳ. 5, 45), питаетъ птицъ небесныхъ (6, 26), одѣваетъ крины сельные (30), печется о малыхъ птицахъ (10, 29-30). Но то, что сказано здѣсь объ Отцѣ, какъ исходной ипостаси, есть

въ данномъ случаѣ лишь сокращенная монограмма Св. Троицы и Софіи, Премудрости Божіей. Эти тексты объ Отцѣ имѣютъ не ограничительное значеніе, которымъ бы исключалось участіе другихъ ипостасей въ промышленіи о твари, — такое толкованіе находилось бы въ прямомъ противорѣчіи со всѣмъ остальнымъ ученіемъ Откровенія, но здѣсь говорится объ Отцѣ, какъ о Богѣ вообще. Такъ же, какъ міръ сотворенъ Св. Троицей въ Софіи, онъ Ею же сохраняется. Это принадлежитъ къ числу аксіоматическихъ началъ богословія.

Однако, важно еще разъ подчеркнуть разницу между твореніемъ и храненіемъ міра или промышленіемъ о немъ. Въ твореніи міръ получаетъ опредѣленіе своего бытія. Въ промышленіи не придается ему новаго бытійнаго опредѣленія, которое едино и непреложно, но однажды данное совершается и, такъ сказать, подтверждается Богомъ. Оно не нарушаетъ и Божественнаго субботствованія, отвѣчающаго полнотѣ творенія въ «шесть дней», но придаетъ ему длительный, всевременный, актуальный характеръ. Поэтому промышленіе ни въ коемъ случаѣ не является ни новымъ твореніемъ, восполняющимъ и заканчивающимъ недовершенное, ни онтологическимъ насиліемъ, надъ міромъ, какъ бы заново его передѣлывающимъ, сообщающимъ ему новыя возможности. Такая мысль, отнюдь не чуждая католическому богословію, которое вообще допускаетъ мыслимую множественность могущихъ быть сотворенными міровъ (а, соотвѣтственно, и премудростей Божіихъ), противорѣчитъ изначальной полнотѣ и совершенству творенія. Міръ, единожды вызванный къ бытію Богомъ, есть не только наилучшій изъ міровъ, но и вообще единственный и совершенный. Но ему предстоитъ становиться самимъ собой, осуществлять это свое совершенство въ тварной Софіи на основѣ тварной свободы. Поэтому въ жизни природы, одновременно какъ свѣтитъ тварная Софія, откровеніе рая, такъ и бушуетъ слѣпая стихія, природный хаосъ. Первая принадлежитъ ангельской сторонѣ природы («утру», по толкованію бл Августина), вторая, — «ночи», ея мэональности, сотворенности «изъ ничего». Природа проходитъ путь своего ософіенія, въ которомъ водительство Промысла совершается чрезъ посредство ангельскаго міра. Но этотъ міръ не вноситъ въ ея жизнь *чего то совершенно* новаго и ей чуждаго, онъ лишь содѣйствуетъ ей становиться самою собою, осуществлять свой собственный образъ, вложенный въ нее Творцомъ. Природа есть nascens natura, симфонія міра, ищущая гармоніи сферъ и преодолѣнія своихъ диссонансовъ. Соотношеніе Божественнаго водительства и тварной свободы здѣсь выражается какъ непрестанное внѣдреніе въ жизнь твари ея собственныхъ и ей доступныхъ, но ею неосуществленныхъ началъ, и свобода здѣсь есть инстинктъ жизни, безсознательное пріятіе живо-

творящаго духа, безсознательная, точнѣе, до-сознательная любовь твари къ себѣ самой въ своемъ божественно-софійномъ первообразѣ, природный эросъ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что промыслъ Божій въ природномъ мірѣ есть сама Божественная Софія, дѣйствующая въ немъ, какъ сила внутренняго влеченія,—по слову Аристотеля: κινοῦν ὡς ἐρώμενον.

Сказаннымъ опредѣляются предѣлы и характеръ этого промыслительнаго воздѣйствія въ отличіе отъ новаго творчества. Природа, хотя еще и не вполнѣ nata, но лишь natura, въ себѣ имѣетъ свое собственное, нерушимое и пребывающее основаніе и содержаніе. Поэтому дѣйствіе Промысла, если такъ можно сказать, его давленіе на тварь въ ея же собственныхъ цѣляхъ, не можетъ задавить или выдавить это содержаніе. Оно лишь направляетъ уже данную жизнь въ соотвѣтственномъ смыслѣ, осуществляетъ имманентныя цѣли мірозданія. Здѣсь лежитъ непреходимое различіе между твореніемъ и промышленіемъ. Для послѣдняго чужды онтологическія чудеса, — основное и всеисчерпывающее чудо есть само твореніе. Если промышленіе и сопровождается той высшей цѣлесообразностью, въ которой мы усматриваемъ «чудеса», то эти промыслительныя дѣйствія должны быть все-таки отличаемы отъ новаго творенія. Послѣднее онтологически невмѣстимо во всеисчерпывающую полноту творенія, въ которой Богъ почилъ отъ дѣлъ Своихъ. Эта полнота творенія есть не что иное какъ его софійность. Есть лишь одна Божественная Софія, которая положена въ основу Софіи тварной. Потому и дѣйствіе Промысла останавливается предъ этой основой, блюдетъ ее и лишь устраняетъ противоборствующія ей или задерживающія ея энергію силы міровой косности, инерціи или хаотическаго мятежа, проясняя свѣтлый образъ Божественной Софіи въ сопротивляющемся ему н и ч т о, получившее для себя бытіе въ твореніи.

2. ПРОМЫСЛЪ БОЖІЙ О ЧЕЛОВѢКѢ.

Человѣкъ есть микрокосмъ, міръ стяженный, который въ немъ преодолѣваетъ свою стихійность и обрѣтаетъ логосъ Человѣкъ есть тварная Софія въ полнотѣ образа Божія въ тварн. Предъ лицомъ этого основного соотношенія снова возникаетъ вопросъ, поставленный въ деизмѣ: нуждается-ли міръ въ дальнѣйшемъ вмѣшательствѣ Божіемъ въ его судьбы, въ нарочитомъ водительствѣ Промысла, или же этотъ послѣдній является излишнимъ и даже противорѣчивымъ? Не совершается-ли чрезъ него отнятіе того, что человѣку отдано? «Князь міра сего» хочетъ именно такого обособленія міра отъ Бога и на путь этого искушенія завлекаетъ человѣка. Напротивъ, Откровеніе рѣшитель-

но и опредѣленно учитъ о Промыслѣ Божіемъ въ мірѣ, объ его водительствѣ въ немъ (1).

Возникаетъ общій вопросъ о соотношеніи между Богомъ и человѣкомъ въ жизни творенія. Прежде всего, спрашивается, нуждается-ли человѣкъ въ такомъ водительствѣ Божіемъ, послѣ того, какъ онъ получилъ отъ Бога исшедшій, нетварно-тварный духъ и имѣетъ образъ Божій, какъ высшую и нерушимую въ себѣ реальность? Есть ли, далѣе, онтологическая почва для какого-либо взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ, для того, что въ православномъ богословіи зовется с и н э р г и з м о м ъ, или же таковое всецѣло исчерпывается актомъ сотворенія человѣка по образу Божію, за которымъ послѣдовало его отпущеніе на свободу въ качествѣ князя міра сего? А за этимъ неизбѣжно возникаетъ и второй вопросъ: если въ мірѣ существуетъ Промыслъ Божій, то какъ же онъ осуществляется въ отношеніи къ тварной, человѣческой свободѣ, какъ могутъ совмѣщаться Божественное всемогущество, для твари имѣющее значеніе превозмогающей необходимости, съ человѣческой свободой? Начнемъ съ перваго вопроса.

Образъ Божій въ человѣкѣ есть не просто «сходство» или «свойство», но высшая дѣйствительность, духовная реальность, энергія богоподобія и богоуподобленія. Соединеніе «образа и подобія» есть реализація образа въ жизни, переходъ отъ статики къ динамикѣ, отъ потенціи къ энергіи. Но въ то же время характеръ о б р а з а ставитъ его въ нерушимую связь съ Первообразомъ, отъ котораго онъ отображается. Образъ въ этомъ смыслѣ является не самобытнымъ, а производнымъ. Вся его дѣйствительность обусловлена именно этой связью, онъ и есть сама эта связь in actu. Самобытность человѣка заключается именно въ онтологичности этой связи, соединяющей Божество и.... ничто, погружающей «энергіи» Божественной жизни въ тварность. Но въ ней уже заложена извѣстная нераздѣльность Бога и человѣка, которая заранѣе исключаетъ постулатъ деизма, ради-

---

(1) Вотъ нѣсколько текстовъ:

Ис. 46, 10 11 «Я возвѣщаю отъ начала, что будетъ въ концѣ, и отъ древнихъ временъ то, что еще не сдѣлалось, говорю. Мой совѣтъ состоится, и все, что Мнѣ угодно, Я сдѣлаю. Я воззвалъ орла отъ востока, изъ дальней страны исполнителя опредѣленія Моего. Я сказалъ и приведу это въ исполненіе, предначерталъ и сдѣлаю» Ср. XIV, 24, 27.

Пс. 138, 16 «Зародышъ мой видѣли очи Твои; въ Твоей книгѣ записаны всѣ дни, для меня назначенные, когда ни одного изъ нихъ еще не было».

Прем. І. с Сир 39, 25-26: «Предъ Нимъ дѣла всякой плоти, и невозможно укрыться отъ очей Его. Онъ прозираетъ изъ вѣка въ вѣкъ, и ничего нѣтъ дивнаго предъ Нимъ»

Прем. Сол. 6, 7· «Господь сотворилъ и малаго, и великаго, и одинаково промышляетъ о всѣхъ».

12, 13 «Бога, который имѣетъ попеченіе о всѣхъ».

кально обособляющаго Бога отъ человѣка вмѣстѣ со всѣмъ твореніемъ.

Эту же мысль въ понятіяхъ софіологіи точнѣе можно выразить такъ. Человѣкъ содержитъ въ себѣ тварную Софію, есть въ этомъ смыслѣ тварно-софійная упостась. Софійность человѣка означаетъ вселенскую полноту его существа, тогда какъ его тварность означаетъ ее же лишь въ состояніи потенціальности. Софійность человѣку дана, какъ возможность и лишь задана какъ дѣйствительность, въ переходѣ отъ потенціи къ актуальности. Тварная софійность представляетъ собой смѣшеніе мэональной потенціальности становленія съ высшей реальностью божественныхъ энергій. Первое есть еще-недѣйствительность, вторая же есть пребывающая сила, а плодъ этого соединенія — становленіе, восхожденіе отъ силы въ силу. Тварная Софія по отношенію къ Божественной есть въ этомъ смыслѣ «вмѣстилище» (ἐκμαγεῖον), мѣсто отображенія Первообраза. Притомъ сама эта отображенность, какъ и отображеніе, не есть статически неподвижное соотношеніе, но есть динамика жизни, и имѣетъ поэтому для себя времена и сроки, можетъ быть больше и меньше, она измѣнчива и подвижна. Она есть ж и з н ь, въ себѣ соединяющая сѣмена вѣчной жизни и тварной временности. Тварная софійность для себя предполагаетъ возможность безпредѣльнаго ософіенія, приближенія образа къ Первообразу. Однако и наоборотъ, тварная жизнь можетъ вмѣщать и противоположное движеніе, удаленіе образа отъ Первообраза, какъ бы съ отрывомъ отъ него (хотя этотъ отрывъ никогда не можетъ привести къ разрыву, т. е. къ угашенію образа, съ упраздненіемъ и самаго ἐκμαγεῖον ибо образъ этотъ самъ по себѣ обладаетъ неразрушимостью, запечатлѣнъ вѣчностью, хотя и тварной: aevitemitas, какъ отраженіе aeternitas. Эта вѣчная жизнь не имѣетъ для себя предѣла, она неисчерпаема для твари, почему и сближеніе Софіи Божественной и тварной не можетъ имѣть для себя конца или завершенія, и есть въ этомъ смыслѣ «жизнь безконечная». Ософіеніе твари заключаетъ въ себѣ поэтому безконечныя возможности разнообразнаго движенія вверхъ и внизъ, съ замедленіями и ускореніями на этомъ пути. Въ этомъ смыслѣ ософіеніе твари означаетъ, прежде всего, непрестанное онтологическое взаимодѣйствіе Бога съ тварью, или, на общепринятомъ языкѣ, промышленіе Божіе о твари. Тварь нуждается въ этомъ воздѣйствіи, ибо она неполна, неудовлетворена собою, она жаждетъ восполненія, она и щ е т ъ Бога. Обычное выраженіе этой мысли на языкѣ богословія таково, что тварь ищетъ и получаетъ б л а г о д а т ь Божію. Принятіе благодати, или ософіеніе твари, дается ей на путяхъ обоженія, т. е. такого соединенія съ Богомъ, которое уже совершено для

всего творенія чрезъ соединеніе двухъ природъ, Божеской и человѣческой, во Христѣ, согласно Халкидонскому догмату, а чрезъ сошествіе Святаго Духа на апостоловъ и на все человѣчество, согласно догмату Пятидесятницы. При этомъ нужно устранить одно предубѣжденіе, встающее на этомъ пути. Благодатное ософіеніе человѣка, которое въ особомъ смыслѣ называется еще и спасеніемъ (см. ниже), не связано всецѣло съ паденіемъ человѣка, съ «beata Adae culpa». Обычно принято думать, что оно есть нѣтъ чрезвычайное, приходящее извнѣ, сверхъ природной призванности человѣка, его тварной софійности. И Боговоплощеніе и Пятидесятница, обоженіе человѣка, разсматриваются при этомъ лишь въ ихъ инструментальномъ значеніи для нашего спасенія («сотеріологически»). Нри этомъ не замѣчается, что эта онтологическая возможность «спасенія» чрезъ обоженіе предустановлена уже въ самомъ созданіи человѣка по образу Божію. Паденіе человѣка при этомъ означаетъ лишь отклоненіе отъ прямого пути его восхожденія, который ведетъ его къ обоженію или ософіенію силою образа Божія въ немъ. Состояніе человѣка до грѣхопаденія менѣе всего соотвѣтствуетъ постулатамъ деизма о совершенной обособленности жизни человѣка отъ Бога съ упраздненіемъ самаго водительства Божія. Напротивъ, райское состояніе отличается особой близостью Бога къ человѣку, которая, конечно, выражалась именно въ «промышленіи» Бога о человѣкѣ и взаимодѣйствіи (синэргизмѣ) Бога и человѣка. Богъ какъ бы даетъ человѣку уроки мудрости, пробуждаетъ въ немъ его софійность, приводя человѣку животныхъ для нареченія именъ имъ, ввѣряя нему и Еву, какъ плоть отъ плоти его, давая заповѣдь о храненіи рая и о блюденіи воли Божіей относительно запретнаго древа. Также и судъ Божій по грѣхопаденіи есть явленіе образа Божія въ человѣкѣ, его софійности, чрезъ отрицательное раскрытіе ея силы. Таковое же значеніе имѣетъ и «Завѣтъ» Бога съ человѣками въ лицѣ избраннаго народа Божія, и скинія, и законъ, и пророчества, весь путь Ветхозавѣтнаго откровенія. Но то же, хотя иначе, въ слабѣйшей степени, слѣдуетъ сказать и про «естественное откровеніе», за предѣлами Ветхозавѣтной церкви, вообще про религіозную жизнь всего человѣчества. И дѣла Промысла къ ософіенію твари не могутъ быть исчерпаны откровеніемъ лишь какъ ученіемъ. Сюда относятся также и дѣла Промысла Божія въ судьбахъ отдѣльныхъ лицъ и всѣхъ народовъ. На путяхъ этого водительства Боговоплощеніе и Пятидесятница, хотя и являются центральными, опредѣляющими, совершительными событіями, но и они должны быть воспринимаемы въ общей перспективѣ совершающагося ософіенія твари. Послѣднее, внутренне въ нихъ уже совершившееся, еще ищетъ и ждетъ явнаго

свершенія въ судьбахъ міра и человѣчества за предѣлами этого эона, въ парусіи. По внутреннему своему значенію всѣ эти пути водительства Божія къ спасенію опредѣляются связью образа и Первообраза, Софіи Божественной и тварной. Эта *связь in actu* и есть Промыслъ Божій, его основаніе и цѣль, цѣлепричинность. Но эта связь, какъ соотношеніе между Софіей Божественной и тварной, между Богомъ и міромъ, необходимо есть *взаимодѣйствіе* или «синэргизмъ»: совершающееся бого-человѣчество, догматически установленное въ опредѣленіяхъ IV и VI вселенскихъ соборовъ.

3. БОЖЕСТВЕННАЯ ПРИЧИННОСТЬ И ТВАРНАЯ СВОБОДА (ПРОБЛЕМА СИНЭРГИЗМА).

Какъ слѣдуетъ понять это взаимоотношеніе Бога и міра, если отмести соблазнъ деизма, устраняющаго всякое взаимодѣйствіе или синэргизмъ между Богомъ и міромъ? Впервые встала эта проблема предъ блаж. Августиномъ въ развитіи его ученія о благодати и свободѣ, точнѣе несвободѣ, человѣка послѣ грѣхопаденія. Бл. Августинъ для того, чтобы спасти остатки свободы, которую онъ столь ревностно защищалъ противъ манихеевъ, долженъ былъ свести ее къ субъективно-психологическому состоянію человѣка, въ такой формѣ осуществляющаго необходимость. Доктрина предестинаціи, которую оказался вынужденъ защищать бл. Августинъ (1), конечно, не оставляла мѣста для актуальной, творческой свободы и могла представлять собой лишь психологическую иллюзію на фонѣ общаго детерминизма (недаромъ же онъ допускаетъ самъ, что при наличіи къ тому прямой воли Божіей не палъ бы и Іуда, а ап. Павелъ остался бы гонителемъ Христа, слѣд., они являются только орудіями Провидѣнія, чтобы не сказать его маріонетками). Однако, въ августинизмѣ при его сотеріологической оріентаціи детерминизмъ не является еще тѣмъ универсальнымъ принципомъ онтологіи, которымъ онъ становится у Ѳомы Аквината съ его послѣдователями даже до нашихъ дней. Томизмъ, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, остается подъ вліяніемъ аристотелизма въ ученіи о Богѣ и мірѣ. Исходное начало онтологіи есть для него quod movetur, ab alio movetur. Весь міръ пронизанъ причинной связью, которая восходитъ къ первому двигателю и первой причинѣ, къ Богу. Механизмъ каузальной связи выражаетъ взаимоотношеніе Бога и міра, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ множество текстовъ въ твореніяхъ Ѳомы Аквин. Правда, эти тексты различно перетолковываются и оспариваются въ своемъ значеніи. На этой почвѣ въ современномъ томизмѣ возникла сложная контро-

(1) См. экскурсъ объ августинизмѣ.

верса (1), въ которой борются, по крайней мѣрѣ, два основныхъ теченія въ этомъ вопросѣ (съ двумя учеными богословами во главѣ: Garrigou Lagrange и d'Alès, а къ нимъ примыкаютъ и многіе другіе, Для насъ нѣтъ необходимости входить въ контроверсу въ предѣлахъ *самого томизма и его интерпретаціи*, тѣмъ болѣе, что по мудрой сдержанности infallibile judicium въ данномъ вопросѣ послѣ долгихъ и неудачныхъ попытокъ достигнуть единомыслія, здѣсь предоставлена свобода мнѣній (2).

Мы коснемся лишь общихъ очертаній этой проблематики. Основная мысль доктрины, ученія о motio или же praemotio physica, состоитъ въ томъ, что Богъ, въ качествѣ первопричины и перводвигателя міра, опредѣляетъ причинно все, въ немъ происходящее, и это есть не моральное, но именно «физическое», бытійственное, природное опредѣленіе, распространяющееся и на «свободные поступки» (3): Богъ есть первый двигатель и первая причина, которой подчинены въ своихъ дѣйствіяхъ всѣ вторыя причины. Безъ признанія praemotio physica нельзя было бы утверждать, что приматъ причинности есть въ Богѣ, вмѣстѣ съ подчиненіемъ вторыхъ причинъ въ ихъ дѣйствіи. Т. о., принципъ praemotio physica есть признаніе единой высшей, всепроникающей причинности Божіей въ мірѣ (4): Dieu déterminant ou déter-

---

(1) Ср. интересную арботу **J. Stufler. Gott, der erste Beweger aller Dinge. Insbruck. 1936.** Разборъ разныхъ воззрѣній по этому вопросу требовалъ бы монографическаго изслѣдованія, не вмѣщающагося въ планъ настоящей работы, но можно сказать, что по линіи этого вопроса пролегаетъ основная ось современнаго католическаго богословія.

(2) Послѣ болѣе, чѣмъ полувѣкового обсужденія въ комиссіяхъ и конгрегаціяхъ «de auxiliis», совѣщаніе кардиналовъ 28 VII 1697 г приняло предложеніе папы Павла V относительно того, что сужденіе по вопросамъ о разногласіяхъ томизма и молинизма слѣдуетъ отложить, пока время не дастъ ясности. причемъ желательно въ полемикѣ избѣгать рѣзкости Въ такомъ видѣ вопросъ остается и теперь, — добрый примѣръ, какъ слѣдуетъ относиться къ трактованію вопросовъ догматической сложности и трудности (ср. статью Molinisme въ Dict Théol Cath. X, 2, 2164-5)

(3) *Вотъ нѣкоторые основные тексты*

Самое общее соотношеніе свободы и необходимости выражается такъ: Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est necessitate libertatis, quod **sit prima causa sui id, quod liberum est... Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntares** (S. Th. Ima, Q. 83, a. 1).Ipse actus liberi arbitrii reducitur **in Deum sicut in causam** (Q. 23, a. 2).

Какъ всеобщій двигатель, причиняющій всѣ образы бытія, Богъ сообразуется съ ихъ природой, причемъ остается различіе и на долю особой причинности чрезъ свободу, относительно которой даются такія, напр., неясныя и неточныя опредѣленія, что **Deus voluntatem non ex necessitate ad unum determinat** (de potentia, qu. 3, ср. de Malo, q. 6. S. Th. 1a, 2ae, q. 10, a. 4, q. 113, a. 3),хотя тѣмъ не менѣе Deus est causa liberi arbitrii (1a, q. 19, a. 12, a d 3).

(4) «**Sic Deus est causa actionis cuius libet inquantum dat virtutem** agendi; et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum eius virtute omnia alia virtus agit (De potentia, q. III, a 7).

miné, pas de milieu, настойчиво повторяетъ видный представитель современнаго томизма (1). Если Богъ не обладаетъ этой силой причиненія безъ всякаго ограниченія, то онъ оказывается, разсуждаютъ томисты, зависящимъ отъ твари и ею ограниченнымъ (2).

Въ уразумѣніи точнаго ученія Ѳомы Ак. на основаніи многочисленныхъ текстовъ его сочиненій возникаютъ большія трудности, ведущія къ безконечнымъ спорамъ среди томистовъ, причемъ главныя изъ нихъ относятся къ различенію первой и вторыхъ причинъ. Съ нимъ въ значительной мѣрѣ совпадаетъ сопоставленіе божественной первопричинности и тварной свободы, отъ которой Ѳ. А. также не хочетъ отказываться, какъ и блаж. Августинъ. Хотя отличительнымъ признакомъ свободы дѣйствій является ихъ самопроизвольность, однако они имѣютъ происхожденіе отъ первой причины (3). Это различеніе и противопоставленіе первой и второй причины, очевидно, соотвѣтствуетъ отношенію между Богомъ и міромъ. Богъ есть не только первая причина н а р я д у съ другими, но и единственная въ точномъ смыслѣ, не только имманентная, но и трансцендентная (какова идея Перводвигателя и у Аристотеля).

Радикальный и послѣдовательный детерминизмъ до конца не проводится въ томизмѣ, п. ч. здѣсь дѣлается попытка сохранить свободу, liberum arbitrium, сочетавъ ее и, конечно, подчинивъ каузальности. Это дѣлается помощью различенія двухъ видовъ причиннаго опредѣленія: конкретное — ad unum — опредѣленіе воли въ порядкѣ необходимости, и его отсутствіе, determinatio non necessitans (4). Такимъ

---

(1) **Garrigou-Lagrange.** Dieu. 6ème éd., épilogue; его-же Prémotion physique въ Dict. de Théol. Cath., t. XIII, I. 1936; рядъ статей въ Revue Thomiste, Recherches de science rel., Revue de Phil. и др. Его противникомъ является **d'Alès.** Providence et libre arbitre, статья Providence въ Dict. Apolog. II Ср полемическіе труды **Schneemann.** S. J. въ его исторіи конгрегаціи de auxilio, Fribourg, 1881 и **Dummermuth.** O. P. St. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Paris, 1886. **Synavé.** Prédetermination non nécessitante et préd. nécessitante въ Revue Thomiste и др. статьи въ названныхъ журналахъ (литература, см. въ *Molinisme* D. C. Th., X, 2, 2179-2183). **F. H. Guillermin.** De la grace suffisante (Revue Thomiste, 1901-3).

(2) Oportet omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est (Contra gentil., l. III, c. XCI)

(3) ...«non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii (1a q. 19, a. 12, ad. 3)

(4) Вотъ основной текстъ (Ia, IIae, q. 10, a. 4): quia igitur voluntas est activum principium **non determinantur ad unum,** sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod **non ex necessitate ad unum** determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur. **De Potentia,** a. 7, ad. 13: Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinet naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. — Ia, IIae q. 10, a. 4, ad I-um: Volun-

образомъ, въ систему универсальнаго детерминизма вводится, по крайней мѣрѣ, въ качествѣ варіантной, вторая причина, — тварная свобода, хотя для нея по существу и не находится мѣста въ системѣ, кромѣ какъ въ качествѣ одной изъ разновидностей причинности. Въ отдѣльныхъ случаяхъ она разсматривается, какъ одно изъ слагаемыхъ въ міровой причинности или въ отдѣльныхъ поступкахъ и личныхъ самоопредѣленіяхъ. Такимъ образомъ, избѣгается жесткость и исключительность детерминизма, безъ открытаго введенія «concursus», взаимодѣйствія, — уже не первой и второй причины, но двухъ причинъ, дѣйствующихъ въ мірѣ, божественной и тварной. Скрытое противорѣчіе томизма (какъ и августинизма (1) состоитъ въ томъ, что чисто м о д а л ь н о е понятіе свободы, какъ особаго образа причинности (2) возводится къ онтологической, вступающей въ concursus съ причинностью божественной (3). Т. обр., Ѳома Ак. спасается отъ собственнаго детерминизма (4). Это признаніе «вторыхъ причинъ», наряду съ первой и универсальной, которая есть само бытіе (5), сдѣлалось наиболѣе уязвимымъ пунктомъ въ доктринѣ томизма, какъ явное противорѣчіе въ системѣ каузальнаго монизма.

---

tas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non ompetit, quam si moveretur libere pront competit suae naturae. — Ia IIae q. 10, a. 4: ad Providentiam Divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed salvare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessitariis per motionem divinam secuuntur effectus ex necessitate. ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes — Ia, IIae qu. 113, n. 3: Deus movet omnia secundum modum unius cuiusque .. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motis a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii, sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum. Ср. de Malo, qu 6 и др. и т. д. и т. д. Ia, IIae, q. X. o. 4 Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat.

(1) У бл. Августина говорится, что «ut faciat homo facit Deus agit ut oriatur ab illo bono voluntas (Op. imp. l. i. c. 101). Aguntur ut agent non ut ipsi nihil agent (c. 134).

(2) Cum voluntas Dei sit efficassima, non solum sequitur quod fiant ex, quae Deus voluit fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quaedam fieri necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi (Ia, q 19. a 8).

(3) ....in Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis. Unde inter scientiam Dei, quae est causa rei, et ipsam rem causatam, invenitur duplex medum: unum ex parte Dei, sc. divina voluntas, aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, se causae secundae quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei (De veritate q. II. a. 14).

(4) Ср. Mozley A Treatise of the Augustiniam Doctrine of Predestination, passim.

(5) Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse (Ia, q. 45, a. 5).

Первая причина дѣйствуетъ на вторыя, которыя получаютъ отъ нея «complementum causalitatis», но, какъ правильно замѣчаетъ Molina (de Concordia, p. 152), огонь жжетъ, не нуждаясь для этого въ особой motio, какъ и вообще вся концепція дѣйствія первой причины чрезъ вторыя вызываетъ недоумѣніе, которое стараются прикрыть въ томизмѣ особымъ удареніемъ на универсальной причинности Божіей. Deus determinans, non determinatus. Но каузальный монизмъ есть система механическаго міропониманія въ томъ смыслѣ, что міръ здѣсь есть непрерывная цѣпь причинъ, исходящая отъ перводвигателя. Энергія причинности этой первопричины, такъ сказать, поглощаетъ производную причинность вторыхъ причинъ, и томизмъ здѣсь невольно сближается съ спинозизмомъ въ его ученіи о модусахъ. Чтобы освободить отъ противорѣчія свой монизмъ, Ѳ. А. принужденъ придавать вторымъ причинамъ характеръ инструментальности. Таковой свойственъ и всѣмъ «свободнымъ» дѣйствіямъ въ отношеніи къ истинной первопричинѣ, каковою является самое бытіе (1). Однако, въ то же время вторымъ, свободнымъ причинамъ усвояется самостоятельная индивидуализація дѣйствій (1) (какъ «контингентнымъ» причинамъ, связаннымъ съ природой самоопредѣленія воли (2). Съ этимъ связана возможность «заслуги» и вообще личнаго участія въ судьбахъ своихъ (3). Вообще усилія современныхъ томистовъ направлены къ тому, чтобы защитить своего учителя, съ одной стороны, отъ янсенизма съ его детерминизмомъ «titulo infirmitatis, non titulo dependentiae a Deo», а съ другой, доказать, что тварная свобода вполнѣ совмѣстима съ Божественнымъ praemotio, поскольку «нашъ свободный актъ всецѣло зависитъ отъ насъ, какъ второй причины, и всецѣло отъ Бога, какъ первой причины» (4). При этомъ отношеніе первой причины къ существованію зла и грѣха есть божественное позволеніе, conditio sine qua non, но не его причина (5), «Deus est

---

(1) Per hoc quod voluntas movetur ab alio (a Deo), non excluditur quia movetur ex se... et ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demer[illegible] (Ia q. 105. a. 4. ad. 3).

(2) Omnia movet secundum eorum conditionem: ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes Quia igitur voluntas est activum principium non determinatur ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur (Ia, IIae, q. 19 a. 4)

(3) Здѣсь примѣняется смутная идея determinatio non necessitans. Въ силу таковой, напр., Дѣва Марія, хотя и при наличіи божественной motio, свободно и безошибочно рекла свое fiat, или ап Павелъ свободно обратился на пути въ Дамаскъ, или св мученики остались вѣрны своему исповѣданію въ мукахъ своихъ, или даже Христосъ принялъ часъ Свой (ср статья Prémotion Physique, D Th C. XIII, I, p. 54)

(4) Ib. 69.

(5) Ib. 71.

causa actus peccati, non tamen est causa peccati (Ia IIae, q. 79, a. 2) Если бы Богъ не попустилъ грѣха Іуды, онъ не былъ бы возможенъ, но совершенъ онъ былъ свободно, такъ же, какъ и всякій грѣхъ. Онъ предполагаетъ положительное совершеніе факта въ его природномъ бытіи и лишь попущеніе акта въ его грѣховности (1).

Детерминизмъ praemotio physica, который неумолимо, хотя и не до конца послѣдовательно, проводится въ томизмѣ, встрѣчаетъ для себя границу въ тварной свободѣ, которая выражается въ способности нѣкотораго в ы б о р а, — дѣлать или не дѣлать, и какъ дѣлать. Онтологическаго мѣста даже и для такой свободы въ системѣ детерминизма нѣтъ, и отъ этого вывода Θ. А. и томисты уклоняются скорѣе всего терминологически, относя свободу къ одной изъ разновидностей причинности (determinatum aut non determinatum ad unum), что не пользуетъ ни мало. Если гора Монбланъ всей своей тяжестью опускается на тонкій гвоздь, входящій въ мягкое дерево, то является тщетнымъ говорить о возможности сопротивленія или выбора для этого гвоздя — входить въ дерево или противиться, а отношеніе между всемогуществомъ Божіимъ и тварной свободой несоизмѣримо и съ этой тяжестью Монблана въ отношеніи къ гвоздю, она просто уничтожается предъ нимъ (2).

Здѣсь, въ этомъ совмѣщеніи божественнаго предопредѣленія, praemotio physica, и и л и - и л и тварной свободы имѣется не антиномія и не діалектическое противорѣчіе, подлежащее дальнѣйшему снятію, но прямое противорѣчіе, свидѣтельствующее о несостоятельности доктрины. Поэтому всѣ усилія католическаго богословія въ томизмѣ сводятся къ тому, чтобы задѣлать эту брешь, убѣдить себя, что и при этомъ противорѣчіи все обстоитъ благополучно. Можно

---

(1) Для б и б л е й с к а г о обоснованія идеи praemotio physica томисты (см., напр., Garrigou-Lagrange въ D Th. C., I c. 32) приводятъ тексты общаго характера, совершенно не относящіеся къ этой идеѣ въ ея специфическомъ видѣ «И дѣйствія различны, а Богъ единъ, производящій все во всѣхъ» (1 Кор 12, 6), «О Немъ же живемъ и движемся и есьмы» (Д А. 17, 28) «Всѣ дѣла наши Ты устрояешь для насъ» (Ис. 26, 12) «Богъ производитъ въ васъ и хотѣніе и дѣйствія по Своему благоволенію» (Фил. 2, 13). Эти тексты свидѣтельствуютъ о Божественномъ промыслѣ и вдохновеніи, но они не содержатъ въ себѣ ни идеи детерминизма, въ особенности во всемъ общемъ контекстѣ другихъ мѣстъ Слова Божія, ни, тѣмъ менѣе, идеи всепроникающей природной причинности, praemotio physica Другой рядъ текстовъ относится къ дѣйствію praemotio physica въ нашемъ спасеніи: Эсфирь, 13, 9, 14, 15: 15 Пс. 113, 11: «Богъ нашъ на небесахъ, творитъ что хочетъ» Пр Сол 21, 1· «сердце царя въ рукѣ Божіей, какъ потоки водъ куда захочетъ, Онъ направляетъ его» (Ср. Iис с. Сир 33, 13. Ис 14, 24-27, Iезек 11, 19· 36, 26-7: Мѳ 24, 24, Іо. 15, 5, 10, 27-30.

(2) Особую остроту этотъ же вопросъ получаетъ въ примѣненіи къ грѣху, который разсматривается, какъ фактъ, имѣющій силу бытія отъ Бога и относящійся къ предопредѣленію Божію, а какъ грѣхъ къ человѣческой свободѣ.

сказать, что во всемъ новѣйшемъ католическомъ богословіи нѣтъ болѣе труднаго вопроса и болѣе острой контроверсы, нежели та, которая возникаетъ около вопроса о свободѣ и необходимости, о гвоздѣ и Монбланѣ. Поэтому, съ одной стороны, здѣсь неизбѣжно производитъ сильнѣйшее впечатлѣніе, выражающееся въ церковныхъ прещеніяхъ, откровенное признаніе детерминизма. Таковое мы имѣемъ въ ученіи Янсенія (1), его послѣдователей «янсенистовъ», какъ и ихъ предшественниковъ и продолжателей въ новѣйшихъ ученіяхъ (Baius, Hermes и др.) Аналогичное же значеніе имѣютъ и протестантскія ученія о несвободѣ человѣческой воли и предопредѣленіи. Отсюда естественно и неизбѣжно стремленіе къ укрѣпленію контрфорсами накренившагося зданія томизма съ наиболѣе угрожаемой стороны. Это дѣлается не только комментаріями и интерпретаціей текстовъ изъ сочиненій Ѳ. А., но и попыткой достроить доктрину его чрезъ ея восполненіе. Таковая имѣется въ ученіи португальскаго іезуита Молины съ его послѣдователями. Между молинистами и томистами существуетъ ожесточенная (хотя и вполнѣ достойная) полемика, однако по существу оба теченія принадлежатъ къ одному и тому же типу каузальнаго детерминизма и различаются лишь какъ его варіанты. Ученіе Молины (2) вовсе не направлено п р о т и в ъ томизма, оно все построено на его предпосылкахъ и пытается только его восполнить и освободить отъ противорѣчія между каузальной необходимостью и тварной свободой, отъ котораго оно страждетъ.

Парадоксальная идея, которую вноситъ Молина въ обсужденіе вопроса о свободѣ и необходимости, есть *scientia media* въ Богѣ. Смыслъ этого выраженія раскрывается изъ особаго ученія о знаніи въ Богѣ. Согласно Ѳ. А. (Ia, qu. 8-9), «знаніе Божіе есть причина вещей», какъ планъ дѣйствія, имѣющійся у мастера. Однако, онъ увѣнчается осуществленіемъ, если къ нему присоединяется воля, тогда scientia intelligentiae становится sc. visionis Богъ знаетъ чрезъ scientia visionis не только существующее, бывшее и будущее. Но Богъ вѣдаетъ также и возможное, котораго нѣтъ, не было и не будетъ, причемъ Онъ знаетъ это уже не чрезъ sc. visionis, но лишь simplicis intelligentiae. Къ этимъ двумъ видамъ знанія въ Богѣ Молина присоеди-

(1) Еп. Янсеній (XVII-XVIII в.) въ своемъ посмертномъ трактатѣ о бл Августинѣ (трудъ цѣлой жизни) излагаетъ его ученіе, какъ систему послѣдовательнаго детерминизма и предестинаціи (для чего находится болѣе, чѣмъ достаточное основаніе въ твореніяхъ бл А.). Его трудъ представляетъ собой цѣлую систему богословія, конечно, близкаго къ кальвинизму и вообще предестинаціонизму. Онъ отличается огромной энергіей мысли и неуступчивостью выводовъ.

(2) Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos primae partis divi Thomae articulos Lisbonne. 1588 (я пользовался изданіемъ 1876 г. Paris).

няетъ еще третій, scientia media, которая относится къ такому возможному будущему, которое, хотя его еще нѣтъ, но можетъ быть, — futuribilia. Послѣднія становятся существующими лишь при участіи творимой Богомъ свободной воли, которой дано превращать или не превращать ихъ въ дѣйствительность. «Среднее знаніе» не является въ Богѣ вполнѣ свободнымъ, какъ то, которое слѣдуетъ изъ свободнаго опредѣленія воли Божіей, оно же не является и вполнѣ природнымъ, хотя и соотвѣтствуетъ Божьему всемогуществу. Оно приближается и къ послѣднему, насколько оно предшествуетъ свободному акту воли Божіей, и къ первому, насколько оно связано съ свободнымъ актомъ творенія Божія. Посредствомъ этого третьяго знанія вводится въ жизнь творенія факторъ тварной свободы, съ которой самъ Богъ считается въ отношеніи futuribilia. Съ одной стороны, какъ возможности, всѣ онѣ вѣдомы Богу, ибо Онъ ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est. Этимъ обезпечивается Божіе промышленіе о мірѣ. Но въ то же время осуществленіе именно данныхъ возможностей изъ общаго состава futuribilia зависитъ отъ тварной свободы (1). Съ этими самоопредѣленіями тварной свободы считается само Провидѣніе, которое вступаетъ съ ними во взаимодѣйствіе. Вопросъ о соотношеніи первой и второй причинъ, такой острый въ томизмѣ, здѣсь разрѣшается своеобразнымъ синэргизмомъ partialium causarum, причемъ единый эффектъ достигается двумя частными причинами: totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis, sed neque a Deo neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causa, quae simul exigit concursum et influxum alterius non secus ac cum duo trahunt navim totus motus profiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tanquam a tota causa motus, siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singules partes eiusdem motus (Concordia, in q. 14, a 13).

Это извѣстное сравненіе сотрудничества двухъ, влекущихъ одинъ корабль, иллюстрируетъ основную мысль scientia media, по которой вторыя причины не опредѣляются всецѣло первой, но соединяются съ нею для достиженія одного общаго результата, и тѣмъ самымъ тварная свобода вступаетъ въ сотрудничество съ Богомъ (2), какъ

(1) Quod res libero arbitrio praedita, si in certo ordine rerum et circumstantiarum collocetur, in unam aut alteram partem se flectat, non provenire ex praescientia Dei, quia potius ideo Deum id praescire, quia ipsa res libero arbitrio libere ad ipsum agere debet, neque provenire ex eo, quod Deus velit, ab eo fieri, sed eo quod ipsa libere id velit facere (Concordia, in q. 14, a. 13).

(2) Concursus Dei generalis (поясняетъ Молина) non est influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat et producat suum

и прямо говорится: concursus Dei generalis determinatar a particulari concursu causarum secundarum, и не есть причина акта свободной воли, которая и при его наличіи можетъ свободно хотѣть или не хотѣть. Concursus Dei generalis не только не есть дѣйственная причина актовъ свободной воли, но и самъ зависитъ отъ нея (q. 14, a. 13, disp. 29). Отсюда проистекаетъ, что и плодъ этого воздѣйствія можетъ быть различенъ въ зависимости отъ человѣческой свободы (1). Послѣдняя же состоитъ въ томъ, что при наличіи всѣхъ условій она можетъ и дѣйствовать и не дѣйствовать (potes agere et non agere). (Conc., q. 14, a. 13, disp. 11).

Доктрина Молины представляетъ собой разработанный трактатъ съ примѣненіемъ его основного начала къ разнымъ частнымъ вопросамъ ученія о благодати. Въ нашу цѣль не входитъ разсмотрѣніе этихъ частностей, ограничимся лишь основной идеей.

Томизмъ и молинизмъ сталкиваются между собою въ современномъ католическомъ богословіи, какъ двѣ различныя, притомъ въ самомъ существенномъ вопросѣ, именно о свободѣ, противоположныя доктрины. Считается, что молинизмъ спасаетъ тварную свободу отъ власти предетерминированности, цѣною ограниченія... свободы божественной (2). Это обвиненіе отвергается его защитниками (въ частности, d'Alès'омъ (3), который старается возможно больше сблизить и примирить исходныя начала молинизма и томизма.

---

effectum, sed est influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum (Conc. q. 14. a 13. disp. 26).

(1) Fieri potest ut aliquis praeventus et vocatus **longe maiori auxilio** pro sua libertate **non** convertatur, et alius cum **longe minori** conservatur (Concordia q. 19. a. 13, disp. XII) Напротивъ, v Θ A читаемъ «Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus». (Ia q. 20. a 2). Voluntas Dei est causa bonitatis in rebus, et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis maius bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet». (a 4).

(2) Такъ именно изображаетъ дѣло главный противникъ молинизма **Garrigou-Lagrange.** (Dieu. 6-ème éd., appendice: V. S. Thomas et le néo-molinisme. Ср. **d'Alès.** Providence et libre arbitre, 3-ème éd.), обвиняя его во 1-хъ, что scientia media ограничиваетъ универсальную причинность перваго дѣятеля, а потому и универсальность самого принципа причинности; во 2-хъ, что божественное знаніе свободныхъ futuribilia, какъ уже не происходящихъ отъ Бога, является пассивнымъ по отношенію къ нимъ, ибо они сами его опредѣляютъ, вмѣсто того, чтобы быть имъ опредѣляемыми; въ 3-хъ, эта теорія вводитъ детерминизмъ обстоятельствъ, поскольку ранѣе наступленія событій Богъ не можетъ ихъ безошибочно предвидѣть. Напротивъ, согласно томизму, причинность Божія универсальна («da quod iubes et iube quod vis» бл. Августина), она свободна отъ всякой пассивности въ божественномъ знаніи, которое есть причина вещей, причемъ однако сохраняется и человѣческая свобода, способная fortiter et suaviter (sive infallibiliter et libere) опредѣляться par l'efficacité transcendante de la causalité divine въ самоопредѣленіи къ добру. Послѣдняя можетъ соучаствовать даже въ физической сторонѣ акта грѣха, однако уродливость его относится къ causa deficiens, вслѣдствіе попущенія Божія

(3) Ср. также **E. Vansteenberghe.** Molinisme, въ D. Th. Cat. X, 2, p.

Мы должны сказать, съ своей стороны, что принципіальное различіе между томизмомъ и молинизмомъ страшно преувеличено, оно относится лишь къ подробностямъ сравнительно второстепеннаго значенія, не къ ч т о, но къ к а к ъ. Принципіально же они оба вовсе даже и не различаются. Неразличеніе же это относится къ общему трактованію свободы, какъ особаго вида причинности, наряду съ первопричинностью Божіей, къ признанію этихъ д в у х ъ видовъ причинности и къ попыткѣ ихъ совмѣстить и размѣстить. И въ той и въ другой доктринѣ, по настоящему обоснованной, проявляется только первая причина, вторая же остается въ неопредѣленности. Важно не то, какъ понимается это ихъ соединеніе въ частностяхъ, но то, что это соединеніе или соотношеніе двухъ причинностей полагается въ основу. При этомъ, конечно, является неизбѣжнымъ онтологическій приматъ первой, Божественной, причины, какъ бы далѣе ни истолковывалось его взаимоотношеніе со второй. И томизмъ, и молинизмъ представляютъ собой разновидности одного и того же міровоззрѣнія, — именно каузальнаго детерминизма. Вторая причинность чрезъ свободу вносится контрабанднымъ путемъ и одинаково остается въ clair-obscur, будетъ ли она опредѣляться, какъ causa deficiens, которой опредѣляется грѣхъ, имѣющій причинное свое бытіе на основаніи первой, или же какъ свобода выбора, которая восполняетъ отсутствіе determinatio necessitans ad unum. Какъ бы ни конструироать это соотношеніе въ деталяхъ, все-таки даже такая мѣра свободы не совмѣстима съ всеобщей причинностью, есть брешь въ ея непроницаемости, отверстіе въ сосудѣ, чрезъ которое вытекаетъ вся влага. Томизмъ и молинизмъ относятся къ внутренней

2118. Молинизмъ же защищается отъ предъявленныхъ ему упрековъ рядомъ слѣдующихъ соображеній: 1) Богъ постигаетъ в с е, включая и futuribilia свободной твари въ Своей собственной сущности, in sua essentia; 2) пониманіе или интеллектуальное познаніе опредѣленія futuribilia свободной твари предполагаетъ порядокъ, установленный Провидѣніемъ; 3) осуществленіе этого порядка не вносило бы въ это пониманіе никакого новаго опредѣленія, поскольку его предметъ является вполнѣ опредѣленнымъ in esse possibili, какъ онъ можетъ быть in esse futuro; 4) абсолютная вѣрность «средней» науки проистекаетъ изъ безконечнаго совершенства Божественной интеллигенціи, которая измѣряетъ вещи и даетъ имъ ихъ собственную точность (d'Alès, l. c. 102). Неоточисты стараются засыпать ровъ между идеей свободы у Молины и Ѳ. А. напр., и у послѣдняго находимъ такую мысль Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis» (De Potentia, art. 7, ad. 13). И въ ту и въ другую сторону обѣ спорящія стороны приводятъ подтверждающіе тексты изъ Ѳ. А., такъ что весь споръ получаетъ характеръ различныхъ интерпретацій томизма и угрожаетъ въ этомъ смыслѣ сдѣлаться безконечнымъ, въ виду отсутствія полной ясности по этому вопросу въ самомъ ученіи Ѳ. А.

діалектикѣ каузальнаго детерминизма, съ которымъ вообще не совмѣстима никакая свобода, и остается мѣсто лишь стоическому принципу. fata volentem ducunt, nolentem trahunt. И съ этой точки зрѣнія различіе между томизмомъ и молинизмомъ, столь преувеличенное въ католической доктринѣ, является чисто фиктивнымъ, поскольку оба они суть формы непослѣдовательнаго детерминизма, по разному спасающагося отъ собственной неумолимости (1). Здѣсь остается дѣйствительно во всей силѣ дилемма: Dieu déterminant ou déterminé, ибо всепроникающая каузальность не оставляетъ мѣста concursus divinus для взаимодѣйствія или даже только со-дѣйствія первыхъ и вторыхъ причинъ, необходимости и тварной свободы. Вообще въ этомъ каузальномъ монизмѣ нѣтъ мѣста иному отношенію, кромѣ причиннаго послѣдованія. Насколько двойственнымъ является основное, исходное опредѣленіе аристотелизма о Богѣ и мірѣ, о вѣчности и временности (см. выше), такъ эта же неясность и двусмысленность воспроизводится въ томизмѣ и въ его варіантѣ, молинизмѣ. Строго говоря, здѣсь нѣтъ мѣста не только различенію первой и второй причинъ, но и — что то же — Бога и міра, поскольку Богъ вводится здѣсь въ причинную логику міра, а міръ вбирается, поглощается бытіемъ Божіимъ. Въ этомъ монизмѣ нѣтъ Бога, какъ нѣтъ и міра, въ ихъ соотносительности. Его трудно понять даже и какъ пантеизмъ (во всей тусклости и многозначности этого ученія). Пантеизмъ можетъ быть понятъ только какъ идея становящагося, возникающаго Бога, причемъ міровой процессъ является теогоническимъ, въ какихъ бы терминахъ ни выражалась эта теогонія, — она же и космогонія: въ терминахъ ли л о г и к и Гегеля, или же космогоническихъ ученій элейцевъ, или античной миѳологіи. Но онъ нуждается въ terminus a quo и terminus ad quem, въ опредѣленіи исходнаго состоянія и конечной цѣли, потенціи и энтелехіи. Разумѣется, послѣдовательный пантеизмъ, какъ законченное міросозерцаніе, не-

(1) Различіе между томизмомъ и янсенизмомъ въ предетерминизмѣ состоитъ въ преимущественномъ ударении, которое дѣлается каждымъ изъ нихъ на разныхъ сторонахъ той же идеи. Praemotio physica въ томизмѣ есть преимущественно онтологическій принципъ всепроникающей причинности, это ученіе относится къ метафизикѣ бытія, хотя имѣетъ для себя и сотеріологическое примѣненіе Оно исходитъ изъ основныхъ началъ аристотелизма (см. выше) О томистахъ говорится: magis Aristotelici sunt quam augustiniani. Августинизмъ же считается, прежде всего, съ человѣческой немощью, встѣдствіе первороднаго грѣха и безсиліемъ спастись безъ помощи, милующей и спасающей благодати Божіей. Однако, оба они сходятся въ окончательномъ итогѣ: благодать въ августинизмѣ, какъ и томизмѣ, всегда достигаетъ своей цѣли. Она дѣйствуетъ на волю, сама возбуждая въ ней движеніе, но его отъ нея не дожидаясь, она возбуждаетъ волю къ содѣйствію, ее укрѣпляетъ и направляетъ услажденіемъ благодати съ такой же неодолимостью, какъ и praemotio physica въ томизмѣ (J. Carreyre. Jansénisme. (D Th. C VIII, I, c. 426).

возможенъ, ибо разлагается въ противорѣчивости своей. И начало, и конечная цѣль остаются для него одинаково трансцендентны, невмѣстимы въ его рамки, онъ есть только средина, durée, которая изъ себя самой и не можетъ быть опредѣлена. Поэтому послѣдовательный пантеизмъ съ необходимостью ведетъ къ томизму и его предполагаетъ, а въ чистомъ видѣ просто не существуетъ. Механическая же причинность praemotio physica въ своихъ собственныхъ предѣлахъ одинаково не есть ни теизмъ, ни атеизмъ, ни пантеизмъ, ни акосмизмъ, она вообще находится за предѣлами теологическихъ опредѣленій съ ихъ основной схемой или соотношеніемъ: Богъ и міръ. Она есть дурная безконечность, безъ начала (ибо ему нѣтъ мѣста въ «первопричинѣ», понятіе которой антиномически разлагается. — Кантъ), и безъ конца, въ своей механической мертвости. Она ведетъ къ той безъисходности, въ которой и находится теперь католическое богословіе на путяхъ Аристотелевскаго томизма.

4. ПРОБЛЕМА ПРЕДОПРЕДѢЛЕНІЯ (PRAEDESTINATIO ET REPROBATIO).

Доктрина каузальнаго детерминизма, оріентированная на идеѣ причинной связи, какъ послѣдованія причинъ и слѣдствій, опредѣляетъ отношеніе Бога къ міру въ категоріи временности и тѣмъ самымъ Его низводитъ во временный процессъ. Изначальный толчекъ первой причины, начинающій движеніе, волнообразно распространяется въ міровой механикѣ, передаваясь отъ предшествующаго къ послѣдующему. Діалектика детерминизма внутренно постулируетъ эту первую волну, какъ трансцендентно-имманентное начало движенія до времени, и для времени, предполагающее непрерывность причиннаго, въ себѣ замкнутаго ряда. Поэтому она съ внутренней необходимостью приводитъ къ идеѣ предопредѣленія: Богъ въ міровомъ процессѣ есть не только первопричина, но и все-причина, которая собою все опредѣляетъ. Универсальность первопричины является связана, прежде всего, съ этимъ ея первенствомъ во всемъ причинномъ ряду мірового бытія. Изъ этого проистекаетъ какъ будто чисто механическое міропониманіе, которое однако не выдерживается въ самомъ основномъ исходномъ пунктѣ, именно относительно начала причиннаго ряда. Сама причинная цѣпь утверждается въ пустотѣ, ея верхній конецъ виситъ въ воздухѣ, ни къ чему не прикрѣпленный, ибо его и не къ чему прикрѣпить. Однако, если первая причина понимается, какъ божественная энергія, она является способна положить «вторыя причины» въ ихъ послѣдовательномъ ряду, въ которомъ самомъ по себѣ

нѣтъ уже мѣста для причинности вчинающей. Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ «вторыя причины» отличаются полной пассивностью въ отношеніи къ первой: онѣ не вчиняютъ и не взаимодѣйствуютъ, но лишь воспринимаютъ, передавая далѣе, чѣйствіе первой причины. Вся энергія причинности въ этой каузальной схемѣ принадлежитъ только первой причинѣ, по отношенію къ которой вся система вторыхъ причинъ есть лишь передаточный механизмъ. Попытка уклониться отъ этой неизбѣжности ведетъ лишь къ усложненію и затемнѣнію принципа причинности въ его чистотѣ (что мы и видимъ въ молинизмѣ). Доктрина детерминизма вводитъ антропоморфическое пониманіе первоначала чрезъ введеніе его во временный процессъ, съ опредѣленіемъ его въ категоріяхъ послѣдняго. Благодаря этому, «первая» причина становится, такъ сказать, предъ-причиной или причиной всѣхъ причинъ, она есть предопредѣленіе, нѣкоторый міровой fatum. Детерминизмъ неизбѣжно таитъ въ себѣ эту идею, и эта внутренняя его діалектика и осуществляется въ его исторіи. Неслучайно поэтому, что блаж. Августинъ, съ его отрицаніемъ свободы воли въ падшемъ человѣкѣ (1), является родоначальникомъ и самой радикальной доктрины предестинаціонизма, со всѣми чертами антропоморфизма (именно съ примѣненіемъ категоріи времени къ Богу) Въ ученіи блаженнаго Августина различаются praedestinatio ad gratiam и reprobatio ad gehennam, причемъ прямо бл. Августиномъ утверждается лишь первая, и только прикровенно вводится послѣдняя. Отсутствіе свободы воли въ падшемъ человѣкѣ дѣлаетъ его не субъектомъ, но объектомъ божественной благодати, которая дѣйствуетъ на душу съ непреодолимой силой (indeclinabiliter et insuperabiliter). Богъ опредѣляетъ къ спасенію человѣческую волю, которая соотвѣтственно и «приготовляется Господомъ», отъ Него же происходитъ и «благое примѣненіе доброй воли». Но это относится лишь къ избраннымъ — electi, которые «предопредѣлены ранѣе созданія» въ томъ предвидѣніи Божіемъ, которымъ Богъ предузналъ Свои будущія дѣла (2). Предвидѣніе Божіе включается въ Его же предопредѣленіе относительно избранныхъ, но оно различается отъ него въ отношеніи къ отверженнымъ. Послѣдніе же, хотя къ бытію вызываются силою Божіею, однако послѣдняя остается въ отношеніи къ нимъ пассивной и какъ бы бездѣйственной, оставляя ихъ своей соб-

(1) Въ вопросѣ о свободной волѣ бл Ав. старается сохранить ея видимость даже въ соединеніи съ предопредѣленіемъ, несмотря на явное ея противорѣчіе послѣднему. Такъ, онъ, напр, говоритъ Sine te fecit Deus . Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem. instificat volentem (Sermo 163, c. 11, n. 13).

(2) Elegit Deus in Christo ante constitutionem mundi membra eius: et quomodo eligeret eos qui nondum erant nisi praedestinando? Elegit ergo praedestinans nos. (De corr. et gr., c XVIII, 35, c. 938)

ственной участи. Избранные спасаются благодатію, которая дается или не дается по произволенію Божію, а не на основаніи предвидѣнія добрыхъ дѣлъ, послѣднія являются именно слѣдствіемъ предопредѣленія. Тѣ же, которые не избраны, остаются, въ силу собственной грѣховной немощи, обречены на погибель, суть massa perditionis. Къ нимъ *примѣняется* справедливость Божія, карающая ихъ грѣхъ. Съ наибольшей силой эта мысль выражается въ сужденіяхъ бл. Августина относительно дѣтей, умирающихъ въ раннемъ дѣтствѣ. Избранные изъ нихъ, удостоившіеся прощенія, причащаются къ вѣчному блаженству, а отверженные и этого блага лишенные присуждаются къ вѣчнымъ мукамъ (хотя и mitissima). Поэтому число избранныхъ заранѣе извѣстно Богу въ силу Его предопредѣленія. Богъ могъ бы силою Своей благодати удержать Іуду отъ предательства, а отъятіемъ ея оставить Петра въ состояніи отверженнаго: potuit ergo, sed noluit. Т. о., человѣческія судьбы всецѣло опредѣляются всемогуществомъ Божіимъ, предестинаціонизмъ оборачивается религіознымъ фатализмомъ, который усиливается еще молчаливо допущенной reprobatio. Послѣдняя, хотя явно и отвергается, однако, согласно общему контексту доктрины, конечно, молчаливо вводится какъ бы нѣкіимъ Божіимъ попустительствомъ, оставленіемъ въ грѣхѣ погибающихъ, которымъ оказывается лишь справедливость, въ противоположеніе пристрастію къ избраннымъ. На вопросъ, чѣмъ же объясняется это избраніе однихъ и неизбраніе другихъ, бл. Авг. отвѣчалъ невѣдѣніемъ, ссылаясь на неисповѣдимость путей Божіихъ. Неизбѣжный выводъ, который отсюда проистекаетъ и былъ сдѣланъ впослѣдствіи, есть то, что Христосъ принесъ искупленіе и приходилъ въ міръ только для избранныхъ.

Бл. Августинъ наложилъ печать своего духа въ ученіи западн церкви о предестинаціи, которое и было ею воспринято въ обѣихъ *своихъ* частяхъ, какъ въ положительномъ признаніи предопредѣленія къ спасенію, такъ и въ (мнимомъ) отверженіи ученія о репробаціи (1).

Догматическую непослѣдовательность (чтобы не сказать лицемѣріе), которая выражалась въ мнимомъ отверженіи reprobatio, соединенномъ съ фактическимъ ея признаніемъ, обличалъ въ IX вѣкѣ монахъ Готшалькъ (осужденный въ рядѣ соборовъ). Онъ утверждалъ д в о й н у ю предестинацію, съ плюсомъ и съ минусомъ:

(1) См. опредѣленія Con. C. Arausicanum II 529, can 25 (Denzinger, ed. 13, n. 200, p. 85; conc. Carisiacense I, 853 (contra Gottschalk et Praedestinatianos), ib n. 316-19, p 144-5; conc. Valentinum III, 855 (contra J Scotum), de praedestinatione, can 1, 2, особенно 3, lib n 320-22, p. 145-8. Ср. Prédestination въ D. de Th. Cat.: B. Lavaud. La Prédestination d'après les docteurs du Moyen Age. XII, 2, p. 2901-35.

gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem (1). Оффиціальной доктриной католической церкви осталось однако признаніе лишь praedestinatio ad salutem, въ соединеніи съ отверженіемъ reprobatio (2). Однако послѣднее есть только фиговый листъ, прикрывающій наготу послѣдовательнаго детерминизма, который, будучи принятъ въ исходной своей предпосылкѣ, именно о человѣческой пассивности и безсиліи (называемыми несвободой воли), съ неумолимой логикой ведетъ къ признанію обоихъ видовъ предестинаціи

Томизмъ продолжаетъ традицію августинизма въ зап. богословіи, въ вопросѣ о предопредѣленіи, доктрину котораго онъ всецѣло раздѣляетъ въ отношеніи praedestinatio ad gloriam, непослѣдовательно, вслѣдъ за бл. Августиномъ, отвергая reprobatio ad gehennam. Основное различіе между августинизмомъ и томизмомъ въ этомъ вопросѣ въ томъ, что въ первомъ эта доктрина развивается въ сотеріологическомъ аспектѣ, какъ ученіе о благодати, во второмъ же болѣе какъ философская доктрина каузальнаго детерминизма (3), praemotio physica, которая есть въ извѣстномъ смыслѣ частное ея приложеніе (4). Прежде всего, здѣсь радикально отстраняется смѣшеніе предвидѣнія и предопредѣленія, какъ и причинная связь между ними: praedestinatio non est aliquid in praedestinatis, sed in praedestinante tantum....

---

(1) ....quia, sicut Deus incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter omnino omnes reprobos, qui in die iudicii damnabuntur propter iudicium, suum incommutabiliter praedestinavit ad mortem sempiternam. Migne. P. L., t. 121, c. 368.

Ср. сюда относящіеся матеріалы полемики Гинкмара и др., — томы 121-125; Hefele-Leclerq. Hist. des Conciles IV. Mansi, t. XIV-XV. Готшальку приписывается также мнѣніе, будто Христосъ умеръ лишь за предопредѣленныхъ къ спасенію, т. е. избранныхъ, но не за всѣхъ (Hincmar), такъ и то, что отверженные никогда и не являлись членами церкви, и напрасно принимались ими св. таинства; они никогда не могутъ обратиться, ибо они присуждены къ аду; напротивъ, тотъ, кто однажды оправданъ, никогда не можетъ погибнуть (ср. Schwane. Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 429). Смѣлый монахъ съ неустрашимой послѣдовательностью дѣлалъ изъ жестокихъ предпосылокъ жестокіе выводы, отъ которыхъ уклонялись сами основоположники ученія о предопредѣленіи. Изъ современниковъ Г. двойное предопредѣленіе признавалъ еще (съ извѣстнымъ ограниченіемъ) Ратрамнъ (ib. 431).

(2) Предестинація на Тридентскомъ соборѣ подтверждена лишь косвенно, почти умолчаніемъ (въ виду очевидной трудности положительнаго опредѣленія): de praesumptione praedestinationis cavenda (Ses. VI, c. 12): воспрещается de arcano divinae praedestinationis mysterio имѣть увѣренность въ личной принадлежности къ numerus praedestinatorum. И все.

(3) Сравнительно малоизвѣстнымъ продолжателемъ августинизма въ направленіи томизма является религіозный мыслитель 14 вѣка Th. Pradwardina (окончившій жизнь арх. Кентерберійскимъ). Онъ исповѣдуетъ не только всепроникающую причинность Божію, (omnia quae evenient, evenient de necessitate causae primae... omnia illa evenient de necessitate divina... et ideo necessaria et inevitabilis in causando), но и praedestinatio gemina (Seeberg въ R. E III, 352).

(4) Ср Mozley, op. ci., 236-59.

Executio huius ordinis est passive quidem in praedestinatis, active autem est in Deo (q. 23, a. 2). Предопредѣленіе ко спасенію объясняется дѣйствіемъ первой причины, опредѣляющей человѣческую волю на этотъ путь. «Такъ какъ актъ свободной воли возводится къ Богу, какъ причинѣ, необходимо, чтобы и то, что происходитъ отъ свободной воли, было подчинено Провидѣнію. Провидѣніе же человѣческое включается въ Провидѣніе Божіе, какъ частная причина въ общую» (qu. 22, a. 2). «Богъ движетъ волю неотвратимо по причинѣ дѣйственности движущей силы, которая не можетъ оказаться бездѣйственной» (de Malo, 9, VI, a. 1, a d 3-m). При этой всеобщей детерминированности «не различается, что происходитъ отъ свободной воли и что изъ предопредѣленія, какъ не различается то, что отъ первой или второй причины». «Поскольку любовь Божія есть причина доброкачественности вещей, то не было бы одно лучше другого, если бы Богъ не хотѣлъ для одного большаго блага, чѣмъ для другого» (q. 20, 3). Слѣдов., «нѣкоторыя блага жизни лучше другихъ, п. ч. Богъ желаетъ для нихъ лучшаго блага. Отсюда слѣдуетъ, что лучшее Онъ больше любитъ» (ib. a. 4).

Казалось бы, что изъ этого ученія, по которому различія въ человѣческихъ достиженіяхъ всецѣло объясняются одностороннимъ актомъ Божественной воли, какъ первой, а въ сущности и единственно опредѣляющей причины, слѣдовало бы съ неумолимой послѣдовательностью (и даже большей неизбѣжностью, чѣмъ въ августинизмѣ) и ученіе объ активной репробаціи обреченныхъ на гибель. Однако и Ѳ А., какъ и бл. Августинъ, передъ этимъ выводомъ изъ своей собственной доктрины отступаетъ, съ нарушеніемъ ея послѣдовательности. Вотъ какъ Ѳ. А. разсуждаетъ о репробаціи: «Такъ какъ Божественнымъ Провидѣніемъ нѣкоторые люди опредѣляются къ вѣчному спасенію, то къ Провидѣнію же Божію относится, что оно допускаетъ нѣкоторыхъ не осуществлять этой силы, это и называется отвергать — reprobare... Т. о., какъ предопредѣленіе включаетъ волю къ сообщенію благодати и славы, такъ и отверженіе включаетъ волю къ допущенію для кого-л. впасть въ вину и понести наказаніе осужденія за вину.. Reprobatio не есть причина того, что есть въ наличіи, т. е. вины, но есть причина оставленія Богомъ» (qu. 23, a. 3). «Изъ самой благости Божіей проистекаетъ причина предопредѣленія однихъ и отверженія другихъ... Ибо необходимо, чтобы благость Божія, которая сама въ себѣ проста и едина, многообразно была представляема въ вещахъ... и поэтому для полноты вселенной требуются разныя степени вещей, изъ

(3) Вопросу этому посвященъ qu. 23 въ S. Th. Ia, Iae.

которыхъ нѣкоторыя занимаютъ самое низшее мѣсто во вселенной. И для того, чтобы многообразіе степеней соблюдалось въ вещахъ, Богъ дозволяетъ существовать нѣкоторымъ видамъ зла, чтобы не воспрепятствовать многимъ благамъ» (qu. 23, a. 4). Къ этимъ соображеніямъ (которыя предваряютъ сатанинскій цинизмъ Мефистофеля и Ивана Карамазова о спасительности ««минуса» бытія) прибавляется и повтореніе соображеній бл. Августина: «Богъ хотѣлъ для людей, въ отношеніи однихъ, кого Онъ предопредѣлилъ, показать свою благость, щадя ихъ въ порядкѣ милосердія, наказывая же въ порядкѣ справедливости». «Почему этихъ избралъ, а этихъ отвергъ, нѣтъ иной причины, кромѣ Божіей воли» (ib.). И такъ какъ предопредѣленіе совершается вѣрнѣйшимъ и безошибочнымъ образомъ и сопровождается исполненіемъ, то и (повторяетъ Θ. А. здѣсь бл. Августина), число предопредѣленныхъ установлено (est certus)».

Разумѣется, этотъ богословскій маскарадъ, имѣющій цѣлью скрыть reprobatio, какъ одинъ изъ д в у х ъ видомъ предопредѣленія, удается здѣсь еще менѣе, чѣмъ ранѣе. Ибо, если въ августинизмѣ мы имѣемъ дѣло съ произволеніемъ Божіимъ въ раздаяніи благодати, то здѣсь Богъ дѣйствуетъ, какъ первая причина или перводвигатель, который причинно предопредѣляетъ все, причемъ ничто не существуетъ внѣ этого опредѣленія.

Богословская Немезида детерминизма въ XVI вѣкѣ явила себя въ образѣ кальвинизма, который имѣлъ мужество послѣдовательности, доведя до конца всѣ ужасающіе выводы предестинаціонизма. Ученіе Кальвина имѣетъ характеръ не столько философской, сколько религіозной доктрины. Кальвинъ училъ о путяхъ спасенія, и потому мѣсто praemotio physica у него занимаетъ абсолютная и неизслѣдимая воля Божія, Божія сила и величество. Свое ученіе о двоякомъ предопредѣленіи, къ славѣ и погибели, Кальвинъ и возвѣщаетъ, какъ непреложную волю Божію (приближая тѣмъ самымъ Евангеліе къ *Корану*). *Очевидно, такое абсолютное предопредѣленіе совершенно* устраняетъ свободу воли (хотя и оставляются добрыя дѣла). при послѣдовательномъ проведеніи избранія или отверженія, какъ неизбѣжной судьбы (Inst. III. 222, II). «Кого Богъ не избираетъ, Онъ отвергаетъ», существуетъ изначальное неравенство въ судьбахъ разныхъ людей (1), и, утверждая избраніе, отрицать отверженіе является «ре-

(1) Non pari conditione creantur omnes; sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur; Deus occulto consilio libere quos vult elegit, aliis reiectis. Dicimus aeterno et immutabili consilio Deud simul constituisse, quo solum assumere vellet in salutem, quos rursum exilio devovere (Inst. III 21, 5, 6).

Надо, чтобы идеи человѣческой справедливости и состраданія исчезли въ этихъ вопросахъ, «l'honneur de Dieu l'exige». «Когда спрашиваютъ: почему такимъ образомъ поступилъ Богъ, надо отвѣчать: потому, что Онъ

бячествомъ», «c'est une sottise trop lourde». Отсюда слѣдуетъ, что Богъ хочетъ и зла. «Онъ установилъ декретомъ своей воли» паденіе перваго человѣка (Inst. III, 23, 81), силою Божественнаго предопредѣленія Адамъ палъ». «Богъ не только предвидѣлъ паденіе перваго человѣка, а въ немъ и всего его потомства, но Онъ его такимъ образомъ и восхотѣлъ (Inst. III, 23, 7).

Нѣтъ необходимости останавливаться на деталяхъ этого общеизвѣстного ученія (1), достаточно указать его руководящія идеи, которыя неизбѣжно лежатъ на путяхъ каузальнаго детерминизма, опредѣляющаго отношеніе между Богомъ и міромъ. Философская абстракція срашена здѣсь съ религіознымъ фанатизмомъ. Ученіе о предопредѣленіи принято — цѣликомъ или отчасти — въ цѣломъ рядѣ реформатскихъ исповѣданій (2).

Послѣдовательность кальвинизма въ вопросѣ о предопредѣленіи, естественно, вызвала въ католичествѣ реакцію въ сторону самозащиты. Послѣдняя однако не сопровождалась новымъ пересмотромъ прежнихъ позицій или новыми аргументами, а лишь апологетическимъ уклоненіемъ отъ ученія о репробаціи, подобно тому, какъ это было и въ IX вѣкѣ, причемъ попутно пришлось косвенно отказаться и даже осудить нѣкоторыя положенія или, по кр. мѣрѣ, крайнее истолкованіе августинизма. Таковы, напр., каноны Тридентскаго собора (Sess. VI, can. 4, 5, 6), въ особенности въ 5-мъ осуждаются ученія Августино-Лютеровское — конечно, безъ именъ — объ утратѣ Адамомъ въ первородномъ грѣхѣ свободы воли. Канонъ 17 осуждаетъ ученіе объ оставленіи предустановленныхъ къ злу безъ бла-

---

такъ восхотѣлъ. А почему Онъ такъ восхотѣлъ, — это значитъ спрашивать о вещи большей и высшей, чѣмъ воля Божія, чего не можетъ существовать» (ib. 23, 2). И «отверженные» призваны возвѣщать волю Божію въ своемъ осуждеіии» (ib. 24, 14). «Великъ Аллахъ, и Магометъ пророкъ Его»!

(1) Въ исторіи кальвинизма однако различаются тѣ, которые признаютъ силу предопредѣленія, какъ до грѣхопаденія (супралапсаріи), такъ и послѣ него (инфралапсаріи)

(2) Сюда, прежде всего, относятся. 1) Consensus Genevensis. De aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit. 2) Confessio fidei Gallicana, articulus XII, 3) Confessio Belgica, art. XVI, 4) Confessio Helvetica posterior: de praedestinatione Dei et de electione sanctorum, X. 5) Confessiones Marchicae, III, 7; Colloquium Lipsiense. 6) Canones Synodi Dordrechtanae. c. t. de divina praedestinatione. 7) Formula Consensus Helvetica, canones IV-V. 8) Confessio fidei (Puritanarum 6. III de aeterno Dei decreto).

Послѣдній документъ содержитъ наиболѣе сильное и неумолимое изложеніе пуританской вѣры въ предопредѣленіе Въ общемъ реформаціонномъ потокѣ ученіе de praedestinatione et electione, попало въ число «39 членовъ» Англиканской церкви (членъ 11) Несмотря на кальвинистическій источникъ и терминологію 'aeternum Dei propositum. ante jacta mundi fundamenta, suo consilio, nobis quidem occulto decrevit), членъ 17 содержитъ ученіе лишь о предопредѣленіи къ спасенію и умалчиваетъ объ отверженіи.

годатной помощи. И лишь косвенно, съ стыдливой прикровенностью и безъ дальнѣйшаго развитія, подтверждается въ сар. 805 предопредѣленіе къ спасенію (см. выше). Въ этомъ смыслѣ католическая церковь, хотя и сохранила прежнюю догматическую позицію, однако не вышли побѣдительницей въ догматическомъ спорѣ съ кальвинизмомъ, п. ч. въ сущности не приняла боя. Прикровенно же онъ продолжается и до нашихъ дней въ спорѣ томистовъ и молинистовъ. Догматически реформація остается не побѣждена, да и не можетъ быть побѣждена, пока споръ остается на прежней почвѣ каузальнаго детерминизма разныхъ видовъ. Преодолѣніе возможно только съ перенесеніемъ вопроса въ другую плоскость, т. е. на почву софіологіи.

Православный востокъ внутренно остался незатронутъ проблемами и спорами, которые возникали на западѣ около ученій кальвинизма, августинизма и томизма, и соотвѣтствующая богословская доктрина здѣсь просто отсутствуетъ. Практически же его отношеніе въ дни реформаціи и послѣ нея опредѣлялось преимущественно нуждами обороны предъ натискомъ лютеранства и особенно кальвинизма, причемъ естественно, что при этой оборонѣ востокъ опирался — иногда больше, чѣмъ слѣдуетъ — на ученія католическаго богословія. Съ нимъ востокъ раздѣляетъ отверженіе ученія о репробаціи, однако съ той же богословской необоснованностью этого отверженія. Отъ него же онъ заимствуетъ и признаніе предопредѣленія ко спасенію, и съ таковою же непослѣдовательностью и недовыясненностью. Православная доктрина по этому вопросу излагается въ «Посланіи Восточныхъ Патріарховъ», членѣ 3. Въ первой его части принимается ученіе о предопредѣленіи, однако основанномъ на предвѣдѣніи Божіемъ. «Вѣруемъ, что всеблагій Богъ предопредѣлилъ къ славѣ тѣхъ, которыхъ избралъ отъ вѣчности, а которыхъ отвергнулъ, тѣхъ предалъ осужденію, не потому, впрочемъ, чтобы Онъ восхотѣлъ, такимъ образомъ, однихъ оправдать, а другихъ оставить и осудить безъ причины: ибо этой несвойственно Богу, общему всѣхъ и неприпріятному Отцу, который «хощетъ всѣмъ человѣкамъ спастися и въ познаніе истины прійти» (1 Тим. 2, 4), но поскольку Онъ предвидѣлъ, что одни хорошо будутъ пользоваться своей свободной волей, а другіе худо, то посему однихъ предопредѣлилъ къ славѣ, а другихъ осудилъ». — «Но, что говорятъ богохульные еретики, будто Богъ предопредѣляетъ или осуждаетъ, нисколько не взирая на дѣла предопредѣляемыхъ или осуждаемыхъ, это мы почитаемъ безуміемъ и нечестіемъ... Вѣрить такимъ образомъ, учить или мыслить мы не дерзнемъ ни-

когда... и тѣхъ, которые такъ говорятъ и думаютъ, мы предаемъ вѣчной анаѳемѣ и признаемъ худшими всѣхъ невѣрныхъ». Въ данномъ опредѣленіи сначала признается предопредѣленіе «избранныхъ отъ вѣчности», хотя тутъ же это предвѣчное предопредѣленіе разсматривается лишь какъ предвидѣніе способа «пользоватьсу свободной волей», на основаніи чего одни предопредѣляются къ славѣ, другіе къ погибели. Неясно, имѣется ли при этомъ въ виду praedestinatio in praedestinatis или praedestinante tantum (Ѳ А.). Но въ томъ же членѣ съ особой энергіей утверждается «свободная воля» (хотя это и не приводится въ связь съ общимъ ученіемъ о предопредѣленіи и промыслѣ Божіемъ), и съ полной рѣшительностью (хотя также безъ богословской мотивировки) осуждается reprobatio. Во всякомъ случаѣ можно сказать, что православное богословіе осталось чуждо кальвинизма, какъ и gemina praedestinatio (1). Само собою разумѣется, что она отсутствуетъ и въ патристической традиціи (2).

5. БОГЪ И ТВАРНАЯ СВОБОДА (СИНЭРГИЗМЪ).

Пониманіе соотношенія между Богомъ и міромъ на основаніи причинности, какъ двухъ причинъ — «первой и вторыхъ», въ раз-

(1) Въ «Православномъ Исповѣданіи» (ч. I, в. 30) еще читаемъ: «Предвѣдѣніе, предопредѣленіе и промыслъ различаются въ Богѣ по своимъ дѣйствіямъ. Промыслъ относится къ вещамъ сотвореннымъ. Но предвидѣніе и предопредѣленіе были въ Богѣ прежде бытія всѣхъ тварей, хотя они и различны между собою. Предвѣдѣніе есть одно вѣдѣніе будущаго, безъ опредѣленія онаго въ частности, то-есть оно не опредѣляетъ существованія той или другой вещи. Но предопредѣленіе, зависящее отъ предвѣдѣнія, есть опредѣленіе частное, т. е. оно опредѣлятъ, что должно быть». (Это схоластическое различеніе совершенно точно соотвѣтствуетъ ученію Ѳ Акв о двухъ образахъ вѣдѣнія въ Богѣ, которые различаются, какъ scientia visionis и sc. intelligentiae, первая относится лишь къ возможнымъ и мыслимымъ вещамъ, вторая, — къ тѣмъ, которыя становятся дѣйствительностью, Ia, Iae, qu. 14, a. 9). «Итакъ, справедливо сказать по образу нашего представленія, что п р е д в ѣ д ѣ н і е по порядку предшествуетъ въ Богѣ, за нимъ слѣдуетъ п р е д о п р е д ѣ л е н і е, а послѣ за сотвореніемъ п р о м ы с л ъ о сотворенномъ». (Это антропоморфическое «предшествованіе» и «слѣдованіе» оставляетъ насъ въ недоумѣніи по поводу такого прямолинейнаго внесенія временныхъ опредѣленій въ отношеніи къ Богу). «Апостолъ ясно насъ учитъ: Рим. 8, 29-30. Впрочемъ, сіи слова должно относить только къ человѣку Поелику прочія творенія (кромѣ Ангеловъ) не подлежатъ предопредѣленію, ибо не имѣютъ свободы, а посему въ нихъ не можетъ быть никакого грѣха».

(2) Такъ, мы читаемъ у св Іоанна Дамаскина

«Богъ все предвидитъ, но не все предопредѣляетъ Такъ, Онъ предвидитъ то, что находится въ нашей власти, но не предопредѣляетъ этого; ибо Онъ не хочетъ, чтобы явился порокъ, но не предопредѣляетъ силою къ добродѣтели. Т. о., предопредѣленіе есть дѣло Божія повелѣнія, основаннаго на предвѣдѣніи Богъ по Своему предвѣдѣнію предопредѣляетъ то, что не находится въ нашей власти» (Кр изл. пр. в, II, XXX, p 972). Т о, предопредѣленіе св. отецъ ограничиваетъ только областью внѣ человѣческой свободы, къ которой относитъ лишь предвѣдѣніе Божіе.

ныхъ варіантахъ, ведетъ, какъ мы убѣдились, къ безысходной апоріи. Она выражается въ неизбѣжномъ поглощеніи первою причиной вторыхъ, т. е. фактическимъ упраздненіемъ послѣднихъ. Міръ является здѣсь только экстрапроекціей первой причины, которая по самому понятію не можетъ быть одною изъ двухъ, хотя бы и первенствующей, но есть неизбѣжно единственная (т. е. уже не причина). Здѣсь, если и остается какое-либо мѣсто для міра, то лишь въ признаніи его тожества съ не-міромъ, сверхъ-міромъ, Божествомъ. Совершенно не-христіанскій тео-космизмъ или пантеизмъ спинозовскаго типа является неизбѣжнымъ удѣломъ такого міропониманія, отъ котораго неотомизмъ уклоняется лишь непослѣдовательностью. Но онъ же есть въ то же время и акосмизмъ (или даже антикосмизмъ), потому что въ такомъ соотношеніи нѣтъ самостоятельнаго мѣста для міра въ его р е а л ь н о с т и : жизнь міра есть просто жизнь Бога, какъ первой и единственной причины. Она вовсе не содержитъ вторыхъ причинъ, онѣ ничего не причиняютъ, да имъ и нечего, и негдѣ причинять. Все уже причинено первой причиной. Каузальное пониманіе соотношенія между Богомъ и міромъ не оставляетъ мѣста для бытія міра и не въ силахъ его обосновать: тяжесть Монблана первой причины, опираясь на малый камешекъ второй, просто его уничтожаетъ, даже если допустить, что этотъ камешекъ могъ какъ то возникнуть и существовать, наряду съ Монблановъ. Міра нѣтъ, а потому нѣтъ и человѣка, съ его свободой, съ его судьбой, нѣтъ вообще ничего отличнаго отъ первопричины, торжествуетъ сѣрость каузальнаго монизма. Этого не видятъ только силою непослѣдовательности. Положеніе спасается тѣмъ, что въ эту систему вводятся понятія или категоріи, которыя ей не принадлежатъ и въ нее не вмѣшаются, но имѣютъ догматическое происхожденіе. Въ кузницу каузальности приносятъ матеріалъ со стороны и хотятъ, чтобы онъ не расплавился въ раскаленномъ горнѣ, а съ нимъ даже какъ то спаялся. Все это ученіе о первыхъ и вторыхъ причинахъ, вообще о Богѣ, какъ п р и ч и н ѣ міра, дѣйствующей на міръ, но съ нимъ какъ то и взаимодѣйствующей, есть только чудовищное недоразумѣніе, богословскій соблазнъ, замѣна откровенія о живомъ и личномъ Богѣ доктриной о безличномъ механизмѣ причинности. Здѣсь идея творенія — Творца и твари — подмѣняется понятіемъ слаженнаго механизма причинъ, въ который хотятъ, наряду съ предустановленнымъ отъ вѣка движеніемъ валовъ механики, включить и запрятать свободу. Ч е л о в ѣ к а н ѣ т ъ, какъ образа Божія въ этомъ ученіи, какъ нѣтъ и Бога, его Первообраза и Творца. Разумѣется, этимъ не устраняется искренность намѣренія и желанія выразить на языкѣ Аристотеля или Лапласа христіанскія истины, но свидѣтельствуется ихъ полная богословская неудача

Предъ лицомъ этого основного недоразумѣнія не можетъ быть рѣчи о какихъ-либо частичныхъ поправкахъ или о преимуществахъ томизма надъ молинизмомъ и кальвинизмомъ, или наоборотъ. Надо «изыти изъ града», отвергнуть всю эту безысходную апорію, которая проистекаетъ изъ самой п о с т а н о в к и вопроса. Въ ней отношеніе Бога и міра трактуется, какъ частный случай доктрины причинности, какъ примѣненіе исходной аксіомы: quod movetur ab alio movetur, (изъ которой исходитъ томизмъ и всѣ порожденныя имъ его отвѣтвленія). Противъ этой мнимой аксіомы слѣдуетъ со всей энергіей возразить, что не причинность опредѣляетъ соотношеніе между Богомъ и міромъ, и не все, что движется отъ «другого», т. е. отвнѣ, не можетъ имѣть и въ себѣ самомъ источникъ движенія, быть самодвижнымъ (хотя и не механизмомъ perpetuum mobile). Если перевести это на языкъ каузальности (со всей парадоксальной неточностью такого перевода), то можно было бы сказать, что не существуютъ первая и вторыя причины, но наряду съ перво-причиной можетъ быть рядъ причинъ второ-первыхъ. Однако, можетъ быть, лучше и совсѣмъ не прибѣгать къ такому переводу, который способенъ порочить лишь новыя недоразумѣнія, соединенныя съ идеей второ-первыхъ причинъ, и вызвать дальнѣйшія трудности. Вообще идея Творца и творенія въ переводѣ на языкъ механической каузальности совсѣмъ не нуждается, ибо имѣетъ для себя иную, свою собственную категорію: с о о б р а з н о с т и, поскольку твореніе въ себѣ содержитъ живой образъ Творца и соотносится съ Нимъ.

Трагическая неудача западнаго богословія въ самомъ основномъ вопросѣ космологіи, именно — быть или не быть міру въ его онтологической обоснованности, — является отрицательнымъ аргументомъ въ пользу софіологической постановки этого вопроса, какъ единственно возможной для преодолѣнія указанныхъ апорій. Исчерпавъ же этотъ отрицательный аргументъ, слѣдуетъ обратиться къ положительному раскрытію софіологической идеи въ примѣненіи къ данному вопросу. И прежде всего, Богъ не есть причина міра, но Его Творецъ (1). Причинная связь имѣетъ силу лишь въ п р е д ѣ л а х ъ тварнаго міра, какъ его частное, конкретное опредѣленіе. Но она не можетъ быть примѣняема за предѣлами тварнаго міра для опредѣленія его происхожденія и соотношенія съ Творцомъ (на этомъ пути ее встрѣчаютъ и проволочныя загражденія Кантовской космологической антиноміи). Притомъ даже и къ міру примѣняемая катего-

(1) Само собою разумѣется, всѣ католическіе богословы, начиная съ Ѳомы Аквината, признаютъ это д о г м а т и ч е с к и, но б о г о с л о в с к и они сворачиваютъ на другіе пути, гдѣ аристотелизмъ занимаетъ мѣсто руководящей идеи христіанскаго откровенія.

рія причинности знаетъ для себя границу, поскольку здѣсь имѣютъ мѣсто еще и свобода и творчество человѣка, вступающія во взаимодѣйствіе съ причинностью. Міръ **не** имѣетъ для себя причины, поскольку онъ сотворенъ, и **Богъ не есть причина міра и въ мірѣ, но его Творецъ и Промыслитель.** Творческій актъ Божій не есть механическое причиненіе чрезъ себя бытія міра, но выхожденіе Бога изъ себя въ твореніи положеніемъ міра какъ тварной Софіи. Въ твореніи міра Богъ, становясь Творцомъ, какъ бы повторяетъ или удвояетъ Свое собственное бытіе за предѣлы Софіи Божественной въ Софіи тварной. Послѣдняя же и есть то, что западные богословы описываютъ, какъ «вторыя причины», существующія наряду съ причиной первой или вслѣдствіе нея. Софія тварная въ отношеніи къ Софіи Божественной не есть вторая причина въ отношеніи къ первой, механически ею причиненная, но есть какъ бы самоповтореніе Софіи Божественной внѣ бытія Божественнаго, въ «ничто», «изъ» котораго или въ которомъ Богъ сотворилъ міръ. Имѣя силу божественнаго бытія, сама въ себѣ, какъ «Начало» бытія тварнаго, она и не нуждается въ «первой» причинѣ и даже не можетъ ея имѣть. Но она, являя бытіе божественное внѣ Бога, въ ничто, пребываетъ въ становленіи какъ истинная субстанція, цѣлепричина и двигатель міра, для котораго именно она сама въ извѣстномъ смыслѣ и является **имманентной** первопричиной. Можно сказать, что міръ принадлежитъ самому себѣ: какъ Софія тварная, онъ самъ себѣ довлѣетъ, не нуждаясь въ причинѣ, но будучи самъ себѣ причиной. Міръ дѣйствительно въ себѣ имѣетъ творящую и движущую силу, которая и есть цѣлепричина его становленія, возращающая его сѣмена, логосы бытія. Мы опредѣлили ее въ отношеніи къ міру, какъ душу міра, его движущую силу, которая выражается и въ причинной связи бытія, и въ органической жизни. Античная философія опредѣляла въ этомъ смыслѣ міръ, какъ живое существо ζῷον (Аристотель). Расширяя это сравненіе, можно сказать, что это существо имѣетъ и скелетъ, подчиненный механическимъ и химическимъ законамъ, и чувствующее тѣло, несущее въ себѣ органическую дѣйственность, и, наконецъ, живую душу, начало «крови», съ ея психологической закономѣрностью. Притомъ всѣ эти образы бытія не причиняются одинъ другимъ, какъ и не обособляются взаимно, но находятся въ жизненномъ единствѣ мірового ζῷον, связываются міровой душой. Это единство само не имѣетъ упостаснаго бытія, оно безупостасно, безлично, и въ этомъ смыслѣ не или до-сознательно, хотя и живетъ, обладаетъ самопроизвольностью, инстинктомъ самоопредѣленія и своего рода безличной свободой, какъ вѣчная живая сущность.

Спрашивается, не есть ли міръ въ такомъ опредѣленіи, такъ сказать, аутокосмосъ, само-міръ, себѣ принадлежащій и самодовлѣющій, какимъ мнитъ его деизмъ или даже пантеизмъ? Но очевидно, въ такомъ случаѣ бытіе перестаетъ быть м і р о м ъ въ точномъ богословскомъ смыслѣ, поскольку м і р ъ есть понятіе соотносительное, обусловленное его связью съ Богомъ.

Выше указано, что с в я з ь Бога и міра имѣетъ основаніе въ софійности. Божественная Софія едина, хотя она имѣетъ два образа бытія, въ Богѣ и въ твореніи. Она и есть одно и то же « Н а ч а л о » бытія, которое существуетъ въ вѣчности Божіей и тварномъ становленіи. Въ немъ и чрезъ него міръ имѣетъ свою реальность, божественную въ своемъ источникѣ, хотя и внѣбожественную и въ этомъ смыслѣ уже и не-божественную въ его собственномъ бытіи. Связь эта включаетъ въ себя не только отношеніе Творца къ творенію, т. е. с о т в о р е н н о с т ь міра, но и самое его бытіе, какъ его собственную жизнь, въ которой софійность дѣйствуетъ какъ опредѣляющая сила въ становленіи, въ міровомъ процессѣ. И въ этомъ послѣднемъ смыслѣ можно сказать, что промышленіе Божіе о мірѣ есть его софійность in actu, совершающееся ософіеніе. Софійность есть не только статика міра, но и его динамика, не только бытіе, но и охраненіе и становленіе. Божественная Софія въ этомъ (но именно только въ этомъ) смыслѣ есть Ангелъ-Хранитель міра тварнаго. Это вѣрно также и въ томъ значеніи, что Промыслъ Божій о мірѣ въ охраненіи твари и жизни ея совершается чрезъ ангеловъ, которые суть софійное «небо» для міра, тварный мостъ между нетварной, божественной Софіей и тварною, тварное же посредство (μεταξύ) между Творцомъ и твореніемъ. Тварный міръ имѣетъ два образа: небо и землю, онъ обращенъ къ божественнымъ истокамъ бытія и къ себѣ самому. Но живое можетъ сообщаться только съ живымъ же, и то свидѣтельство откровенія, что разныя стороны тварнаго бытія ввѣрены разнымъ ангеламъ, содержитъ увѣреніе, что и весь тварный міръ представляетъ собой лѣствицу жизни, по которой восходятъ и нисходятъ св. ангелы, не только въ ихъ собственномъ бытіи (согласно ветхозавѣтному видѣнію Іакова), но и въ богочеловѣческомъ мірѣ, по слову Господа (Іо. 1, 51). Ближайшее постиженіе этого бытійнаго строенія міра недоступно вѣдѣнію человѣческому, по крайней мѣрѣ, въ предѣлахъ этого эона, пока тѣло является не столько лѣствицей откровенія, сколько преградой къ этому послѣднему. Однако, самый фактъ софійнаго промышленія о мірѣ является твердо установленнымъ въ откровеніи (1).

(1) Если говоритъ Господь: «ангелы ихъ (малыхъ сихъ) всегда видятъ лицо Отца Моего небеснаго» (Мѳ. 18, 10), то не меньше это предстояніе долж-

Возникаетъ дальнѣйшій вопросъ въ уразумѣніи софійности Промысла Божія о мірѣ: въ какомъ смыслѣ онъ является ипостасным дѣйствіемъ св. Троицы или отдѣльныхъ ипостасей, о которомъ сказано: «Отецъ Мой донынѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю»? Разумѣется, если мы говоримъ о софійномъ промышленіи Божіемъ о мірѣ, то оно не можетъ быть понимаемо какъ существующее внѣипостасно, ибо въ Богѣ все софійное ипостасно, а ипостасное софійно: природа Божія (усія) нераздѣльна отъ Божественнаго ипостаснаго тріединства, хотя отъ него и различается, съ нимъ не раздѣлясь. Какъ въ сужденіи о сотвореніи міра (см. Утѣшитель), мы говорили о преимущественно-ипостасномъ участіи Отца, какъ Творца, наряду съ преимущественно-софійнымъ участіемъ Второй и Третьей ипостасей, такъ и въ промышленіи о мірѣ, въ отношеніи къ Софіи тварной, мы вѣдаемъ объ ипостасномъ дѣйствіи Отца, какъ «Вседержителя» или Промыслителя, и о преобладающе-софійномъ участіи другихъ ипостасей: между твореніемъ міра и промышленіемъ о немъ существуетъ въ этомъ полное соотвѣтствіе. Отецъ-Промыслитель обращенъ къ міру Софіей, которая открываетъ Отца чрезъ откровеніе обѣихъ открывающихъ ипостасей. По этой причинѣ и въ Словѣ Божіемъ промыслительныя дѣйствія приписываются преимущественно Отцу (см. выше). Это же ученіе является руководящимъ и въ патристической традиціи (1).

Софійность твари, какъ Промыслъ Божій, полнѣе раскрывается въ мірѣ ипостаснаго бытія, т. е. человѣческомъ. Здѣсь, съ одной стороны, сохраняетъ свою силу внѣипостасная природа, нуждающаяся въ промыслительномъ охраненіи ангеловъ, по общему ея характеру. Но здѣсь же выступаетъ и ипостасное начало духа, который нахо-

---

но быть признано и относительно ангеловъ міра въ его природной жизни (ср., напр., Іовъ I-II). Міръ нуждается въ охраненіи ангеловъ, п ч съ паденіемъ сатаны и ангеловъ его въ него вошла недобрая сила, которая наслаждается страданіемъ и разрушеніемъ, сѣетъ плевелы въ Божіемъ мірѣ Намъ не дано знать, насколько простирается эта порча міра и извращеніе отдѣльныхъ видовъ творенія, начиная съ райскаго змія Инстинктъ народной мудрости нерѣдко связываетъ извѣстные виды животныхъ и растеній съ воздѣйствіемъ злой силы, которая не имѣя силы новаго творенія, какъ діаволъ-клеветникъ клевещетъ на тварь, ее извращая. Въ этомъ смыслѣ животныя и растенія чаютъ своего оздоровленія, одни болѣе, до полнаго измѣненія своего образа, другіе менѣе, лишь своего укрощенія

(1) Св Аѳанасій Вел. «Отецъ все дѣлаетъ чрезъ Сына въ Духѣ Св и, т. обр., сохраняется единство Св Троицы, и въ Церкви проповѣдуется единъ Богъ, иже надъ всѣми, и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ (Еф. 4, 6), — надъ всѣми, какъ Отецъ, какъ начало и источникъ, чрезъ всѣхъ, это чрезъ Сына, во всѣхъ это — Богомъ Отцомъ чрезъ Сына въ Духѣ Св» (ad regin Ser. II, n 51). Св. Іоаннъ Дам «Богъ (Отецъ) творитъ мыслію, и сія мысль становится дѣломъ, приводимая въ исполненіе Словомъ и совершаемая Духомъ». (Точ. изл. пр. в. II, гл. II).

дится въ личномъ соотношеніи съ Богомъ, какъ ѵпостась съ ѵпостасію, Божественная съ тварною, Первообразъ съ образомъ. Здѣсь тварная, хотя и модальная, но все же въ своихъ предѣлахъ подлинная свобода встрѣчается съ Божественнымъ внушеніемъ, въ нее благодатно вливающимся и «синергически» съ нею соединяющимся Человѣкъ борется съ Богомъ, какъ Іаковъ, въ своей свободѣ, но и проситъ и пріемлетъ Божіе благословеніе, какъ онъ же. Благодать изливается въ міръ чрезъ человѣческія ѵпостаси, поскольку онѣ не закрываются и не противятся этому изліянію. Богословіе различаетъ разные образы и степени благодати, но прежде этого различенія надо установить общій и основной фактъ ея изліянія на человѣка отъ Бога, что ближе всего соотвѣтствуетъ богословскому понятію естественной благодати, подаваемой творенію и человѣку, какъ таковому, въ силу самого образа его бытія: естественная благодать есть прежде всего тварная софійность, полагающая основу всякаго бытія безъ различія его образа. Въ этомъ смыслѣ сюда включается даже и бытіе діавола, хотя онъ самъ и отрицается своей софійности и борется со своимъ ософіеніемъ (1). Это есть благодать творенія и сохраненія твари. Тварь по природѣ своей, именно въ силу тварной свободы, не можетъ оставаться пассивно воспріемлющей свое бытіе, она свободно-активна и индивидуально окачествована въ этомъ воспріятіи. Она благодатствуется, и это благодатствованіе есть совершающееся ософіеніе, осуществленіе образа въ подобіи Ею подается человѣку божественная сила стать не инымъ самого себя, но именно самимъ собой въ своемъ извѣчномъ образѣ, поскольку человѣку надлежитъ стать богочеловѣкомъ въ Богочеловѣчествѣ Христовомъ силою Св. Духа, сыномъ Божіимъ, сыномъ человѣческимъ по волѣ Небеснаго Отца: таково божественное опредѣленіе — ὁρισμός, а не п р е д опредѣленіе — προορισμός praedestinatio, ибо въ вѣчности Божіей нѣтъ никакого п р е д (προ или prae), поскольку нѣтъ и времени. Но Богочеловѣчество вѣчно въ Богѣ и сверхвременно въ твореніи, въ тварномъ же бытіи оно совершается во времени, есть становящееся человѣчество. Боговоплощеніе Христово и сошествіе Св. Духа есть эта данность, которой соотвѣтствуетъ въ человѣкѣ заданность, выражающаяся въ благодатномъ его ософіеніи Человѣкъ не остается одинъ или одинокъ въ своемъ бытіи, онъ не отдѣленъ отъ Бога, какъ мыслитъ его деизмъ, но онъ и не слитенъ и не тожественъ съ Богомъ, согласно доктринѣ пантеизма. Онъ соединенъ въ своей жизни

(1) Объ этомъ говоритъ блаж. Августинъ (De vera relig 26; Migne, 34, 133): Nec aliquid sanctificatis malus angelus oberit, quod diabolus dicitur, **quia et ipse, in quantum angelus est, non est malus,** sed in quantum perversus est propria voluntate.

съ Богомъ, соотносится, взаимодѣйствуетъ съ Нимъ, какъ Софія тварная съ Софіей Божественной, какъ упостасный духъ (тварный) съ упостаснымъ духомъ (Божественнымъ).

Благодать, какъ силаософіенія, ни въ какомъ случаѣ не упраздняетъ тварной свободы въ ея индивидуальномъ проявленіи, не дѣйствуетъ insuperabiliter et indeclinabiliter, fortiter et suaviter, invincibili delectatione, physica praemotione (какъ учатъ бл. Августинъ и Янсеній, Ѳ. А. и Кальвинъ), но у б ѣ ж д а я склоняетъ: «не силою, не властію, но Духомъ Моимъ» (Зах. 4, 6), въ концѣ концовъ, любовію Божественною. Свобода личности остается нерушимой и непроницаемой и для Бога, Онъ вольно, въ своемъ кенозисѣ Творца и Промыслителя, останавливаетъ предъ нею Свое всемогущество. Оно не разрушаетъ онтологическихъ преградъ, какъ и самъ Христосъ свидѣтельствуетъ о Себѣ· «се стою у двери и стучу: если кто услышитъ голосъ Мой и отворитъ двери, войду къ нему и буду вечерять съ нимъ и онъ со Мною» (Откр. 3, 20). Эта дверь есть тварная свобода, источникъ самобытности и реальности твари въ ея соотношеніи съ Творцомъ. Творя человѣка, Онъ даетъ ей какъ бы въ собственность этотъ источникъ, который остается въ то же время нераздѣльнымъ отъ Бога. Богъ въ Софіи Божественной соотносится какъ бы съ самимъ Собою въ Софіи тварной, въ твореніи, которое реально этой божественной реальностью.

Здѣсь надо остановиться на вопросѣ объ этомъ соотношеніи, которое такъ запутано антропоморфическимъ ученіемъ о предопредѣленіи, вносящемъ время, — п р е д, — въ самую жизнь Божественную. Въ ученіи о предопредѣленіи основною является мысль, что Богъ отъ вѣка предуставилъ всѣ событія во времени (какъ первая ли причина, или же абсолютная воля). Эта мысль содержитъ въ себѣ такое представленіе о соотношеніи вѣчности и времени, по которому вѣчность какъ-то предшествуетъ времени, помѣщается въ его началѣ, какъ нѣкое пред-время, и ею же установляется начало причинной связи, какъ первопричина. Однако такая мысль не имѣетъ для себя ни метафизическаго, ни религіознаго основанія. Вѣчность и время не суть двѣ части единаго временнаго процесса, но относятся къ двумъ совершенно различнымъ планамъ. Вѣчность Божія не предшествуетъ времени, но есть его основаніе и ни въ коемъ случаѣ нельзя дать ей мѣста во временномъ процессѣ. Отношеніе Божественнаго всевѣдѣнія къ времени во всей точности не можетъ быть выражено на языкѣ глагольныхъ формъ, которыя всѣ опредѣляются временемъ, — какъ настоящее, прошедшее и будущее. Ихъ нѣтъ въ вѣчности Божіей (хотя настоящее время на человѣческомъ языкѣ и употребляется въ качествѣ суррогата для выраженія этой сверхвремен-

ности), и для нея не существуетъ временнаго процесса съ его становленіемъ. Всевидящее око зритъ в с е въ его извѣчной связи въ единомъ сверхвременномъ актѣ. Все человѣчество, живущее, умершее и не родившееся, во всей его исторіи, альфа и омега, начало и свершеніе, Ветхій и Новый Завѣтъ, какъ и жизнь будущаго вѣка, вся п о л н о т а тварнософійнаго бытія зрима въ этомъ единомъ актѣ.

Т. о., можно и должно говорить, что вѣчность имѣетъ въ себѣ все содержаніе времени. Во времени нѣтъ и не можетъ быть ничего, что не имѣло бы для себя основанія въ вѣчности, т. е. въ Божественной Софіи, раскрывающейся въ Софіи тварной, въ мірѣ. Это есть то, что, дѣйствительно, можно назвать о п р е д ѣ л е н і е м ъ ὁρισμός въ софійномъ смыслѣ слова. Всѣ образы бытія для себя имѣютъ корень въ Софіи, въ этомъ смыслѣ софійно опредѣлены. Они предполагаютъ софійную данность и заданность, имъ свойственную энтелехійность. Но эта онтологическая детерминація, при неустранимомъ наличіи тварной свободы, есть нѣчто совершенно иное, нежели причинное предопредѣленіе отъ вѣчности того, что имѣетъ совершиться во времени, причемъ фактически аннулируется свобода, и вѣчность приравнивается началу времени. Въ вѣчности Божіей имѣетъ мѣсто о п р е д ѣ л е н і е, включающее всю дѣйствительность міра, какъ и заключенныя въ немъ возможности. Всѣ эти возможности осуществляются тварной свободой, которая, какъ и всякое творчество, въ этомъ смыслѣ содержитъ въ себѣ нѣчто новое. Но оно ново лишь для твари, а не для Бога. Допущеніе противоположнаго означало бы упраздненіе софійности творенія, которое тѣмъ самымъ въ себѣ самомъ, въ своей тварной свободѣ осуществляло бы сверхсофійную или внѣсофійную новизну бытія. Но человѣкъ и въ своей свободѣ, и въ своемъ тварномъ творчествѣ не можетъ оторваться отъ своего софійнаго корня и сдѣлаться тварнымъ творцомъ, самобогомъ. Все тварное творчество совершается, такъ сказать, на заданныя темы, какъ варіаціи софійности, онѣ фактически неисчерпаемы, безконечны и вливаются въ жизнь вѣчную. Но онѣ же софійно детерминированы именно въ вѣчности, т. е. Божественной Софіи. Однако, эта онтологическая детерминація не имѣетъ ничего общаго съ предопредѣленіемъ, упраздняющимъ самобытность міра и тварную свободу, превращающимъ міръ человѣческій въ міръ вещей. Эта софійная детерминація осуществляется тварной свободой, въ нее включенною и съ нею нераздѣльною, подобно тому, какъ нераздѣльны, хотя и не тожественны, соединяясь въ одномъ бытійномъ корнѣ, Софія Божественная и тварная. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что софійность міра и есть его детерминированность, закономѣрность, онъ стоитъ не на себѣ и

не на тварности своей, но утверждается въ Богѣ, имъ же живемъ и движемся и есьмы.

Эта правильная мысль получила неправильное, можно сказать, безпомощное выраженіе въ ученіи томизма о praemotio physica. Правильность ея заключается именно въ томъ, что въ ней все сущее въ мірѣ относится къ Божеству, какъ Его дѣйствіе и откровеніе. Неправильность же въ томъ, что это соотношеніе опредѣляется, какъ причинная связь, причемъ этотъ каузальный монизмъ ведетъ къ пантеизму (вмѣсто панентеизма), а Первопричина, т. е. Богъ, проявляется въ качествѣ неипостаснаго, безличнаго перводвигателя, который сливается во едино съ движимымъ имъ міромъ, какъ ему трансцендентно-имманентный (по Аристотелю). Эта неправильность связана съ отсутствіемъ въ томизмѣ сознательной софіологіи, хотя по существу данное ученіе и есть софіологическое. Какъ и въ общемъ ученіи о Богѣ въ мірѣ, или объ идеяхъ (см. выше), софіологія въ томизмѣ незавершена и недоразвита и въ этомъ смыслѣ слѣпа. Однако слѣдуетъ цѣнить самое наличіе п р о б л е м ы, которая можетъ быть и поставлена, и разрѣшена только въ предѣлахъ софіологіи. Самая мысль о motio physica, т. е. о софійности твари или о божественной основѣ тварнаго бытія есть здравая и правильная, хотя выраженная на языкѣ временнаго бытія, какъ prae-motio.

То же самое можетъ быть сказано о молинизмѣ, поскольку и онъ есть лишь разновидность каузальнаго детерминизма, или особая интерпретація томизма въ его ученіи о praemotio physica или о софійности твари. Особенности молинизма относятся лишь къ вопросу о тварной свободѣ, но остается незыблемой основная идея о божественной основѣ твари и ея утвержденности въ вѣчности Божіей. Нѣмотствующее выраженіе той же самой идеи мы имѣемъ даже въ кальвинизмѣ, гдѣ въ личинѣ божественнаго деспотичнаго всемогущества, какъ всеобщаго предопредѣленія по волѣ Творца, прощупывается та же идея соотношенія вѣчности и временности, божественной сущности міра, проявляющейся въ сплошной детерминированности его чрезъ волю Божію. Это есть своеобразная интерпретація той же мысли, что мы въ Богѣ «живемъ и движемся и есьмы». Т. обр., онтологическая идея даже и кальвинизма софіологична, хотя она и получаетъ уродливое выраженіе. Основная же его проблема объ отношеніи Бога къ міру можетъ быть до конца продумана лишь въ предѣлахъ софіологіи.

Итакъ, софіологическая проблема является опредѣляющей на путяхъ западнаго богословствованія въ послѣпатристическую эпоху, хотя такъ и не достигаетъ здѣсь настоящаго осознанія, въ то время какъ на ея настоящей родинѣ, на востокѣ, временно остановив-

шаяся богословская мысль какъ бы забываетъ о своемъ софіологическомъ наслѣдіи и томъ молчаливомъ завѣщаніи, которое она имѣетъ отъ классическаго вѣка восточнаго богословія, — патристики. Во всякомъ случаѣ, востоку фактически оказывается сейчасъ нечего противопоставить безсознательной и затемненной софіологіи запада, кромѣ уклончивой и преимущественно отрицательной апологетики, которая отбрасываетъ шелуху, не замѣчая ядра и не давая собственнаго отвѣта на софіологическую проблему. Онъ долженъ состоять въ раскрытіи ученія о софійности твари, какъ укорененности ея въ вѣчности Божіей. Она есть сущая для вѣчности и отъ вѣка въ Богѣ какъ Его софійное зерцало, хотя и опредѣляется онибочно, какъ предопредѣленіе. «Зародышъ мой видѣли очи Твои, въ Твоей книгѣ записаны всѣ дни, для меня назначенные, когда ни одного изъ нихъ еще не было» (Пс. 138, 16).

Но кромѣ этого внѣвременнаго или сверхвременнаго самоопредѣленія Бога въ Его божественной жизни, существуетъ еще отношеніе Бога къ міру, проистекающее не отъ божественной вѣчности, но со стороны тварной временности. Богъ есть Творецъ и Вседержитель творенія, обращенный лицемъ къ нему и — о чудо чудесъ снисхожденія Божія! — съ нимъ и ради него и самъ живущій во времени. Онъ и для себя самого полагаетъ становленіе. Пребывая въ вѣчности и неизмѣнной полнотѣ Своего бытія въ Себѣ, Онъ живетъ въ жизни тварей и съ тварію. Богъ есть Абсолютное, премірное бытіе въ Себѣ, но Онъ же есть Богъ для міра. Послѣднее означаетъ для Него положительное соотношеніе съ міромъ, взаимодѣйствіе, «синергизмъ» съ нимъ. Какъ согласовать эти оба антиномическія опредѣленія Абсолютнаго и Бога? Здѣсь предѣльная граница для человѣческой мысли и вѣдѣнія, охраняемая огненнымъ мечемъ теологической антиноміи. Оба ея члена имѣютъ аксіоматическую достовѣрность, оба они должны быть сохранены во всей своей силѣ, причемъ оба между собою какъ будто отталкиваются и даже противорѣчатъ; однако, строго говоря, здѣсь не логическое противорѣчіе, разрѣшающееся въ абсурдъ и нелѣпость, а потому само себя по осознаніи своемъ снимающее, но онтологическое различеніе, которое откладывается въ двухъ несогласуемыхъ въ разсудочномъ мышленіи опредѣленіяхъ. Эту границу мысли надо осознать вмѣстѣ съ безусловной значимостью обоихъ положеній. Въ этомъ смыслѣ долженъ быть осуществленъ критическій антиномизмъ мысли, причемъ критицизмъ не долженъ допускать смѣшенія обоихъ плановъ съ перескакиваніемъ мысли изъ одного въ другой. Но мысль должна имѣть вѣдѣніе о существованіи этихъ обоихъ пла-

новъ. Въ этомъ антиномическомъ самоопредѣленіи находитъ свое выраженіе к е н о з и с ъ Абсолютнаго, которое становится Творцомъ и Богомъ. Отецъ вѣчности вольно себя ограничиваетъ, полагая бытіе не-абсолютное, т. е. жизнь твари и снисходитъ, такъ сказать, до соучастія въ ея временности и становленіи. Идея кенозиса съ одинаковой силой утверждаетъ оба члена антиноміи въ ихъ сопряженности. Именно кенозисъ, какъ таковой, предполагаетъ уже не въ качествѣ хронологически предшествующаго, но онтологической предпосылки, — полноту бытія не-кенотическаго, по отношенію къ которому и опредѣляется и изъ котораго исходитъ кенозисъ Абсолютнаго Въ немъ соединяется и сополагается Абсолютное и Богъ, какъ Творецъ міра и Искупитель. Иначе имѣлъ бы мѣсто не кенозисъ, но измѣненіе въ самомъ Божествѣ. Кенозисъ Абсолютнаго въ мірѣ и для міра есть вообще основная, скрѣпляющая идея богословія. Для тварнаго разсудка является нереализуемой въ мысли соединеніе этихъ обоихъ исходныхъ постулатовъ богословія, изъ которыхъ каждый въ отдѣльности одинаково обосновывается и съ необходимостью постулируется мыслью. Само реальное осуществленіе обоихъ постулатовъ, ихъ совмѣщеніе въ бытіи совершенно недоступно, неосуществимо въ опытѣ тварности. Послѣдній опредѣляется лишь однимъ изъ тезисовъ антиноміи, постулатомъ становленія. Тварь чужда кенозиса, какъ самоумаленія, снисхожденія и, напротивъ, обращена къ восхожденію, обоженію, становленію Въ полноту временъ оба постулата имѣютъ жизненно, онтологически соединиться, когда будетъ Богъ все во всемъ при сохраненіи всей реальности твари. Но въ этомъ вѣкѣ, въ глубинѣ становленія, надлежитъ съ одинаковой силой блюсти объ истины: и неизмѣнной вѣчности, самодовлѣемости Божіей, и откровенія Божества въ твари, которое живетъ съ нею въ этомъ смыслѣ общею жизнью и постольку является с т а н о в я щ и м с я во времени. Здѣсь предъ нашей мыслью встаютъ, какъ онтологическія проблемы, такія событія въ жизни Божества, какъ Боговоплощеніе, нисхожденіе въ міръ Св. Духа, грядущее пришествіе Христово (parvcia).

Изъ этого общаго постулата, — не кажущейся только, но всереальнѣйшей реальности откровенія Бога въ мірѣ и Его жизни въ немъ, проистекаетъ и реальность времени, какъ образа становленія, притомъ не только для міра, но и для Бога. Точнѣе надо сказать, что онтологическое мышленіе требуетъ одновременно признать присутствіе вѣчности Божіей и всей силы ея въ каждомъ атомѣ и въ каждомъ мгновеніи тварнаго бытія, — въ его софійности («praemotio physica»), какъ и реальность времени и становленія. Богъ, имя которому Вѣчность, какъ Творецъ, живетъ и во времени. в м ѣ с т ѣ

съ твореніемъ. Это не означаетъ Его ограниченности временемъ, но самоограниченіе имъ, въ которомъ Богъ онтологически примѣняется къ твари. Очевидно, время осуществляется въ жизни Божіей иначе, чѣмъ въ человѣческой (у Господа одинъ день, какъ «тысяча лѣтъ день единъ» Пс. 89, 5 — 2. Пет. 3, 8). Здѣсь примѣнима богословски лишь via analogiae, negationis, eminentiae, но важно понять всю реальность времени и временности. Поскольку въ Богѣ она соединяется съ вѣчностью, мы говоримъ съ Платономъ о времени, какъ «подвижномъ образѣ вѣчности», или другими сравненіями выражаемъ совмѣщеніе обоихъ членовъ антиноміи, — временности и вѣчности, — въ бытіи Божественномъ. Но при всемъ этомъ мы не съ меньшей силой утверждаемъ тезисъ антиноміи о реальности временности для Бога. То же самое можетъ быть примѣнено и къ пространственности, которая, конечно, несвойственна абсолютному бытію Божію, и тѣмъ не менѣе, кенотически пріемлется Творцомъ и Промыслителемъ, живущимъ и пространственной жизнью съ тварію. Разумѣется, и здѣсь надо установить всю силу различія этой пространственности для Бога и творенія, — помощью тѣхъ же богословскихъ методовъ мысли. Въ богословіи эта пространственность Божія опредѣляется обычно какъ вездѣприсутствіе или всеприсутствіе Божіе, чѣмъ выражается та общая мысль, что пространство не есть граница для бытія Божія, а только кенотическое самоограниченіе. Но и такая пространственность, какъ отношеніе Бога къ творенію, отъ этого не теряетъ всей силы реальности. Все это, — именно реальность временности и пространственности, — и составляетъ общее предусловіе для в з а и м о о т н о ш е н і я Творца и творенія, или ихъ синэргизма.

Мы видѣли, что главная трудность и безысходная апорія томизма во всѣхъ его разновидностяхъ (съ молинизмомъ включительно) состояла въ томъ, что онъ оказался неспособенъ спасти самобытность творенія и тварную свободу въ качествѣ «второй» причины, наряду съ «первой». Въ софіологической же постановкѣ вопроса, рѣчь идетъ не о разно-или равнобытійности причинъ первой и второй, но о подобобытійности. Онъ разрѣшается тѣмъ, что твари присуща своя собственная и въ то же время ей данная Богомъ, божественная реальность, тварная Софія. Въ Своемъ отношеніи къ твари Богъ соотносится самому Себѣ, въ Своей собственной божественности, однако получившей внѣбожественное бытіе въ качествѣ міра. Здѣсь Софія Божественная соотносится съ Софіей тварной въ ихъ онтологической нераздѣльности, но и космической раздѣленности Поэтому твари свойственна своя собственная онтологическая упругость и даже сопротивляемость, которую проявляетъ реальность тварная

по отношенію къ божественной, ея собственная неуничтожимость («ибо утверди вселенную, яже не подвижется»), чѣмъ и обосновывается возможность взаимодѣйствія Бога съ міромъ, дѣйствительность тварной свободы даже предъ лицомъ водительства Божественнаго.

Это соотношеніе во всей полнотѣ осуществляется лишь въ человѣкѣ. Человѣкъ есть личность, имѣющая упостасное бытіе, въ свободномъ самоположеніи и самоопредѣленіи, хотя бы въ предѣлахъ тварной данности. Какъ упостась, человѣкъ имѣетъ упостасное общеніе съ Богомъ. Какъ исшедшій отъ Бога нетварно-тварный духъ, человѣкъ является прямымъ воспріемникомъ Божественнаго воздѣйствія, находится во взаимодѣйствіи съ Божествомъ, въ пріятіи благодати чрезъ посредство ангеловъ или же непосредственно (въ Церкви). Но и при этомъ человѣческая личность съ ея свободой сохраняетъ свою неуничтожимость и самоопредѣляемость въ отношеніи къ Божеству, которое можетъ на нее воздѣйствовать лишь взаимодѣйствуя съ нею на основаніи тварной свободы, Богъ щадитъ ее и охраняетъ даже отъ Своего собственнаго всемогущества. Онъ воздѣйствуетъ не насилуя, но убѣждая, т. о., ограничивая Свою силу мѣрою тварнаго воспріятія. Это и есть с и н э р г и з м ъ, какъ образъ Промышленія Божія о человѣкѣ.

Чтобы ближе опредѣлить эту свободу личности, надо вспомнить, что послѣдняя и творится Богомъ въ этой свободѣ (см. выше), причемъ это не есть отвлеченная, но окачествованная свобода. Человѣкъ опредѣляется, прежде всего, какъ членъ всего человѣческаго рода, своимъ мѣстомъ въ немъ и связанностью съ нимъ. Съ другой стороны, человѣкъ по сотвореніи отъ Бога имѣетъ свое индивидуальное опредѣленіе, свою идею, онъ не есть человѣкъ вообще, но индивидуально опредѣленный человѣкъ, имѣющій собственную тему бытія. Эта тема принимается имъ также въ свободѣ, причемъ эта свобода включаетъ различную возможность ея пріятія. Это самоопредѣленіе совершается не во времени, но надвременно (хотя и не въ вѣчности, поскольку оно принадлежитъ все-таки жизни творенія), отъ него и изъ него начинается временное бытіе, которое эту свободу осуществляетъ и раскрываетъ. Чрезъ это всякая человѣческая личность, хотя и не п р е д опредѣляется извнѣ, но съ собственнымъ самоопредѣленіемъ вступаетъ въ міръ. Люди рождаются не какъ безличные номера, но какъ индивидуально различныя личности, причемъ въ связи съ этимъ индивидуальнымъ надвременнымъ самоопредѣленіемъ, въ которомъ личность въ свободѣ своей п о с в о е м у воспринимаетъ Богомъ данную тему своего бытія, опредѣляется и мѣсто ея въ человѣческомъ родѣ, въ его исторіи, т. е. на-

слѣдственность и среда, эпоха, народъ и, наконецъ, предки и родители. (Послѣдніе уже ближе принадлежатъ къ индивидуальности, поскольку даже имя ихъ входитъ въ собственное имя личности). Всѣ эти стороны личной судьбы входятъ въ индивидуальную жизнь въ качествѣ данности, дѣйствіемъ Творца надъ человѣкомъ. Однако эта данность реализуется «умопостигаемой» свободой, метаэмпирическимъ самоопредѣленіемъ человѣка (1).

На основаніи сказаннаго, «вторая причина», т. е. твореніе, имѣющее вершину въ человѣкѣ, въ своемъ возникновеніи принимаетъ бытіе какъ данность о т ъ Бога, но въ то же время она есть данность и д л я Бога въ этомъ своемъ бытіи, съ которымъ Богъ соотносится на основаніи взаимодѣйствія, синэргизма. При этомъ элементы данности и заданности, или необходимости и свободы переплетаются и чередуются между собою въ человѣческой жизни Тварная свобода исходитъ изъ данности, къ ней примѣняется и отъ нея получаетъ свое содержаніе, а Богъ отвѣчаетъ на эти зовы свободы и нужды ея въ общемъ контекстѣ бытія, съ безконечнымъ количествомъ входящихъ въ него элементовъ. Міръ есть неопредѣленное уравненіе съ безконечнымъ количествомъ неизвѣстныхъ, которое разрѣшаетъ мудрость Божія. Аксіомой вѣры здѣсь является, что Б о г ъ о т в ѣ ч а е т ъ н а з а п р о с ы т в а р и с ъ а б с о л ю т н о й б е з о ш и б о ч н ю с т ь ю и ц ѣ л е с о о б р а з н о с т ь ю п р и с о х р а н е н і и с в о б о д ы в ъ п р е д ѣ л а х ъ ц ѣ л е п р и ч и н н о с т и м і р а. Тварная свобода, какъ модальная, не творитъ міръ въ его данности, но его образуетъ, осуществляя его заданіе, такъ или иначе, тѣми или иными путями, при наличіи непреложныхъ и неотмѣнныхъ основъ бытія. Но Промыслъ Божій въ силу этого есть нѣкій діалогъ премудрости и всемогущества Божія съ тварной жизнью въ ея свободѣ, причемъ въ этомъ діалогѣ осуществляется безошибочное дѣйствіе Божіе въ мірѣ (при участіи св. ангеловъ) въ соединеніи съ колеблющимся и никогда не безошибочнымъ дѣйствіемъ тварной свободы. Промыслъ Божій являетъ абсолютную находчивость и изобрѣтательность въ исправленіи и восполненіи дѣйствій тварной свободы («Слово Божіе есть всевеликій хитрецъ», сказано въ одномъ изъ каноновъ), въ веденіи міра на путяхъ къ спасенію. Но оно совершается съ неизмѣн-

(1) Поэтому, в о п р е к и утвержденію блаж. Августина, Іуда въ своемъ апостольствѣ и всей его судьбѣ явился не жертвой божественнаго произвола, который могъ бы его и спасти, если бы хотѣлъ, но слѣдствіемъ его свободнаго самоопредѣленія, разумѣется, на почвѣ личнаго принятія божественной темы своего бытія. Стало быть, Іуда и родился призваннымъ къ апостольству, однако, внутренно уже больному. (См. очеркъ «Іуда Искаріотъ, апостолъ-предатель». Путь, №№ 26-7).

нымъ блюденіемъ самобытности твари и ея свободы. Господь не уничтожаетъ силы и носителей зла, Онъ щадитъ даже сатану, самого отца лжи, побѣждая его на *собственныхъ* путяхъ его, какъ и оставляетъ плевелы расти вмѣстѣ съ пшеницею до жатвы, Онъ «попускаетъ» зло, дабы блюсти самое основаніе творенія, — его свободу и самоопредѣленіе. Здѣсь проявляется «долготерпѣніе» Божіе къ твари. Этому Божію долготерпѣнію отнюдь не свойственна та нетерпѣливая прямолинейность, съ которою даже апостолы просили Христа свести огонь съ неба, чтобы сломить упорство не пропустившихъ ихъ самарянъ. Отношеніе Творца къ твари въ «синергизмѣ» остается всегда кроткимъ и сдержаннымъ, кенозисомъ Бога въ твореніи Этотъ кенозисъ опредѣляется соединеніемъ всевѣдѣнія и всемудрости Божіей въ отношеніи къ *путямъ* міра, но при этомъ и въ самоограниченіи всемогущества Божія. Богъ ждетъ, чтобы тварная свобода сама рекла: «се раба Господня, да будетъ мнѣ по слову Твоему». И предъ этимъ милующимъ долготерпѣніемъ и мудростію Божіими изумѣвающая тварь исповѣдуетъ: «о бездна богатства и премудрости и вѣдѣнія Божія! Какъ непостижимы судьбы Его и неизслѣдимы пути Его»! (Р 11, 33). И однако вѣдома самая основа творенія и его послѣдняя цѣль: «ибо все изъ Него, Имъ и къ Нему. Ему слава во вѣки. Аминь» (36).

Поэтому пути Промысла, какъ непостижные для творенія, составляютъ постулатъ вѣры во Творца, причемъ этотъ постулатъ постигается не только апофатически, въ мудромъ невѣдѣніи (docta ignorantia и credo quia absurdum), но и катафатически, насколько самая жизнь есть познаніе, хотя и «отъ части» (1 Кор. 13). Оно, конечно, безсильно для постиженія путей Божіихъ въ цѣломъ, поскольку они трансцендентны для человѣка. Но въ то же время они *открываются* для вѣры и узнаются въ ея опытѣ, въ ея подвигѣ. Этимъ ставится для религіозной жизни непрестанная задача — *искать* воли Божіей и творить ее, а также принимать превышающія человѣческую волю и вѣдѣніе судьбины Божіи, какъ волю Божію. Образъ вѣры въ Промыслъ и преклоненіе предъ волей Божіей мы имѣемъ въ Геѳсиманскомъ борѣніи: «аще возможно есть, да минуетъ Меня чаша сія», и однако: «не Моя, но Твоя воля да будетъ». Обобщающее и исчерпывающее ученіе объ этомъ же преподано намъ въ молитвѣ Господней: «да будетъ воля Твоя якоже на небеси и на земли». Человѣкъ не отрицается здѣсь высшаго дара Божія, тварной свободы. напротивъ, онъ хочетъ ее осуществлять свободнымъ ея подчиненіемъ волѣ Божіей, по образу Богочеловѣка, въ которомъ, согласно догмату VI всел. собора, воля человѣческая свободно подчиняется («слѣдуетъ») волѣ Божіей. Человѣкъ *онтологически*

не можетъ совлечься свободы, даже если бы этого захотѣлъ, ибо она есть образъ самого бытія тварнаго духа. Но тварная свобода не имѣетъ сама въ себѣ неизмѣннаго содержанія, она его ищетъ, опредѣляясь на путяхъ между данностью и заданіемъ. Онъ естественно страждетъ самостью, отъ которой можетъ освободиться лишь въ вольномъ самоотреченіи, въ крестной смерти («да отвержется себе и возьметъ крестъ свой»). Поэтому высшая свобода есть послушаніе Рабы Господней: «да будетъ Мнѣ по слову Твоему» (Лк. 1, 37). Но вольное пріятіе совершающагося съ нами въ вѣрѣ и преданности волѣ Божіей для насъ просвѣтляется изнутри, чрезъ него намъ раскрывается эта воля, дѣйствующая во всей жизни міра. Эта вѣра въ Промыслъ Божій не парализуетъ нашего творчества въ свободѣ и не обрекаетъ насъ на квіетическую пассивность фатализма. Напротивъ, она укрѣпляетъ нашу собственную волю въ исканіи праваго пути къ совершенію воли Божіей въ насъ и чрезъ насъ, въ истинномъ «синергизмѣ». Судьбы міра лишь частично открываются намъ, какъ пути Промысла Божія, его водительства въ жизни творенія. Такъ, въ «священной исторіи» еврейскаго народа, при всей запутанности путей его, въ его историческихъ судьбахъ мы познаемъ строительство нашего спасенія, постигаемъ ««философію» священной исторіи въ ея глубинахъ, причемъ ткань этой исторіи ткется изъ разныхъ нитей. Это можно въ качествѣ примѣра видѣть даже въ евангельской генеалогіи Христа Спасителя, включающей въ себя большое человѣческое многообразіе. Покрывало тайны Промысла Божія въ Библіи снимается до того, что намъ становится вѣдома цѣлесообразность отдѣльныхъ человѣческихъ дѣлъ и историческихъ событій. Въ пророческой книгѣ Н. З., въ Апокалипсисѣ, мы имѣемъ не столько конкретное откровеніе о будущемъ, сколько символическое и въ этомъ смыслѣ абстрактное изображеніе судебъ церкви въ мірѣ. Однако и здѣсь раскрывается высшій разумъ исторіи. Но конкретность пророчества здѣсь не только неумѣстна, но и невозможна, поскольку рѣчь идетъ не о прошедшемъ, но о будущемъ, не о совершившемся, но объ имѣющемъ совершиться, не о фактахъ, но о «тенденціяхъ».

Это ставитъ насъ предъ лицомъ общаго вопроса о предѣлахъ божественнаго вѣдѣнія въ дѣйствіяхъ тварной свободы. Этотъ вопросъ молчаливо присутствуетъ на протяженіи всей контроверсы о детерминизмѣ Онъ относится къ тому, какую степень реальности можно отвести человѣческой свободѣ предъ лицомъ Божіимъ, не является-ли она только субъективной или призрачной. Такъ она по существу понимается въ августинизмѣ и въ томизмѣ. Молина пытался утвердить ея объективность подъ защитой scientia media, причемъ однако онъ соединилъ это съ признаніемъ предвидѣнія Бо-

жія и относительно свободныхъ дѣйствій человѣка. Однако общая предпосылка томизма о томъ, что scientia Dei est causa rerum, раздѣляется и имъ. По существу же онъ поэтому остается на почвѣ божественнаго детерминизма, въ которомъ нѣтъ мѣста для свободнаго выбора.

Въ Словѣ Божіемъ, какъ и въ церковной традиціи, свидѣтельствуется, что «благодать Божія не стѣсняетъ свободы человѣка, не дѣйствуетъ на нее непреодолимо», соотвѣтственно чему «въ свящ. книгахъ содержится безчисленное множество увѣщаній, обѣтованій, угрозъ для возбужденія человѣка къ добродѣтели», а «св. отцы и учители Церкви единогласно проповѣдовали, что человѣкъ свободно дѣйствуетъ въ избраніи и совершеніи добрыхъ дѣлъ и не стѣсняется благодатію Божіей» (1). Какъ можно понять и принять начало свободы предъ лицомъ всемогущества Божія и премудраго Его промышленія о мірѣ, это в з а и м о д ѣ й с т в і е Творца и твари, ихъ «синергизмъ»? Чтобы принять его въ полной силѣ, надо признать подлинность или взаимную реальность обѣихъ соотносящихся сторонъ. Эта реальность обусловлена извѣстной непроницаемостью бытійнаго ядра твари, тварной свободы и для самого Творца. Разумѣется, тварная свобода остается при этомъ ограничена своимъ модальнымъ характеромъ. Однако и въ этихъ предѣлахъ ей присуще творческое самоопредѣленіе изъ себя. Оно не можетъ внести въ міръ чего-либо онтологически новаго, однако ему присуща извѣстная о р и г и н а л ь н о с т ь, свойственная всякой личной жизни. Въ этомъ и состоитъ ея творческій элементъ, какъ личная самодвижность и индивидуальное самоопредѣленіе. Если мы будемъ понимать его въ свѣтѣ причинности и предетерминаціи, то свобода превращается въ субъективную иллюзію. О таковой и говорятъ Спиноза и Кантъ: если бы пущенная стрѣла обладала сознаніемъ, то она считала бы, что движется своею собственною свободой. Однако вся сила такого аргумента заключается въ этомъ абсурдномъ и противорѣчивомъ предположеніи самосознающей себя въ движеніи стрѣлы, п. ч. это была бы уже не стрѣла: tertium comparationis, — движеніе, какъ предикатъ, не существуетъ независимо отъ своего субъекта, движеніе имъ опредѣляется, но не его опредѣляетъ. Тварная свобода должна быть не только сотворена Богомъ, поскольку сотворены ея субъекты или носители, но и признана Богомъ, почтена Имъ въ своемъ существованіи. Пути этой свободы въ мірѣ суть пути творчества предъ лицомъ Божіимъ въ той мѣрѣ, въ какой въ модальности своей она относится не къ онтологіи, но къ исторіи міра Эта

(1) Ср. м Макарій. Догмат. богословіе, т. II, 193

исторія творится Богомъ и человѣкомъ, въ ихъ синергизмѣ (точнѣе было бы сказать еще и съ ангелами, участвующими въ этомъ творчествѣ при со-человѣчности своей). Признаніе подлинности свободы поэтому означаетъ извѣстную мѣру независимости человѣка отъ Бога, какъ въ исканіи путей воли Божіей, такъ и въ противленіи ей. Т. о., человѣку Богомъ самимъ отведено собственное мѣсто въ путяхъ Промысла Божія, въ осуществленіи цѣлей творенія. При этомъ снова повторяемъ, что человѣку несвойственна сила для творенія міра, который положенъ Богомъ въ путяхъ его, но ему дано самому совершать этотъ путь, — лучше или хуже, такъ или иначе. Человѣкъ не можетъ ничего сотворить, вызвавъ къ новому бытію, ибо сила творенія принадлежитъ только Богу. Но его свобода и творчество осуществляютъ твореніе в м ѣ с т ѣ съ Богомъ. Безъ воли Его не падаетъ волосъ съ головы человѣка, которому однако дано «творить дѣла», участвовать въ «общемъ дѣлѣ» спасенія міра Богомъ. Какъ во Христѣ дѣйствуютъ нераздѣльно и несліянно въ согласіи обѣ воли и обѣ природы, такъ и человѣчеству Его дано раскрывать свою человѣчность вмѣстѣ и въ согласіи съ Нимъ, что включаетъ и возможность несогласія.

Все это приводитъ насъ къ центральному здѣсь вопросу о всевѣдѣніи Божіемъ въ отношеніи къ тварной свободѣ и ея дѣламъ. Вѣдомы ли Богу дѣла нашей свободы, «прежде» нежели они совершатся, на основаніи всевѣдѣнія Божія? Въ такомъ смыслѣ на этотъ вопросъ и отвѣчаетъ предетерминизмъ въ разныхъ его видахъ: вѣдѣніемъ Божіимъ опредѣляется бытіе, — «ихже предувѣдѣ, тѣхъ и предустрои» (Р. 8, 29). Однако сказать, что Богъ вѣдаетъ напередъ дѣла свободы, значитъ фактически ее упразднить, превративъ въ субъективную видимость. Поэтому принятіе этого положенія ставитъ насъ предъ всѣми трудностями предопредѣленія. Для того, чтобы яснѣе подойти къ постановкѣ этого вопроса, надо различить разные ея планы, именно въ отношеніи къ вѣчности и къ исторіи тварнаго бытія. Въ вѣчности Божіей, гдѣ все существуетъ въ единомъ внѣвременномъ актѣ, нѣтъ настоящаго, прошедшаго и будущаго, наступившаго и ненаступившаго. Здѣсь все предвѣчно с в е р х ъ - е с т ь, и, разумѣется, нѣтъ мѣста какой-либо грани вѣдѣнія Божія, но есть лишь всевѣдѣніе. Богъ здѣсь не есть Творецъ и Богъ для творенія, но живетъ во свѣтѣ неприступномъ Своей всегда себѣ тожественной, самодовлѣющей абсолютной жизни. Здѣсь есть только в ѣ д ѣ н і е, но нѣтъ мѣста ни предвѣдѣнію, ни невѣдѣнію. Послѣдній вопросъ возникаетъ лишь въ отношеніи Бога, какъ Творца, къ міру, какъ творенію. Если Богъ сотворилъ человѣка въ свободѣ, по Своему собственному образу, какъ сына

Божія и друга Божія, бога по благодати, то въ реальность этого творенія включена его свобода, какъ творческое самоопредѣленіе не только въ отношеніи къ міру, но и къ Богу. Допустить иное значило бы ввести противорѣчіе въ Богѣ, положившемъ лишь фиктивную, иллюзорную свободу, и тогда неизбѣженъ оказывается выводъ Кальвина, что человѣкъ палъ не по свободѣ, но потому, что Богъ этого восхотѣлъ, ибо вообще только и существуетъ воля и свобода Божія. Значитъ, Богъ не могъ или не восхотѣлъ сотворить тварной свободы, точнѣе, ея субъектовъ или носителей, эту свободу для себя предполагающихъ. Поэтому, чтобы соединить тварную свободу съ Божественнымъ всевѣдѣніемъ, нужно сказать не то, что Богъ предвидѣлъ и, слѣдов., предопредѣлилъ паденіе человѣка (какъ это можно иногда встрѣтить въ догматическихъ руководствахъ), но что Богъ, вѣдая Свое твореніе со в с ѣ м и заключенными въ немъ возможностями, вѣдаетъ и в о з м о ж н о с т ь паденія, которая, однако, могла и не осуществиться и осуществима лишь человѣческой свободой, — иначе право было бы противоположное утвержденіе кальвинизма. То же самое, восходя мыслью къ духовному міру, слѣдуетъ сказать и о паденіи сатаны, который, конечно, могъ бы и не пасть. Иначе было бы необходимо заключить, что онъ прямо и создалъ былъ сатаною или, по крайней мѣрѣ, съ внутренней необходимостью стать таковымъ. Повторяемъ, в с ѣ возможности тварнаго бытія, какъ имѣющія въ немъ для себя корень, открыты вѣдѣнію Творца, поскольку въ этомъ смыслѣ онѣ принадлежатъ сотворенному Имъ міру, включены въ его составъ, не только въ образѣ «цѣломудрія», но и развороченной множественности Въ этомъ смыслѣ тварь — одинаково, какъ въ духовномъ, такъ и человѣческомъ мірѣ — не можетъ внести въ него чего-либо онтологически новаго и тѣмъ удивить и обогатить самого Творца. Однако, самый выборъ и творческое осуществленіе этихъ возможностей, однимъ словомъ, область модальной свободы остаются ввѣрены творенію и п о с т о л ь к у являются его творческимъ вкладомъ. Если оно не можетъ быть абсолютно неожиданнымъ и новымъ для Бога въ смыслѣ онтологическомъ, то въ фактическомъ бытіи («контингентномъ», т. е. свободно случайномъ) оно является вновь возникающимъ и для самого Бога, Который ждетъ отъ человѣка, отворитъ или не отворитъ онъ двери своего сердца, и лишь отсюда Самъ узнаетъ объ этомъ. Взаимодѣйствіе какъ синергизмъ есть обоюдное самоопредѣленіе, имѣющее въ себѣ новизну, которая, по своему для каждой изъ сторонъ, осуществляется въ немъ. Пути міра поэтому являются н е предопредѣленными въ качествѣ е д и н о й причинной связи, въ которой нѣтъ мѣста для контингентныхъ причинъ (по выраженію Ѳ. А., суть

non determinatum ad unum). Иначе, въ контекстѣ причинности, всѣ оказалось бы determinatum ad unum. Напротивъ, детерминацію тварной свободы надо уразумѣвать въ рядѣ безконечныхъ варіацій, дѣйствительно въ качествѣ non determinatum ad unum, которыя, однако, остаются подчинены одному плану, одной онтологической заданности, многообразно осуществляемой. Тварной свободѣ дано участіе въ судьбахъ всего творенія и прежде всего въ собственныхъ путяхъ человѣка. Если въ вѣчности Божіей существуетъ единая и полная опредѣленность мірового бытія въ его принадлежности къ жизни Божіей, то въ тварномъ мірѣ мы, напротивъ, имѣемъ незавершенность, не-до-опредѣленность, еще продолжающееся самоопредѣленіе міра. При этомъ самъ Богъ сокрываетъ Свой ликъ въ невѣдѣніе относительно дѣйствій человѣческой свободы, которыя иначе не имѣли бы собственной реальности, а были бы лишь функціей нѣкоего божественнаго механизма вещей (1).

Божественный Промыслъ не уничтожаетъ человѣческой свободы, но отвѣчаетъ на нее, дѣйствуя съ абсолютной премудростью. Здѣсь имѣетъ незыблемую силу постулатъ вѣры, а вмѣстѣ съ тѣмъ и ея аксіома: Богъ содѣйствуетъ твари съ безошибочной цѣлесообразностью, при сохраненіи ея свободы. Принципъ синергизма означаетъ, что тварь никогда и ни въ чемъ не остается лишенной блюденія Божественнаго Промысла, каковы бы ни были ея собственныя самоопредѣленія, къ добру или злу, причемъ какъ попущеніе, такъ и направленіе событій остается въ рукѣ Божіей и совершается премуд-

(1) H. Gayrand. St. Thomas et le prédéterminisme. 1895. Ѳ А. развиваетъ на языкѣ своей собственной метафизики по существу сродную мысль что познаніе Богомъ contingentia futura можетъ разсматриваться двояко. uno modo in seipso, secundum quod jam in actu est, et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatur ad unum, et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa, et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita, et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni... Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unum quodque eorum est acta in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul quia cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse; aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia (Sum. Th. Ia Iae, q. 14, a. 13).

Если отстранить извѣстный антропоморфизмъ въ ученіи о познаніи въ Богѣ, это ученіе о вѣчномъ познаніи въ единствѣ цѣлаго въ отличіе отъ познанія контингентныхъ вещей аналогично нашему различенію. Однако, надо исходить не изъ различія въ познаніи, но въ бытіи Божіемъ въ Себѣ и для міра. Это различеніе, впрочемъ, не мѣшаетъ Ѳ. А. развивать ученіе о предетерминизмѣ praemotio physica. Вообще здѣсь скрещиваются и искусственно соединяются ряды различныхъ мыслей.

ростію Божественной. Изъ этого общаго блюденія Промысла не изъято никакое твореніе, ни даже самъ сатана и слуги его (прологъ Іова). Постиженіе этихъ путей Провидѣнія, уразумѣніе этой абсолютной цѣлесообразности путей Божіихъ превышаетъ всякую человѣческую изобрѣтательность уже по одному тому, что каждому изъ насъ вѣдомъ и доступенъ только ничтожный отрывокъ времени, одна лишь точка мірового процесса внѣ общей связи настоящаго, прошедшаго и будущаго, въ которой «оправдится Премудрость чадами ея». (Мѳ. 11, 19). Но нетрудно понять, что въ этомъ постулатѣ содержится и правое разумѣніе теодицеи, идею которой невѣрующій умъ насмѣшливо выражалъ такъ, что «все къ лучшему въ семъ наилучшемъ изъ міровъ». Вся неумность этого остроумничанья состоитъ въ томъ, что оно закрываетъ глаза на реальность свободы, которою Господь почтилъ твореніе. Между тѣмъ Вольтеръ хочетъ видѣть въ путяхъ міра одни лишь дѣйствія Божія и кощунственно издѣвается надъ изломанностью ихъ. Но дѣйствіе Божіе въ мірѣ есть с и н е р г и з м ъ Его съ тварію, о которомъ никогда нельзя забывать. И тварная свобода покровомъ грѣха и произвола затемняетъ постиженіе путей Провидѣнія, оставляя ихъ доступными лишь для очей вѣры въ состояніи особаго вдохновенія, — силою нарочитаго откровенія. Отсюда слѣдуетъ, что р а ц і о н а л ь н а я т е о д и ц е я, съ раскрытіемъ путей Божіихъ въ мірѣ, н е в о з м о ж н а, она явится во всей непререкаемости лишь въ эсхатологическую полноту временъ, когда откроются пути Господни, ибо «мы отчасти знаемъ и отчасти пророчествуемъ. Когда же настанетъ совершенное, то то, что отчасти, прекратится» (1 Кор. 13, 10). Ключъ же къ проблемѣ теодицеи и есть с и н е р г и з м ъ.

Надо ощупать мыслью неподвижныя и измѣнчивыя стороны синергическаго процесса. Въ немъ есть прямое дѣйствіе Божіе, отвѣчающее премудрымъ путямъ Божія Промысла. Это дѣйствіе отличается той безошибочностью, которая свойственна всевѣдѣнію Божію на путяхъ міра: Богъ знаетъ Свое твореніе (1). Но Онъ знаетъ его въ его свободѣ, и реальность этой свободы нельзя защитить тѣми софизмами, къ которымъ прибѣгаютъ сторонники детерминизма. Послѣдніе истолковываютъ ее лишь какъ особый образъ детерминированности, частный случай ея, согласно чему одни предопредѣле-

(1) Какъ говорится въ гимнѣ Премудрости Божіей въ книгѣ Іова, 28, 24: «ибо самъ назираетъ вѣдый яже на земли, вся, яже сотвори». Ср. Пс. 146, 4; 49, 11, Пр. Сол. 15, 3. Въ другихъ текстахъ говорится о сердцевѣдѣніи Божіемъ и о вѣдѣніи судебъ человѣческихъ на основаніи софійнаго опредѣленія творенія (ср. бл Августинъ, de quest. LXXXIII, qu. 46). «Азъ есмь Богъ, и нѣсть еще развѣ Мене, — возвѣщаю отъ начала, что будетъ въ конецъ и отъ древнихъ временъ то, что еще не сдѣлалось, говорю: Мой совѣтъ состоится, и все, что Мнѣ угодно, Я сдѣлаю» (Ис 46, 9-10)

нія Божіи исполняются силою вещей, другія же свободно, т. е. субъективно самопроизвольнымъ дѣйствіемъ человѣческой энергіи, однако, соединеннымъ съ нечувствительнымъ божественнымъ давленіемъ. При этомъ, конечно, синергизмъ подмѣнивается лишь особаго рода детермиизмомъ. Но свобода предполагаетъ творческое самоопредѣленіе изъ себя, — въ предѣлахъ тварныхъ возможностей, и она существуетъ не только для себя, но и для Бога (1). Поэтому самъ Богъ считается съ этими свободными самоопредѣленіями, на нихъ божественно отвѣтствуя, и такимъ образомъ, ткань исторіи ткется изъ двухъ нитей, между собой сплетающихся. Исторія есть діалогъ Бога и человѣка, и синергизмъ есть процессъ богочеловѣческій. И съ одинаковой силой надо отринуть идею манекенности человѣка, который понимается, какъ маріонетка, движимая пружиной необходимости, такъ и окказіонализма, для котораго исторія есть безпредѣльная и растрепанная импровизація случайностей.

Эта общая мысль, принадлежащая діалектикѣ синергизма, вполнѣ подтверждается священной исторіей Ветхаго и Новаго Завѣта. Исторія ветхозавѣтнаго человѣчества символизируется личной борьбой Израиля съ Неизвѣстнымъ (Быт. 32, 24-30). Вся она не можетъ быть понята внѣ этого богоборческаго синергизма, предпосылкой котораго является тварная свобода, извѣстная независимость творенія отъ Творца, причемъ на вершинѣ своей тварь вольно склоняется передъ Творцомъ: «се раба Господня». Надо это самоопредѣленіе свободы понять во всей силѣ и подлинности, поэтому отнюдь не въ качествѣ предустановленнаго deus ex machina. Въ Новомъ Завѣтѣ синергизмъ Бога и человѣка находитъ, прежде всего, для себя примѣненіе въ жизни самого Богочеловѣка, въ соединеніи въ Немъ двухъ воль и двухъ энергій, причемъ воля человѣческая согласна Божественной, ей все время «слѣдуетъ». Весь путь земного служенія Христа есть исполненіе воли не Своей, но пославшаго Его Отца. И съ особенной ясностью это проявляется въ Геѳсиманскомъ борѣніи съ его «не Моя, но Твоя воля да будетъ». Да и вообще весь путь Б о г о ч е л о в ѣ ч е с к о й жизни не можетъ быть понятъ иначе, какъ въ свѣтѣ синергизма. Однако, здѣсь нужно сдѣлать и немедленную оговорку или ограниченіе. Синергизмъ въ прямомъ и точномъ смыслѣ предполагаетъ тварную ипостась, въ качествѣ субъекта свободы. Во Христѣ отсутствуетъ такая тварная человѣческая ипостась (если только мы не хотимъ вступить на путь двоенія ипостасей во

(1) У преосв. Макарія, 1, 126, нѣсколько неожиданно и внѣ связи съ прочимъ встрѣчаемъ слѣдующее сужденіе: «не наши поступки зависятъ отъ предвѣдѣнія Божія, а наоборотъ, — потому-то Богъ ихъ и предвидитъ, или видитъ, что мы сами собой рѣшились совершить ихъ, и совершаемъ». Здѣсь мы имѣемъ родъ молинизма.

Христѣ, слѣдуя антіохійской традиціи). Однако при этомъ и мы исповѣдуемъ, что во Христѣ не остается безъипостасна и человѣческая природа, но она ипостасируется единой Богочеловѣческой ипостасію. Въ этомъ смыслѣ человѣчеству Христову остается свойственна та свобода, силою которой Онъ только и могъ являть послушаніе Отцу даже до смерти, а вся жизнь Его только и можетъ быть понята изъ синергетическаго соотношенія обѣихъ природъ. Синергизмъ во Христѣ возможенъ лишь въ силу подлинности Его кенозиса. Сюда относится, въ частности, Его «невѣдѣніе» и вообще принятіе Имъ для Себя границъ человѣчности во дни Его земного служенія, съ невѣдѣніемъ дня Второго пришествія включительно (1) (Мр. 13, 32), какъ и Его непрестанная молитва, съ посвященіемъ Богу Его человѣческаго естества (и, прежде всего, молитва Геѳсиманскаго борѣнія). Грани человѣчности, кенотически воспринятыя Господомъ, представляютъ собой здѣсь основаніе возможнаго синергизма.

Но если такова жизнь Пастыреначальника, то такова же и жизнь Его стада, начиная съ избранныхъ учениковъ Его. Она есть непрестающее взаимодѣйствіе, въ которомъ сила неотразимости Учителя сочетается съ свободой пріятія или непріятія Его ученія, какъ и Его самого. И здѣсь съ одинаковой силой говорится: «когда Я былъ съ ними въ мірѣ, Я соблюдалъ ихъ во Имя Твое, тѣхъ, которыхъ Ты далъ Мнѣ, Я сохранилъ, и никто изъ нихъ не погибъ, кромѣ сына погибели» (Іо. 17, 12). А съ другой стороны, «сколько разъ хотѣлъ Я собрать дѣтей твоихъ, какъ птица собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья, и вы не захотѣли» (Мѳ. 23, 37).

Тайна Промысла Божія состоитъ еще и въ томъ, что сердцевѣдѣніе Божіе съ абсолютной безошибочностью избираетъ образъ и срокъ божественнаго воздѣйствія. Онъ попускаетъ отреченіе Петра, чтобы воззвать ему же въ часъ урочный: «Симоне Іонинъ, любиши ли Меня?» Онъ попускаетъ гонительство Савла съ тѣмъ, чтобы призвать его тоже въ часъ урочный въ божественномъ осіяніи, притомъ не раньше времени его и не позже. Онъ призываетъ Іуду въ ликъ апостольскій и даетъ ему совершать служеніе апостольское, съ тѣмъ, чтобы оставить его въ попущеніи страшнаго его предательства. Дѣйствія Божіи, какъ и без-дѣйствія, попущенія, относительно всякаго человѣка исполнены этой тайны Божіей.

Но эта тайна въ своей нераскрытости и непостижимости для насъ предполагаетъ, однако, въ своей основѣ Божественный Промыслъ съ его всевѣдѣніемъ, безъ котораго невозможна и его безошибочность. Пути водительства Божія не совершаются внѣ тварной свободы, но они не могутъ быть ей всецѣло ввѣрены. Здѣсь мы

(1) Агнецъ Божій, стр. 282 слл.

снова стоимъ предъ соединеніемъ свободы и необходимости. Однако эта трудность разрѣшается изъ характера тварной свободы, которая существуетъ лишь въ предѣлахъ данности со всѣми вѣдомыми ея Создателю возможностями, и содержитъ въ себѣ темы творческой заданности для твари. Поэтому судьбы творенія опредѣлены, хотя и со включеніемъ свободы, но, такъ сказать, не взирая на свободу. Въ связи съ этимъ, умѣстно поставить вопросъ и о пророчествѣ: какъ возможно пророчество и что оно означаетъ? Очевидно, здѣсь несоотвѣтственно ограничиться одною лишь общей ссылкой на Божіе всемогущество и всевѣдѣніе, но надо поставить вопросъ въ связи съ синергизмомъ.

Въ общемъ понятіи пророчества объединяются разные его виды: естественнаго и благодатнаго, человѣческаго пророчествованія и богодохновеннаго прозрѣнія. Человѣческому разуму дана способность постигать связь событій въ мѣру личнаго разумѣнія, которая можетъ быть больше или меньше, въ зависимости отъ личной одаренности и вообще индивидуальныхъ свойствъ. Эту способность можно опредѣлить, какъ историческую и личную прозорливость, стоящую въ связи съ родовымъ характеромъ человѣка особую чуткость его относительно связи событій. Это историческое чувство (муза Кліо) не ограничено прошлымъ и настоящимъ, но простирается и на будущее (1). Разумѣется, въ этой возможности предвидѣнія на основаніи «закономѣрности» уже ex hypothesi методически исключается моментъ человѣческаго творчества и свободы, какъ и связанныя съ ними варіаціи событій. Впрочемъ, поскольку это суть minima, о которыхъ non curat praetor — соціологія, они могутъ быть практически и абстрагированы. Но поэтому и самая область соціологическаго предвидѣнія или пророчествованія остается существенно ограниченной Она не распространяется на конкретную исторію въ точномъ смыслѣ, а ограничивается только «тенденціями». Въ соціологіи существуетъ практическая склонность игнорировать эти индивидуальныя отклоненія, несмотря на то, что въ нихъ то и заключается настоящая реальность и высшая цѣнность жизни.

Это естественное и, такъ сказать, соціологическое предвѣдѣніе у пророковъ обостряется и получаетъ сверхъестественный, богодохновенный характеръ. Ему присуща большая ясность, широта кругозора и относительная безошибочность. Однако, при этомъ все же сохраняется и «соціологическій», абстрактно схематическій типъ постиженія и изображенія будущаго. Это есть не столько предсказаніе будущихъ событій, сколько глубинное вѣдѣніе относительно духовныхъ силъ, дѣйствующихъ въ исторіи (2). Такой характеръ при-

(1) Въ исторіософіи и въ статистикѣ не разъ возникалъ споръ о томъ,

сущъ образамъ іудейской апокалиптики, съ символическимъ изображеніемъ царствъ и народовъ подъ образомъ звѣрей, растеній, явленій природы (3). Его же имѣемъ мы и въ книгѣ прор. Даніила и — до извѣстной степени — въ Откровеніи св. Іоанна.

Гораздо ограниченнѣе кругъ постиженій или пророчествъ относительно конкретныхъ лицъ и событій, составляющихъ, такъ сказать, vetum testamentum in novo. Въ Евангеліяхъ, какъ и вообще въ Н. З., мы имѣемъ рядъ ссылокъ на ветхозавѣтныя пророчества, иногда съ своеобразнымъ ихъ примѣненіемъ (4), иногда съ явными слѣдами vaticinium post eventum въ приложеніи болѣе или менѣе абстрактнаго образа къ конкретному событію или лицу (5). То, что пророки созерцали, какъ нѣкую духовную неизбѣжность въ характерѣ грядущаго вообще, въ Н. З. примѣняется къ конкретнымъ событіямъ, какъ ф а к т и ч е с к о е пророчество. Пророчественный характеръ этихъ видѣній (какъ и прообразовъ) остается неумаленнымъ, если въ нихъ ощущается одновременно не только истинность, но и смутность и отвлеченность ихъ собственнаго вѣдѣнія. Ихъ не слѣдуетъ понимать, какъ механическое сообщеніе, или какъ бы диктовку будущихъ и еще непонятныхъ фактовъ, съ заглядываніемъ въ будущее поверхъ завѣсы. Такое суевѣрное пониманіе пророчествъ превращаетъ ихъ въ нѣкое священное гаданіе, но пророчествованіе является дѣломъ богочеловѣческимъ, которое можетъ быть совершаемо лишь въ мѣру воспріятія, доступнаго человѣческому естеству, хотя и въ благодатномъ превосхожденіи его, однако, не вопреки ему или съ насиліемъ надъ нимъ. Пророчества суть человѣческія вопрошанія (ср. Дан. 10) съ отвѣтными на нихъ откровеніями.

Что же представляетъ собой то вѣдѣніе будущаго, которое подается вдохновеніемъ свыше? Если «scientia rerum est causa rerum», т. е. вѣдѣніе Божіе причинно уже и опредѣляетъ событія, то проро-

---

въ какой мѣрѣ возможно историческое предсказаніе о будущемъ, основанное на данныхъ прошлаго и настоящаго Этотъ вопросъ имѣлъ рѣшающее значеніе въ марксизмѣ и вообще всякой позитивистической теоріи прогресса.

(2) Эту сторону пророческой письменности по предмету можно сопоставить съ политической публицистикой нашего времени, которой также бываетъ доступна разная степень глубины и прозорливости.

(3) Ср. мой очеркъ «Апокалиптика и соціализмъ» въ сборникѣ «Два Града» т. II.

(4) Какъ напр. — Мѳ. 2, 23: «поселился въ городѣ, называемомъ Назаретъ, да сбудется реченное чрезъ пророковъ, что Онъ Назореемъ наречется»

(5) Таково, напр., примѣненіе къ Іудѣ 68 и 108 пс или, что гораздо важнѣе, образа страждущаго Мессіи (или мессіанскаго народа) у Второисаіи (гл. 53-4) къ Агнцу Божію Христу, или примѣненіе къ распятію Христову Исх 12, 46 и Зах. 12, 10, Захаріи 9, 9 — къ входу Господню, Малахіи 3, 1 объ Ангелѣ Господнемъ къ Предтечѣ.

чества являлись бы какъ бы актомъ новаго творенія, дѣйствіемъ Божественнаго всемогущества. Но тѣмъ самымъ упразднялось бы промышленіе Божіе, которое относится къ уже существующему и въ себѣ законченному творенію, предполагаетъ его нерушимость. Однако, Промыслъ Божій не есть въ данномъ случаѣ causa rerum, но лишь взаимодѣйствіе Бога съ человѣкомъ, которое со стороны Бога опредѣляется совершеннымъ вѣдѣніемъ существующаго творенія во всемъ его составѣ. Богу знаемъ планъ мірозданія и всѣ входящіе въ него элементы. Ему вѣдомы отъ начала творенія всѣ люди, какъ родившіеся, такъ и неродившіеся, ибо сотвореніе человѣка, во времени раскрывающееся въ послѣдовательныхъ рожденіяхъ, надвременно совершается въ единомъ актѣ созданія в с е г о человѣческаго рода въ цѣломъ, какъ и въ отдѣльныхъ его индивидахъ (см. выше). Богу вѣдома поэтому исторія человѣчества въ сверхвременномъ ея планѣ. Богу вѣдома, наконецъ, и софійность твари съ проистекающей отсюда закономѣрностью послѣдней, какъ и со всѣми заключенными въ ней возможностями. — премірная картина мірового и историческаго бытія Въ эту закономѣрность вплетается и варіирующій факторъ тварной свободы, которая сочетается и съ божественнымъ воздѣйствіемъ (пока не будемъ еще говорить объ его характерѣ) и слагающимся отсюда взаимодѣйствіемъ. Поскольку вѣдомы Богу всѣ природныя и человѣческія слагаемыя міра, здѣсь имѣется область прямого Божественнаго вѣдѣнія. Поскольку же привходитъ сюда факторъ человѣческой свободы и ея синергизмъ съ Богомъ, здѣсь имѣетъ мѣсто отступленіе отъ закономѣрности, извѣстная, хотя и относительная, новизна, на которую и самъ Богъ не посягаетъ въ Своемъ кенозисѣ предъ твореніемъ. Однако, эта новизна также ограничена въ возможностяхъ своихъ, ибо тварная свобода не эссенціально, но лишь модально существуетъ, не въ себѣ и не по себѣ, но въ чемъ-то, данномъ въ твореніи, она не есть ч т о, но к а к ъ. Въ этомъ смыслѣ Божественному вѣдѣнію доступна в с я картина жизни міра, какъ въ уже совершившемся самоопредѣленіи свободы, такъ и въ еще не совершившемся, ибо свобода не способна измѣнить общаго пути міра, хотя и вліяетъ на его частности. Міромъ правитъ воля Божія, надъ нами и въ насъ, хотя намъ и дано самимъ искать — или не искать — воли Божіей и осуществлять — или не осуществлять — ее въ свободѣ, а не быть для нея лишь пассивнымъ объектомъ. Однако, наличіе свободы въ еще несовершившейся жизни міра постольку дѣлаетъ картину его не до конца проявленной, какъ бы затуманенной, здѣсь выступаютъ основныя линіи, но не частности Можно сказать, что и пророческому предвидѣнію доступны только «тенденціи», — характера скорѣе соціологическаго, нежели

историческаго. Это неизбѣжно отражается и на характерѣ пророчествъ о будущемъ, въ которыхъ видится лишь доступное вѣдѣнію, т. е. сущее, но отсутствуетъ несовершившееся. Отсюда и особый языкъ пророчествъ, обычно образный, схематическій, не конкретный. Однако, есть и исключенія, когда пророчества относятся, если не прямо къ конкретнымъ фактамъ или чертамъ, однако, къ опредѣленнымъ лицамъ или, по крайней мѣрѣ, типамъ. Назовемъ «Ангела» Господня Предтечу, «сѣмя жены»» Новую Еву (которая, впрочемъ, болѣе прообразуется, нежели прямо указуется), «двухъ свидѣтелей», «человѣка беззаконія» и др. Всѣ эти личности, вѣдомыя въ путяхъ Божіихъ, занимаютъ свое мѣсто въ полнотѣ предвременнаго человѣчества, что и свидѣтельствуется въ пророчествахъ, — не какъ предопредѣленіе, но какъ вѣдѣніе. Неправильно думать, что явленіе Богоматери въ мірѣ вызвано лишь грѣхопаденіемъ прародителей и необходимостью спасенія чрезъ боговоплощеніе, инструментальнымъ орудіемъ для коего будто бы и явилась Приснодѣва. Отсюда какъ будто бы можно сдѣлать и дальнѣйшее заключеніе о томъ, что безъ этой нарочитой необходимости вовсе и не было бы Ея явленія міру Но нѣтъ, Пречистая изначально и, такъ сказать, «до» грѣхопаденія, и независимо отъ него является вершиною человѣческаго рода, просіявающей въ исполненіе временъ, подобно какъ и другія, указуемыя въ пророчествахъ лица. Хотя само это частное указаніе и соотвѣтствуетъ особымъ цѣлямъ Провидѣнія, но принципіально оно относится къ общему Божіему вѣдѣнію в с е г о, какъ явленнаго, такъ и еще не явленнаго человѣчества, и къ каждому изъ его членовъ («зародышъ мой видѣли очи Твои», Пс. 138, 16). Но, конечно, совершенно особое и исключительное мѣсто занимаютъ пророчества мессіанскія (вмѣстѣ съ пророческими прообразами), относящіеся къ собственному прямому дѣйствію Божію въ мірѣ, къ боговоплощенію и къ сошествію Св. Духа. То и другое есть отъ вѣка опредѣленое основаніе міра, — не для его творенія, но его обоженія. Разумѣется, и здѣсь не умѣстенъ никакой окказіонализмъ, по которому боговоплощенія и ниспосланія Св. Духа могло бы и не быть, если бы не склонило къ нему волю Божію грѣхопаденіе Адамово («beata Adae culpa»). Такимъ мнѣніемъ вносится антропоморфизмъ въ наши представленія о Богѣ, якобы мѣняющаго Свои мысли не только о человѣкѣ, но вмѣстѣ и о Себѣ самомъ въ Его отношеніи къ міру. На самомъ же дѣлѣ надо признать, что въ боговоплощеніи и ниспосланіи Духа Св. мы имѣемъ какъ бы вторичное твореніе міра въ Богѣ, его обоженіе, которое и составляетъ главное содержаніе жизни міра. О немъ не пророчествуется какъ объ одномъ изъ будущихъ событій, но дается откровеніе Божіе объ этомъ свер-

шеніи какъ таковомъ. Къ этому же относится и божественное вѣдѣніе относительно отдѣльныхъ чертъ этого свершенія, какъ ряда событій въ цѣпи земного бытія.

Итакъ, мы приходимъ къ различенію въ пророчествахъ, такъ сказать, разныхъ слоевъ въ связи съ ихъ содержаніемъ: откровеніе Бога о самомъ Себѣ въ отношеніи къ міру; далѣе о планѣ творенія, надвременно совершившагося и совершающагося во времени; наконецъ, о пути Промысла Божія въ отношеніи къ человѣческой свободѣ.

Пророчества, связанныя съ самоопредѣленіемъ человѣка въ свободѣ, вообще имѣютъ у с л о в н ы й характеръ, и даже не могутъ его не имѣть, если только свободѣ присуща ей свойственная реальность: Такъ и говоритъ Господь: «Иногда Я скажу о какомъ-либо народѣ и царствѣ, что искореню, сокрушу и погублю его; но если народъ этотъ, на который Я это изрекъ, обратится отъ своихъ злыхъ дѣлъ, Я отлагаю то зло, которое промыслилъ сдѣлать ему. А иногда скажу о какомъ-либо народѣ и царствѣ, что устрою и удержу его; но если онъ будетъ дѣлать злое предъ очами Моими и не слушаться гласа Моего, Я отмѣню то добро, которымъ хотѣлъ облагодѣтельствовать его» (Іерем. 18, 7-10) Такъ, говоритъ Господь (пророку): «....можетъ быть, они послушаютъ и обратятся каждый отъ злого пути своего, и тогда Я отмѣню то бѣдствіе, которое думаю сдѣлать имъ за злыя дѣянія ихъ» (26, 2-3). «Итакъ, исправьте пути ваши и дѣянія ваши... и Господь отмѣнитъ бѣдствіе, которое изрекъ на васъ» (26, 13).

Свобода вноситъ свои варіанты въ теченіе событій и, такъ сказать, нарушаетъ или отклоняетъ ихъ закономѣрность. Эти отклоненія могутъ остаться незамѣтны въ основномъ ходѣ событій, какъ онъ изображается въ пророчествѣ, и тогда послѣднее остается во всей силѣ, не подвергаясь провѣркѣ свободы и ею, такъ сказать, не корректируясь. Подобно статистическому ряду, въ правильности котораго поглощаются индивидуальныя отклоненія, чѣмъ однако онъ не уничтожается, такъ и пророчества въ сильно обобщенномъ, символическомъ стилѣ являютъ собой эту внутреннюю закономѣрность. Однако тамъ, гдѣ пророчество становится менѣе абстрактно-соціологичнымъ, но болѣе индивидуально-конкретнымъ, эта условность его — въ зависимости отъ дѣйствія свободы — выступаетъ наружу. Такой примѣръ мы имѣемъ въ случаѣ пророчества Іоны о гибели Ниневіи, которое было отмѣнено по молитвамъ раскаявшихся ниневитянъ и, слѣдовательно, очевидно оказалось условнымъ (1) Въ

(1) Условность пророчества можетъ относиться и къ событіямъ несовершившимся (futuribilia) Примѣръ «горе тебѣ, Хоразинъ, горе тебѣ,

свѣтѣ этой условности, въ связи съ самоопредѣленіемъ въ свободѣ, слѣдуетъ и вообще понимать пророчества, въ особенности эсхатологическія. Ихъ цѣль не предварять неизбѣжное, но указать возможное и отвратить отъ недолжнаго, чрезъ призывъ къ покаянію и мужеству. И этой основной установки не измѣняютъ тексты, какъ будто свидѣтельствующіе о «предопредѣленіи» и ошибочно понимаемые въ этомъ смыслѣ фаталистически. (Въ связи съ этимъ, надо разсматривать и вопросъ о священномъ гаданіи всякаго рода, отъ ветхозавѣтнаго вопрошанія «уримъ и туммимъ» до разныхъ случаевъ новозавѣтнаго прозорливства или ясновидѣнія. Не касаясь вопроса, въ какой мѣрѣ искусительно или соблазнительно можетъ быть это вопрошаніе, проистекающее изъ нездороваго любопытства или изъ маловѣрія Промыслу Божію, можно также примѣнять къ такимъ случаямъ категорію условнаго пророчества, поскольку здѣсь человѣческая свобода становится лицомъ къ предначертанію судьбы и на нее вліяетъ).

Промыслъ Божій въ отношеніи къ міру выражается не только въ общемъ попеченіи о немъ въ его путяхъ чрезъ посредство св. ангеловъ и вообще духовной причинности, которая въ отношеніи къ природному міру можетъ принимать и характеръ чудесности, но и чрезъ прямое вмѣшательство въ его пути. Больше всего послѣднее относится къ тому, что отъ воли человѣка не зависитъ, но представляетъ собой исполненіе предвременнаго Божественнаго плана. Таковыми являются, прежде всего, человѣческія рожденія и смерти опредѣленныхъ лицъ, установляемыя волей Божіей. Пророчества о нихъ подаются непосредственно Богомъ человѣку, доступному Божьему внушенію. Конечно, эта непосредственность сама по себѣ являетъ богочеловѣческій характеръ пророчества, который становится доступенъ внутреннему слышанію словъ Божіихъ, какъ обычно и говорится въ книгахъ пророческихъ: «было слово Божіе», «и сказалъ мнѣ Господь»» и под. Здѣсь мы имѣемъ и пророчества въ узкомъ смыслѣ, какъ прямыя предсказанія фактовъ. Вотъ нѣсколько примѣровъ: предсказаніе Бога Аврааму и Саррѣ о рожденіи сына Исаака (Б. 18, 10-14); предсказаніе первосвященника Илія Аннѣ о рожденіи сына Самуила (1 Ц. 1, 17, 20); пророчество сначала о смерти, а потомъ о выздоровленіи царя Езекіи (Ис. 38; 4 Ц. 20).

Внесанда, ибо, если-бы явлены были въ Тирѣ и Сидонѣ силы, бывшія въ Ьасъ, давно уже каялись бы во вретищѣ и пеплѣ» (Мѳ. 11, 21). Другой примѣръ: «Давидъ вопросилъ Бога о томъ, предадутъ-ли его Саулу жители Кеиля въ случаѣ нападенія Саула, и прійдетъ-ли Саулъ, и былъ отвѣтъ утвердительный. Тогда Давидъ и люди его оставили Кеиль, а Саулъ, узнавъ объ этомъ, отмѣнилъ походъ, и Богъ не предалъ Давида въ руки его» (1 Цар. 23, 10-14). Ср. Іер. 38, 17-24, Іез. 3, 6.

Понятіе с и н е р г и з м а (частнымъ случаемъ котораго являются и пророчества) расширяется въ общее опредѣленіе отношенія твари къ Творцу, какъ соотношенія Софіи тварной и Божественной, или актуальной софійности твари. Послѣдняя, принадлежа себѣ самой въ свободѣ, онтологически никогда не отдѣляется отъ софійно-божественной своей основы. Божественная сила непрестанно струится въ мірѣ и поддерживаетъ его въ бытіи, не только чрезъ единый сверх-и все-временный творческій актъ Божій, но и чрезъ промышленіе о твари, направляемое къ ея ософіенію. Твореніе и промышленіе существуютъ въ нераздѣльности одно отъ другого Иными словами, эту мысль можно выразить такъ, что существуетъ «естественная», природнософійная б л а г о д а т ь творенія, безъ которой и внѣ которой оно и не могло бы существовать, но потонуло бы въ безднѣ н и ч т о Эта благодать подается непосредственно творенію чрезъ душу міра, какъ до-человѣческому или еще не очеловѣченному бытію, а далѣе и чрезъ человѣка. Б л а г о д а т ь въ подлинномъ смыслѣ именно и есть сила обоженія, въ которой тварь въ человѣкѣ превосходитъ себя, переходитъ грани природнаго или природно-софійнаго бытія, но получаетъ силу новаго ософіенія чрезъ пріятіе началъ божественной жизни въ Богочеловѣчествѣ.

Можно понять и самое боговоплощеніе въ свѣтѣ синергизма (1). Таково его человѣческое пріуготовленіе, начиная отъ патріарховъ и кончая «Рабой Господней», которая въ человѣческой свободѣ изрекла Свое: «да будетъ Ми по слову Твоему». Таково и его осуществленіе въ Богочеловѣкѣ, согласно соединившемъ въ Себѣ волю Божескую и человѣческую. Синергизмъ мы имѣемъ также въ пріятіи даровъ Св. Духа, каждому по силамъ его. Въ связи съ синергиз-

(1) Синергизмъ Бога съ человѣкомъ имѣетъ въ жизни Богочеловѣчества нарочитое значеніе. Боговоплощеніе Христово не ограничилось опредѣленнымъ мѣстомъ и временемъ: Воскресшій и Вознесшійся Христосъ, согласно сбѣтованію Своему, таинственно пребываетъ въ человѣчествѣ «всегда, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ», съ нимъ не отожествляясь, но и отъ него не отдѣляясь. Эта мысль выражается у нѣкоторыхъ писателей и мистиковъ въ чрезвычайно парадоксальной формѣ. Ср изрѣченія Господа въ Agrapha: «расколи дерево, Я тамъ, разсѣки каменъ, Я тамъ» Особенно сильно это выражено у блаж. Августина. (См. сопоставленіе текстовъ у **E. Mersch. Le corps mystique du Christ. Louvain, 1933, t II, chapitre IV**) «Христосъ говоритъ въ насъ, молится въ насъ, Онъ страждетъ въ насъ «quia et ipsi sunt ego». — «Расширь свою любовь на весь міръ, если ты хочешь любить Христа, ибо члены Христа распространены во всемъ мірѣ» (In. Epist. ad Parth. X, Mg. XXXV, 2060-1). «Если бы члены Христовы не были Онъ, Онъ не сказалъ бы: «Савле, Савле, что ты Меня гонишь? Ибо Павелъ на землѣ Его не преслѣдовалъ, но, конечно, членовъ Его, вѣрующихъ. И однако, Онъ не захотѣлъ сказать: ни Моихъ святыхъ, или слугъ, или братьевъ, но Меня, т. е. Моихъ членовъ, которыхъ Я есмь глава» (In. Joh. XXVIII, t. 35, 1622). Аналогичныя мысли о страданіи Христа въ вѣрныхъ Своихъ — **Mersch. op. cit. 1, ç 299-300: In Levit. Hom. VII, 2; P. 9. XII, 478-9.**

момъ должна быть понята и онтологія молитвы. Послѣдняя есть форма непосредственнаго синергизма, жизненная встрѣча Бога и человѣка. Въ молитвѣ, какъ славословіи, человѣкъ проникается жизнью въ Богѣ и постольку самъ обожается чрезъ созерцаніе тайнъ и чудесъ Божіихъ. Въ молитвѣ, какъ прошеніи, человѣкъ ищетъ свою волю соединить съ волею Божіей, отожествить ее съ ней. Соотвѣтственно дѣйственности молитвы расширяется и углубляется область синергизма. Господь являлъ этотъ молитвенный синергизмъ предѣльнымъ образомъ въ Себѣ самомъ, поскольку вся жизнь Его была непрестанной молитвой, соединенной съ исполненіемъ воли Отца. И учени. амъ Своимъ Онъ внушалъ эту же мысль о силѣ молитвы и объ ея дѣйственности: «просите и дастся вамъ» (Мѳ. 7, 7). «И все, чего ни попросите съ вѣрой, получите» (Мѳ. 21, 22. Мр. 17, 24, Лк. 11, 9). Господь въ самыхъ сильныхъ образахъ свидѣтельствовалъ объ этомъ. Разумѣется, эта дѣйственность молитвы свойственна не всякому молитвенному прошенію, но тому лишь, которое согласно съ волею Божіей, а не является безуміемъ или прихотью, вообще голосомъ человѣческаго себялюбія. Но молитва съ вѣрой, съ преданностью волѣ Божіей, способна творить чудеса и духовно вліять на міровую причинность, разумѣется, въ предѣлахъ божественнаго сонзволенія. Этотъ образъ живого молитвеннаго синергизма выражаетъ собой взаимопроницаемость Божественной и тварной Софіи и, конечно, совершенно исключаетъ замкнутую самодовлѣемость и механическую закономѣрность міра, недоступную духовнымъ воздѣйствіямъ. Для молящагося, напротивъ, какъ бы снимается эта механическая закономѣрность, чуждая человѣческой жизни, и она становится прозрачной для совершающейся въ ней воли Божіей, къ которой непосредственно и обращается молящійся Молитва есть чудо явленнаго синергизма: Богъ внемлетъ молитвѣ вѣры, и ея дѣйственность представляетъ собой какъ бы нѣкую самоочевидность.

Однако, для того, чтобы полнѣе понять дѣйствіе Промысла Божія, мы должны въ него включить не только синергическое взаимоотношеніе Бога и человѣка, но и прямое дѣйствіе Божіе, имѣющее силу необходимости для человѣка, какъ его судьба. Въ жизни міра, и въ частности, въ человѣческой жизни, не все, и сравнительно даже немногое, опредѣляется тварной свободой въ ея ограниченныхъ возможностяхъ. Сама свобода включена въ опредѣленную раму жизни и ею ограничена. Мы себѣ даны и внѣшне и внутренно, мы не только сами себя дѣлаемъ, но и надъ нами совершаются судьбы наши. Мы рождаемся въ этотъ міръ въ опредѣленномъ мѣстѣ и времени, наша жизнь опредѣляется въ своемъ образѣ и продолжительности, въ ея событіяхъ и возможностяхъ. Мы должны постулировать,

что все это имѣетъ для себя достаточное основаніе, какъ въ надвременномъ нашемъ самоопредѣленіи, такъ и во всевременной жизни цѣлаго, въ которую мы включены. И для свободы остается открыто лишь малое окно. Предъ лицомъ всего этого, можетъ быть, скорѣе слѣдуетъ говорить не о свободѣ, а о не-свободѣ человѣческаго самоопредѣленія, о его детерминированности. Правда ученія о «предопредѣленіи» именно въ томъ и состоитъ, что въ ней дѣлается попытка учесть эту силу необходимости въ человѣческихъ судьбахъ. Она можетъ имѣть разные образы: природной закономѣрности, судьбы, случая, исторической обстановки, но все равно она давитъ на свободу, ее не только ограничиваетъ, но въ извѣстныхъ случаяхъ парализуетъ. Она способна внушить мрачный фатализмъ, фантасмы перевоплощенія, кармы и рока. Богъ или «мойра», рокъ — такова альтернатива. Только наивность позитивизма можетъ тѣшиться разными самообманами и подставлять въ качествѣ побѣды надъ рокомъ «прыжокъ» изъ необходимости въ свободу. Призракъ слѣпой судьбы можетъ разсѣиваться только силою религіознаго постиженія жизни и подвигомъ вѣры, дающимъ и вѣдѣніе свободы. Дѣйствіе Промысла въ человѣческой жизни, какъ трансцендентной въ ней силы, также можетъ восприниматься синергически чрезъ свободное пріятіе происходящаго надъ человѣкомъ, какъ воли Божіей, чрезъ сыновнее ей послушаніе. Богъ дѣйствуетъ въ мірѣ, и все, въ немъ совершающееся, есть исполненіе этого Божественнаго плана и водительства. Оно можетъ и должно восприниматься, какъ совершающаяся, хотя и не раскрытая теодицея, какъ благая воля Божія. Синергическая активность такого пріятія въ преданіи себя волѣ Божіей есть величайшее напряженіе, подвигъ духовный. Вѣра дѣлаетъ человѣка зрячимъ. Чрезъ нее онъ участвуетъ свободно въ томъ, чѣмъ является принадлежащимъ необходимости. Для него спадаетъ желѣзная завѣса, закрывающая міровой причинностью міровую софійность. Онъ чувствуетъ божественное присутствіе въ неумолимой необходимости, онъ опознаетъ, что безъ воли Божіей не падаетъ волосъ съ головы, и вопреки ей мы не можемъ прибавить себѣ роста на одинъ локоть. Міровая необходимость предстаетъ для него, какъ совершающаяся софійность міра, какъ Промыслъ Божій, бдящій надъ міромъ. Это есть ея п р и н я т і е, какъ дара Божьяго, какъ дѣла Божьяго надъ нами. Иногда такое ея значеніе выходитъ на поверхность, становится явнымъ, какъ прямая помощь Божія и милость Божія, иногда — и притомъ гораздо чаще — оно сокрывается въ глубинѣ событій. Есть особое вдохновеніе, благодать вѣры въ Промыслъ Божій, credo quia, absurdum, sed ut intelligo. «нынѣ разумѣю отчасти, тогда же познаю, яко же и познанъ бых» (1 Кор. 13, 12). Разумѣется,

всего отчетливѣе такая духовная направленность выражается въ идеѣ к р е с т а и вольнаго его принятія. Это одинаково можетъ относиться, какъ къ активно-волевому дѣйствію, избранію креста, такъ и къ принятію и несенію креста невольнаго, чѣмъ осмысливается, получаетъ провиденціальное значеніе вся наша жизнь. Заповѣдь взятія и несенія креста обращена Господомъ ко всѣмъ, кто хочетъ по Немъ идти. Крестъ во взятіе свое включаетъ идею универсальнаго синергизма, прежде всего, въ субъективной его значимости, какъ примиренія съ судьбой, теряющей свою случайность и безсмысленность. Но онъ же имѣетъ и вполнѣ объективное значеніе, поскольку въ немъ осуществляется взаимодѣйствіе воли Божественной и человѣческой. Крестъ есть вопросъ, обращенный къ волѣ человѣка, а взятіе его есть благой отвѣтъ на него въ кротости сердца. И въ цѣломъ крестъ есть знамя софійности міра въ его восхожденіи къ высшей и послѣдней цѣли — ософіенію твари.

ОТДѢЛЪ II

Глава пятая.

ЦЕРКОВЬ.

1. Существо Церкви (Экклезіологія и софіологія).

Самое обобщенное и углубленное понятіе синергизма связано съ идеей Церкви во всѣхъ ея многоразличныхъ смыслахъ. Начнемъ съ самаго общаго. Церковь есть исполненіе предвѣчнаго плана Божія (1) въ отношеніи къ творенію, его «спасенія» (см экскурсъ ниже), освященія, прославленія, обоженія, ософіенія. Церковь въ этомъ смыслѣ есть самая основа творенія, внутренняя его цѣлепричина. Она есть Софія въ обоихъ аспектахъ, Божественная и тварная въ ихъ взаимоотношеніи, которое и выражается въ ихъ единеніи, причемъ это единеніе есть и синергизмъ, боготеловѣство in actu, въ предвѣчномъ бытіи и тварномъ становленіи Церковь, съ одной стороны, не «основана» и не возникла во времени, она вѣчна вѣчностью Божіей, ибо есть сама Божественная Софія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ въ твореніи она раздѣляетъ съ нимъ судьбы становленія и въ

(1) Эта мысль объ изначальномъ значеніи Церкви, какъ самой основы міросданія, находитъ для себя лишь слабое выраженіе въ патристикѣ, главный интересъ которой направленъ къ Церкви, какъ спасительному установленію и организаціи. Однако, въ отдѣльныхъ случаяхъ мы встрѣчаемъ и эту мысль, въ частности, въ «Пастырѣ» Ерма. Ермъ видѣлъ старицу, и явившійся ему во снѣ юноша говоритъ ему, что старица эта — Церковь Божія «Я спросилъ его, почему же она стара Такъ какъ, сказалъ онъ, сотворена она прежде всего, то и стара· и для нея сотворенъ міръ». Vis. 11, 4, 1 Разумѣется, сужденіе о сотворенности Церкви можетъ быть отнесено только къ ея тварному аспекту, поскольку нетварный ея аспектъ принадлежитъ вѣчному бытію Софіи Божественной. Въ гомиліи Климента (14, 3) предсуществующая Церковь отожествляется со Св. Духомъ, у Ермы же Духъ, обнаруживающійся во Христѣ, дѣйствуетъ въ Церкви. Здѣсь сказывается сущность различенія обѣихъ ипостасей Двоицы Сына и Духа Св, въ откровеніи Отца. Обычно богословіе видитъ въ мысли о предвѣчномъ существованіи Церкви явленіе случайное, «отголоски идей гностическихъ» (Вл. Троицкій· Очерки изъ исторіи догмата о Церкви, 1912, стр 105).

этомъ смыслѣ возникаетъ, вѣрнѣе, становится явной во времени или въ исторіи. Она проявляется въ разныхъ образахъ: райской, В. З., Н. З. церкви, и, наконецъ, въ жизни будущаго вѣка, вѣрнѣе, вѣковъ. О ней, какъ основѣ творенія, говорится въ экклезіологическомъ посланіи къ Ефесянамъ (церковный авторитетъ котораго не зависитъ отъ того или иного рѣшенія критическаго вопроса объ его авторѣ), что Богъ и Отецъ Г. І. Христа «избралъ насъ въ Немъ **прежде созданія міра...** предопредѣливъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Іисуса Христа, по благоволенію воли Своей, въ похвалу славы благодати Своей, которою Онъ облагодатствовалъ насъ въ Возлюбленномъ, въ которомъ мы имѣемъ искупленіе кровію Его, прощеніе грѣховъ, по богатству благодати Его, каковую Онъ въ преизбыткѣ даровалъ намъ во всякой премудрости и разумѣніи, открывъ намъ тайну Своей воли, по Своему благоволенію, которое Онъ прежде положилъ въ Немъ, **въ устроеніе полноты временъ,** дабы все небесное и земное соединить подъ главою Христомъ; въ Немъ мы и содѣлались наслѣдниками, бывши предназначены (къ тому) по опредѣленію Совершающаго все по изволенію воли Своей» (Еф. 1, 4-11). Здѣсь выражается общій планъ творенія въ соотношеніи къ божественной его основѣ, — во Христѣ, въ нераздѣльности Его съ Духомъ Св. Христосъ въ прославленіи Своемъ и поставляется «выше всего, главою Церкви, которая есть тѣло Его, полнота Наполняющаго все во всемъ» (1, 23). Послѣднія слова, о полнотѣ — πλήρωμα — всего во всемъ, относятся, конечно, къ Божественной Софіи, какъ основѣ творенія въ ея исполненіи. Синергизмъ есть характеръ этого взаимоотношенія: «благодатію вы спасены чрезъ вѣру, и сіе не отъ васъ, — Божій даръ, не отъ дѣлъ.... ибо мы Его твореніе, созданы во Христѣ Іисусѣ на добрыя дѣла, которыя Богъ предназначилъ намъ исполнять» (2, 10) Это и есть «домостроительство тайны сокрывающейся отъ вѣчности въ Богѣ, создавшемъ все Іисусомъ Христомъ, дабы нынѣ содѣлалась извѣстною чрезъ Церковь начальствамъ и властямъ многоразличная Премудрость Божія ἡ πολυποίκιλος Σοφία Θεοῦ **по предвѣчному опредѣленію,** которое Онъ исполнилъ во Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ» (3, 9-11). Нельзя яснѣе выразить софійную основу міра, которая есть Церковь, причемъ ософіеніе его совершается чрезъ искупленіе, данное Господомъ І. Христомъ въ Его воплощеніи Духомъ Святымъ.

Это общее соотношеніе между началомъ божественнымъ и тварнымъ, ософіеніе in actu, опредѣляется какъ благодать во всѣхъ многоразличныхъ значеніяхъ этого понятія (1). И Церковь

(1) Въ Словѣ Божіемъ благодать (кромѣ милости, блага вообще) употребляется въ различномъ смыслѣ:

въ этомъ смыслѣ разсматривается какъ организація благодатной жизни, такъ и самая жизнь. Даръ благодати, подаваемый и пріемлемый въ богочеловѣческомъ синергизмѣ, совершаетъ наше **спасеніе**, какъ осуществленіе цѣлепричины міра, т. е. его ософіеніе.

Экскурсъ: О СПАСЕНІИ.

Что такое с п а с е н і е ? Мало словъ и понятій, которыя употреблялись бы столь часто въ качествѣ само собою разумѣющихся, какъ с п а с е н і е. Многочисленное употребленіе этого понятія въ Словѣ Божіемъ въ разныхъ случаяхъ раскрываетъ различныя его стороны. Здѣсь прежде надо выдѣлить его о н т о л о г и ч е с к о е значеніе, въ которомъ оно выражаетъ извѣчную основу спасенія и полноту его свершенія, данность и заданность. Въ этомъ смыслѣ говорится вообще о спасеніи в ѣ ч н о м ъ, т. е. какъ о Божественной Софіи въ ея раскрытіи въ твореніи «Израиль будетъ спасенъ с п а с е н і е м ъ в ѣ ч н ы м ъ» (Ис 45, 17). «Мое спасеніе будетъ в ѣ ч н ы м ъ и правда Моя не престанетъ» (51. 6). Сюда же относятся: Ис. 52, 7, 10; 56, 1.

Въ Евангеліяхъ Мр. и Мѳ. слово с п а с е н і е совершенно отсутствуетъ. У Лк. (1, 69, 77; II, 30: XIX, 9) и у Іо. IV, 22 встрѣчается безъ нарочитаго онтологическаго значенія; также и въ Д. А. (IV, 11; XIII, 26; XXVIII, 28). Въ посланіяхъ Ю., Іа. слово это также отсутствуетъ.

Въ 1 Петр. 1, 5 с п а с е н і е понимается въ смыслѣ эсхатологическомъ: «чрезъ вѣру соблюдаемыхъ ко спасенію, готовому о т к ы т ь с я в ъ п о с л ѣ д н е е в р е м я.... къ сему то спасенію относились изысканія и изслѣдованія пророковъ, которые предсказывали о назначенной вамъ благодати (10)... что нынѣ проповѣдовали вамъ благовѣствовавшими Духомъ Св.,... во что желаютъ приникнуть и ангелы» (12).

Во 2 Θес. 2, 13: «Богъ о т ъ н а ч а л а чрезъ освященіе Духа и вѣру истинѣ избралъ васъ ко спасенію», — онтологія спа-

---

1) любви (Лк. 1, 30, 2, 40), милости (Р. 11, 6).
2) богооткровеннаго ученія, Евангелія Христова (Лк. 4, 22, Іо. 1, 16-17).
3) откровеніе Христово и призваніе (Р. 1, 5, Еф. 3, 8, Гал. 2, 9).
4) дѣло искупленія съ плодами его (Р. 5, 15-21)
5) все домостроительство спасенія (2 Тим. 1, 9, Еф. 1, 4-7).
6) благословеніе (Р. 1, 7, 1 Кор. 1, 3, 2 Кор. 1, 2 и т. д.).
7) даръ Духа Св. (Евр. 10, 29; 1 К. 15, 10, 2 К. 12, 9).

(Проф. К а т а н с к і й. Общее ученіе о спасеніи въ свободѣ, Христ Чт. 1900, 1, 39 сл.).

сенія. Тоже и въ 2 Тим. 11, 10: «дабы и они получили спасеніе во Христѣ Іисусѣ с ъ в ѣ ч н о ю с л а в о ю». Тоже и въ посланіи къ Евр. 5, 9: «и совершившись сдѣлался для всѣхъ послушныхъ Ему виновникомъ с п а с е н і я в ѣ ч н а г о». Также и въ Откр. VII, 10: «и восклицали: с п а с е н і е Богу нашему, сѣдящему на престолѣ, и Агнцу»; XII, 10: «голосъ.... на небѣ: нынѣ настало с п а с е н і е, и сила, и царство Бога нашего и Христа Его» (с п а с е н і е здѣсь приравнивается силѣ и царству Бога и Христа, т. е. откровенію Божественной Софіи). И тоже самое въ XIX, 1: « с п а с е н і е и слава, и честь и сила Господу нашему».

Значеніе Божественнаго дѣйствія придается с п а с е н і ю также и въ слѣдующихъ аналогичныхъ текстахъ:

Іо. 3, 17: «чтобы м і р ъ с п а с е н ъ былъ чрезъ Него», 12, 47: «Я пришелъ не судить міръ, но с п а с т и м і р ъ».

1 Тим. 2, 4-5: «который хочетъ, чтобы в с ѣ люди спаслись и достигли познанія истины. Ибо единъ Богъ, единъ и посредникъ между Богомъ и человѣками, человѣкъ Христосъ Іисусъ» (здѣсь говорится о Богочеловѣчествѣ, какъ предвѣчной софійной основѣ человѣчности). Подобное же значеніе имѣетъ и слѣд. текстъ 2 Тим. 1, 9-10: «спасшаго насъ... не по дѣламъ нашимъ, но по Своему изволенію и благодати, данной намъ во І. Хр. п р е ж д е в ѣ к о в ы х ъ в р е м е н ъ» (т. е. предвѣчное богочеловѣчество или софійность), открывшейся же нынѣ явленіемъ Спасителя нашего І. Хр.»

Сюда же относятся 1 П. 1, 11: «такъ откроется вамъ свободный входъ въ в ѣ ч н о е Ц а р с т в о Господа нашего и С п а с и т е л я І. Хр.».

Весь этотъ рядъ текстовъ опредѣленно придаетъ спасенію объективно-онтологическій характеръ, какъ имѣющему предвѣчное основаніе и исполняющемуся въ полноту временъ, какъ альфа и омега, начало и конецъ. И лишь на основѣ этой онтологіи совершается личное спасеніе, какъ его усвоеніе или не-усвоеніе тварной свободой. Такое именно прагматическое значеніе понятію спасенія придается въ цѣломъ рядѣ ветхо-и ново-завѣтныхъ текстовъ, причемъ нерѣдко оно примѣняется и къ частнымъ фактамъ, напр., побѣды надъ врагами. Послѣднее встрѣчается, конечно, въ Ветхомъ Завѣтѣ: 1. Ц. 2, 1; 2 Ц 22: 3, 36, 47; 23, 5 Въ общемъ такое значеніе имѣютъ слѣд. тексты: Пс. 95, 2 (= 2 Парал. 16, 23); 2 Пар. 6, 41; Пс. 69, 23; 50. 14; 67, 21; 73, 12; 17, 2; 118: 41, 81, 155; 131, 16; 139, 8; 149, 4; Притчи 2, 7; Ис. 40, 50 (= Лк. 3, 6); 46, 13; 49, 6 (Д. А. 13, 47); 51, 5; 56, 1; Лк. 1, 69, 77; 20, 30; 19, 9; Іо. 4, 22; Д. А. 4, 11 = Пс. 117, 22); 13, 26; 28, 28; 2 П. 3, 15; Р. 1, 16; 10, 1; 11, 11;

13, 11; 2 Кор 6, 2 (= Ис. 49, 8); 7, 10, Еф. 1, 13; 6, 17; Фил. 1, 28; 2, 12; 1 Θес. 5, 8-9; 2 Θес. 5, 8-9; 2 Θес. 2: 10, 13; 2 Тим. 2, 10; Евр. 1, 14; 2· 3, 10; 5, 9; 9, 28; 10, 39 Сюда же относятся выраженія спасти, спасаться: Мѳ. 1, 21; 10, 22; 18, 11; 19, 25; 24, 22; Мр. 5, 34; 16, 16; Лк. 1, 71; 8, 18; 9, 56; 13, 23; Іо. 5, 34; Д. А. 2, 47; 4, 12; 10, 6; 15, 1; 16, 30-1; Iак. 1,21; 2, 14; 4, 12; 5, 20; 1 Пет. 3, 21; 4, 18, Іуд. 23; Рим 5, 10-11; 8, 24; 9, 27; 10, 10; 11, 26; 1 Кор. 3, 15; 5, 5; 15, 2; 2 Кор. 1, 5; Еф. 2, 8; 1 Тим 1, 15; Тит. 3, 5; Евр 7, 25; Ап. 21, 24. Спаситель: Д. А. 5, 31; 1 П. 2, 20

Всѣ эти многочисленные тексты не поддаются одной характеристикѣ, но выражаютъ общую мысль о пріятіи спасенія и объ его усвоеніи. Въ примѣненіи этого понятія есть много общаго съ понятіемъ благодати. Здѣсь раскрывается общая тема синергизма, то со стороны божественнаго дара, то человѣческаго усилія для его пріятія. Отдѣльные же случаи трудно поддаются богословскому обобщенію.

Можно сказать, что спасеніе есть основаніе и плодъ синергизма, его конечное свершеніе; благодать же есть путь для этого послѣдняго; первое есть что, второе — какъ. И то и другое принадлежитъ силѣ церкви.

Въ Словѣ Божіемъ Церковь употребляется въ двоякомъ смыслѣ: какъ помѣстная община вѣрующихъ, церкви во множественномъ числѣ, соединенныя единствомъ жизни, и Церковь, какъ сама эта жизнь, какъ единая мистическая сущность. Церковь въ этомъ смыслѣ описывается, какъ тѣло Христово, одушевляемое Духомъ Святымъ, какъ храмъ Его, какъ Невѣста Христова. Надо уразумѣть всю силу этихъ рѣченій.

Церковь, какъ Тѣло Христово, разсматривается въ отношеніи какъ къ единству многихъ членовъ, такъ и къ различію ихъ въ единомъ тѣлѣ, причемъ это единство опредѣляется въ отношеніи къ Духу Св., живущему въ Церкви, въ аспектѣ пневматологическомъ, и въ отношеніи ко Христу, въ аспектѣ христологическомъ. Оба аспекта наличествуютъ въ извѣстной рядоположности въ 1 Кор. VI, 15-19: «Развѣ не знаете, что тѣла ваши суть члены Христовы?... Не знаете-ли, что тѣла ваши суть храмъ живущаго въ васъ Святаго Духа, котораго вы имѣете отъ Бога, и вы не свои?» Аналогичное же сопоставленіе имѣемъ мы и въ гл. 12, въ примѣненіи къ различію даровъ единаго Духа Божія, какъ и членовъ единаго Тѣла Христова: «дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же; и служенія различ-

ны, а Господь одинъ и тотъ же; и дѣйствія различны, а Богъ одинъ и тотъ же, производящій все во всѣхъ, но каждому дается проявленіе Духа на пользу (далѣе идетъ перечисленіе этихъ различныхъ даровъ Духа). Все же сіе производитъ одинъ и тотъ же Духъ, раздѣляя каждому особо, какъ Ему угодно» (4-11). И далѣе апостолъ непосредственно переходитъ къ ученію о тѣлѣ Христовомъ: «Ибо, какъ тѣло одно, но имѣетъ многіе члены, и всѣ члены одного тѣла, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло, т а к ъ и Х р и с т о с ъ. Ибо всѣ мы о д н и м ъ Д у х о м ъ крестились въ одно тѣло, Іудеи или Еллины, рабы или свободные, и всѣ напоены однимъ Духомъ» (12-13). Далѣе идетъ разсужденіе о различіи членовъ тѣла и ихъ связи: «и вы — тѣло Христово, а порознь члены. И иныхъ Богъ (1) поставилъ въ Церкви»... (далѣе идетъ снова перечень даровъ и служеній въ Церкви: 28-30).

Это сопоставленіе Христа и Духа Св. какъ бы въ безразличномъ рядоположеніи имѣетъ первостепенное экклезіологическое значеніе. Къ этому присоединяется еще ученіе о различіи членовъ тѣла и соотвѣтствующихъ даровъ. Эта общая мысль объ единствѣ тѣла Христова при множественности членовъ находитъ для себя выраженіе еще въ Р. 12, 4-5: «мы многіе составляемъ одно тѣло во Христѣ, а порознь одинъ для другого члены». И далѣе (6-8) дается то же перечисленіе разныхъ даровъ и служеній въ церкви, соотвѣтственно различію членовъ, «по данной намъ благодати» (6). Только здѣсь эти дары не возводятся къ одному источнику — Духу Св., какъ въ 1 Кор, но, конечно, здѣсь руководственное значеніе должно имѣть ученіе именно этого посланія.

Аналогичное значеніе въ примѣненіи къ единству Церкви во Христѣ имѣетъ и евхаристическое ученіе 1 Кор. 10, 16-17: «одинъ хлѣбъ, и мы многіе одно тѣло, ибо всѣ причащаемся отъ одного тѣла». Наконецъ, согласно ученію посланія къ Ефесянамъ, это многоединство церковное въ своемъ многоразличіи и связанности раскрывается, какъ п о л н о т а Христова: «поставилъ Его выше всего, главою Церкви, которая есть тѣло Его (τὸ σῶμα αὐτοῦ), полнота τὸ πλήρωμα) наполняющаго все (τὰ πάντα) во всемъ» (1, 23). (Употребленіе члена подчеркиваетъ онтологическое значеніе всѣхъ этихъ понятій). Здѣсь аспектъ христологическій соединяется такъ же, какъ и въ 1 Кор., съ пневматологическимъ: о Христѣ говорится, что Онъ примирилъ насъ съ Богомъ, «ибо — мы Его твореніе, созданы во Христѣ Іисусѣ на добрыя дѣла, которыя Богъ п р е д н а з н а-

(1) «Богъ» (ὁ θεός, упостасный Богъ) здѣсь, очевидно, относится, на основаніи прямого сопоставленія съ 8-11, къ Духу Святому

чилъ намъ исполнить» (Еф. 2, 10), «дабы изъ двухъ создать въ Себѣ Самомъ одного новаго человѣка, устрояя миръ, и въ одномъ тѣлѣ примирить обоихъ съ Богомъ посредствомъ Христа» (15-16). И далѣе продолжаетъ апостолъ: «потому что чрезъ Него и тѣ и другіе имѣютъ доступъ къ Отцу, въ одномъ Духѣ..... имѣя самого Христа краеугольнымъ (камнемъ), ...на которомъ и вы устроятесь въ жилище Божіе въ Духѣ» (18-22) (1). Наконецъ, въ посл. къ Колос. 2, 19, говорится о «главѣ, отъ котораго все тѣло составами и связями соединяемо и скрѣпляемо, растетъ возрастомъ Божіимъ».

Во всей этой группѣ экклезіологическихъ текстовъ, прежде всего, нужно выдѣлить идею собранности или соборности, согласно которой Церковь есть организмъ или тѣло, вообще живое многоединство. Въ немъ соединяются многіе члены и распредѣляются многоразличные дары, при наличіи живого многоединства, причемъ это многоединство возглавляется Христомъ и оживляется Духомъ Св.

Въ силу этого діадическаго характера Церкви, о ней одинаково говорится вѣрующимъ: вы тѣло Христово, вы храмъ Духа Св., ибо одно безъ другого невозможно, и всякая экклезіологія, ориентирующаяся монистически, а не діадически, дефективна. Ср. еще разъ Еф. 2, 18-22. Какъ предвѣчное Богочеловѣчество, небесная Церковь есть жизнь Божія, самооткровеніе Божіе, Божественная Софія. И именно къ этому опредѣленію относится мысль о томъ, что Церковь, какъ Тѣло Христово, есть «полнота наполняющаго все во всемъ» (Еф. 1, 23). Что означаетъ эта плерома какъ не предвѣчную жизнь Божію, Божественную Софію, которой единственно приличествуетъ названіе всего во всемъ? Разумѣется, это не можетъ быть отнесено къ тварному бытію, которое находится въ состояніи становленія. Однако, въ этомъ становленіи мы «предназначены» по волѣ Божіей къ тому, чтобы «въ устроеніе полноты временъ все небесное и земное соединить подъ главою Христомъ» (Еф. 1, 4-11). Въ боговоплощеніи Христа совершается соединеніе божественной и тварной жизни, обоженіе человѣка, которое и есть сила Церкви небесной, явленная въ Церкви земной. Въ софіологическомъ истолкованіи преодолѣваются иначе непреодолимыя трудности въ примѣненіи къ опредѣленію Церкви, съ одной стороны, понятія полноты наполняющаго все во всемъ, а съ другой,

(1) Аналогичное значеніе имѣетъ и текстъ изъ 3-й главы «да дастъ вамъ по богатству славы Своей крѣпко утвердиться Духомъ Его во внутреннемъ человѣкѣ вѣрою вселиться Христу въ сердца наши» (Еф. 3, 14-16)

— Церкви странствующей въ мірѣ ἐκκλησια παροικοῦσα. Церковь есть Софія Божественная, предвѣчная, и Софія тварная, становящаяся, въ ихъ единствѣ. Только это предвѣчное единство жизни Божіей, какъ ens realissimum Церкви, способно объяснить всю силу и правду настойчивыхъ утвержденій апостола, составляющихъ самую основу церковной онтологіи:

1 Кор. 10, 17: «мы многіе одно тѣло».

Рим. 12, 5: «мы многіе составляемъ одно тѣло во Христѣ».

Кол. 3, 15: «вы призваны въ одномъ тѣлѣ».

Еф. 2, 16: «въ одномъ тѣлѣ примирить обоихъ съ Богомъ».

Еф. 3, 6: «язычникамъ быть сонаслѣдниками, составляющими одно тѣло».

Еф. 4, 4: «одно тѣло и одинъ духъ».

Нельзя умалить все онтологическое значеніе этого единства, превращая его лишь въ образъ, въ сравненіе: к а к ъ тѣло, или п о д о б н о тѣлу. Напротивъ, говорится прямо про о д н о тѣло, какъ это и раскрывается въ Еф. 4, 4-6, въ прямой связи съ единствомъ Божіимъ. Церковь не конгломератъ, но тѣло, и какъ таковое, оно не quasi-едино, но подлинно едино, хотя это единство не эмпирическое, но субстанціальное, онтологическое. Эмпирически же оно пока еще лишь «растетъ возрастомъ Божіимъ» (Кол. 2, 19).

Какова же природа этого единства? Оно соотвѣтствуетъ единству жизни Божественной, которая едина, — единствомъ не пустоты, но полноты, цѣлости всего во всемъ. Эта полнота есть единое откровеніе тріипостасной жизни Божіей, въ которой единство существуетъ, какъ тріединство. При этомъ говорится не просто объ единствѣ жизни Божіей, но именно о единствѣ т ѣ л а, тѣла Христова, воодушевляемаго Духомъ Св. Тѣло же въ отношеніи къ Духу не есть его отрицаніе, но самооткровеніе. Церковь же, какъ тѣло Христово, есть причастность къ Божественной жизни, ея самооткровеніе въ совершающемся обоженіи твари. Потому всѣ едино во Христѣ, ибо единъ Христосъ и единъ Духъ Св., и едина Церковь, какъ эта божественная жизнь, подаваемая твари.

Положеніе, что Церковь есть тѣло Христа, Богочеловѣка, истиннаго Бога и истиннаго человѣка, содержитъ двойную мысль: первую, что Богу, какъ и человѣку, а слѣдов., и Богочеловѣку свойственно имѣть тѣло; вторую же, что тѣло Богочеловѣка, тѣло Христово, есть Церковь, какъ обожаемое человѣчество, богочеловѣческая жизнь. Въ первомъ отношеніи недопустимо общую мысль о тѣлѣ Христовомъ суживать и тѣмъ искажать въ томъ смыслѣ, что Христу тѣло свойственно лишь по человѣчеству, какъ одежда плоти, въ которую Онъ, самъ будучи безтѣлесенъ, облачается насъ и нашего ради спасенія.

Такое допущеніе является онтологически противорѣчивымъ, ибо безтѣлесное по существу не можетъ облачиться въ тѣлесность. Церковная традиція именно отвергла такое пониманіе вочеловѣченія, которое ограничивалось бы лишь видимостью облаченія въ чуждую одежду, но не явилось бы подлиннымъ пріятіемъ истинной человѣчности. Это же послѣднее только и возможно при наличіи положительной соотносительности обѣихъ природъ, божеской и человѣческой Эта же соотносительность предполагаетъ наличіе двухъ тѣлесностей: духовной,—Божіей, каковая есть Божественная Софія или Слава Божія, и человѣческой. Посему существованіе тѣла Христова есть фактъ Богочеловѣческій. Бояться же мысли о томъ, что тѣлесность, какъ принципъ самооткровенія Божественнаго Духа, противорѣчитъ его духовности, является недоразумѣніемъ и ведетъ къ отрицанію или умаленію силы боговоплощенія

Однако, главная трудность экклезіологіи относится не къ единству, но къ м н о г о единству, къ многоразличію этой единой жизни при томъ выявленіи ея въ полноту, которому соотвѣтствуетъ какъ множественность членовъ единаго тѣла, такъ и различіе и множественность даровъ единаго Духа. Надо соединить въ экклезіологической мысли всю реальность единства, или цѣломудрія, и множественности или многоразличія. Каждый изъ многихъ, оставаясь самимъ собой въ своей особности, является членомъ единаго Христа, будучи движимъ и единымъ Духомъ. Но если каждый есть Христосъ, становясь причастенъ Его жизни, то въ чемъ же состоитъ его собственная жизнь? Въ идеѣ церковнаго единства, какъ тѣла Христова, — и одинаково какъ храма Духа Св., — лежитъ явная антиномія единаго и многаго, тожественнаго и различнаго, Христова и не-Христова, въ которой одинаковую силу должны имѣть тезисъ и антитезисъ. Между ними нѣтъ логическаго или статическаго синтеза, антиноміи преодолѣваются только динамически, круговращеніемъ жизни. Парадоксъ тѣла и членовъ («и вы — тѣло Христово, а порознь — члены» 1 Кор. 12, 27), состоитъ въ томъ, что каждый членъ тѣла тѣмъ самымъ есть тѣло, принадлежа къ ц ѣ л о м у, и постольку есть это цѣлое, образъ котораго въ немъ имѣетъ силу, но въ то же время отъ него и отличается: «ибо, какъ тѣло одно, но имѣетъ многіе члены, а всѣ члены одного тѣла, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло, такъ и Христосъ» (12, 12). Быть членомъ тѣла и значитъ уже быть тѣломъ, ибо члены существуютъ лишь въ тѣлѣ, а быть тѣломъ значитъ имѣть члены, тѣло только и существуетъ въ членахъ, притомъ различныхъ: «тѣло же не изъ одного члена, но многихъ» (14) (далѣе слѣдуетъ примѣрное поясненіе этой мысли на примѣрѣ ноги, руки, уха, глаза, слуха). И относительно всѣхъ членовъ тѣла, при всемъ

ихъ различіи, утверждается ихъ равнотѣлесность, эквивалентность, которая, однако, не есть равенство, но именно равнозначимость: «Богъ расположилъ члены, каждый въ (составѣ) тѣла, какъ Ему было угодно. А если бы всѣ были одинъ членъ, то гдѣ бы было тѣло? Но теперь членовъ много, а тѣло одно» (18-20). Мысль объ эквивалентности членовъ тѣла особо развивается въ ст. 21-26.

Если принять во вниманіе, что эта характеристика Церкви, какъ одного тѣла, состоящаго изъ разныхъ членовъ, относится ло всему множественному человѣчеству, какъ многоединству, то, очевидно, начало множественности относится къ человѣческимъ ипостасямъ, а единства тѣла къ единству человѣчества, сначала въ ветхомъ, а затѣмъ въ Новомъ Адамѣ. Въ началѣ Богъ сотворилъ человѣка «по образу Нашему», мужа и жену сотворилъ Онъ, и далъ имъ заповѣдь: плодитеся и множитеся, причемъ это относилось не къ новымъ видамъ человѣка, или новымъ образамъ творенія, но къ единому человѣку, тожественному въ своей человѣчности, въ своей природѣ, и въ то же время множественному въ ипостасяхъ. Каждая ипостась есть личное к а к ъ всеобщаго ч т о и, какъ таковая, принадлежитъ къ полнотѣ, плеромѣ. Она есть лучъ того Божьяго свѣта, о которомъ сказано, что онъ «былъ Свѣтъ истинный, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, приходящаго въ міръ» (Io. 1, 9). Она принадлежитъ Христу, который потому и есть г л а в а Церкви. Однако, глава Церкви не есть лишь о д и н ъ и з ъ членовъ тѣла, хотя бы и самый важный. Она пребываетъ н а д ъ всѣми членами, какъ ихъ основаніе, въ которомъ всѣ отдѣльные члены себя находятъ въ качествѣ множественности во единствѣ· Христосъ, какъ глава, есть не только человѣкъ, но Всечеловѣкъ Языкъ сравненія Церкви съ тѣломъ здѣсь изнемогаетъ въ неточности, которую нужно учесть при реализаціи самой мысли.

Но какъ Церковь есть діадическое откровеніе Логоса и Духа Св., то для характеристики его одинаково существенно, параллельно съ многоединствомъ ипостасныхъ членовъ тѣла, и многоединство даровъ Духа, которыми въ ихъ цѣлокупности Онъ напояетъ все человѣчество, согласно той же 12 главѣ: «дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же» (I Кор. 12, 4), и все это различіе «производитъ тотъ же Духъ, раздѣляя каждому особо, какъ Ему угодно» (11)*). Личное начало, принципъ индивидуализаціи человѣчества, такимъ

*) Заслуживаетъ вниманія, что выраженіе· « к а к ъ Е м у у г о д н о », примѣненное здѣсь къ дѣйствію Св. Духа, нѣсколькими стихами ниже (18) примѣняется въ отношеніи къ различенію членовъ въ тѣлѣ, въ примѣненіи къ дѣйствію Второй ипостаси «но Богъ расположилъ члены каждаго въ (составѣ) тѣла, какъ Ему было угодно». Ср ст 12, 27, о членахъ тѣла Христова).

образомъ, связывается съ двуединымъ дѣйствіемъ или самооткровеніемъ Второй и Третьей ипостасей.

Посему ученіе о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, таитъ въ себѣ ученіе о человѣкѣ, въ его отношеніи къ предвѣчному богочеловѣчеству, какъ своей основѣ. Здѣсь предполагается не только единство человѣчности, какъ таковой, но и многоединство человѣческихъ образовъ или личностей во Христѣ, какъ воплотившемся Словѣ, помазанномъ почивающимъ на Немъ Духомъ Св. Здѣсь мы снова становимся передъ тайной о томъ, какъ Божественная ипостась Христова множится и отожествляется во множествѣ ипостасей человѣческихъ, изъ которыхъ каждая получаетъ и сохраняетъ свою собственную личную яйность, а въ то же время отожествляетъ себя съ Христомъ, индивидуально погружаясь въ Его личность: «живу не къ тому азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ» (Гал. 2, 20). Такова эта антиномія единаго и многаго, первообраза и образовъ, тожественныхъ въ различіи и различныхъ въ тожествѣ, какъ многіе члены единаго тѣла. И эта антиномія, которая, будучи воспринята разсудочно, ведетъ лишь къ противорѣчіямъ, динамически выражаетъ тайну Богочеловѣчества, именно отношеніе Софіи Божественной, принадлежащей Божественной тріипостасности, къ тварной, ввѣренной въ удѣлъ множеству божественныхъ образовъ, — ангеловъ и человѣковъ, причемъ всѣ эти образы онтологически прозрачны для Первообраза. Эта же мысль выражена и въ рѣчи Господа о Страшномъ Судѣ, гдѣ Господь свидѣтельствуетъ, что Онъ присутствуетъ во всякомъ человѣкѣ (и ни одинъ не исключенъ, слѣдов., отъ этого присутствія). Это не есть лишь сравненіе или уподобленіе, но свидѣтельство подлинной, хотя и таинственной, дѣйствительности (1).

---

(1) Эта мысль о самоотожествленіи Христа съ человѣчествомъ, является, какъ мы видѣли, излюбленной въ христологіи блаж Августина Ср. еще слѣдующіе тексты, въ которыхъ выражается эта идея панхристизма P. L., t 35, In. Joan Evang, tract. XXVIII, col 1622.

Non enim Christus in capite et in corpore. Quod ergo membra eius, ipse: quod autem ipse, non continue membra eius. Nam si non ipse essent membra eius, non diceret, Saule, quid me persequeris (Act. 9. 4)? Non enim Saulus ipsum, sed membra eius, id est fideles eius, in terra persequebatur Noluit tamen dicere, sanctos meos, servos meos, postremo honorabilius, fratres meos, sed Me, hoc est membra mea, quibus ego sum caput. Ср о томъ же P. L., t 38, Sermo 134, col. 742: . et nos ipse est. Nam etsi nos ipse non essemus, non esset verum Cum uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis (Mt. 25, 40) Si nos ipse non essemus, non esset verum (A 9, 4). Ergo et nos ipse, quia nos membra eius, quia nos corpus eius, quia ipse caput nostrum (Eph. 1, 22), quia totus Christus caput et corpus.

P. L., t. 36, enarr in. p. s. 26, col. 200: .. inde autem apparet Christi corpus nos esse, quia omnes ungientur· et omnes in illo et Christi et Christus sumus, quia quodam modo totus Christus caput et corpus est

Enar. in ps. 20, col 230: ita ut omnino debitari non posset Christum esse caput et corpus, sponsum et sponsam, Filium Dei et ecclesiam ..

Итакъ, ученіе о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, о храмѣ Духа Св., имѣетъ, прежде всего, значеніе антропологическое, въ немъ утверждается нѣкій панхристизмъ и пан-пневматизмъ, для которыхъ притомъ не поставлено какихъ-либо ограниченій. Въ данномъ ракурсѣ оно просто содержитъ мысль, что послѣ Боговоплощенія и Пятидесятницы Христосъ есть глава всего человѣчества и, слѣдов., живетъ въ немъ. А то же самое утверждается и въ отношеніи къ Духу Св., и въ этомъ смыслѣ ученіе ап. Павла о Св. Духѣ въ Его дарахъ совершенно параллельно рѣчи Христовой о Страшномъ Судѣ.

Но, по обычаю своему, утвердивъ эту истину, какъ онтологическую, св. апостолъ дѣлаетъ изъ нея примѣненіе и практическое, въ отношеніи къ духовной и нравственной жизни: такъ ученіе 1 Кор. 6, о тѣлахъ нашихъ, какъ «членахъ Христовыхъ» и храмахъ Св. Духа, примѣняется, какъ основаніе для проповѣди цѣломудрія, а далѣе въ возвышеннѣйшей главѣ 12-ой для проповѣди взаимной любви. Въ зависимости отъ того, на что дѣлается удареніе, экклезіологія ап. Павла получаетъ преобладаніе то догматическаго, то практическаго характера. Она свидѣтельствуетъ о томъ таинственномъ единствѣ человѣчества, которое есть тайна Церкви, а вмѣстѣ призываетъ принять эту тайну въ руководство, чтобы всѣмъ быть въ единеніи любви. На современномъ языкѣ можно сказать, что эта экклезіологія есть ученіе о соборности Церкви, понятой, какъ онтологически, такъ и прагматически, какъ принципъ собиранія и собранности въ любви, соборованія.

Итакъ, наиболѣе важнымъ и существеннымъ въ разсмотрѣнныхъ главахъ апостольскихъ посланій является то, что въ нихъ дана основа экклезіологіи, именно въ ученіи о Церкви какъ Тѣлѣ Христовомъ и Храмѣ Духа Св. И это ученіе не должно быть превращаемо въ нѣкій декоративный орнаментъ, который остается только на заднемъ планѣ, главное же вниманіе посвящается институціонной природѣ Церкви, ея внѣшней организаціи.

Церковь, какъ Богочеловѣчество, какъ Тѣло Христово и Храмъ Духа Св., представляетъ собою **соединеніе** началъ божескаго и тварнаго, нераздѣльное и несліянное ихъ взаимопроникновеніе. Въ этомъ смыслѣ она есть **синергизмъ**, причемъ божественное начало проникаетъ и приникаетъ къ человѣчеству, человѣческое же возводится къ Божественному. Поэтому практически синергизмъ есть подаяніе божественныхъ даровъ и пріятіе ихъ. Въ своей совокупности эти дары суть **полнота**, а въ своей пріуроченности къ личному пріятію, въ раздѣльности ихъ, они суть разныя служенія. Чрезъ это и соверша-

---

P. 37, et in ps. 142, col. 1847: ...ergo et nos Christus. Christus et ecclesia duo in carne una

ется возрастаніе тѣла Церкви (Еф. IV, 16), въ которомъ каждый членъ получаетъ свое приращеніе. Поэтому и ученіе о Церкви, какъ Тѣлѣ Христовомъ и Храмѣ Св. Духа сопровождается у апостола указаніемъ на эти различные дары и служенія (1), съ примѣрнымъ, хотя и отнюдь не исчерпывающимъ (2), перечисленіемъ ихъ.

Въ этомъ перечисленіи характерно, прежде всего, отсутствіе упоминанія объ іерархіи, которой въ теперешнемъ ея видѣ какъ будто и вообще не существуетъ въ Н. З., какъ и другихъ каноническихъ церковныхъ установленій. Всѣ перечисленныя служенія имѣютъ характеръ **личныхъ** даровъ, служеній, вдохновеній, творчества, въ то же время органически входящаго въ жизнь церковную. Церковь здѣсь раскрывается въ аспектѣ не институціоннаго іерархизма, но личнаго творчества и вдохновенія, какъ содержаніе жизни церковной (причемъ, какъ уже выше отмѣчено, дважды указуется самимъ Богомъ установленный характеръ этой свободной церковности: «одинъ и тотъ же Духъ»... «Богъ расположилъ члены .. **какъ Ему угодно**» (1 Кор. XII, 11, 18). Эта органическая и творческая жизнь Церкви онтологически **предшествуетъ** іерархическому началу, въ организованной формѣ возникающему въ Церкви позже. Она есть для послѣдняго онтологическій prius (а не наоборотъ), или, по меньшей мѣрѣ, условіе бытія, какъ необходимая для него среда Этотъ духовно-органическій характеръ Церкви въ сравнительно позднѣйшее время въ значительной мѣрѣ забывается и даже затемняется институціонно-іерархическимъ: іерархія выдвигается, какъ prius Церкви и

---

(1) Рим. XII, 4-8 «ибо какъ въ одномъ тѣлѣ у насъ много членовъ, но не у всѣхъ членовъ одно и то же тѣло, такъ мы многіе составляемъ одно тѣло во Христѣ, а порознь одинъ для другого члены И какъ по данной намъ благодати, имѣемъ различныя дарованія, (то имѣешь-ли пророчества, (пророчествуй) по мѣрѣ вѣры, (имѣешь-ли) служеніе, (пребывай) въ служеніи, учитель-ли въ ученіи, увѣщатель-ли, увѣщавай; раздаватель ли, (раздавай) въ простотѣ; начальникъ-ли, (начальствуй) съ усердіемъ; благотворитель-ли, раздавай съ радушіемъ»

1 Кор XII, 4-10· «дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же; и служенія различны, а Господь одинъ и тотъ же; и дѣйствія различны, а Богъ одинъ и тотъ же, производящій все во всѣхъ Но каждому дается проявленіе Духа на пользу: одному дается Духомъ слово мудрости, другому слово знанія, тѣмъ же духомъ; иному вѣра, тѣмъ же духомъ; иному дары исцѣленія тѣмъ же духомъ, иному чудотвореніе, иному пророчество, иному различеніе духовъ, иному разные языки, иному истолкованіе языковъ»

1 Кор XII, 27-30 «и вы тѣло Христово, а порознь члены И иныхъ Богъ поставилъ въ Церкви, во-первыхъ, апостолами, во-вторыхъ, пророками, въ-третьихъ, учителями, далѣе, (инымъ даль силы чудотворенія) также дары исцѣленій, вспоможенія, управленія, разные языки Всѣ-ли апостолы? всѣ-ли пророки? всѣ-ли учители? всѣ-ли говорятъ разными языками? всѣ-ли истолкователи? ревнуйте о дарахъ большихъ».. «ревнуйте о (дарахъ) духовныхъ» (XIV, 1).

(2) На это указываетъ не только общій характеръ текста, но и различіе какъ числа, такъ и самыхъ даровъ въ разныхъ перечисленіяхъ (Рим. XII, 1 Кор. XII), при частномъ ихъ совпаденіи

въ свѣтѣ этого пріоритета истолковывается и соотвѣтствующее ученіе откровенія Въ особенности выдѣляется Римское ученіе объ апостольскомъ преемствѣ іерархіи въ лицѣ ап. Петра, которое также утверждается и на Востокѣ въ образѣ коллективнаго папизма. хотя и при отверженіи единоличнаго примата ап. Петра (1). Между онтологической и институціонной экклезіологіей, разумѣется, можетъ и не быть и даже не должно быть противорѣчія, однако, лишь при различеніи обоихъ аспектовъ и соблюденіи правильной мѣры въ ихъ взаимоотношеніяхъ, но во всякомъ случаѣ второю не должно упраздняться первая, т. е. софіологическое ученіе о Церкви, содержащееся въ разнообразныхъ текстахъ слова Божія.

Но еще болѣе софіологическимъ является ученіе о Церкви, какъ невѣстѣ Христовой и женѣ Агнца, Возлюбленной Возлюбленнаго Пѣсни Пѣсней. Сюда относится также и экклезіологія посл. къ Еф., гдѣ снова говорится о Церкви, какъ Тѣлѣ Христовомъ, причемъ здѣсь имѣется въ виду преимущественно тварный аспектъ Церкви, за которую предалъ Себя Христосъ — Еф. V, 25. И соединеніе жены съ мужемъ въ одну плоть, съ оставленіемъ отца и матери, истолковывается въ отношеніи Христа и Церкви. какъ великая тайна (32). Этотъ таинственный и краткій, но тѣмъ болѣе потрясающій въ своей значительности текстъ, является въ своемъ родѣ единственнымъ въ апостольскихъ посланіяхъ. Однако, онъ находитъ для себя прямую параллель въ Откровеніи, въ самыхъ значительныхъ, ибо заключительныхъ, его словахъ, въ послѣдней книгѣ Слова Божія. Въ гл. XXI, 9, 10 ангелъ говоритъ тайнозрителю: «пойду, я покажу тебѣ жену, **невѣсту Агнца»**, и то былъ «св. Іерусалимъ, который нисходилъ съ неба отъ Бога, онъ имѣетъ Славу Божію» Въ общемъ контекстѣ это явленіе, завершающее собой исторію міра, какъ ея зрѣлый плодъ, означаетъ ософіеніе твари и въ этомъ смыслѣ Божественную Софію (= Слава Божія), сходящую съ неба на землю, въ міръ тварный. И о ней говорится (XXII, 17): «И Духъ, и Невѣста говорятъ: приди! и слышавшій да скажетъ, пріиди!» Здѣсь мы имѣемъ какъ бы преднамѣренное двоеніе смысла: въ XXI гл. говорится о невѣстѣ-женѣ, сходящей съ неба на землю, здѣсь же о невѣстѣ съ воодушевляющимъ ее, живущимъ въ ней Духомъ, причемъ она пребываетъ въ мірѣ и чаетъ пришествія Христа въ полнотѣ Божественнаго откровенія въ мірѣ. Церковь, какъ Софія, пребываетъ въ небесахъ, есть

---

(1) Характерна для переходнаго времени церковная доктрина св. Кипріана, который въ трактатѣ De unitate ecclesiae и др является одчимъ изъ основоположниковъ ея клерикализаціи Мѳ. XVIII, 19-20, эта незыблемая основа церковной жизни, пріемлется имъ лишь въ смыслѣ принадлежности законной юрисдикціи, въ переводѣ на языкъ институціонализма: St Cypriani, de unitate Ecclesiae, cap. XII

небесный Іерусалимъ (о которомъ сказано у ап. Павла, II Кор. V, 1-2: «мы имѣемъ отъ Бога жилище на небесахъ, домъ нерукотворенный, вѣчный, оттого мы и воздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище»), имѣющій сойти на землю. И она же Духомъ призываетъ это схожденіе, какъ Невѣста, ждущая своего Жениха, т. е. земная, тварная Церковь. Церковь, небесная и земная, едина въ основаніи и предѣлѣ, энтелехійно, но она остается двойственна въ міровомъ процессѣ, прежде скончанія міра. Поэтому и отношеніе этого небеснаго жилища къ земному, или Христа къ Церкви, выражается въ содѣйствіи, попеченіи, искупленіи. Въ той же V гл. посл. къ Ефес. говорится, что «Христосъ возлюбилъ Церковь и предалъ Себя за нее» (25), «ибо никто никогда не имѣлъ ненависти къ своей плоти, но питаетъ и грѣетъ ее, какъ и Господь Церковь», и это послѣднее соединеніе Христа съ Церковью, какъ соединеніе брачное, и есть великая тайна о Церкви.

Однако, вѣнецъ мистическаго ученія о Церкви, какъ любви, мы имѣемъ даже и не въ новозавѣтномъ, но ветхозавѣтномъ Апокалипсисѣ, пѣсни любви Невѣсты и Агнца, въ этомъ смыслѣ наиболѣе таинственной, а потому и самой новозавѣтной книгѣ Библіи, — **Пѣсни Пѣсней.** Эта книга еще меньше чѣмъ Апокалипсисъ, поддается раскрытію въ отдѣльныхъ своихъ частяхъ и образахъ, и однако, вся она проникнута такимъ трепетомъ этой любви, звучитъ такою о ней дивною пѣснію, что сама является **чудомъ** словеснымъ. Мы и не будемъ стремиться къ раскрытію ея отдѣльныхъ чертъ. Достаточно признать, въ согласіи со всей древней традиціей Церкви, что въ ней изображаются отношенія Христа и Церкви во образѣ любви Жениха и Невѣсты, причемъ незримо присутствуетъ сама Любовь или ипостась Любви, Св. Духъ. Здѣсь мы имѣемъ откровеніе о Второй и Третьей, двухъ, открывающихъ Отца ипостасяхъ, какъ брачной сизигіи, и это же переносится на союзъ Христа и Церкви. Слово и Духъ свидѣтельствуютъ о пребывающемъ въ небесахъ Отцѣ. П. П же есть пѣснь о любви между Богомъ и міромъ, Творцомъ и твореніемъ, Софіей Божественной и тварной, о воплощенномъ черезъ Духа Святаго Сынѣ и о Невѣстѣ Неневѣстной, Матери Его. Это отношеніе есть любовь, соединяющая въ себѣ всѣ образы любви личной и безличной, и тайна этой любви сокрыта въ небесахъ, чтобы открыться на землѣ. Эта дивная и таинственная любовь явно предполагаетъ не психологизмъ, не аффектъ, или эмоцію, но онтологію ея, реальность соотношенія духовныхъ реальностей. Это откровеніе свидѣтельствуетъ, что Церковь **есть,** ей присуще бытіе, какъ ens realissimum, она есть предметъ любви Божественной Церковь въ этомъ смыслѣ изображается, какъ «тѣло» или жена: «мужья

должны любить своихъ женъ, какъ свои тѣла» (28). Церковь существуетъ во множествѣ vпостасей, какъ единое тѣло изъ многихъ членовъ. Первенствующая же vпостась Церкви, ея личное средоточіе, есть Пречистая Матерь Христа, Духоносица.

Опредѣленія Софіи, какъ Невѣсты, Жены и Тѣла, сыздавна подавали поводъ къ недоразумѣніямъ, какъ въ сторону чрезмѣрнаго спиритуализма, которымъ упразднялась самая сила этого образа, разрѣшаясь въ аллегорію, такъ и чрезмѣрнаго романтизма, въ которомъ получали преобладаніе поэзія, эмоціи и даже страстность. Для выясненія вопроса надо, прежде всего, установить тотъ комплексъ понятій, къ которому относится здѣсь опредѣленіе Церкви, какъ Жены или Невѣсты, именно въ аспектѣ «Женственности» (и, очевидно, «Вѣчной Женственности»). Мы различаемъ Мужское и Женское начало въ vпостасномъ Духѣ, поскольку тѣмъ или другимъ характеризуется и самая vпостась. Однако, образъ Церкви не принадлежитъ этому противопоставленію или различенію мужского отъ женскаго вообще въ vпостасномъ смыслѣ, въ разныхъ его аспектахъ. То, что разумѣется и противопоставляется здѣсь, не относится къ vпостасному, но невпостасному, хотя призванному къ vпостасированію, бытію. Церковь небесная, или Божественная Софія, есть именно такое не-vпостасное начало, которое однако, сохраняя свою собственную субстанціальность, какъ природа или сущность Божія, предвѣчно vпостасируется въ божественныхъ vпостасяхъ, причемъ нарочитой vпостасью ея является Логосъ, въ нераздѣльномъ и нeслiянномъ соединеніи съ Духомъ Св. являющій Отца. Не-vпостасное же бытіе Божественной Софіи опредѣляется его причастностью къ божественной любви, которая и соединяетъ ее съ vпостасями, ее во-vпостасируетъ.

Въ отношеніи же къ Церкви, какъ Софіи тварной, таковая vпостасируется тварными vпостасями, причемъ эти vпостаси сполна объединяются въ vпостаси Богочеловѣка, который связанъ съ твореніемъ непосредственно черезъ Богоматерь, осѣненную Третьей vпостасію, «Невѣсту Неневѣстную». Постольку земная Церковь vпостасирована, «во-vпостасируется» во Христа, какъ Жена и Невѣста Агнца.

Ученіе Слова Божія о Церкви, какъ Тѣлѣ Христовомъ, какъ Храмѣ Духа Святаго, какъ Женѣ и Невѣстѣ Агнца, вообще вся церковная онтологія имѣетъ дѣло съ предвѣчнымъ основаніемъ ея въ небесахъ, и съ ея силой, раскрывающейся въ твореніи, въ человѣчествѣ. Церковь есть общее основаніе тварнаго бытія, его начало и цѣль. Проблема Церкви ставится здѣсь внѣ исторической конкретности, внѣ границъ пространства и времени, внѣ опредѣленныхъ пер-

ковныхъ организацій. (Если послѣднія параллельно и упоминаются, какъ помѣстныя общины, то при этомъ сама собой подразумѣвается ихъ включенность въ Церковь).

Вопросъ о границахъ Церкви, какъ онтологической сущности, здѣсь еще не возникаетъ. Однако, мы не можемъ избѣжать его постановки, насколько данныя для отвѣта имѣются въ Откровеніи и вытекаютъ изъ основныхъ опредѣленій. Границы Церкви мистически или онтологически совпадаютъ съ границами силы Боговоплощенія и Пятидесятницы, каковыхъ вообще вовсе не существуетъ. «И Слово плоть бысть», вочеловѣченіе Господа въ образѣ богочеловѣческой личности Христа есть воспріятіе всего Адама, «совершеннаго» человѣчества. Для этого воспріятія нѣтъ и не можетъ быть указано никакихъ границъ, ни извнѣ, ни изнутри. Христово человѣчество есть внутренняя человѣчность всякаго человѣка, о которой можно сказать, что nihil humanum est a Christo alienum, (разумѣется, не въ смыслѣ эмпирически даннаго, грѣховнаго состоянія человѣчества, но его природы). Всѣ люди принадлежатъ къ человѣчеству Христову, и если эта человѣчность есть Церковь, какъ Тѣло Христово, то въ этомъ смыслѣ и все человѣчество принадлежитъ Церкви. Эта таинственная истина не разъ выражается въ Словѣ Божіемъ.

Ангелъ говоритъ пастухамъ въ ночь Рождества Христова: «я возвѣщаю вамъ великую радость, которая будетъ всѣмъ людямъ, ибо нынѣ родился вамъ въ городѣ Давидовомъ Христосъ Спаситель, который есть Христосъ Господь» (Лук. II, 11-12). И праведный Симеонъ славитъ Бога за спасеніе, «которое Ты уготовалъ предъ лицомъ всѣхъ народовъ, свѣтъ къ просвѣщенію язычниковъ и славу народа Твоего Израиля» (II, 30-32). «Явилась благодать Божія, спасительная для всѣхъ человѣковъ» (Тит II, 11). «Богъ хощетъ всѣмъ человѣкомъ спастися и въ разумъ истины пріити» (2 Тим. II. 4). И если сторонники ученія о предопредѣленіи, начиная съ блаж. Августина и кончая Кальвиномъ, приводятся его логикой къ заключенію, что Христосъ приходилъ въ міръ для спасенія не всего человѣчества, а лишь ограниченнаго числа избранныхъ, то это заключеніе прямо и опредѣленно противорѣчитъ свидѣтельству апостола, устраняющаго таковую границу.

Но самымъ рѣшающихъ аргументомъ въ пользу вселенской и всечеловѣческой силы Боговоплощенія Христова, а также и сошествія Св. Духа въ Пятидесятницу, является свидѣтельство Самого Господа въ рѣчи о Страшномъ Судѣ (Мѳ XXV), гдѣ Онъ отожествляетъ Себя, Свое человѣчество, со всѣми человѣками. Нельзя умалять аллегорическимъ истолкованіемъ этого свидѣтельства все человѣчество, предстающее предъ судилищемъ Христовымъ, принадле-

жить Его человѣчеству, есть Христосъ (какъ это же заключеніе вытекаетъ и изъ другихъ текстовъ, напр., изъ притчи о Милосердномъ Самарянинѣ). Отсюда напрашивается заключеніе, что для вочеловѣченія Логоса не существуетъ никакихъ границъ, какъ не существуетъ ихъ постольку же и для сошедшаго въ міръ Духа Св. (о чемъ и говоритъ ап. Петръ словами пророка Іоиля: «и будетъ въ послѣдніе дни излію отъ Духа Моего на всякую плоть» (Д. А. II, 17).

Но эту универсальность необходимо распространить отъ человѣка и за человѣка. Человѣкъ не существуетъ отдѣльно или оторванно отъ всего мірозданія, напротивъ, онъ есть его средоточіе и центръ, «міръ стяженный», и человѣческая природа въ себя включаетъ и всю тварную природу. Человѣкъ былъ поставленъ Богомъ ея главой, и своимъ паденіемъ онъ покорилъ ее суетѣ, въ которой она воздыхаетъ, чая своего освобожденія. Природный міръ уже подчиненъ власти Христовой по воскресеніи: «дадеся Мнѣ всякая власть на небеси и на земли». Земля проклятія становится новой землей подъ новымъ небомъ въ воскресеніи, какъ и тѣла человѣческія становятся тѣлами славы. Область силы Богочеловѣчества совпадаетъ съ границей Церкви, вѣрнѣе сказать, этой границы вовсе и не существуетъ, потому что Церкви принадлежитъ все мірозданіе, которое есть ея периферія, космическій ликъ (1).

Но эта универсальность (или каѳоличность) Церкви, имѣющая для себя основаніе уже въ самомъ сотвореніи міра (Еф. III, 9-11), раскрывается и эсхатологически, въ кончинѣ вѣка, въ парусіи, какъ и въ томъ, что слѣдуетъ за парусіей. Прежде всего, въ преображеніе міра въ «день Господень» (2 Петр. III, 7-13), какъ и въ судѣ Господнемъ, на который явятся всѣ народы, проявляется это снятіе границъ съ ограниченнаго бытія, явленіе его каѳоличности, а это именно и означаетъ его онтологическую принадлежность Церкви. Но это же самое явится и въ свершеніи, о которомъ говорится въ 1 Кор. XV, 24-28. «Когда же все покоритъ Ему, тогда и Самъ покорится Покорившему Ему все, да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ». «Ибо все изъ Него, Имъ и къ Нему» (Р. XI, 36).

Однако, въ такомъ опредѣленіи каѳоличности Церкви все расплывается въ безграничности. Оно даетъ слишкомъ много, но поэтому и слишкомъ мало. Оно нуждается въ дополненіи или дальнѣйшемъ уточненіи. Въ раскрытіи взаимодѣйствія началъ Божескаго и человѣческаго, или синергизма, здѣсь надо провести различіе Церк-

(1) Эта идея космическаго аспекта Церкви иконографически иллюстрируется на нѣкоторыхъ Богоматеринихъ иконахъ, гдѣ Богородица, какъ сердце Церкви и ея олицетвореніе, изображается съ разными космическими атрибутами, напр., «Неопалимая Купина», «Соборъ Пресв. Богородицы» и др.

ви (и церквей), какъ благодатнаго установленія, въ выдѣленіи ея изъ всего остального міра, лежащаго внѣ ея, «во тмѣ и сѣни смертней». Здѣсь по новому встаютъ вопросы о природѣ Церкви и ея границахъ.

2. Церковь, какъ сакраментально-іерархическая организація.

Въ ученіи Слова Божія о Церкви мы не находимъ прямыхъ указаній о ней, какъ организаціи. Правда, здѣсь говорится о помѣстныхъ церквахъ, къ которымъ обращены и апостольскія посланія, называются «всѣ церкви Христовы» (Р. XVI, 16), и «церкви Асійскія», и «домашняя церковь Акилы и Прискилы» (1 Кор. XVI, 19), и «церкви Галатійскія» (XVI, 1), но это, конечно, не суть каноническія организаціи, «автономныя» или «автокефальныя» или под. Это суть просто мѣстныя общины, ощущающія себя принадлежащими къ Церкви. Съ другой стороны, въ Откровеніи (I-Ш) говорится объ «ангелахъ» семи Церквей, которые суть или духовные ихъ образы, или даже, если и іерархическіе ихъ представители, то не какъ представители іерархическихъ харизмъ и полномочій, но какъ носители духа.

Въ то же самое время и тѣ зачатки іерархическихъ степеней, которыя имѣются въ Н. З., еще довольно неопредѣленны, а въ то же время настолько отличны отъ церковной іерархіи въ развитомъ видѣ, что ей не могутъ быть прямо приравниваемы. Они, самое большее, являются только ихъ зародышами. Нѣтъ также прямыхъ указаній и на существованіе особыхъ сакраментальныхъ полномочій, которыя были бы связаны съ опредѣленными іерархическими степенями (разумѣется, какъ апостольскій занимаетъ здѣсь свое особое мѣсто, но, вопреки Римскому и романизирующему богословію, онъ и не долженъ быть сюда включаемъ). Здѣсь наблюдается скорѣе извѣстная іерархическая аморфность, и странно преодолѣвать этотъ историческій фактъ догматическимъ постулатомъ относительно изначальнаго существованія трехстепенной іерархіи, какъ это обычно дѣлается (1). Церковь апостольская не знаетъ нашего іерархическаго строя, который приходитъ позже, начиная со II вѣка. И заполнять эту пустоту на картѣ исторіи Церкви догматическими домыслами нѣтъ достаточнаго историческаго основанія. Фактически же это приводитъ и къ прямому противленію Слову Божію, опредѣленно не по-

(1) См мой очеркъ: «Іерархія и таинства» (Путь и въ англійскомъ изданіи) Противоположная точка зрѣнія, обычная въ догматическихъ руководствахъ, особенно рѣшительно выражена у **Троицкаго:** Очерки ученія о Церкви. Обратная крайность у **Зома,** считающаго институціонный іерархизмъ отпаденіемъ отъ первохристіанства.

вѣдавшему намъ того, что хотятъ во что бы то ни стало найти въ немъ въ силу извѣстныхъ догматическихъ постулатовъ. Историческіе факты надо принять, какъ таковые, хотя, конечно, и уразумѣвая ихъ въ свѣтѣ догматическаго ученія и въ связи съ нимъ. Досадной помѣхой въ исторіи догматики здѣсь является вліяніе реформаціи и контръ-реформаціи съ ихъ богословской полемикой, придавшей ложную постановку всему вопросу и оказавшей вліяніе не только на западное, но и на восточное богословіе. Протестанты, ссылаясь на церковное устройство апостольскаго вѣка и въ ложномъ стремленіи его возстановить цѣликомъ и теперь, упраздняя силу исторіи, хотятъ вернуть послѣднюю на два тысячелѣтія назадъ. Во имя этой реакціонной утопіи совершенно отвергается іерархія, а самое ея возникновеніе разсматривается иногда, какъ историческое грѣхопаденіе и оскудѣніе духа (Зомъ). Напротивъ, католики, во имя позднѣйшей исторіи Церкви съ ея іерархическимъ строемъ, фактически отвергаютъ апостольскій вѣкъ въ его своеобразіи, отыскивая въ немъ несвойственныя ему черты позднѣйшей эпохи. Они находятъ здѣсь развитой іерархическій строй съ Римскимъ приматомъ включительно. Эта идея получила для себя обобщенное выраженіе въ Тридентскомъ догматѣ, согласно которому всѣ таинства установлены **непосредственно** Христомъ, а въ частности и іерархическое рукоположеніе ведется отъ апостоловъ, получившихъ епископскую харизму отъ Христа. Въ такомъ смыслѣ истолковывается «апостольское преемство» (конечно, прежде всего, въ примѣненіи къ примату ап. Петра и его преемниковъ на Римской каѳедрѣ); это ученіе недавно было закрѣплено на Ватиканскомъ соборѣ. Тридентская же доктрина (за исключеніемъ лишь Римскаго примата) восторжествовала и въ восточномъ богословіи, бывъ включена и въ «Православное исповѣданіе». И здѣсь епископатъ началъ осознавать себя въ качествѣ преемниковъ апостольскихъ въ Римскомъ смыслѣ, т. е. какъ нѣкіихъ носителей **полноты апостольской** харизмы, и не только уже въ примѣненіи къ одному Римскому первосвященнику, какъ личному продолжателю апостола Петра, но и ко всему вообще епископату. Т. о., «первохристіанство» фактически умаляется въ своей самобытности со стороны всей іерархической Церкви, послѣдняя же отрицается протестантизмомъ во имя «первохристіанства». Результатомъ является ложный антіерархизмъ въ протестантизмѣ и преувеличеніе исторической всеобщности христіанства іерархическаго. Не лучше-ли и тому и другому, вмѣсто того, чтобы разрывать исторію Церкви на двѣ несовмѣстимыя части, смиренно подчиниться исторической дѣйствительности, какъ опредѣленію воли Божіей, и принять тотъ фактъ, что Церковь первохристіанская, какъ и позднѣйшая іерархическая,

есть одна и та же, себѣ тожественная, единая апостольская церковь? И это-то тожество слѣдуетъ, прежде всего, догматически понять и осмыслить. Что же въ такомъ случаѣ можетъ означать это несомнѣнное различіе при столь же несомнѣнномъ единствѣ и самотожествѣ Церкви?

Согласно новозавѣтному ученію, Церковь, какъ мистическое Тѣло Христово, Храмъ Духа, Невѣста Агнца, есть **Богочеловѣчество,** предвѣчное и историческое, небесное и земное, божественное и тварное, въ Халкидонскомъ соединеніи двухъ природъ во Христѣ. На охранѣ этой идеи Церкви стоитъ вся церковная христологія и пневматологія. Иначе сказать, Церковь есть Софія, Божественная и тварная въ своемъ соединеніи (причемъ соединеніе **не** есть смѣшеніе, а лишь проницаніе лучами Божества жизни тварной, ихъ «синергизмъ»). Божество, или Софія, является трансцендентно творенію и въ то же время ему имманентно. Софія есть ноуменъ, *τὸ ὄντως ὄν*, Ding an sich творенія, которое, однако. сохраняетъ свой собственный, эмпирическій или историческій ликъ, — міръ феноменальный. И это соединеніе нетварности и тварности, ноуменальности и феноменальности, характерно и для Церкви, какъ Божественнаго въ тварномъ, вѣчнаго и неизмѣннаго бытія Божія въ мірѣ временномъ, сотворенномъ изъ «ничего». Божественное неизмѣнно и вѣчно, тварное — временно и исторично. Въ этомъ смыслѣ Церковь, еще разъ, есть синергизмъ, соединяющій небо и землю.

Отсюда слѣдуетъ, что Церковь, какъ Богочеловѣчество, существенно исторична. тварнымъ своимъ ликомъ она принадлежитъ **исторіи.** Въ ней существуетъ изначальная данность, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ и заданность. Все человѣческое исторично. эмпирично, феноменально, но при этомъ и онтологически не пусто, не лишено онтологическаго содержанія. И въ свѣтѣ этого радикальнаго историзма, нераздѣльнаго въ то же время съ ноуменальнымъ онтологизмомъ, должна быть понимаема жизнь Церкви, какъ **церковная исторія.**

Отсюда слѣдуетъ, что никакое событіе церковной жизни и ни одна форма ея или установленіе не могутъ быть поняты внѣ исторіи, какъ лишенныя плоти и крови, оторванныя отъ мѣста и времени. Въ Своемъ человѣческомъ, слѣдов., историческомъ бытіи съ нею связанъ былъ и Единородный Сынъ Божій. Историческая конкретность, принадлежащая феноменальному бытію, не есть укоръ, но необходимый образъ бытія, внѣ котораго оно разрѣшалось бы въ ничто. Но то же самое было бы, если бы оно опустошалось и отъ сущностнаго своего содержанія («пошлешь духъ Твой — созида-

ются... отнимешь духъ Твой — умираютъ и въ персть свою возвращаются» — Пс. 103, 29-30).

Божеское и человѣческое нераздѣльно и несліянно присутствуютъ въ Богочеловѣчествѣ, но въ то же время человѣческое, во всѣхъ своихъ историческихъ ликахъ и феноменальныхъ состояніяхъ, никогда не адекватно своей божественной основѣ, ея цѣликомъ не выражаетъ, относительно и ограниченно, хотя и никогда отъ него не отдѣлимо и не пусто. Феномены суть **явленія** ноуменальнаго, ею жизнь въ насъ. Эти общія понятія о соотношеніи ноуменальнаго и феноменальнаго (1), должны быть раскрыты въ ученіи о Церкви, какъ Богочеловѣчествѣ въ его исторіи. И отсюда, прежде всего, слѣдуетъ, что вѣдомая намъ, явленная Церковь также принадлежитъ и исторіи, ибо лишь чрезъ эти двери можемъ мы изъ своего тварнаго, человѣческаго бытія изойти къ міру духовному, благодатному, божественному. Въ эмпирическомъ бытіи Церкви, въ ея формахъ нѣтъ ничего, что не принадлежало бы исторіи, что было бы само по себѣ абсолютно и вѣчно. Оно необходимо является сращеннымъ съ божественною вѣчностью, но ея вполнѣ въ себя не вмѣщаетъ, а потому въ феноменальности своей ей не адекватна. Таковъ мистическій реализмъ Церкви, ея **символизмъ**, со всею неразрывною сращенностью вѣчнаго и временнаго. Церковь имѣетъ свой божественный «Urgrund», въ отношеніи къ которому примѣнима вся отрицательность апофатической экклезіологіи, соединяющаяся однако со всей ея катафатичностью въ отношеніи церковной феноменологіи. Въ послѣдней изживается опытъ жизни божественной, себя являетъ Святыня.

Поэтому Церковь, какъ общество, установленіе, организація, — «видимая» или эмпирическая Церковь, **не** вполнѣ совпадаетъ съ Церковью, какъ Богочеловѣчествомъ, ея ноуменальной глубиной, хотя съ нею и связана, ею обосновывается, ею проникается. Если можно спрашивать о томъ, существуетъ ли ecclesia extra ecclesiam, церковность внѣ и помимо сущей церковной организаціи, то еще болѣе можно и должно спрашивать, есть-ли Ecclesia supra или intra ecclesias? Церкви суть феноменологія Церкви, «видимая», т. е. вообще являемая въ эмпирической дѣйствительности, а въ этомъ смыслѣ невидимое въ видимомъ. Видимое имѣетъ для себя внѣшнія грани, принадлежитъ исторіи, но въ этихъ граняхъ проявляется «невидимое», т. е. ноуменальное бытіе. А въ такомъ смыслѣ Церкви суть нераздѣльное и несліянное единство того, что принадлежитъ міру и исторіи,

(1) Они свойственны античной философіи, а въ новое время выражены въ философіи Канта, который самъ, однако, далъ имъ интерпретацію въ духѣ скептическаго эмпиризма и не использовалъ всей платонической глубины собственнаго ученія

или «видимо», и того, что имъ запредѣльно, невидимо. Церковь постольку имѣетъ **символическое** бытіе въ мірѣ, какъ божественное въ человѣческомъ, невидимое въ видимомъ, какъ Богочеловѣчество. Но въ этомъ же смыслѣ Церковь и церкви въ ихъ взаимоотношеніи представляютъ собой единое и общее таинство всѣхъ таинствъ, всетаинство, вмѣщающее Ея тайну. Обычно таинство опредѣляется, какъ такое дѣйствіе, въ которомъ подъ видимой формой сообщается невидимый, благодатный даръ, слѣдов., такъ же, какъ невидимое въ видимомъ, ноуменальное въ феноменальномъ, причемъ однако каждому таинству присуща его спецификація, нарочитый даръ, подаваемый этимъ именно таинствомъ и въ этой именно формѣ. Однако, надо всегда при этомъ помнить, что точныя границы этого дара, какъ и въ особенности предѣлы его дѣйствія, не могутъ быть опредѣлены. Нѣкоторыя таинства подаются на всю жизнь, таково крещеніе и муропомазаніе, въ извѣстномъ смыслѣ бракъ и священство. Да и вообще всякое таинство открываетъ путь въ глубину, въ ноуменальное бытіе и тѣмъ самымъ является въ своемъ дѣйствіи неопредѣлимымъ и неисчерпаемымъ. Есть нѣкая несоизмѣримость между внутренней силой таинства и его видимымъ знакомъ и спецификаціей, такъ что даже и самое различеніе таинствъ условно и, такъ сказать, прагматично, поскольку «дѣйствія различны, а Богъ одинъ и тотъ же» (1 Кор. XII, 6) и «все сіе производитъ одинъ и тотъ же Духъ, раздавая каждому особо, **какъ Ему угодно**» (11). И хотя съ Тридентскаго собора догматизировано, что таинствъ семь, не больше и не меньше, но эта прагматическая формула, конечно, не въ состояніи устранить всего неисчерпаемаго обилія даровъ духовныхъ, и въ частности, сакраментальныхъ, которые подаются Церковью. Достаточно напомнить всю неустойчивость числа таинствъ въ исторіи (1), какъ и наличіе, наряду съ таинствами (sacramenta), еще и тайнодѣйствій, sacramentalia, или священнодѣйствій, которыя въ богословіи разсматриваются, какъ таинства какъ бы второго ранга, умаленныя въ дѣйственности и значеніи въ сравненіи съ таинствами въ собственномъ смыслѣ. Однако, уже самой своей наличностью они свидѣтельствуютъ о невозможности ограничить или исчерпать мѣрою семи таинствъ благодатныя дѣйствія Церкви, которыя остаются неизмѣримы въ своемъ существѣ, ибо «Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ», и «не мѣрою даетъ Богъ Духа» (Іо. III, 8, 34).

Все это приводитъ насъ къ тому общему заключенію, что въ основѣ всѣхъ различныхъ таинствъ и тайнодѣйствій лежитъ таин-

(1) Слѣдуетъ при этомъ вспомнить и о колебаніяхъ при исчисленіи таинствъ (напр., монашеское постриженіе въ древней церкви включается въ число таинствъ, брака же не находимъ).

ство всѣхъ таинствъ, всетаинство, которое и есть сама Церковь, какъ Богочеловѣчество, сушее Боговоплощеніе и Пятидесятница Духа въ ихъ пребывающей силѣ. И это всетаинство, какъ неимѣющее для себя границъ, совершается въ мірѣ и человѣчествѣ надъ всѣмъ міромъ и надъ всѣмъ человѣчествомъ, и притомъ всегда, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ, ибо нерушима сила боговоплощенія, и неотъемлемо сошествіе въ міръ Духа Святаго. Церковь есть тайна міра, которая раскрывается какъ **таинства.** Поэтому самое общее опредѣленіе таинства есть явленное дѣйствіе Церкви въ человѣкѣ. Человѣкъ есть и храмъ, и алтарь, и жрецъ, и жертвоприносящій, и жертвопріемлющій. Сама Церковь, какъ Всетаинство, не есть особое установленіе, каковымъ являются всѣ существующія частныя таинства, но она есть, съ одной стороны, священное сбытіе, — сбытіе изначальнаго смотрѣнія Божія, «домостроительства тайны, сокрывающейся отъ вѣчности въ Богѣ» (Еф. III, 9), а съ другой, единая высшая дѣйствительность Богочеловѣчества, явленная Христомъ нарочито на Тайной Вечери. Она есть сакраментальное свидѣтельство Боговоплощенія, установленіе таинства причащенія есть его проявленіе или свидѣтельство. Тайна Церкви и ея Всетаинство предшествуетъ таинствамъ и ихъ въ себѣ обосновываетъ, она есть ноуменъ таинствъ, которыя суть въ отношеніи къ ней какъ бы его феномены. Таинства въ отношеніи къ всетаинству Церкви имѣютъ производное значеніе, суть ея историческое установленіе, хотя и имѣющее для себя божественное основаніе въ Богочеловѣчествѣ.

Сказаннымъ дается достаточное основаніе для уразумѣнія того все-таки безспорнаго историческаго факта, что таинства **возникаютъ** въ жизни Церкви, въ разныя времена, какъ ея установленія. Этимъ ни въ какой мѣрѣ не умаляется ихъ сила и дѣйственность, но устраняется догматическая фикція, установленная для католической Церкви Тридентскимъ соборомъ, но усвоенная позднѣе и восточнымъ богословіемъ, именно, что всѣ таинства установлены лично и непосредственно Христомъ и отъ Него переданы черезъ св. апостоловъ въ апостольскомъ преемствѣ. Эту мысль въ отношеніи къ большинству таинствъ нѣтъ никакой возможности подтвердить ни изъ Слова Божія, ни изъ церковной исторіи. Таинства устанавливаются Церковью въ различныя времена, одни ранѣе, другіе позднѣе. На этомъ и основывается споръ о различеніи «евангельскихъ» и не-евангельскихъ таинствъ; послѣднія же на этомъ единственномъ основаніи не признаются таинствами въ протестантизмѣ (1). Можно даже сказать,

(1) Очевидно, и въ протестантскомъ отрицаніи не-евангельскихъ таинствъ господствуетъ именно римско-католическая доктрина, по которой истинныя таинства установляются самимъ Христомъ, а иначе они не суть

что, несмотря на существованіе «преломленія хлѣба», крещенія и апостольскаго возложенія рукъ, первенствующая церковь не знаетъ таинствъ въ томъ каноническомъ смыслѣ, какой придается имъ теперь. какъ это явствуетъ, прежде всего, изъ факта отсутствія въ ней трехстепенной іерархіи, въ качествѣ установленныхъ совершителей таинства. Все это приходитъ позднѣе. Апостольская Церковь имѣетъ и преподаетъ дары Св. Духа, такъ сказать, непосредственно, безъ особливаго посредства іерархіи. Такое воззрѣніе древней Церкви и донынѣ проявляется въ томъ, что крещеніе можетъ совершаться и мірянами, силою всеобщаго царственнаго священства. Общій фактъ извѣстнаго различія между первохристіанствомъ и позднѣйшей Церковью, который невозможно отрицать, имѣетъ огромное принципіальное значеніе, п. ч. въ немъ какъ бы обнажается, выходитъ на поверхность природа Церкви, какъ всетаинства, которое имѣетъ для себя лишь производное раскрытіе въ таинствахъ. Самая важная истина, изъ этого факта проистекающая, есть та, что іерархически-сакраментальная организація не есть адекватное, или абсолютное явленіе Церкви, чѣмъ и установляется извѣстная ея относительность. Эта релятивизація отнюдь не умаляетъ всей силы и значимости Церкви, какъ іерархически-каноническаго установленія, и не колеблетъ божественности этого установленія въ исторіи, но несомнѣнно свидѣтельствуетъ объ извѣстномъ несовпаденіи Церкви ноуменальной или мистической съ институціоннымъ ея явленіемъ. А это вообще означаетъ, что сила Церкви можетъ простираться, лучше сказать, не можетъ не простираться за предѣлы церкви институціонной: ecclesia extra ecclesias. Это значитъ также, что даяніе духовныхъ даровъ, Пятидесятница церковная, не ограничивается «семью» таинствами и ими не исчерпывается, но можетъ имѣть для себя и иные пути, не-сакраментальные, какъ это и никогда не отрицалось въ Церкви со временъ Апостольскихъ.

Іерархія возникаетъ изначально въ связи съ совершеніемъ таинствъ, прежде всего, евхаристіи. Разумѣется, не можетъ быть допущено, чтобы это возникновеніе явилось дѣломъ лишь исторической случайности или практическаго удобства, а не божественнаго установленія. Историческій характеръ іерархіи не релятивируетъ ее въ такой мѣрѣ, чтобы лишить ее этой богоустановленности для исторіи. Правильнѣе сказать, что она соединяетъ въ себѣ эти обѣ черты. Принадлежа исторіи въ своемъ инструментальномъ возникновеніи, и въ этомъ смыслѣ происходя jure humano или historico,

---

таинства. Протестантизмъ всецѣло принимаетъ эту постановку вопроса и, хотя и отрицаетъ католическую доктрину, но по своему раздѣляетъ ея ограниченность.

она имѣетъ на себѣ печать божественной воли, существуетъ и ex jure divino, причемъ одно другому не противорѣчитъ. Этотъ двойственный ея корень отражается и на отдѣльныхъ чертахъ ея историческаго бытія, притязаніяхъ и прерогативахъ. Изначальное священническое или даже жреческое служеніе іерархіи при совершеніи таинствъ сопровождается усвоеніемъ ею нѣкоторыхъ производныхъ прерогативъ, проистекающихъ изъ нуждъ практической жизни церковной общины и организаціи, причемъ онѣ также получаютъ своего рода сакраментальную значимость. Возникаютъ новыя черты іерархическаго служенія, которыя понимаются, какъ особые харисматическіе дары, связанные съ основной функціей іерархіи. Такъ возникаетъ и ученіе о charisma veritatis, изъ котораго постепенно развивается ученіе объ исключительной непогрѣшимости Римскаго папы на западѣ, или коллективной непогрѣшимости епископата на востокѣ. Параллельно съ этимъ въ исторіи возникаютъ сложныя каноническія отношенія между отдѣльными помѣстными церквами и ихъ іерархическими возглавителями. На Западѣ это приводитъ къ притязанію Римской каѳедры на прямую и всеобщую юрисдикцію во всемъ христіанскомъ мірѣ, на Востокѣ къ развитію сложной системы каноническихъ взаимоотношеній въ предѣлахъ единой соборности церковной. Здѣсь вліяніе jus humanum, сила исторіи, проявляется съ большой силой, разумѣется, если только не догматизировать даннаго каноническаго строя по Римскому образцу.

Характеръ Церкви, какъ соборнаго многоединства, Тѣла Христова, и іерархіи, какъ всеобщаго царственнаго священства, канонически организованнаго, догматически является непоколебимымъ. Однако, одновременно съ развитіемъ здраваго іерархизма замѣчается и нѣкоторая нездоровая клерикализація, какъ въ догматическомъ ученіи о Церкви, такъ и въ практикѣ церковной. Въ опредѣленіи мѣста и значенія іерархіи утрачивается надлежащая мѣра. Епископы, какъ и другія степени священства, уподобляются Богу, Христу, апостоламъ (у св. Игнатія Богоносца), устанавливается догматическая фикція о непрерывности апостольскаго преемства іерархіи во всей церкви, хотя примѣры тому, тоже не безспорные, приводятся лишь для отдѣльныхъ случаевъ (Тертулліанъ, св. Ириней, св. Поликарпъ). Появляются такія двусмысленныя формулы, которыя ведутъ либо къ единоличному, либо къ коллективному папизму, какъ Кипріановское: ecclesia in episcopo, хотя, впрочемъ, и episcopus in ecclesia. Концентрація церквей около епископа для самообороны въ борьбѣ съ расколами и ересями, наряду съ благими послѣдствіями, ведетъ и къ нѣкоторой гипертрофіи сакраментальнаго іерархизма, съ нарушеніемъ церковнаго равновѣсія, а въ результатѣ этого историческаго разви-

тія укореняется общее убѣжденіе, что Церковь именно и есть іерархическая организація, адекватная Тѣлу Христову и его собой до конца осуществляющая. Іерархія же, какъ имѣющая власть ключей, т. е. силу таинствъ, въ свою очередь приравнивается Церкви (каковое отожествленіе укореняется и въ обычномъ словоупотребленіи: здѣсь безраздѣльно отожествляется Церковь съ іерархіей, какъ pars pro toto или, по меньшей мѣрѣ, какъ головой, вмѣсто всего живого тѣла). Отсюда проистекаетъ и рядъ дальнѣйшихъ умозаключеній въ направленіи клерикализаціи понятія Церкви. Появляется идея іерархическаго «викаріатства» іерархіи, согласно которой епископы являются «намѣстниками» Христа на землѣ. Іерархически-сакраментальныя полномочія превращаются въ мистически-органическія, соотвѣтствующія центральному положенію головы въ организмѣ, по аналогіи съ ученіемъ о Христѣ, какъ «главѣ Церкви». Однако, надо твердо помнить то различіе, которое здѣсь имѣется. Христосъ не есть глава въ тѣлѣ, которому она сама принадлежитъ, какъ часть, хотя и важнѣйшая, но именно глава Церкви: «Онъ есть глава Церкви» (Кол 1, 23), «Христосъ есть глава Церкви, и Онъ есть спаситель тѣла» (V, 23), т. е. Церкви же. Здѣсь говорится не о головѣ и даже не о главенствѣ, какъ бы іерархическомъ, ибо всего этого было бы недостаточно для опредѣленія мѣста Христа въ Церкви, Онъ есть само это тѣло въ его единствѣ. Злоупотребленіе идеей «намѣстничества» Христа въ епископатѣ опирается еще и на то, что въ ученіи о первосвященничествѣ Христа Онъ именуется иногда Первосвященникомъ по чину Мелхиседекову или даже просто Архіереемъ (1). Но если первосвященническое «служеніе» Христа и даетъ дѣйствительно основаніе для новозавѣтнаго жречества или священства, то оно никоимъ образомъ не отожествляется съ нимъ въ такомъ смыслѣ, будто бы Христосъ является **первымъ** первосвященникомъ **въ ряду** послѣдующаго священства. Онъ вовсе не является въ **такомъ** смыслѣ первымъ и не находится **въ ряду,** какъ одинъ изъ многихъ, хотя бы и начинающій этотъ рядъ (аналогичнымъ образомъ понимается іерархическій рядъ въ римскомъ богословіи, отъ Христа черезъ Петра, какъ vicarius Christi). Первосвященническое служеніе Христово является трансцендентно священству новозавѣтному, и въ извѣстномъ смыслѣ не меньше, чѣмъ и ветхозавѣтному. Оно, дѣйствительно, есть основаніе для новозавѣтнаго священства, которое, однако, вовсе есть **не** викаріатство Христово, но лишь церковное установленіе, конечно, силой Христовой. Къ сожалѣнію, этому прямо противорѣчатъ опредѣленія Флорентійскаго и Ватиканскаго собора (2) о

(1) Въ молитвѣ на Херувимской: «и Архіерей намъ былъ еси».
(2) Denzinger, 694, 1882.

томъ, что Римскій первосвященникъ verum Christi vicarium esse. Но эта же іерархическая гипербола въ примѣненіи ко всему епископату встрѣчается уже у раннихъ писателей, начиная со св. Игнатія Богоносца, постановленій Апостольскихъ, св. Амвросія Медіоланскаго и др., правда, еще не въ качествѣ отвѣтственной догматической формулы, но скорѣе въ качествѣ риторическаго изъясненія всей важности епископскаго служенія въ Церкви. Къ сожалѣнію, эта же формула, можетъ быть, не безъ латинскихъ вліяній, включена была и въ Православное Исповѣданіе (1, в. 58) и въ догматическія руководства (М. Макарій, П, § 174).

Если придать полное догматическое значеніе мысли о томъ, что Христосъ имѣетъ викаріевъ, единоличнаго-ли, въ лицѣ папы Римскаго, или въ неопредѣленномъ количествѣ въ лицѣ архіереевъ Восточной церкви, то получается небесно-земная іерархія, своеобразная лѣствица между небомъ и землей. Эта идея имѣетъ цѣлью возвеличить земную іерархію, соединивъ ее съ небесной, но черезъ это умаляется истинное значеніе Главы Тѣла, Христа, который, еще разъ повторяемъ, не голова въ тѣлѣ (съ какой въ наибольшей мѣрѣ можно сопоставить іерархію), но Глава, отъ котораго, которымъ, въ которомъ существуетъ тѣло, — Тѣло Христово. «Развѣ вы не знаете, что тѣла ваши члены Христовы»? (1 Кор. VI, 15), «вы — тѣло Христово» (XII, 27), и отъ главы «все тѣло... растетъ возрастомъ Божіимъ» Кол. II, 19), ибо «тѣло во Христѣ» (17), «изъ котораго все Тѣло» (Еф. IV, 16) (1). Очевидно, въ отношеніи къ главенству Христа въ Тѣлѣ Церкви не можетъ быть рѣчи ни о преемствѣ, ни о какомъ-либо замѣстительствѣ-викаріатствѣ. Можно сказать, что это есть одно изъ реторическихъ преувеличеній, которое, будучи принято буквально, ведетъ къ недоразумѣніямъ, чтобы не сказать прямо — къ заблужденіямъ, къ іерархическому человѣкобожію, даже хлыстовству, что и составляетъ безсознательную мистику папизма: vicarius Christi — Христосъ на землѣ. А именно противъ такого включенія Богочеловѣка въ исторію, при смѣшеніи разныхъ плановъ бытія, ноуменальнаго и эмпирическаго, сказано Господомъ: «тогда, если кто скажетъ вамъ: «вотъ здѣсь Христосъ *или* тамъ» — не вѣрьте (Мѳ. XXIV, 23, Мр. XIII, 21, Лк. XVII, 23).

Однако, идея vicarius Christi является настолько неудобоприемлемой, что и сами ея творцы въ сущности ея послѣдовательно не

---

(1) Сравненіе Христа съ главой, а Церкви съ Тѣломъ въ Словѣ Божіемъ, какъ нетрудно замѣтить, въ разныхъ случаяхъ получаетъ двоякій смыслъ: въ однихъ случаяхъ оно имѣетъ въ виду указать центральное, руководственное значеніе головы въ жизни тѣла и всѣхъ его членовъ, а въ другихъ оно означаетъ, что Христосъ, какъ глава, Собою опредѣляетъ, въ Себѣ содержитъ тѣло, есть его жизнь.

примѣняютъ, оставляя ее въ качествѣ реторическаго украшенія или гиперболы. Но рядомъ съ нею, точнѣе взамѣнъ ея, ставится другая, болѣе правдоподобно звучащая формула: епископы суть преемники апостоловъ. Въ Римской церкви эта формула сужена, но зато и конкретизирована въ томъ смыслѣ, что настоящимъ и непосредственнымъ преемникомъ всѣхъ апостоловъ въ лицѣ первоверховника Петра является Римскій епископъ, черезъ котораго связуется и подтверждается апостольское преемство всего епископата (1). Въ Восточной церкви этой парадоксальной, но опредѣленной формулѣ противопоставляется болѣе расплывчатая и исторически трудно доказуемая идея объ апостольскомъ преемствѣ всего епископата. Очевидно, въ отличіе отъ Рима, здѣсь предполагается, что всѣ апостолы въ разныхъ мѣстахъ рукополагали себѣ преемниковъ, причемъ это рукоположеніе, продолжающееся и до нашихъ дней, и представляетъ собой такъ называемое «апостольское преемство». Черезъ него какъ бы возлагаются единыя апостольскія руки на всѣхъ епископовъ, и черезъ это единое всеобщее рукоположеніе возникаетъ епископство in solidum (св. Кипріанъ), какъ нераздѣльное и единое въ своемъ источникѣ и имѣющее всю силу въ каждомъ изъ членовъ. Эта мысль о происхожденіи іерархіи непосредственно отъ Христа (причемъ, чтобы быть послѣдовательнымъ, нужно примѣнять ее и ко **всей** іерархіи, а не только къ одному епископату) можетъ быть принята лишь въ **общей** формѣ, т. е. ни въ коемъ случаѣ не въ смыслѣ викаріатства Христова и даже не въ смыслѣ **прямого** апостольскаго преемства, — въ обоихъ варіантахъ этой идеи, Римскомъ и восточномъ. Такового викаріатства Господь **не** установлялъ ни для апостола Петра (что есть злоупотребленіе въ экзегезѣ Мѳ. 16, 18-19), ни для всего апостолата. Іерархія въ теперешнемъ образѣ установлена **Церковію, и въ этомъ** — хотя именно только въ этомъ смыслѣ — есть установленіе историческое. Это значитъ, что Церковь, какъ Тѣло Христово, движимое Духомъ Св., приняла это установленіе въ развитіе и осуществленіе іерархически-органическаго начала, ей присущаго (2). Это іерархически-органическое строеніе Церкви должно быть понято во всей полнотѣ, т. е. не только со стороны іерархической организаціи, но и той органической связи, о которой сказано апостоломъ: «дабы мы... истинной любовью все возращали въ Того, кото-

(1) Какъ извѣстно,, Ватиканскій соборъ не далъ точнѣйшаго опредѣленія относительно епископата, и этотъ пунктъ остается поэтому догматически недовыясненнымъ. Можно надѣятся, что эта недоговоренность окажется спасительной для будущаго довыясненія.

(2) См. очеркъ «Іерархія первохристіанская: ея происхожденіе», **проф. А. П. Лебедева:** Православная энциклопедія, т. VIII, стр. 673-686. Противоположная точка зрѣнія на ея происхожденіе выражена въ статьѣ **проф. И. П. Троицкаго**, «Іерархія» въ той же П. Э., т. VI, 255-264.

рый есть глава Христосъ, изъ котораго все тѣло, составляемое и совокупляемое посредствомъ всякихъ взаимно скрѣпляющихъ связей, при дѣйствіи въ свою мѣру каждаго члена, получаетъ приращеніе для созиданія самого себя въ любви» (Еф. IV, 15-16). Эта мысль можетъ быть выражена такъ, что іерархія въ тѣлѣ Христовомъ есть не столько власть, сколько функція и служеніе, которое существуетъ наряду съ другими функціями и служеніями. Поэтому надо прежде всего принять, что въ этомъ смыслѣ **вся** церковь — сверху донизу — іерархична, ибо сказано первоапостоломъ: «и сами, какъ живые камни, **устрояйте изъ себя домъ духовный, священство святое,** чтобы приносить духовныя жертвы, благопріятныя Богу Іисусомъ Христомъ... вы — родъ избранный, царственное священство, народъ святый, люди (взятые) въ удѣлъ».. (1 Петр. II, 5, 9). Только изъ начала всеобщаго царственнаго священства, іерархизма **всей** Церкви можно понять и принять и **различіе** іерархическихъ функцій и избѣжать того преувеличенія, благодаря которому вкрадывается клерикальный абсолютизмъ, подрывающій самое начало церковнаго іерархизма, а церковь разсѣкается на двѣ части: властвующихъ и властвуемыхъ, учащихъ и учимыхъ, повелѣвающихъ и повинующихся. Для оправданія такого именно пониманія и возникаютъ догматическія фикціи викаріатства Христова, какъ и «апостольскаго преемства», въ качествѣ власти и организаціи власти, вопреки прямому свидѣтельству Господа: «и они начали спрашивать другъ друга, кто изъ нихъ долженъ почитаться большимъ? Онъ же сказалъ имъ: цари господствуютъ надъ народами, и владѣющіе ими благодѣтелями называются, а вы не такъ: но кто изъ васъ больше, будь какъ меньшій, и начальствующій какъ служащій» (Лк. XXII, 24-6). Не чрезъ установленіе примата Петрова, или апостольскаго примата епископата, но чрезъ служеніе, опредѣляемое мѣстомъ каждаго въ Церкви, указуется Словомъ Божіимъ основная норма всеобщаго священства, — въ качествѣ подлиннаго «апостольскаго преемства» въ Церкви, чѣмъ въ корнѣ подрывается клерикальный абсолютизмъ, или «монархическій епископатъ», въ качествѣ проявленія церковнаго іерархизма. Разумѣется, рѣчь идетъ здѣсь не объ отрицаніи или умаленіи правъ и обязанностей іерархическаго священства, но о правильномъ его истолкованіи, исключающемъ идею какого бы то ни было «викаріатства», какъ власти Христовой надъ Церковью, вмѣсто служенія Церкви въ ея соборности. Ветхозавѣтный іерархизмъ, хотя и существующій въ предѣлахъ избраннаго народа, — народа Божьяго, имѣетъ гораздо болѣе жесткій и законническій характеръ, нежели новозавѣтный. Онъ и возникаетъ, дѣйствительно, какъ прямое Божіе установленіе, законъ, данный на Синаѣ. Черезъ него установляется вет-

хозавѣтная церковь, а не онъ возникаетъ въ Церкви и черезъ Церковь, какъ это имѣетъ мѣсто въ Новомъ Завѣтѣ. Римское пониманіе іерархіи, какъ викаріатства, усвоенное и восточной Церковью, приближается своимъ «юридизмомъ» къ ветхозавѣтному строю. Ветхозавѣтное же священство въ лицѣ Аарона и сыновей его возникаетъ силою прямого повелѣнія Божія, выдѣляющаго колѣно Левіино для служенія черезъ облеченіе ихъ въ священныя одежды, принесеніе жертвъ въ скиніи, помазаніе жертвенною кровью. «И освящу скинію собранія и жертвенникъ; и Аарона и сыновъ его освящу, чтобы они священнодѣйствовали Мнѣ» (Исх. XXIX, 44).

По аналогіи съ ветхозавѣтнымъ стало пониматься и новозавѣтное священство, какъ законное же установленіе, причемъ установителемъ именуется уже Самъ Христосъ (откуда и идея законнаго викаріатства). Оно тѣмъ самымъ становится противоположно священству по чину Мельхиседекову, — «безъ отца, безъ матери, безъ родословія» (Евр. VII, 3), хотя возвѣщается «по чину Ааронову». Но «если бы священство достигалось посредствомъ левитскаго священства, то какая бы еще нужда была возставать иному священству по чину Мельхиседека, а не по чину Аарона именоваться»? (11). Новозавѣтное священство существуетъ силою Христовою, подаваемой Духомъ Св., но оно не является преемственнымъ отъ Христа, какъ своего Архіерея по чину Аарона, за каковое выдается оно въ идеѣ викаріатства, — Христова или апостольскаго, — которыя между собой сливаются въ единое общее преемство. Напротивъ, оно существуетъ черезъ извѣстное отожествленіе со Христомъ въ Его первосвященническомъ служеніи, силою Богочеловѣчества Христова. Не только первосвященничество Христово, но и все новозавѣтное священство дано «по чину Мельхиседекову», т. е. по образу Христову. Это служеніе дано силою Богочеловѣчества Церкви, оно есть не установленіе, но сама высшая дѣйствительность, какъ всеобщее царственное священство. Правда, для организаціи этого всеобщаго священства и новозавѣтная церковь имѣетъ извѣстное установленіе, возникшее въ исторіи въ качествѣ разныхъ іерархическихъ степеней, съ епископатомъ во главѣ. Однако, іерархія возникаетъ лишь на почвѣ всеобщаго священства, въ которомъ выражается Богочеловѣчество, какъ священство Христово. Оно есть prius епископата, а не наоборотъ, онъ не есть высшая іерархія, производящая себя на основѣ викаріатства, по чину Аарону. Преемство рукоположенія, неточно называемое «апостольскимъ преемствомъ», есть образъ существованія уже возникшей и существующей іерархіи, но она не знаетъ для себя ни своего Аарона, ни колѣна Левіина, но возникаетъ «безъ роду, безъ племени». По волѣ Божіей, невѣдомыми путя-

ми церковной исторіи, однажды возникнувъ, она существуетъ, будучи именно въ такомъ образѣ и сохраняема. Она представляетъ собой, въ качествѣ такового установленія, такъ сказать, спинной хребетъ церковнаго организма, но и этотъ хребетъ, который держитъ тѣло, самъ ему принадлежитъ и имъ порождается. Однимъ словомъ, схема ветхозавѣтнаго священства такова: самое бытіе церкви опредѣляется наличіемъ храма (скиніи) и священства, которое узаконяется Богомъ, какъ священное установленіе, по «чину Ааронію». Прежде священство, а затѣмъ церковь. Схема же новозавѣтнаго священства совсѣмъ противоположна. Оно не устанавливается, но проистекаетъ изъ священства Христова и принадлежитъ Его Богочеловѣчеству, которое и есть Церковь. Его установленіе опредѣляется какъ историческая реализація этого начала, его оформленіе, въ свидѣтельство чего трехстепенная (точнѣе четырехстепенная, считая мірянъ) іерархія и появляется въ исторіи не изначально, а лишь въ послѣапостольскій вѣкъ. Идея викаріатства, какъ ветхозавѣтнаго истолкованія новозавѣтной іерархіи, всю силу послѣдней полагаетъ на установленномъ преемствѣ: на врученіи власти новому чину Ааронію и чрезъ него новому колѣну Левіину непосредственно отъ Христа или посредственно отъ Него же черезъ апостоловъ, причемъ эти опредѣленныя лица тѣмъ самымъ поставляются надъ народомъ Божіимъ, выдѣляются изъ него, какъ священники надъ не имѣющими священства и ему чуждыми, они суть святящіе не-священное, какъ нѣчто приданное тѣлу церковному свыше, но вмѣстѣ и извнѣ. Этому противополагается новозавѣтная идея народа Божьяго, царственнаго священства, которое есть священство Христово и, какъ таковое, принадлежитъ прежде всего всей Церкви, какъ Тѣлу Христову. Прежде Церковь, затѣмъ іерархія, — не наоборотъ. Церковь, какъ Тѣло Христово, какъ Храмъ Св. Духа, есть полнота, изъ которой излучается и іерархическое служеніе.

Сказаннымъ значеніе іерархіи въ Церкви не только не умаляется, но возвеличивается, поскольку получаетъ истолкованіе изъ самой жизни Церкви, какъ Богочеловѣчества, т. е. изъ ея софійности. Этимъ истолкованіемъ преодолѣвается не только ветхозавѣтный и римскій юридизмъ, но и окказіонализмъ, согласно которому іерархія принимается, какъ внѣшній, хотя и благодатный, придатокъ къ жизни церкви, какъ нѣкій все-таки deus ex machina, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ церковь іерархична на всемъ своемъ протяженіи, и іерархія является лишь организованнымъ проявленіемъ этой іерархичности, которая есть и самое бытіе Церкви, а не только установленіе.

Слѣдуетъ остановиться на образѣ этого установленія, который

обычно опредѣляется, какъ «апостольское преемство» (оставляя въ сторонѣ «викаріатство Христово», концепцію явно несоотвѣтственную). Въ какомъ же именно смыслѣ надлежитъ понимать и принимать это «апостольское преемство», его силу и предѣлы? Прежде всего, оно есть **преданіе** въ самомъ обширномъ смыслѣ, идущее отъ апостоловъ. Это преданіе включаетъ не только «повелѣнія» св. апостоламъ, данное черезъ Христа Св. Духомъ (Д. А. 1, 2), но и всю вообще жизнь Церкви, начавшуюся съ Пятидесятницы, съ ея таинственной и неизслѣдимой глубиной. Эта жизнь во Христѣ Святымъ Духомъ съ тѣхъ поръ никогда не прерывалась и не прервется, какъ таковая, ибо Іисусъ Христосъ «вчера и сегодня и во вѣки тотъ же» (Евр. XIII, 8). Это самотожество жизни церковной, какъ лежащее въ основѣ единства и непрерывности преданія, выражается и во внѣ въ установленіяхъ церковныхъ , которыя, однако, представляютъ собой лишь вторичное проявленіе этого единства преданія. На этомъ основаніи тщетно искать позднѣйшихъ по происхожденію, хотя имѣющихъ неопредѣленную длительность, установленій во всѣ времена исторіи, въ частности же и въ апостольскомъ вѣкѣ. Въ особенности это относится къ апостольскому возложенію рукъ, какъ способу сообщенія опредѣленныхъ іерархическихъ благодатныхъ даровъ. Возложеніе рукъ встрѣчается еще и въ Ветхомъ Завѣтѣ, не только въ обрядовомъ посвященіи приносимой жертвы (Лев. III, 2; IV, 4; VIII, 14; XVI, 21; Числ. VIII, 12), но и въ возложеніи рукъ Моисеемъ, по повелѣнію Божію, на Іисуса Навина, «человѣка, въ которомъ есть Духъ» (Числ XXVII, 18-23). Въ Д. А. возложеніе рукъ апостольскихъ имѣетъ мѣсто при избраніи семи діаконовъ (VI, 6) и при низведеніи дара Св. Духа въ Самаріи (VIII, 17), Ананіи на Савла, чтобы онъ «прозрѣлъ и исполнился Духа Святаго» (IX, 17), на Варнаву и Савла при «отдѣленіи ихъ» изъ среды «нѣкоторыхъ пророковъ и учителей въ Антіохіи» («на дѣло, къ которому Я призвалъ ихъ») и «тогда они, совершивши постъ и молитву и возложивши на нихъ руки, отпустили ихъ. Сіи, бывши посланы Св. Духомъ, пришли въ Селевкію». Д. А., 13, 1-4), ап Павла на Ефесянъ, причемъ «нисшелъ на нихъ Духъ Святой и они стали говорить языками и пророчествовать» (XIX. 6) Это и все. Изъ этого перечня видно, что возложеніе рукъ не было опредѣленнымъ чиномъ, примѣняемымъ для опредѣленной цѣли, именно для сообщенія того или иного благодатнаго дара извѣстнымъ лицамъ. Хотя въ общемъ этотъ даръ и сосвоитъ въ низведеніи Св. Духа, однако безъ сакраментальной спецификаціи: здѣсь мы имѣемъ и родъ таинства муропомазанія, совершаемаго черезъ возложеніе рукъ (въ Самаріи и Ефесѣ), и цѣленіе (Павла отъ слѣпоты), и отдѣленіе его вмѣстѣ съ Варнавой на особое служеніе,

и посвященіе 7 діаконовъ на ихъ служеніе, причемъ въ числѣ совершителей, наряду съ самими апостолами, встрѣчаемъ и Ананію, «одного ученика» апостольскаго, а въ числѣ лицъ, на которыя возлагались руки, и самого ап. Павла вмѣстѣ съ Варнавой. Всѣ эти данныя совершенію не позволяютъ видѣть здѣсь чина іерархическаго рукоположенія, съ тѣхъ поръ якобы продолжающагося непрерывно въ «апостольскомъ преемствѣ» (1).

На основаніи сказаннаго, можно вывести, что апостольскій вѣкъ одинаково не знаетъ какъ позднѣйшей трехстепенной іерархіи, установляющейся лишь втеченіе II-го вѣка, такъ и чина апостольскаго руковозложенія, имѣющаго сообщить опредѣленный іерархическій даръ, возвести въ іерархическую степень. Впрочемъ, если ужъ искать этой послѣдней, то апостольское руковозложеніе скорѣе всего можетъ быть истолковано именно какъ возведеніе въ четвертую степень, — облагодатствованнаго мірянства, всеобщаго царственнаго священства, полнаго вхожденія въ церковь (чему соотвѣтствуетъ по значенію таинство мѵропомазанія). Къ этому приближаются особенно случаи въ Самаріи и Ефесѣ (2).

Поэтому, если и можно въ прямомъ преданіи апостольской церкви искать основанія «апостольскаго преемства», то лишь въ самомъ общемъ смыслѣ, не столько въ смыслѣ расчлененной іерархіи, сколько всеобщаго священства, дарованнаго Церкви Новозавѣтной. Апостольскія руки простерты для возложенія надъ всѣмъ христіанствомъ, какъ всеобщимъ священствомъ, хотя и касаются духовно каждаго по своему. Для іерархіи разныхъ видовъ это касаніе совершается въ таинствѣ священства, для мірянъ же въ таинствѣ мѵропомазанія, которое равносильно ихъ возведенію въ санъ всеобщаго священства. Вступленіе въ него знаменуетъ открытіе доступа къ таинствамъ, прежде всего, къ причащенію. Совершеніе же его производится возложеніемъ рукъ епископскихъ на западѣ, а на востокѣ, хотя непосредственно руками іерейскими, однако, мѵромъ епископскаго освященія, благодаря чему и здѣсь мѵропомазаніе остается таинствомъ

---

(1) Нѣкоторое косвенное, хотя и явно недостаточное, подтвержденіе такого представленія, видимъ въ позднѣйшемъ текстѣ 1 Тим. IV, 14: «не ради о пребывающемъ въ тебѣ дарованіи», данномъ тебѣ по пророчеству (διὰ προφητείας) съ возложеніемъ рукъ пресвитерства (τοῦ πρεσβυτερίου) разночтеніе: τοῦ πρεσβυτέρου -- пресвитера). Также V, 22: «рукъ ни на кого не налагай поспѣшно». Самое большее, это указываетъ на общее существованіе возложенія рукъ, причемъ опредѣленіе его ближайшаго значенія въ самомъ текстѣ отсутствуетъ. Обычное же его истолкованіе въ смыслѣ сакраментальнаго возложенія рукъ въ таинствѣ священства дается, такъ сказать, лишь въ силу исторической аттракціи.

(2) Но даже и въ послѣднемъ случаѣ руковозложеніе не было общимъ правиломъ, какъ, напримѣръ, относительно Корнилія сотника (Д. А. X, 47; XI, 15) или въ Антіохіи (XI, 29).

епископскимъ, по аналогіи съ іерархическимъ рукоположеніемъ. Позднѣйшая дифференціація апостольскаго руковозложенія, которая совершается въ таинствѣ трехстепеннаго священства, не должна заслонять отъ насъ первоначальной сакраментальной аморфности этого акта. Ошибочно думать, что и нынѣ «апостольское преемство» свойственно только епископату, одному, или же вмѣстѣ съ клиромъ, а потому совершенно не распространяется на все тѣло церковное. Напротивъ, даръ этотъ столь же всеобщъ, какъ и дары Пятидесятницы, причемъ послѣдніе — различны, но Духъ одинъ и тотъ же.

Выдѣленіе и оформленіе іерархіи связано, какъ было указано выше, съ установленіемъ чина таинствъ и, въ частности, Божественной Евхаристіи. Послѣдняя же, будучи непосредственно установлена Христомъ, въ первенствующей церкви литургически остается еще не оформлена, какъ со стороны образа ея совершенія, такъ и въ отношеніи совершителей. Она именуется просто «преломленіемъ хлѣба», появляющимся тотчасъ же послѣ Пятидесятницы (Д. А. II., 42, ср. XX, 7). (Та же неоформленность, переходящая даже въ порицаемую апостолами распущенность, свидѣтельствуется и въ 1 Кор. XI, 20-22). Въ Словѣ Божіемъ нѣтъ также и никакихъ опредѣленныхъ указаній относительно совершителя Евхаристіи, какъ облеченнаго опредѣленнымъ іерархическимъ положеніемъ. Обращаясь къ Коринѳскимъ христіанамъ (1 Кор. X, 16), притомъ во время своего отсутствія, ап. Павелъ говорилъ имъ: «чаша благословенія, которую **благословляемъ**, не есть ли пріобщеніе Крови Христовой? Хлѣбъ, который **преломляемъ**, не есть ли пріобщеніе Тѣла Христова?» Эти свѣдѣнія восполняются картиной, которую мы находимъ въ **Ученіи 12 апостоловъ**; въ ней сохраняются черты изначальной неоформленности литургійнаго чина со стороны совершителя, поскольку здѣсь преломленіе хлѣба совершается и евангелистами, и проповѣдниками, и пророками. Убѣжденіе въ томъ, что евхаристія должна совершаться епископомъ, и вообще іерархіей, начинаетъ кристаллизоваться со II-го вѣка, оно представляетъ собой предметъ особо настойчивой проповѣди св. Игнатія Богоносца, очевидно, какъ нѣчто еще новое и небезспорное, о чемъ свидѣтельствуетъ у него же и шаткость богословскаго опредѣленія разныхъ іерархическихъ степеней. Въ дальнѣйшемъ эта шаткость начинаетъ уступать мѣсто идеѣ исключительнаго апостольскаго преемства іерархіи и ея особливаго, центральнаго значенія въ Церкви вплоть до Кипріановскаго: episcopus in ecclesia и ecclesia in episcopo. Но именно изъ этого хода историческаго возникновенія и развитія епископата явствуетъ, что этотъ послѣдній становится, прежде всего, органомъ законнаго, оформленнаго совершенія Евхаристіи. Это есть potestas clavium (или вообще sacramentalis), изъ

которой, какъ изъ зерна, развивается вся епископально-іерархическая система. Разумѣется, такое оформленіе евхаристическаго жертвоприношенія является необходимымъ и благодѣтельнымъ на путяхъ церковной исторіи. Оно, какъ и всякое самоопредѣленіе Церкви, совершается дѣйствіемъ Духа Святаго, ведущаго Церковь. Поэтому фактъ позднѣйшаго сравнительно происхожденія іерархіи не долженъ давать поводъ для утвержденій анти-іерархическихъ, которыя стремятся произвольно вернуть Церковь къ ея изначальному строю, какъ это свойственно реакціонному утопизму мнимаго «первохристіанства» въ протестантизмѣ. Послѣдній, подъ предлогомъ первохристіанской свободы, можетъ по своему осуществлять клерикализацію Церкви не меньше, чѣмъ іерархическій строй. Вообще гипертрофія іерархизма, связанная съ особенностями той или иной исторической эпохи (въ частности, и нашей) есть акциденція, но не принадлежитъ субстанціальному бытію Церкви.

Итакъ, самое возникновеніе іерархіи связано съ регулярнымъ совершеніемъ таинствъ, въ первую очередь съ таинствомъ Евхаристіи, которая есть Самимъ Господомъ установленное «воспоминаніе», «доньдеже пріидетъ» (1 Кор. XI, 26), — какъ *συγκεφαλαίωσις τῆς ὅλης οἰκονομίας τόδε τὸ μυστήριον*, — рекапитуляція нашего спасенія (1). Возникновеніе іерархіи связано съ оформленіемъ совершенія таинства Евхаристіи, но послѣднее, однако, существовало до него и независимо отъ него. Изначально «преломленіе хлѣба» совершалось Церковью въ лицѣ предстоятеля, нарочито, пожизненно для этого не установленнаго, но, очевидно, для даннаго случая предуказаннаго своимъ личнымъ авторитетомъ или церковнымъ положеніемъ. Въ общемъ сознаніи первенствовала **Церковь**, какъ собраніе вѣрующихъ. Именно эта мысль и выражена въ Д. А. П, 42, гдѣ впервые говорится о Новозавѣтной Евхаристіи: «въ **общеніи** —*τῇ κοινωνίᾳ*, преломленіи хлѣба и въ молитвахъ». Кинонической или соборный характеръ совершенія Евхаристіи, въ значительной мѣрѣ поблекшій въ позднѣйшемъ сознаніи, согласно Д. А., есть изначальный; кристаллизовавшійся же іерархическій порядокъ кинонической дѣйства есть позднѣйшій и производный (2). При этомъ всегда нужно имѣть въ виду, что Евхаристія, хотя она есть по теперешнему счету одно изъ «семи» таинствъ, но по значенію своему она больше, чѣмъ только это, она есть таинство таинствъ, центральное таинство Церкви. Въ позд-

(1) Theodori Studiti, Antirerr. I adv. Iconomachos, P. S., t. XCIX, col. 340 c.

(2) Объ этой позднѣйшей ««клерикализаціи» Евхаристіи справедливо говоритъ Gregory Dix въ очеркѣ The idea of the «Church» in the Primitive Liturgies (въ сборникѣ The Parish Communion, 1937).

нѣйшемъ сознаніи, сначала въ Зап. церкви, преимущественно въ протестантизмѣ, она превращена въ таинство причащенія даже съ прямымъ отрицаніемъ ея значенія, какъ жертвы. Послѣднее во всякомъ случаѣ умаляется тѣмъ, что она понимается двойственно: какъ жертва и причащеніе, т. е. какъ два, хотя и связанныя между собою дѣйствія, но не какъ единый сложный актъ. (Эта черта западнаго богословія въ извѣстной мѣрѣ воспринята и восточнымъ).

Св. Евхаристія дана Господомъ какъ **«Мое воспоминаніе»**, прежде всего, in sensu realissimo, есть сила Боговоплощенія (1), совершившееся и пребывающее Богочеловѣчество, всѣхъ включающее въ свою человѣчность: «одинъ хлѣбъ и мы многіе одно тѣло, ибо всѣ причащаемся отъ одного тѣла» (1 Кор. X, 17). Божественная Евхаристія есть пребываніе Христа въ мірѣ, Его связь съ нимъ, **несмотря** на вознесеніе: «се Азъ съ вами есмь до скончанія вѣка» (Мѳ. XXVIII, 20), Духомъ Святымъ, въ міръ Имъ посланнымъ отъ Отца: «умолю Отца и дасть вамъ другого Утѣшителя, да пребудетъ съ вами во вѣкъ... Не оставлю васъ, пріиду къ вамъ» (Іо. XIV, 16-18), хотя это пребываніе и будетъ таинственнымъ: «міръ уже не увидитъ Меня а вы увидите Меня, ибо я живу, и вы будете жить» (19). Такое таинственное пребываніе Христа въ мірѣ чрезъ Божественную Евхаристію (2) длится «дондеже пріидетъ», когда таинственное «воспоминаніе» смѣнится новымъ пришествіемъ Господа и съ Нимъ пребываніемъ: «и тако всего съ Господомъ будемъ» (1 Сол. IV, 17). Причащеніе св. Тайнъ Христовыхъ, преподаваемое вѣрующимъ, поэтому еще **не есть все**, что знаменуетъ намъ Евхаристія, какъ Божественное «совершившася» (Іо. XIX, 30), какъ жертвенное и пребывающее Боговоплощеніе. Она есть таинство таинствъ, ихъ основаніе, совершительная же сила его есть Пятидесятница, пришествіе въ міръ Св. Духа, который «научитъ васъ всему и **напомнитъ** вамъ все, что Я говорилъ вамъ» (Іо. XIV, 26): «въ Мое воспоминаніе» — ἀνάμνησιν,

---

(1) Эта мысль по своему выражается и псевдо-Діонисіемъ Ареопагитомъ, первоначальнымъ творцомъ позднѣйшей церковной доктрины о таинствахъ (de eccles. hierarchia c. III п. I), который выдѣляетъ таинство συνάξεως εἶπουν κοινωνίας какъ τελετῶν τελετή таинство таинствъ, какъ завершительное. «Почему общее и другимъ іерархическимъ таинствамъ преимущественно прилагается къ нему? Потому что, по причинѣ богоначальныхъ и совершительныхъ даровъ, оно есть завершеніе (τελείωσις) въ отношеніи къ участію въ прочихъ іерархическихъ символахъ. Ибо, почти невозможно, чтобы совершилось какое-либо іерархическое таинство, если божественнѣйшая Евхаристія не священно-совершитъ въ заключеніе каждаго освященія приведеніемъ освященнаго къ Единому и богопреданнымъ даромъ совершительныхъ таинствъ не завершитъ пріобщенія его съ Богомъ».

(2) Но и оно не есть исчерпывающее, ибо есть еще и прямое пребываніе Христа въ мірѣ черезъ излившуюся изъ Него кровь, оставшуюся въ мірѣ еще непреображенномъ (см. мой очеркъ: «Св. Грааль», Путь, 1930)

и «напомнитъ» — ὑπομνήσει — находятся въ прямомъ соотношеніи между собой, каковое и выражается въ томъ, что «преломленіе хлѣба» появляется въ жизни Церкви лишь послѣ Пятидесятницы, какъ свершенія Богочеловѣчества.

Итакъ, Божественная Евхаристія, какъ основаніе всѣхъ таинствъ, изначально, въ апостольскій вѣкъ, была исключительно тѣмъ, что она есть въ качествѣ осуществленія тѣла Церкви, какъ Тѣла Христова, и потому она являлась не іерархическимъ по преимуществу, но соборнымъ, киноническимъ. Какъ эта соборность уступила мѣсто, уже начиная со II-го вѣка, іерархизму, конечно, и ея не устраняющему, но способному ее заслонять, — на это должна отвѣтить церковная исторія. Для послѣдней этотъ переходъ и доселе остается исторической загадкой за отсутствіемъ достаточныхъ фактическихъ данныхъ (Это и облегчаетъ для однихъ догматически постулировать изначальность іерархіи, а для другихъ догматически же истолковывать ея появленіе, какъ первородный грѣхъ исторической церкви, упадокъ духовности). Во всякомъ случаѣ, уже у св. Игнатія Богоносца мы наблюдаемъ постулатъ іерархіи, какъ органа тайнодѣйствія: «только та Евхаристія должна почитаться истинною, которая совершается епископомъ, или тѣмъ, кому онъ самъ предоставитъ это... не позволительно безъ епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви» (1).

Однако понятно, откуда возникла эта потребность опредѣленной организаціи евхаристической жизни, іерархія и литургическій чинъ. Божественная Евхаристія есть таинство, которое должно имѣть церковныя гарантіи своей «истинности», въ отличіе отъ ложнаго, эмоціональнаго экстаза и антисоборнаго, не-киническаго («монтанистическаго») возбужденія. Евхаристія не могла остаться достояніемъ «пророковъ», но сдѣлалась служеніемъ священниковъ. «Общеніе и преломленіе хлѣбовъ», кинонія какъ евхаристія, должна была выдѣлить іерархическіе кристаллы, которые далѣе отложились въ цѣлую іерархическую систему. Для «таинства» именно характерно невидимое въ видимомъ, даръ благодати, подаваемый въ связи съ видимымъ знакомъ, къ послѣднему относится и опредѣленный совершитель.

Эта черта не оказалась, однако, въ такой же мѣрѣ примѣнима къ крещенію, хотя также установленному Господомъ, какъ «евангельское таинство». Оно и до сихъ поръ остается въ гораздо большей мѣрѣ таинствомъ всеобщаго священства (хотя слова Господа и были обращены непосредственно къ апостольскому лику, однако, очевидно, какъ къ представлямшему въ себѣ все христіанство). Съ

(1) Смирн. VII, VIII; ср. къ Филадельф. IV.

появленіемъ и упроченіемъ іерархіи евхаристической, конечно, и крещеніе оказалось регулируемо послѣдней (1), однако совершеніе его, при соблюденій извѣстныхъ требованій, остается донынѣ по нуждѣ доступно и мірянамъ (даже безъ различія пола, по крайней мѣрѣ, въ православіи). Въ этомъ отношеніи крещеніе есть первое изъ таинствъ, рождающее во Христа, вводящее крещеннаго въ Церковь, какъ въ Тѣло Христово, и оно же есть исключеніе среди всѣхъ «семи» таинствъ, какъ таинство и мірянское. Это исключеніе чрезвычайно знаменательно, оно не есть только ритуальное или дисциплинарное послабленіе, но живое свидѣтельство объ изначальномъ, еще до-іерархическомъ состояніи всеобщаго священства людей Божіихъ, изъ котораго еще не выдѣлилось нарочитой іерархіи тайнодѣйствія. Но совершенно естественно и неизбѣжно, что іерархія, появившись какъ знакъ «истинной» Евхаристіи, исключительную власть ея совершенія распространила и на другія таинства, по мѣрѣ ихъ историческаго возникновенія или оформленія. Странно было бы себѣ представить, чтобы рядомъ могли существовать не одна, но нѣсколько іерархій: одна, для совершенія Евхаристіи, другая для крещенія, третья для мvропомазанія и т. д. Однажды возникнувъ, іерархія стала органомъ всякаго тайнодѣйствія вообще, такъ что и въ самыя опредѣленія церкви, впервые появившіяся — что оч. характерно — въ символическихъ книгахъ quasi-антіерархическаго протестантизма, и отсюда проникшія и въ формулы другихъ исповѣданій, въ числѣ существенныхъ признаковъ церкви приводятъ законныхъ совершителей таинствъ (ministerium или sacerdotium).

Мы не будемъ разсматривать здѣсь отдѣльныхъ таинствъ, какъ въ ихъ исторіи, такъ и въ библейски-патристическомъ основаніи, однако, можно констатировать наличіе различій въ происхожденіи каждаго изъ нихъ. Они возникаютъ въ исторіи не изначально (согласно Тридентскому мнѣнію), но постепенно, одни раньше, другія позже. Они различествуютъ и въ своемъ значеніи, и въ примѣненіи: одни повторяемы (причащеніе, покаяніе, елеосвященіе, даже бракъ), другія неповторяемы (крещеніе, мvропомазаніе, священство). Одни всеобщи (крещеніе, мvропомазаніе, покаяніе, причащеніе), другія относятся лишь къ опредѣленнымъ лицамъ или положеніямъ (священство, бракъ, съ монашескимъ постриженіемъ). Одни могутъ быть розведены къ прямому установленію Христову (крещеніе, причащеніе, до извѣстной степени покаяніе), другія не имѣютъ этого преимущества (мvропомазаніе, бракъ, священство, елеосвященіе). Далѣе, и въ отношеніи къ значенію отдѣльныхъ таинствъ мы не долж-

(1) Св. Игнатій Богоносецъ, см. выше.

ны судить абстрактно, сосчитывая ихъ какъ равныя между собою единицы, образующія собою опредѣленное сакральное число **семь**, но какъ извѣстную духовную конкретность, духовный организмъ, состоящій изъ разныхъ органовъ, причемъ общимъ его основаніемъ все-же является Евхаристія, какъ таинство таинствъ, таинство Боговоплощенія и Пятидесятницы, таинство Богочеловѣчества. Въ связи съ этимъ надо также констатировать, какъ вполнѣ очевидный фактъ, то, что ограничивать или исчерпывать число таинствъ семью, какъ это принято въ латинскомъ богословіи, а далѣе воспринято въ православномъ («не болѣе и не менѣе»), невозможно ни исторически (седмиричное число таинствъ на востокѣ и на западѣ датируется лишь съ XII-XIII вѣка), ни фактически, поскольку общая сфера жизни сакраментальной шире седьми таинствъ, включая въ себя неопредѣленную область тайнодѣйствія (sacramentalia) (1,

Общая черта, свойственная всѣмъ таинствамъ и многимъ тайнодѣйствіямъ, состоитъ въ томъ, что черезъ нихъ подается **благодать**. Законно совершенное церковное таинство содержитъ въ себѣ гарантію истинности или объективности этого дара, оно есть въ этомъ смыслѣ Божественное дѣйствіе, связанное съ нѣкоторымъ видимымъ знакомъ, «ex opere operato», а въ связи съ этимъ даяніемъ происходитъ и его усвоеніе, уже ex opere operantis, *личнымъ* усиліемъ. Въ этомъ двойственномъ актѣ: ex opere operato — ex opere operantis выражается особый образъ синергизма, свойственный пріятію таинствъ: Божественный даръ благодати свободно усвояется, въ различной мѣрѣ, или даже и вовсе не усвояется его пріемлющимъ (2). Этимъ синергическимъ характеромъ таинства устраняется **магизмъ**, который иногда приписывается таинству тѣми, кто не уразумѣваетъ здѣсь свободнаго усвоенія благодатнаго дара. Правда, не всегда это послѣднее происходитъ одновременно съ пріятіемъ таинства (какъ въ случаяхъ таинствъ, совершаемыхъ надъ дѣтьми: крещеніе, муро-

---

(1) Изъ нихъ нѣкоторыя (монашеское постриженіе, погребеніе) первоначально включались въ число таинствъ, другія не могутъ не быть въ него включены (крещенское водоосвященіе, освященіе храма, иконъ и др.). Напротивъ, въ обѣдненной мистической жизни протестантскаго міра число таинствъ было сокращено и ограничено, чѣмъ вносится новое разногласіе въ христіанствѣ, догматическое значеніе котораго иногда и преувеличивается.

(2) Не свидѣтельствуется ли этотъ синергизмъ въ примѣненіи къ таинству Тѣла и Крови у ап. Павла: «ибо всякій разъ, когда вы ѣдите хлѣбъ сей и пьете чашу сію, смерть Господню возвѣщаете, доколѣ Онъ пріидетъ. Посему, кто будетъ ѣсть хлѣбъ сей или пить чашу сію недостойно, виновенъ будетъ противъ Тѣла и Крови Господней. Да испытываетъ же себя человѣкъ, и такимъ образомъ, пусть ѣстъ отъ хлѣба сего и пьетъ изъ чаши сей. Ибо, кто ѣстъ и пьетъ недостойно, тотъ ѣстъ и пьетъ осужденіе себѣ, не разсуждая о Тѣлѣ Господнемъ. Оттого многіе изъ васъ немощны и больны, и не мало умираетъ» (1 Кор. XI, 41, 27-30).

помазаніе, причащеніе дѣтей). Однако, даже и здѣсь оно все-таки имѣетъ мѣсто уже и въ начальномъ актѣ, хотя полностью и отсрочивается или растягивается на болѣе длительное время. Но тоже самое можетъ быть сказано и вообще относительно дѣйствія благодатныхъ даровъ, преподаваемыхъ въ таинствахъ: они подаются единовременно, въ моментъ принятія таинства, ихъ божественное дѣйствіе молніеносно; однако, принятіе и усвоеніе этого дѣйствія вообще происходитъ въ теченіе неопредѣленной длительности времени, на основѣ человѣческой свободы, а въ сущности на протяженіи всей жизни, какъ крещеніе, муропомазаніе, священство, бракъ, вообще неповторяемыя, но единократно совершаемыя таинства, а также и за ея предѣлами, въ самой вѣчности. Въ этомъ смыслѣ даръ таинства, хотя и имѣетъ особую, специфическую природу, однако, ею не ограничивается и не опредѣляется, но распространяется вообще на все существо человѣка, его преобразуя и направляя. Нѣтъ ни одного таинства, дѣйствіе котораго не распространялось бы прямо или косвенно на всю жизнь человѣка. Разныя таинства суть лишь русла, черезъ которыя истекаетъ единая вода жизни, божественная благодать. Поэтому количественный масштабъ — полнота ихъ числа — здѣсь не можетъ быть примѣняемъ прямолинейно, въ смыслѣ: чѣмъ больше, тѣмъ лучше, ибо кромѣ opus operatum, здѣсь есть и opus operantis, разный образъ пріятія и усвоенія благодатнаго дара, т. е. опять таки дѣйствуетъ синергизмъ. Опредѣленность сакраментально-іерархическихъ установленій, какъ и даровъ различныхъ таинствъ, сама по себѣ не означаетъ еще таковую же опредѣленность воспріятія этихъ даровъ и плода ихъ. Благодатная возможность должна еще стать дѣйствительностью въ жизни человѣка. Богъ даетъ, и человѣкъ принимаетъ. Отсюда проистекаетъ возможность такихъ случаевъ, какъ было съ Корниліемъ, на котораго Духъ Святой излился даже до крещенія (Д. А. X, 44-47): «сошелъ на нихъ Духъ Святой, какъ и на насъ вначалѣ» (XI, 14-16). И въ этой личной Пятидесятницѣ уже до крещенія была воспринята полнота благодатныхъ даровъ, преподаваемыхъ въ таинствахъ.

3. Границы сакраментализма.

Въ настоящее время Церковь понимается, прежде всего, какъ сакраментально-іерархическая организація, сокровищница благодатныхъ даровъ, преподаваемыхъ въ таинствахъ, какъ potestas clavium или сакраментальная власть. При этомъ совершается молчаливое отожествленіе этой власти съ самой Церковью, каковая въ просторѣчіи нерѣдко поэтому приравнивается іерархіи. Нисколько не умаляя всей

безконечной цѣнности дара сакраментальной организаціи, мы должны тѣмъ не менѣе сказать, что такое отожествленіе неправомѣрно и не соотвѣтствуетъ истинѣ Откровенія. Вѣрно то, что Церковь, дѣйствительно, установила такую организацію и ее содержитъ, но она ею отнюдь не ограничивается и не исчерпывается. Мы уже знаемъ это изъ новозавѣтнаго ученія о Церкви (см. выше). Церковь, какъ мистическій организмъ, какъ Богочеловѣчество, есть ноуменъ, полагающій основаніе сакраментально-іерархической организаціи Нельзя отрицать ея необходимости и ея значенія, не впадая въ расколъ и ересь, не духоборствуя и не квакерствуя. Церковь, какъ сокровищница благодатныхъ даровъ, есть данность, для всѣхъ доступная. Это есть богоустановленный путь благодатной жизни. Нельзя надъ нимъ превозноситься, монтанистически его субъективировать, фактически подчиняя его личнымъ достиженіямъ. Нельзя его отрицаться также и во имя личной свободы, т. е. индивидуализма. Надо воздавать должное почитаніе установленіямъ Церкви. И все-таки нельзя думать, что «семью» таинствами, «не болѣе, не менѣе», исчерпывается сила Церкви и ея дѣйствіе въ насъ (1).

О какихъ дарахъ Духа говорится въ 1 Кор. XII (непосредственно послѣ повѣствованія объ установленіи Божественной Евхаристіи въ предыдущей главѣ)? Конечно, о благодатныхъ дарахъ, но о сакраментальныхъ ли? Нѣтъ, не о сакраментальныхъ, поскольку вообще можно сомнѣваться, чтобы было основаніе говорить объ установленныхъ таинствахъ въ Апостольской церкви. Да и какимъ же таинствамъ соотвѣтствуютъ дары Духа, о которыхъ говорится здѣсь, какъ о «словѣ мудрости, словѣ знанія, вѣры, дарахъ исцѣленій, чудотвореній, пророчества, различенія духовъ, разныхъ языковъ, ихъ истолкованія» (1 Кор. XII 8-10)? И имѣется-ли въ Церкви іерархія, къ которой могло бы быть отнесено таковыхъ даровъ раздаяніе? И къ какимъ іерархическимъ степенямъ можетъ быть отнесено это установленіе Богомъ «**въ Церкви**» апостоловъ, пророковъ, учителей, обладателей силъ чудодѣйственныхъ, исцѣленія, вспоможенія, разныхъ

---

(1) S. Augustini, contra epistolam Parmeniam; C. II, c. XV, col. 76, tom 43. .. posse tamen hominem **non interposito homine** divinitatis aliquid accipere, exemplo Iohannes testatur et tot sancti antequam Dei Filius homo fieret, et posteaquam resurrexit et ascendit in coelum, centum viginti homines simul congregati erant, quos nullo homine in terra manum imponente, de coelo veniens Spiritus S. implevit (Act. I, 15 et II, 1-4) et constituto jam ordine Ecclesiae, Centurionem Cornilium ante ipsum baptismam, ante impositionem manus, cum eis qui secum erant eodem Spiritu S repletum, Petrus ipse miratus est (id. X, 44) **Nemo ergo accipit sine dante, sed** quod pertinent ad Baptismi sanctitatem, **adest Deus qui det, et homo qui accipiat, sive per se ipsum donante Deo, sive per angelum, sive per hominem sanctum**, sicut per Petrum, sicut per Ioannem, sive per hominem iniquum...

языковъ (28-9)? Притомъ это перечень не исчерпывающій, а лишь указующій различіе даровъ, служеній, дѣйствій и проявленій Духа, который «есть одинъ и тотъ же». Всѣ эти проявленія не поддаются никакому сакраментальному регулированію, которое бы связывало «невидимые дары съ внѣшнимъ знакомъ». Для этихъ даровъ руководящимъ началомъ является то, что «Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ» (Io. Ш, 8), ибо «не мѣрою даетъ Богъ Духа» (34). Незакономѣрность есть законъ для такихъ проявленій Духа, въ нихъ мы имѣемъ синергическій составъ таинства: даръ Духа и его пріятіе. Однако власть этого даянія никому сакраментально не вручается, она пребываетъ въ рукахъ Божіихъ, какъ непосредственная, продолжающаяся Пятидесятница.

Если поставить этотъ фактъ въ связь съ «служеніями» Христовыми, то онъ относится не къ «первосвященническому» служенію, но къ царственному и пророческому вдохновенію: «Духъ Господень на Мнѣ, Онъ помазалъ Меня благовѣствовать нищимъ и послалъ Меня исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдовать плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпустить измученныхъ на свободу, проповѣдовать лѣто Господне благопріятно» (Ис. 61, 1-2). «Истинно, истинно говорю вамъ: вѣрующій въ Меня, дѣла, которыя Я творю, и онъ сотворитъ, и больше сихъ сотворитъ, потому что Я къ Отцу Моему иду» (Io. 14, 12). Эти **не-сакраментальные** дары находятся въ обладаніи Церкви пророчественной и царственной (1), а не іерархической. Есть сила Христова, являемая въ Христовомъ человѣчествѣ, и есть вѣяніе Духа Св., озаряющаго пророческими языками избранныхъ Духомъ Св. пророковъ. Эта сторона жизни Церкви не поддается ни описанію, ни регулированію, но она опредѣляетъ своеобразное ея содержаніе. Этимъ вѣяніемъ Духа отмѣчена вся жизнь первенствующей Церкви, она есть особливая тайна Первохристіанства. Но имъ же отмѣчены и всѣ героическія времена и высшія достиженія христіанскаго духа въ исторіи Церкви,—въ подвижничествѣ, учительствѣ, творчествѣ, во всѣхъ этихъ opera supererogatoria, не вмѣщающихся въ размѣренныя сакраментально-іерархическія формы. Здѣсь мы имѣемъ, — хотя не таинство, въ сакраментальномъ смыслѣ слова, но во всякомъ случаѣ такое тайнодѣйствіе вдохновенія свободы, которое находится подъ нарочитымъ охраненіемъ черезъ запретъ апостола: «духа не угашайте, пророчества не уничижайте» (1 Θес. V, 19-20). «Вся подаетъ Духъ Святый, точитъ пророчествія, священники совершаетъ, некнижныя мудрости научи, рыбари богословцы показа, весь собираетъ соборъ церковный*). Пророче-

(1) О воцареніи Христовомъ въ мірѣ, какъ осуществленіи Его царственнаго служенія, см. въ Агнцѣ Божіемъ, гл. V, 3.

ственность есть динамика, движеніе въ жизни церковной, іерархизмъ — ея статика, становой хребетъ.

«Стяжаніе Духа Святаго» (т. е. пророчествованіе), есть цѣль христіанской жизни» (преп. Серафимъ). Вдохновенныя озаренія, запечатленныя въ твореніяхъ мужей духоносныхъ, суть свидѣтельства объ этомъ новозавѣтномъ пророчествованіи, такъ же, какъ творческія достиженія христіанскаго духа суть таковыя же свидѣтельства о соучастіи Церкви въ царственномъ служеніи Христовомъ. Духъ дышетъ здѣсь неограниченно и несвязанно гранями церковной организаціи. Здѣсь дѣйствуетъ та глубина Церкви, которая остается за ихъ предѣлами, перегородки церкви исторической не доходятъ до неба. Этимъ полагается основаніе особому бытію Церкви, какъ церковной дѣйствительности, іерархически не подвластной и не регулируемой. Это и есть Una Sancta, какъ всегда совершающееся Боговоплощеніе и всегда продолжающаяся Пятидесятница, дѣйственное Богоприсутствіе въ мірѣ и въ человѣкѣ, Божественная Софія, какъ «невидимая», т. е. трансцендентная для опознанія Церковь, дѣйствіе которой видимо обнаруживается, какъ открывающаяся Тайна. Эта-то Тайна Церкви, эта Una Sancta, есть та пророчественная сила, которая и нынѣ свидѣтельствуетъ о единствѣ Христова человѣчества и влечетъ церкви къ возвращенію къ Церкви, къ самовключенію ихъ въ церковное единство Боговоплощенія и Пятидесятницы, къ преодолѣнію въ конфессіяхъ духа конфессіонализма, который подмѣниваетъ Вселенское единство церковнымъ провинціализмомъ. Онъ въ качествѣ «моно»-экклезіи подставляетъ «гено»-экклезіи, вмѣсто Una Sancta — конфессію, «исповѣданіе», тотъ-генотеизмъ, который и въ Ветхомъ Завѣтѣ и на низшихъ стадіяхъ религіознаго сознанія подмѣнялъ истинный монотеизмъ.

Итакъ, существуетъ Ecclesia *supra ecclesias*, Una Sancta какъ основа multae ecclesiolae. Очевидно, эта идея вообще не вмѣщается въ понятіе о Церкви только какъ объ іерархическихъ организаціяхъ, которыя могутъ оказаться раздроблены и спорить между собой о своей реальности или существенности. Признавая всю относительную и прагматическую значимость этихъ раздѣленій, мы должны тѣмъ не менѣе разсматривать ихъ въ свѣтѣ того сверхэмпирическаго, ноуменальнаго **единства** Церкви, которое существуетъ въ ея пророчественно-царственномъ ликѣ, но призываетъ и къ единенію сакраментально-іерархическому. Церковь этимъ своимъ ликомъ обращена одновременно и къ небесному созерцанію, и къ далямъ исторіи, къ тому горизонту, гдѣ соприкасаются небо и земля, и по этому не-

*) Служба Пятидесятницы, стихира на «Господи воззвахъ».

бесю-земному, богочеловѣческому пути сошествія Духа Святаго снова приходитъ во Славѣ Своей Христосъ.

Этотъ универсальный характеръ Церкви, какъ всечеловѣческаго Тѣла Христова, подтверждается и тѣмъ фактомъ, что Христосъ, по Его же собственному слову, на послѣднемъ судѣ судитъ **всѣ народы** (Мѳ. XXV), и во всѣхъ судимыхъ, какъ основаніе для суда, свидѣтельствуетъ Свое собственное присутствіе, т. е. причастность ихъ къ Тѣлу Христову. Здѣсь предѣлы человѣчества, сопричастнаго Христу, очерчиваются даже шире, чѣмъ совокупность всѣхъ христіанскихъ исповѣданій. И другіе новозавѣтные образы Церкви, — Жена, облеченная въ солнце, Невѣста и Тѣло Христово, также не соотносительны «вѣроисповѣданіямъ», но относятся къ Una Sancta (1).

4. Благодать.

Понятіе благодати, хотя и стоитъ въ центрѣ ученія о Церкви, однако, не имѣетъ для себя той ясности и устойчивости, которой естественно было бы ожидать, ни терминологически (2), ни богословски. Самое общее опредѣленіе благодати связываетъ ее съ дѣйствіемъ Бога въ человѣкѣ, и въ этомъ смыслѣ благодать есть сверхприродный даръ, сила и дѣйствія божественныя въ тварной жизни, и, какъ таковая, она есть вольный даръ милости Божіей, gratia gratis data (блаж. Августинъ). Богословіе, вообще говоря, предпочитаетъ заниматься частными вопросами о разныхъ видахъ и примѣненіи благодати, нежели о ней самой по существу, причемъ въ западномъ богословіи ученіе о ней привлекало гораздо больше вниманія, нежели въ восточномъ (3) Здѣсь выработаны были многочисленныя дистинкціи и классификаціи, имѣющія преимущественно прагматическій характеръ. Принципіальная разработка того, что можно назвать онтологіей благодати, оставалась въ значительной мѣрѣ въ тѣни. Нашему же вниманію подлежитъ здѣсь преимущественно эта послѣдняя, именно софіологическое уразумѣніе благодати. Въ ученіи о благодати естественно различаются двѣ стороны: ниспосланіе благодати силою божественною и воспріятіе благодати тварностію **Связь** между ними, какъ и плоды этого соотношенія, вмѣстѣ съ его основані-

(1) Характерно, что и въ **Откровеніи** «семь церквей», изъ которыхъ нѣкоторыя отмѣчены тяжелыми грѣхами (Пергамская, Ѳіатирская, Сардійская) даже вѣроучительнаго характера, однаково причисляются къ церквамъ, т. е къ Una Sancta сверх-исповѣднаго характера

(2) Въ Словѣ Божіемъ можно насчитать не менѣе семи разныхъ значеній этого слова (Казанскій Общее ученіе о спасеніи въ свободѣ, Христ. Чт., 1900 г., 39 сл)

(3) См обзоры въ сборникѣ The Grace, изданномъ Богосл. Комиссіей Лозанской конференціи.

емъ и предѣльной цѣлью, должны стать предметомъ богословскаго (точнѣе, софіологическаго) уразумѣнія.

Ученіе о благодати въ системѣ догматическаго богословія вообще занимаетъ странное мѣсто. Сначала излагается теологія, христологія и пневматологія, даже экклезіологія и ученіе о таинствахъ. А затѣмъ, какъ будто сызнова, отъ пустого мѣста, появляется ученіе о благодати, **сверхъ** всего этого, къ этому не пріуроченное или во всякомъ случаѣ съ нимъ не приведенное въ связь, какъ будто благодать вообще существуетъ помимо всего вышеназваннаго. И въ особенности невыясненнымъ оказывается соотношеніе между ученіемъ о таинствахъ, какъ установленномъ сообщеніи опредѣленныхъ благодатныхъ даровъ, и о благодати вообще, существующей какъ бы независимо и помимо этихъ даровъ. Если между тою и другою областью и существуетъ какая-то связь, то эта связь остается настолько неуловимой, что даже не поддается точному опредѣленію. Можно только сказать, что благодать вообще есть какъ бы предусловіе отдѣльныхъ благодатныхъ актовъ, каковыми являются таинства. Послѣднія же суть частное по отношенію къ общему, и тѣмъ самымъ значеніе таинствъ, какъ нормальныхъ, но **не** единственныхъ путей облагодатствованія, **ограничивается,** уже теряетъ свою единственность и исключительность, которыя имъ фактически усвояются въ богословіи. Благодать, если и можетъ быть опредѣлена въ терминахъ таинствъ, есть таинство таинствъ, тайнодѣйствіе самой Церкви, какъ Богочеловѣчества, Тѣла Христова, въ которомъ живетъ Св Духъ. Но это «таинство» sui generis не имѣетъ для себя ни **видимыхъ** признаковъ, ни особыхъ совершителей, оно есть путь богообщенія, въ которомъ разныя таинства суть лишь отдѣльныя точки или эпизоды. Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и какъ ему угодно. Благодать относится поэтому не къ церкви институціонной, но къ церкви мистической. Поэтому ученіе о благодати **не** вмѣщается въ ученіе о Церкви, какъ внѣшнемъ, каноническомъ установленіи.

На самомъ порогѣ ученія о благодати насъ встрѣчаетъ довольно неожиданное различеніе благодати «естественной» и «сверхестественной», причемъ это основное и принципіальное, для самаго понятія благодати наиболѣе существенное, различеніе обычно обходится, какъ ясное и само собою разумѣющееся, между тѣмъ, какъ здѣсь именно и заключается самая постановка проблемы (1). Нетрудно

(1) Въ зап. богословіи критеріемъ является идея debitum naturae, т. е того, что свойственно природѣ какъ таковой по сотворенію, а то, что превышаетъ это, относится къ благодати (см, напр, **Pohle,** Lehrbuch der Dogmatik, t II, 298), какъ «das specifische Prinzip des absolut übernatürlichen in der Creatur» (**Scheeben:** Handbuch der Kathol. Dogmatik, II, 250).

видѣть, что между благодатію, какъ даромъ божественной жизни, которая сообщается жизни тварной, и благодатію естественной, какъ нѣкіимъ debitum природы (для тѣла — здоровья, для души — ея способностей и т. под.), — существуетъ коренное различіе. Первое принадлежитъ жизни божественной, второе тварной. Вмѣсто того, чтобы говорить о благодати естественной, слѣдуетъ говорить прямо о тварности, притомъ не только, какъ о внѣбожественномъ бытіи, но и о божественномъ его основаніи, силою котораго мы живемъ, и движимся, и есьмы (Д. А. XVII, 28). Это божественное во внѣбожественномъ, сила Божія въ твореніи, есть Софія тварная, онтологическая основа всего сущаго. Это есть міръ, какъ явленная въ твореніи Премудрость Божія. Это есть образъ Божій въ человѣкѣ, который есть міръ стяженный (микрокосмъ), связующій съ Богомъ все твореніе. Это есть міръ ангельскихъ силъ безплотныхъ, это есть вся полнота творенія, «добро зѣло».

Сюда же можно отнести и дѣйствіе Промысла Божія, Премудрости Божіей in actu, хранящей и направляющей міровое бытіе. Однимъ словомъ, это есть собственная жизнь творенія, Богомъ блюдомая. Можно также сказать, что это есть дѣйствіе Софіи Божественной въ Софіи тварной, въ ихъ тожествѣ и различеніи, въ ихъ взаимной связи. Эта связь никогда не прерывается и не прекращается, ибо иначе распались бы скрѣпы бытія, нерушимо положенныя Богомъ, Творцомъ и Вседержителемъ. «Богъ знаетъ путь ея (Премудрости), и Онъ вѣдаетъ мѣсто ея. Ибо Онъ прозираетъ до концевъ земли и видитъ подъ всѣмъ небомъ» (Іов XXVIII, 23-4).

Съ категоріей «естественной» благодати, въ сущности, не знаетъ, что дѣлать, богословіе, и она удовлетворяетъ лишь потребности *въ школьной классификаціи*. Но на самомъ дѣлѣ *она должна занять* принадлежащее ей мѣсто, какъ вмѣстилище ἐχμαγεῖον благодати божественной, предусловіе способности твари къ ея воспріятію. Между «естественнымъ», т. е. тварнымъ бытіемъ и сверхестественной благодатью должно быть установлено онтологически положительное соотношеніе, внѣ котораго благодать являлась бы deus ex machina, онтологическимъ насиліемъ надъ тварію, а не возведеніемъ ея къ своему собственному первообразу. Тварь въ софійности своей содержитъ образъ или отпечатокъ Божественнаго начала своего бытія, она ждетъ и жаждетъ полноты этого своего первообраза, своей «славы», которая и подается въ благодатномъ воздѣйствіи. Такимъ образомъ,

---

У преосв. **Макарія:** Правосл. догмат. богосл., II, 249, различается естественная благодать, «какъ дары Божіи творятъ естественные», и сверхестественные — «всѣ дары Божіи, сообщаемые сверхестественнымъ способомъ въ дополненіе даромъ природы».

различеніемъ между естественной и сверхестественной благодатью въ дѣйствительности выражается взаимоотношеніе, существующее между Софіей Божественной и тварной, Божествомъ и міромъ на путяхъ обоженія этого послѣдняго, благодать же въ разныхъ ея образахъ и есть это обоженіе или прославленіе твари, или, что то же, ея ософіеніе.

Наличіе «естественной» благодати представляетъ собой необходимое предусловіе для принятія благодати въ собственномъ смыслѣ слова. Оно. предполагаетъ въ твари ту **сообразность** Божеству, которая осуществляется въ благодатномъ обоженіи. «Естественная благодать» и есть та человѣчность, въ которой заключается образъ и подобіе Божіе. Въ этомъ послѣднемъ человѣкъ призванъ къ Богочеловѣчеству, которое есть соединеніе двухъ природъ во Христѣ. на его основѣ оно распространяется и на все человѣчество. имѣющее «естественную благодать», — софійность по сотворенію, пріемлющее и божественную жизнь во Христѣ Духомъ Святымъ. Благодать не есть что-то нарочитое и добавочное, наряду съ Боговоплощеніемъ и Пятидесятницей, она и есть само Богочеловѣчество in actu, осуществляемое какъ обоженіе, многочастно и многообразно. Всѣ виды благодати и образы ея воздаянія имѣютъ только это назначеніе и содержаніе, — возводить тварь къ обоженію, отпечатлевать образъ Божества въ тварномъ подобіи. Внѣ этого соотношенія, при отсутствіи «естественной благодати», т е. сообразности творенія своему Творцу, такое отпечатлѣніе было бы онтологическимъ насиліемъ, столь же невозможнымъ, какъ превращеніе обезьяны въ ангела или камня въ человѣка. Благодать — никогда нельзя этого забывать — предполагаетъ синергизмъ тварной свободы и божественнаго воздѣйствія. Она не только подается, но и пріемлется тварію, — humanum capax divini И поскольку Богочеловѣчество въ твари есть Церковь, благодать является тожественной съ послѣднею. Церковь есть благодатная жизнь, само облагодатствованіе, совершающееся обоженіе

Тварному образу Божію въ его «естественной благодати» свойственно совершенство, «добро зѣло». Онъ открытъ для богочеловѣческой жизни, для принятія «благодати» въ собственномъ смыслѣ слова, но и въ своей тварности онъ уже имѣетъ въ себѣ законченность и полноту образа Божія. Ему, какъ таковому, не свойственна дефективность status naturae purae, которая нуждалась бы для своего бытія въ нѣкоемъ donum superadditum supernaturale, какъ этому учитъ латинское богословіе. Согласно послѣднему, лишь чрезъ присоединеніе такого дара для человѣка возникаетъ status iustitiae originalis. Но человѣкъ въ своей тварности уже находится in statu integritatis, сообразномъ Софіи тварной, какъ своему принципу, и силою его от-

крытъ для благодатнаю обоженія. Католическое богословіе безъ нужды умаляетъ эту полноту naturae purae въ ея софійности и даже первозданнаго человѣка мыслитъ въ себѣ недостаточнымъ и двусоставнымъ: онъ уже изначально якобы состоитъ изъ природно-бестіальнаго, обремененнаго тяжестью плоти, существа и изъ благодатнаго, сверхприроднаго и сверхчеловѣческаго, добавочнаго дара, donum superadditum, который уравновѣшиваетъ эту дефективность. Иными словами, въ себѣ, въ своей тварности, онъ еще нечеловѣченъ, но очеловѣчивается лишь нѣкіимъ дѣйствіемъ извнѣ, deus ex machina, причемъ этотъ даръ отъемлется отъ него, вслѣдствіе перворoднаго грѣха (1).

Этимъ ученіемъ утверждается неопреодолимая пропасть, существующая между зореніемъ, какъ таковымъ, in statu naturae purae, и его божественнымъ первообразомъ, которому доступна причастность божественной жизни Природный человѣкъ въ себѣ остается закрытъ для благодати, если только его естество не открывается для нея нарочитымъ дѣйствіемъ Божіимъ черезъ donum superadditum, причемъ это super является нѣкіимъ нарушеніемъ человѣческаго естества, хотя бы и спасительнымъ. Остается онтологически непонятной самая его возможность при той отчужденности отъ божественной жизни, которая усвояется самому человѣку in statu naturae purae. Вообще человѣкъ является здѣсь нѣкіимъ парадоксомъ: сотворенный въ животномъ и тлѣнномъ образѣ, онъ призывается сразу къ его сверхестественному (а постольку и противоестественному) преодолѣнію: дѣйствіе благодати направляется не къ обоженію человѣка, а къ исправленію и восполненію самаго его естества, и лишь послѣ такого исправленія открывается путь къ благодатному его обоженію. Этимъ безъ нужды и безъ достаточнаго основанія (поскольку прямое библейское ученіе о созданіи человѣка по образу Божію отнюдь не даетъ основанія для такового примышленія) къ ученію о благодати пристраивается второй этажъ: именно различается благодатный даръ уже при сотвореніи человѣка, какъ условіе для такового по сотворенію, иными словами, благодать сотворенія и благодать обоженія. Этимъ удвоеніемъ вносится и дальнѣйшее осложненіе въ католическое ученіе о благодати. Оно выражается въ различеніи gratia creata и increata, въ признаніи двухъ видовъ благодатствованія. Именно ут-

(1) Папой Піемъ V были осуждены слѣдующія положенія M. Baius: 21 Humanae naturae sublimatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis 26: Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio (Denzingeri, 1021, 1026).

Папа Климентъ XI осудилъ слѣдующія положенія П. Кеннеля 35: Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae (Denz. 1385).

верждается, что, если благодать божественна, и ею подается даръ Святого Духа, то способность твари къ принятію этого дара устанавливается нарочитымъ, **тварнымъ** освящающимъ даромъ (1), который есть связь, vinculum, gratia unionis. Во Христѣ это соотвѣтствуетъ упостасному единенію двухъ природъ, а въ твари осуществляется черезъ «тварную благодать». Она, съ одной стороны, отлична отъ Бога, а въ то же время Его соединяетъ съ твореніемъ, такъ что «тварь становится живымъ святилищемъ Божіимъ» (2).

Это различеніе несотворенной и сотворенной благодати, отнюдь не достаточно разъясненное въ католическомъ богословіи со стороны своего онтологическаго существа, воспринимается преимущественно со стороны практическаго своего значенія (какъ благодать пріуготовляющая и свершающая, какъ средство и цѣль), оно и должно быть прежде всего подвергнуто разсмотрѣнію. Что же означаетъ это странное понятіе gratia creata, которая, будучи отлична отъ Бога, въ то же время чрезъ свое посредствующее значеніе осуществляетъ «lumen gratiae»? Что такое есть эта не-богопричастность (3), — это не божественно-божественное бытіе? Это понятіе находитъ мѣсто въ общемъ составѣ католическаго ученія о благодати. Въ основу его положено отличіе и противопоставленіе природнаго и сверхприроднаго или благодатнаго бытія. Отношеніе между ними мыслится по типу механическаго воздѣйствія, deus ex machina, нѣкоего онтологическаго насилія. Благодать представляетъ собой нѣкоторый «сверхдолжный» плюсъ къ природному бытію, причемъ это сложеніе начинается уже съ сотворенія человѣка. Именно природный человѣкъ, какъ таковой, in statu naturae purae, даже не появляется въ мірѣ въ

---

(1) Summa Theol. Ia, q 43, a. 3

(2) **J. Van der Meersch.** Grace (Dict. de théol cath. VI, 2, p 1609 «la grâce sanctifiante est donc une realité distincte de Dieu, créée, infuse et inhérente en l'âme» etc. une participation de la nature divine, сама будучи une réalité distincte de Dieu et produit par lui (1911)

(3) Scheeben, l c. II, 374 Съ одной стороны, Св. Духъ есть inhabitans et unitus per gratiam съ другой, есть informans animam et unens Spiritum S. cum illa (ib). Gratia creata необходима потому, что «безъ нея gratia increata не можетъ ни оказать полнаго своего вліянія, ни быть мыслима, какъ связанная органически и жизненно съ душею» (382) Первая имѣетъ акцидентальный (gratia accidentalis), вторая — субстанціальный (gr. substantialis) характеръ (383). Ср Summa Theol. I, IIae, qu 109, q. 110 a. III, qu 111, a. I Различенію gr increata и gr. creata параллельны дальнѣйшія классификаціи gr operans и cooperans, praeveniens et subsequens (qu 111, a. II, III, qu 112, a. II gratis creata Ср **Bonaventurae.** Dist. 26, a 1, q. 2, ad. 1 «Сказать, что Духъ Св есть субстанція дара, не значитъ исключить даръ сотворенный, напротивъ, значитъ его включить. Имѣть Духа Св. значитъ имѣть свойство (habitum), которое обезпечиваетъ намъ его познаваніе, а это свойство есть даръ сотворенной благодати» Ainsi la grâce increé suppose la grâce crée comme le principe des actes qui la mettent en notre possesion (Terrians. La Grâce et la Gloire, t. 1, p. 118, Paris, 1897).

своей дефективности, и сама natura pura поэтому остается только абстрактнымъ понятіемъ, которое не имѣетъ для себя реальнаго примѣненія въ человѣческой жизни. Лишь восполненный уже сверхприроднымъ благодатнымъ даромъ, donum supernaturale, слѣдов., in statu naturae integrae вступаетъ въ міръ первозданный Адамъ. Послѣ же его паденія donum supernaturale отъ него отнимается, и онъ пребываетъ въ состояніи падшей природы, in statu naturae lapsae. Въ дальнѣйшемъ, при возрожденіи въ крещеніи, человѣкъ снова получаетъ сверхприродный благодатный даръ, какъ нѣкое вливаніе infusio благодати (1), по заслугамъ Христа (causa meritoria) въ Его крестной смерти. Силою ихъ человѣку подается «не только прощеніе грѣховъ, но и освященіе и обновленіе внутренняго человѣка» (2). Все это мыслится, какъ воздѣйствіе на человѣка безъ отношенія къ нему самому, къ его собственному естеству (хотя, впрочемъ, и прибавляется: per voluntariam susceptionem gratiae et bonorum). И вотъ, для того, чтобы установить эту связь найти основаніе, къ которому можно присоединить такой даръ, постулируется еще даръ особый, всецѣло предназначенный лишь, для этого посредства: lumen gratiae (Ѳома Аквинатъ), какъ и lumen gloriae. Спеціальный мотивъ, въ силу котораго устанавливается такая дистанція между сотворенной и не-сотворенной благодатью, ясенъ: здѣсь ищется то посредство между Божествомъ и тварью, безъ котораго они не могутъ соединяться между собою, какъ не имѣющія прямой онтологической связи. Но, спрашивается: довольно ли и этого посредства? Не повторяется ли здѣсь — mutatis mutandis — богословское искушеніе Арія, который, ища посредства между Богомъ и міромъ, также изобрѣлъ родъ «сотворенной благодати» въ идеѣ сотвореннаго сына? Но, разумѣется, такое посредство ничего не посредствуетъ, потому что оно не можетъ все-таки избѣжать въ какой то послѣдней точкѣ прямого соприкосновенія Божества и твари. Ему остается убѣгать отъ этого соприкосновенія, лишь громоздя многостажное посредство. И не является ли однимъ и тѣмъ же принять прямую сообщимость благодати человѣку или же ее осложнить ненужнымъ и безплоднымъ постулированіемъ еще особой благодати для возможности ея воспріятія?

Во всякомъ случаѣ понятіе сотворенной благодати, gr. creata, явно противорѣчиво: если это — благодать, т. е. богопричастность прикосновеніе твари къ Божеству, то неумѣстна рѣчь о сотворенности; если же она относится къ силамъ и способностямъ природнымъ

(1) .. unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, caritatem (Conc. Trid.; sess. VII, c. 7: Denz. 800.

(2) Ibid. 899

нельзя говорить о благодати (по крайней мѣрѣ, въ смыслѣ сверхприродномъ). Между тварнымъ бытіемъ и божественной благодатію нѣтъ и не можетъ быть ничего средняго. Самая эта мысль о таковомъ есть одно лишь недоразумѣніе, которое нисколько не разрѣшаетъ трудности, возникающей при уразумѣніи связи между Божествомъ и человѣкомъ, и полумѣры здѣсь не помогаютъ. Надо перенести вопросъ въ другую плоскость, именно искать его софіологическаго уразумѣнія.

Вопросъ таковъ: какимъ образомъ человѣкъ можетъ являться способнымъ къ воспріятію благодати, т. е. къ богопричастности? Какое начало человѣческой жизни дѣлаетъ его богопріемлющимъ, и какое дѣлаетъ ее закрытой для божественнаго воздѣйствія или вызываетъ въ немъ даже противленіе?

Богопричастность въ человѣкѣ есть образъ Божій, составляющій самую основу его существа. Этотъ образъ есть непрестанный зовъ къ обоженію, къ осуществленію силы Богочеловѣчества, къ ософіенію жизни, къ отожествленію Софіи Божественной и тварной. Это отожествленіе уже совершилось въ Церкви, которая есть Тѣло Христово и Храмъ Духа Святаго, жизнь во Христѣ Духомъ Святымъ, откровеніе Святой Троицы Это есть неисчерпаемый источникъ благодатной силы обоженія, которая ведетъ человѣка отъ славы къ славѣ. То, что католическое богословіе опредѣляетъ измышленнымъ понятіемъ gr. increata, именно и есть этотъ образъ Божій въ человѣкѣ, его софійность, которая дѣлаетъ его открытымъ для ософіенія, а gr. creata здѣсь соотвѣтствуетъ тварной Софіи, съ той только разницей, что послѣдняя не есть нарочитый даръ, подаваемый ad hoc, какъ gr. accidentalis, но есть самое существо человѣка, его умопостигаемый характеръ (gr. habitualis). Именно въ силу этой софійности человѣка, сообразности его Богу, является возможнымъ боговочеловѣченіе и духоносность Она есть ихъ какъ бы онтологическое *a priori*, или предусловіе. Человѣкъ способенъ и призванъ къ обоженію, которое онъ и самъ призываетъ. Этотъ его характеръ и соотвѣтствуетъ «естественной» или «сотворенной» благодати, которую справедливо ищетъ, но не тамъ, гдѣ слѣдуетъ, католическое богословіе. Благодать — въ самомъ общемъ смыслѣ этого понятія — есть Богочеловѣчество или Церковь, уже совершившаяся въ Боговоплощеніи и Пятидесятницѣ. Благодать имѣетъ неисчислимые образы воздѣйствія и проявленія, и природная софійность твари составляетъ общее условіе ея принятія. Даже въ предѣлахъ Софіи тварной, или области «естественной благодати», можно различить эти разныя степени ея воздѣйствія или проявленія въ жизни. Различіе мѣры естественнаго вдохновенія не является медіумическимъ, но соотвѣтству-

етъ усиліямъ творчества, есть плодъ синергическаго соединенія свободы и природы. Въ области же жизни благодатной или церковной этотъ синергизмъ природы и благодати выступаетъ еще явственнѣй. Природа падшаго человѣка (status naturae lapsae), дѣйствительно отяжелѣла и удалилась отъ своего собственнаго первоисточника, затемнилась въ своей софійности. И дѣломъ благодати Божіей является не только само обоженіе (gr. sanctificans или efficax), но и его пробужденіе въ человѣкѣ (gr. praeparans). Разумѣется, провести эту границу конкретно невозможно, потому что какъ пріуготовляющая, такъ и освящающая благодать имѣютъ одинъ и тотъ же источникъ и содержаніе, онѣ пробуждаютъ и обновляютъ въ человѣкѣ его собственный, ему принадлежащій образъ, «истлѣвшій страстьми», и помогаютъ ему въ борьбѣ съ грѣхомъ за собственное духовное существованіе. Порогомъ, раздѣляющимъ жизнь ветхаго и новаго человѣка, являются такіе акты, каково новое рожденіе или воцерковленіе въ таинствахъ крещенія и мѵропомазанія Здѣсь человѣкъ впервые получаетъ силу стать самимъ собой, явить свое собственное естество. И вся его новая жизнь осуществляется на путяхъ благодатнаго обоженія, какъ черезъ таинства, такъ и помимо ихъ, многократно и многообразно. Мѣра благодати не знаетъ для себя границъ, потому что она есть обоженіе, осуществляемое богочеловѣчество, жизнь въ Богѣ, которая имѣетъ неисчерпаемую глубину и никогда не завершится ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ. Человѣкъ же есть посредникъ, сообщающій благодатную силу и всему міру, пророкъ, царь и первосвященникъ творенія, ведущій его къ славѣ, т. е. къ обоженію, когда «будетъ Богъ все во всемъ». Поэтому-то основной аксіомой ученія о благодати должна оставаться ея неисчерпаемость и неопредѣлимость: «духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ» (Іо. III, 8)

Благодать есть совершающееся Богочеловѣчество, церковь in actu. Она болѣе всеобъемлюща. нежели всякое ея проявленіе какъ въ таинствахъ, подающихъ отдѣльные ея лучи, такъ и внѣ ихъ. И уже изъ этого одного слѣдуетъ, что Церковь, понимаемая какъ установленіе или организація таинствъ, не совпадаетъ съ этимъ болѣе общимъ понятіемъ благодатной жизни, ея не исчерпываетъ. Савлъ призванъ былъ Христомъ не сакраментально, но прямымъ воздѣйствіемъ, и язычникъ Корнилій имѣлъ явленіе ангела Божія, а ветхозавѣтный Валаамъ, будучи внѣ церкви, пророчествовалъ, какъ и Мельхиседекъ и всѣ ветхозавѣтные облагодатствованные герои вѣры, о которыхъ говоритъ XI гл. посл. къ Евр.

Въ новозавѣтной церкви благодать не есть особое, нарочитое вхожденіе въ міръ силы Божіей для сообщенія человѣку, но лишь

проявленіе и дѣйствіе этой силы, сущей въ мірѣ уже въ полнотѣ, чрезъ соединеніе со Христомъ и жизнь въ Немъ, какъ и чрезъ сошествіе въ міръ Св. Духа и Его пребываніе въ немъ. Сокровищница благодати, какъ полнота жизни во Христѣ Духомъ Святымъ, не можетъ быть увеличена, какъ таковая. Но мѣра пріятія ея даровъ различна, какъ различны и сами дары, хотя и тотъ же Духъ (1 Кор XII, 11).

Въ богословіи возникаетъ вопросъ, всею-ли Св. Троицей подается благодатное освященіе, или же лишь отдѣльными Ея ипостасями? По господствующему ученію, оно относится къ совокупному дѣйствію Св. Троицы. Такъ учитъ и восточное богословіе (1), и западное (2). Это означаетъ, что обоженіе твари, богочеловѣчество совершается въ тріипостасномъ дѣйствіи Св. Троицы, причемъ участіе каждой ипостаси соотвѣтствуетъ ея ипостаснымъ свойствамъ. Отецъ, какъ открывающаяся, но сама пребывающая въ трансцендентности ипостась посылаетъ въ міръ обѣ открывающія ипостаси, Сына и Духа Св., причемъ совокупное дѣйствіе ихъ совершается въ **усыновленіи** человѣка: «даде имъ область чадомъ Божіимъ быти» (Іо. 1, 12). Ставши братіею во Христѣ, сыны Божіи усыновляются со Христомъ Отцу Духомъ Св.

Возникаетъ еще и дальнѣйшій вопросъ: есть-ли это обоженіе

---

(1) Ср. сопоставленія у **м-та Макарія.** Догматич. богословіе, т. II, § 165 «въ дѣлѣ освященія нашего участвуютъ всѣ Лица Пресв. Троицы: Отецъ, Сынъ и Св. Духъ», «когда все дѣйствуется Богомъ черезъ Іисуса Христа въ Духѣ, неотлучнымъ вижу дѣйствованіе Отца и Сына и Св. Духа» (Св. Василій Вел., Противъ Евномія, кн. V — тамъ же) «Что раздѣляетъ Духъ каждому, то подается каждому отъ Отца чрезъ Слово все, принадлежащее Отцу, принадлежитъ и Сыну; потому и дарованія, подаваемыя отъ Сына въ Духѣ, суть вмѣстѣ и дарованія Отца» (Св. Аѳанасій Вел о Св. Духѣ, гл. 16, ib)

(2) Здѣсь существуетъ извѣстное разногласіе· **Petau** (De Trinit. VIII, VI,6) говоритъ о соединеніи Духа Св. съ человѣкомъ secundum hypostasem, non sec. essentiam, ибо иначе оно свойственно было бы всѣмъ тремъ ипостасямъ (См критику у **Prat, La théologie de St. Paul,** II, 359. Въ двухъ книгахъ· **P. B. Fraget:** De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de Saint Thomas d'Aquin, Paris, 1900 и **A. J. Anger:** La doctrine du corps mystique de Jesus Christ, Paris, 1934, ставится вопросъ, присутствуетъ ли въ душахъ Третья ипостась или же съ нею вся Св Троица, причемъ Petau, Ramière, Scheeben и др. держатся перваго мнѣнія, схоластики же· Ѳома Акв., Бонавентура, Альбертъ В., Суарецъ, Сальманскіе богословы, Kleutgen, Pesch и др., и оба названные автора — второго

Cum eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut eadem essentia, oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto; verbum tamen sapientiae, quo Deum cognoscimus nobis a Deo immissum, est propriae representativum Filii et simliter amor, quo Deum diligimus, est proprium representativum Sancti Spiritus Et sic charitas, quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Sanctum Spiritum. (S. Th **Contra Gent.,** l. IV, c. XXI).

ипостасное соединеніе со Христомъ или Духомъ Св., или же оно является только природнымъ, осуществляемымъ черезъ пріобщеніе тварной ипостаси къ Божественной жизни. Очевидно, возможно только природное соединеніе, или пріобщеніе человѣческой природы къ жизни божественной. Иначе получилось бы упраздненіе тварныхъ человѣческихъ ипостасей, а облагодатствованіе было бы по образу ипостаснаго соединенія природъ во Христѣ. Но соединеніе со Христомъ, сопровождающееся обрѣтеніемъ въ Немъ и своего ипостаснаго лика, никоимъ образомъ не сопровождается упраздненіемъ собственной тварной ипостаси, а лишь ея ипостаснымъ преображеніемъ и просвѣтленіемъ. Одинаково же невозможно ипостасное соединеніе человѣка и съ ипостасію Духа Св., какъ допускаютъ нѣкоторые. Ипостась Св. Духа сама не вочеловѣчивается, а только вочеловѣчиваетъ, совершаетъ соединеніе со Христомъ, дѣлаетъ человѣка духоноснымъ, прозрачнымъ въ своей человѣческой самости, благодатно включаетъ его ипостась въ тріипостасную любовь Св. Троицы, совершаетъ его «богомъ по благодати». Образъ такого облагодатствованія мы имѣемъ, прежде всего, въ Богоматери, которая въ воскресеніи и прославленіи своемъ сѣдитъ въ небесахъ «одесную Сына», есть тварная ипостась, вознесенная и чрезъ то пріобщенная къ жизни трехъ Божественныхъ ипостасей.

Если же благодатное освященіе не есть и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть ипостаснымъ единеніемъ Бога съ человѣками, то оно по необходимости остается природнымъ соединеніемъ двухъ природъ: Божеской и человѣческой, по образу того, какъ оно совершилось во Христѣ Духомъ Святымъ. Это благодатное пріятіе божественной жизни человѣкомъ сопровождается наличіемъ въ ней и ея собственной человѣческой ипостаси. Таковая есть ипостась Пресв. Богородицы, а вмѣстѣ съ нею и всѣ вообще тварныя человѣческія ипостаси. Въ лицѣ Пресв. Богородицы Ея собственная ипостась является ипостасирующей не только **одну** изъ двухъ природъ въ Богочеловѣкѣ, но въ ней природу всѣхъ вообще человѣческихъ ипостасей. Въ этомъ проявляется Ея значеніе, какъ Матери всего человѣческаго рода. Этой собственной ипостасированностью человѣческаго естества въ Богоматери исключается возможность его поглощенія Божествомъ, съ угашеніемъ его собственныхъ ипостасныхъ лучей въ свѣтѣ Божественнаго Солнца. Но этимъ природнымъ соединеніемъ человѣчества съ Божествомъ Христовымъ открываются пути обоженія, т. е. пріятія жизни божественной въ жизнь человѣческую, ея богопричастность. При этомъ обоженіи тотчасъ же выступаетъ и основное различіе: въ ипостасномъ соединеніи обѣихъ природъ во Христѣ человѣческая природа нераздѣльно и несліянно пріобщается всей

полнотѣ жизни Божественной, поскольку «въ Немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно» (Кол. II, 9), и на Немъ почиваетъ ипостасно Духъ Св. Въ тварномъ же человѣчествѣ это соединеніе природъ божеской и человѣческой, его богопричастность, совершается отъ силы въ силу и отъ мѣры въ мѣру. Это есть «жизнь вѣчная» твари, которая никогда не исчерпывается и не достигаетъ своей полноты. Она есть въ этомъ смыслѣ тварная вѣчность (aeviternitas) въ отличіе отъ вѣчности Божественной (aeternitas). И уже въ силу одной этой неполноты пріобщенія твари къ божественной жизни оно не можетъ сопровождаться и ипостаснымъ соединеніемъ съ божествомъ, а есть только природное, «Халкидонское» соединеніе двухъ природъ во Христѣ и черезъ Христа, причемъ тварная, человѣческая жизнь («воля и энергія») «слѣдуетъ» — ἕπεται — согласно опредѣленію VI всел. собора — за Божественной, ею проникаясь отъ мѣры въ мѣру.

Благодать, понятая какъ Богочеловѣческая жизнь, хотя и не означаетъ для твари ипостаснаго соединенія съ Богомъ, тѣмъ не менѣе не только не исключаетъ **личнаго** общенія съ Нимъ, но именно его предполагаетъ. Божество, или божественная жизнь, какъ Усія или Софія, неотдѣлимо отъ ипостасей, предвѣчно ипостасировано. Поэтому и тварное существо, стремясь къ соединенію съ божественной жизнью, не можетъ, такъ сказать, миновать **личной** встрѣчи съ Богомъ, которая не есть ипостасное единеніе двухъ природъ, но встрѣча или единеніе ипостасей — Божественной и тварныхъ. Такая встрѣча и единеніе совершается въ богожитіи и въ молитвѣ. Первое соотноситъ дѣйствіе Бога въ человѣкѣ, благодатную жизнь въ Богѣ, къ ипостасному ея источнику: «уже живу не къ тому азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ (Гал. 2, 20), «да будемъ въ Сынѣ Его І. Христѣ» (1 Іо. V, 20 и многіе другіе). Подобное и о Духѣ Св : «сей самый Духъ свидѣтельствуетъ духу нашему» (Р. VIII, 16), «Богъ послалъ въ сердца ваши Духа Сына Своего, вопіющаго: Авва Отче» (Гал. IV, 6). Подобно и объ Отцѣ, предъ лице Котораго молитвенно ставитъ Сынъ — Духомъ Св. — сыновъ Божіихъ — сыновъ человѣческихъ. «Отче нашъ!» Вообще всѣ отношенія человѣка къ Богу суть **личныя,** и этотъ **личный** характеръ ихъ и запечатлѣвается въ молитвѣ. какъ и природное соединеніе.

Однако, этотъ ипостасный моментъ соотношенія твари и Творца не есть единственный и исчерпывающій. Онъ даже не характеренъ для **благодати,** въ которой человѣкъ воспринимаетъ не столько ипостаснаго Бога, сколько Божество, пріемля отъ него Божественную силу. Вообще говоря, можетъ быть разная обращенность твари къ Богу, не только личная, но и не-личная (что выражается въ греческомъ словоупотребленіи наличіемъ или же отсутствіемъ члена: ὁ Θεὸς или

Θεός). Конечно, и въ послѣднемъ случаѣ наше отношеніе къ Богу вполнѣ не теряетъ личнаго характера, который до конца даже и не можетъ быть устраненъ въ теизмѣ, но оно остается лишеннымъ той конкретности, какая свойственна обращенію къ отдѣльнымъ ипостасямъ, или Св. Троицѣ, какъ тріединому Богу. Но наряду съ этимъ личнымъ отношеніемъ еще существуетъ, такъ сказать, неопредѣленное обращеніе къ Богу вообще, къ Божеству, къ Софіи. Это же самое еще въ большей мѣрѣ примѣнимо къ случаямъ безличной обращенности къ Богу со стороны всего Божьяго творенія, — до человѣка или помимо человѣка (напр., въ пѣсни трехъ отроковъ по кн. пр. Даніила, гл. 3, часть неканоническая: 51-90). Въ такихъ и подобныхъ обращеніяхъ къ Богу внутреннее удареніе дѣлается не на лицѣ, но на сущности, не на ипостаси Бога, но на Его Божествѣ. Таковымъ именно и является наше воспріятіе благодати. Хотя и справедливо, что благодать исходитъ отъ Отца, Сына и Св. Духа, Единицы въ Троицѣ и Троицы во Единицѣ, однако, самый даръ можетъ являться и не ипостасированнымъ, но есть какъ бы безличная благодать, именно даръ, а не Даятель (и попытка нѣкоторыхъ католическихъ богослововъ отожествить этотъ даръ съ Даятелемъ, Духомъ Св., (1) своей несостоятельностью только подтверждаетъ эту истину). Если мы допустимъ, что благодать не только подается Третьей ипосасію, но есть и она сама, тогда мы упраздняемъ самую эту ипостась, ее приравнивая ея же природѣ, въ качествѣ безличнаго дара. Поскольку же мы пріурочиваемъ это даяніе благодатныхъ даровъ отъ божественной природы или Божества къ одной Третьей ипостаси, мы вносимъ дифференціацію въ саму единую божественную усію: получается, что она сама раздѣляется и различается въ отдѣльныхъ ипостасяхъ. Вопреки такому выдѣленію отдѣльныхъ ипостасей слѣдуетъ снова утвердить **единосущіе** Св. Троицы и совершенно равную сопричастность всѣхъ божественныхъ ипостасей къ единой божественной природѣ, которая и есть единый источникъ благодати («энергій»), — Божественная Софія. Съ этой точки зрѣнія недопустимо, чтобы какая-либо одна ипо-

(1) At vero donum esse, personalis est Spiritus Sancti proprietas, id est, ut Augustinus explicat, donabile esse.. Unde si donari posse, singulare est Spiritui Sancto, neque alteri personae congruat; erit actu donari proprium eiusdem. Proprius est ergo Sancti Spiritus iste ipse modus, neque personae alteri potest adscribi. Nam si eodem modo dari potest saltem Filius, ut omittam modo Patrem; perinde donabilis est Filius ac Spiritus Sanctus, quoniam idem est donabile esse quod est esse Spiritum Sanctum. Hoc vero falsum est et impium dictu. Igitur est solum donabile, sed etiam donum, vel potius datum, eo modo, quo non est Pater aut Filius. Proprio ergo, et singulari modo Spiritus Sanctus cum iis quos sanctos facit conjungitur, et inest ipsis. Proinde secundum hypastasim, non secundum essentiam duntaxat, hoc illi convenit (**Petavii**, Dogm. theol. III de trinitate, lib. VIII, cap. VI).

стась обладала тѣмъ, чѣмъ не обладаетъ другая. Правда, при этомъ остается въ силѣ то, что каждая ипостась имѣетъ эту единую природу соотвѣтственно своему ипостасному характеру, и въ свѣтѣ этого ипостаснаго различія опредѣляется и даяніе этой единой божественной сущности. Въ Богочеловѣчествѣ, какъ откровеніи Св. Троицы, именно Духу Святому свойственно **осуществленіе** тѣхъ даровъ, которые подаются Богомъ творенію; Онъ есть раздаятель подаваемаго всѣми ипостасями, но на этихъ дарахъ лежитъ печать всѣхъ тройственныхъ ипостасей (ср. 1 Кор. XII; Рим. XII, 6-8). Отецъ открывается въ Сынѣ, и жизнь во Христѣ осуществляется Духомъ Святымъ: если въ Сынѣ опредѣляется содержаніе Божественной жизни, то Духомъ Святымъ она становится для насъ дѣйствительностью. Можно сказать въ этомъ смыслѣ, что Христа мы имѣемъ Духомъ Святымъ, и тѣмъ усыновляемся Отцу. Мы не познаемъ Бго безипостасно, въ отдѣленности Божественной природы отъ ипостасей Въ своемъ благодатномъ опытѣ мы всего непосредственнѣе познаемъ ликъ Христа, Богочеловѣка. Однако, благодатный даръ обоженія все-таки не есть ипостасное откровеніе Бога, но соотвѣтствуетъ природѣ Божіей, Божеству. Иными словами, это есть Божественная Софія, небесный первообразъ человѣчества, осуществляющійся въ твореніи. Человѣкъ, какъ носящій образъ тварной Софіи, въ немъ имѣетъ въ себѣ зовъ или постулатъ обоженія,ософіенія своего бытія. Благодать не есть божественное насиліе надъ его природой, нѣчто акцидентальное, чуждое человѣку, чего могло бы и не быть, что есть лишь въ порядкѣ благого произвола. Напротивъ, она есть осуществленіе той Богочеловѣчности человѣка, которая, будучи заложена въ его сотвореніи по образу Божію, черезъ совершившуюся богопричастность человѣка въ Боговоплощеніи и Пятидесятницѣ, и она же получаетъ силу эту въ постепенномъ и непрестанномъ сближеніи Божескаго и человѣческаго естества въ человѣкѣ. Въ благодати человѣкъ опознаетъ и осуществляетъ собственную основу своего бытія. «Живу не я, но живетъ во мнѣ Христосъ» Духомъ Св., соединяющимъ Бога съ человѣкомъ. Жизнь во Христѣ дана человѣку и задана ему какъ нѣчто достигаемое, и человѣкъ является храмомъ Духа Святаго. Такимъ образомъ, **благодать** не есть нѣчто особливое, что подается человѣку, такъ сказать, наряду или помимо Боговоплощенія и Пятидесятницы, напротивъ, она и есть ихъ даръ, Богочеловѣчество совершаемое. Но оно не можетъ совершаться единымъ исчерпывающимъ актомъ, какъ это совершилось со стороны божественной схожденіемъ въ міръ Второй и Третьей ипостаси. Оно, какъ начало неисчерпаемое и вѣчное, только и можетъ осуществляться многочастно и многообразно, подаваемое въ отдѣльныхъ дарахъ и проявленіяхъ

Однимъ изъ важнѣйшихъ путей, какъ связанныхъ съ опредѣленными формами и внѣшними установленіями, являются таинства, но ими она не исчерпывается и не ограничивается. При этомъ еще надо добавить, что всякій благодатный даръ, даже если онъ особо окачествованъ опредѣленнымъ таинствомъ, имѣетъ силу возрастанія, возгрѣваемый вѣрою и любовію воспріемлющаго, — ex opere operantis.

Такимъ образомъ, благодать по отношенію къ Богочеловѣчеству не есть новое **что**, но лишь нѣкое **какъ**. Разныя стороны ученія о благодати, ея классификація и т. д. представляютъ лишь школьную, несовершенную и заранѣе безнадежную попытку исчерпать и установить пути этой богопричастности, хотя это иногда и можетъ имѣть извѣстное практическое значеніе, богословское и пастырское. Но природа благодати такова, что вся она принадлежитъ одному всеобщему таинству таинствъ, — Таинству Церкви. Есть Церковь, — уже не только какъ «общество вѣрующихъ», но сущность, и есть благодать, какъ проявленіе этой сущности.

Въ связи съ этимъ и на основаніи этого рѣшается вопросъ и о необходимости благодати, въ спорѣ православія съ пелагіанствомъ. Контроверса между Пелагіемъ и бл. Августиномъ вращалась около вопроса, необходима ли благодать для спасенія. Богословская почва для этого спора была предварительно совершенно неподготовлена, при отсутствіи общаго ученія о благодати въ самомъ ея существѣ. Обѣ стороны впадали при этомъ въ аналогичныя односторонности. Пелагій со всей силой утверждалъ то, что мы выше разсматривали какъ **естественную** благодать, даръ Божій человѣку при сотвореніи. Даръ этотъ существенно состоитъ въ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, а Его подобіе (уподобленіе), установляется человѣческимъ творчествомъ на основаніи тварной свободы. Утвержденіе необходимости человѣческаго творчества на основѣ свободы само по себѣ еще не противорѣчитъ ученію Церкви. Послѣднему противорѣчило бы скорѣе ея отрицаніе, которое фактически упраздняло бы богочеловѣчность. То, что Пелагій съ такой силой утверждалъ свободу человѣка и вытекающую отсюда силу отвѣтственности и необходимость личнаго подвига, значеніе аскетизма, совершенно соотвѣтствуетъ православному ученію о **синергизмѣ**. Человѣческая энергія необходимо участвуетъ въ дѣланіи спасенія, т. е. въ усвоеніи обоженія, хотя бы даже и въ ослабленной первороднымъ грѣхомъ степени (1). Это

(1) «Вѣруемъ, что человѣкъ, падшій чрезъ преступленіе, помрачился и лишился совершенства и безстрастія, но не лишился той природы и силы, которую получилъ отъ преблагого Бога. Ибо въ противномъ случаѣ онъ сдѣлался бы неразумнымъ, т. е. не человѣкомъ. но онъ **имѣетъ ту природу, съ которой сотворенъ, и природную силу свободную, живую, дѣя-**

признаніе способности человѣка, даже и падшаго, къ свободному движенію навстрѣчу благодати, *или способности* къ естественному добру, является скорѣе положительнымъ вкладомъ въ христіанскую антропологію. Однако, въ доктринѣ Пелагія (которую мы знаемъ, впрочемъ, только изъ полемическаго изложенія блаж. Августина и его послѣдователей) какъ будто утеривается чувство силы первороднаго грѣха въ человѣкѣ, благодаря чему не усматривается разстоянія между человѣчествомъ падшаго Адама и Адама Новаго (2), и утрачивается значеніе искупительнаго подвига Христова и силы Пятидесятницы. Вообще ученіе Пелагія этими чертами возвращаетъ насъ къ до-христіанскому стоицизму, для котораго сила человѣческой воли и подвига является самодостаточной, а дѣло Христово получаетъ значеніе примѣра. Однако, не нужно забывать, что и ученіе бл. Августина страдаетъ въ такой же мѣрѣ односторонностями, хотя и противоположнаго характера, является антитезисомъ къ пелагіанству, находясь отъ него въ полемической зависимости. Это относится, прежде всего, къ антропологіи. Именно въ полемикѣ съ Пелагіемъ бл. Августинъ заострилъ до такой степени доктину первороднаго грѣха, что сдѣлалъ его всесильнымъ въ человѣкѣ. Первородный грѣхъ лишаетъ человѣка свободы къ добру, она остается лишь къ злу. Хотя формально бл. Августинъ и пытается оставить видимость свободы, но она сохраняетъ у него значеніе только субъективнаго переживанія Этимъ, очевидно, устраняется почва для синергизма, и благодать въ сущности насилуетъ человѣка, дѣйствуя на него неодолимо и неустранимо путемъ всепобѣждающаго услажденія. Отсюда послѣдовательно развивается и ученіе о предопредѣленіи съ его фатализмомъ, со всѣми его выводами, вплоть до того, что Христосъ приходилъ лишь для спасенія избранниковъ (мысль, окончательно договоренная въ кальвинизмѣ) Если пелагіанскій тезисъ въ діалектикѣ ученія о благодати гласитъ о самодостаточности человѣчности, при вспомогательномъ лишь значеніи благодати, то антитезисъ бл Августна содержитъ утвержденіе не только всесилія благодати, но и совершенной пассивности человѣка, который является лишь пластическимъ матеріаломъ, оставаясь послушнымъ своей судьбѣ. Хотя бл. Августинъ своимъ вліяніемъ болѣе всего содѣйствовалъ церковному отверженію пелагіанства, однако, и его собственное ученіе въ край-

---

тельную, такъ что по природѣ можетъ избирать и дѣлать добро, убѣгать и отвращаться зла Отсюда очевидно, что сдѣланное человѣкомъ добро не можетъ быть грѣхомъ, ибо добро не можетъ быть зломъ» (Посл вост. патр., чл. 14).

(2) Особенно рѣзко это проявляется въ нѣкоторыхъ шокирующихъ антропоморфическихъ крайностяхъ Юліана (см Contra Julianum opus imperfectum бл Августина) Ср. очеркъ С. С. Безобразова о пелагіанствѣ.

ностяхъ своихъ отнюдь не было принято Церковью ни на востокѣ, гдѣ въ свое время вообще осталась не замѣченной пелагіанская контроверса, ни даже на западѣ. Здѣсь въ постановленіяхъ Карфагенскихъ, Арльскаго и др. соборовъ, хотя и было отвергнуто умаленіе первороднаго грѣха и силы благодати у Пелагія, но отнюдь не было принято цѣликомъ и положительное ученіе самого Августина о несвободѣ человѣческой воли и о предопредѣленіи Эти послѣднія стороны августинизма получили недолжную силу на западѣ въ по-реформаціонномъ богословіи въ ученіи о спасеніи у Лютера и особенно у Кальвина, и здѣсь августинизмъ остается непреодоленнымъ даже и до нашихъ дней.

Въ качествѣ наслѣдія этого спора остается общая проблема о соотношеніи свободы и благодати и о предѣлахъ дѣйствія послѣдней на человѣка. Согласно указаніямъ Слова Божія, какъ и отеческаго преданія, благодатная жизнь человѣка на всемъ ея протяженіи совершается на основѣ свободнаго ея пріятія, а вмѣстѣ и непрерывнаго и не имѣющаго для себя внѣшней границы воздѣйствія благодати (1). Точнѣйшее соотношеніе свободы и благодати совершенно не поддается опредѣленію, да это и понятно, принимая во вниманіе, что область эта, съ одной стороны, подлежитъ проявленію человѣческой свободы, а съ другой — тому божественному воздѣйствію, которое неизслѣдимо и неисчерпаемо. Оно имѣетъ для себя начало и основаніе въ Боговоплощеніи и Пятидесятницѣ, какъ совершившемся Богочеловѣчествѣ, оно имѣетъ для себя теченіе въ совершающемся Богочеловѣченіи, какъ богопричастной жизни и облагодатствованіи человѣка, оно имѣетъ для себя цѣлью совершенное обоженіе человѣчества, когда Богъ будетъ все во всемъ. Но оно не имѣетъ для себя конца, поскольку обоженіе и есть **вѣчная** жизнь въ Богѣ, которая неисчерпаема и нескончаема во вѣки вѣковъ. Но всегда она сохраняетъ для себя исходныя свои предпосылки: не только различіе Творца и творенія, непреходимое между ними разстояніе, но вмѣстѣ и свободно-синергическое соотношеніе. Тварь не теряетъ себя, она не сгораетъ въ божественномъ огнѣ, не утопаетъ въ океанѣ божественной глубины, не ничтожается предъ лицомъ Божьяго величія, но остается въ тварной самобытности своей, ибо положена къ бытію Богомъ, и сама полагаетъ себя къ бытію въ свободѣ своей. Это есть тайна сотворенности, любовь Божія къ творенію, которой соотвѣтствуетъ и возгорающаяся любовь творенія къ Богу, взаимность любви Бога и творенія, которая есть также «синергизмъ».

Природа твари, хотя и озарена личнымъ самосознаніемъ, но не

(1) См соотвѣтствующее изложеніе въ догматическихъ руководствахъ, напр., у митрополита Макарія, т. II, §§ 183-199.

до конца пронизана имъ. Она представляетъ собою темную, ипостасно непросвѣтленную данность, безсознательную или подсознательную область, которая лишь частично и постепенно входитъ въ сознательную жизнь. Поэтому и дѣйствіе благодати въ человѣкѣ не только касается сознанія, но совершается и внѣ его, въ подсознательной области тѣлесной и вообще природной жизни (1). Сюда относятся такіе евангельскіе образы, какъ зерна горчичнаго, вскисающаго тѣста (Мѳ. XIII), сѣмени, брошеннаго человѣкомъ въ землю, причемъ «какъ сѣмя выходитъ и растетъ, не знаетъ онъ» (Мр. IV, 26-28) и под. Иногда это «пламя вещей» или божественный свѣтъ вырывается на поверхность сознанія и озаряетъ его собой. Таковы состоянія, описываемыя преп. Симеономъ Новымъ Богословомъ и исихастами, «свѣтъ Ѳаворскій», благодать, явленная преп. Серафимомъ Мотовилову. Эти озаренія, даже когда они соотносятся той или другой Божественной ипостаси, Христу и Духу Св., сами по себѣ остаются безличны, какъ явленія Божества, а не Божественныхъ ипостасей, они въ этомъ смыслѣ софійны, хотя, разумѣется, божественная благодать или Софія и не можетъ быть совершенно отдѣляема отъ ипостасей. Это-то различеніе между Богомъ, какъ ипостасію троичной и тріединичной, и Божествомъ или Софіей, имѣлъ преимущественно въ виду преп. Григорій Палама въ своемъ ученіи о «нетварныхъ энергіяхъ», какъ молніяхъ Божества, проникающихъ въ міръ, причемъ эти энергіи, съ одной стороны, божественны (и сюда относится его формула, что энергія есть Богъ, θεός, божественна), а съ другой, онѣ неопредѣленно множественны или многообразны, поскольку и само воспріятіе ихъ человѣкомъ связано со всѣмъ многообразіемъ и многоступенностью его духовнаго возрастанія.. Но эти энергіи у св. Григорія Паламы остаются не-ипостасны и вообще ипостасно неокачествованы (это находится отчасти въ связи со всей незавершенностью его доктрины, въ которой вообще остается неразъясненнымъ отношеніе между божественными ипостасями во Св. Троицѣ и энергіями). Однако, богопричастность твари не можетъ быть ограничена исключительно этой неипостасной благодатью. Какъ ипостасное существо, имѣющее всегда ипостасируемое природное бытіе, человѣкъ (какъ и ангелы) необходимо имѣетъ и личную обращенность къ Богу, такъ сказать, личную встрѣчу съ Нимъ, личное богопріятіе. Совершенно устранить этотъ личный элементъ, сполна замѣнивъ его подсознательнымъ воздѣйствіемъ благодати, поэтому невозможно. Благодать воспринимается личностію и лично, хотя этимъ воспріятіемъ дѣйствіе

(1) Эта мысль выражается въ молитвѣ 3 по святомъ причащеніи «паче же пріиди въ уды моя, во вся составы, во утробу, въ сердце... составы утверди съ костьми вкупѣ чувствъ просвѣти простую пятерицу»...

ея и не исчерпывается. Личное начало не устранимо въ человѣческой жизни вообще и въ частности въ томъ синергизмѣ, встрѣчѣ и взаимодѣйствіи Бога и человѣка, которое совершается въ актѣ благодатствованія. Здѣсь надо выдѣлить и поставить на особое мѣсто **молитву,** какъ прямое и непосредственное соприкосновеніе твари съ Божествомъ, такъ сказать, таинство имени Божія Молитва есть существенно **личное** отношеніе, она направляется отъ лица къ Лицу, она построяется на личномъ мѣстоименіи, она всегда лична. Правда, и при этомъ личномъ характерѣ молитвы ей не всегда свойственна опредѣленная упостасированность. Она можетъ быть обращена не только къ отдѣльнымъ упостасямъ Св. Троицы или же къ Ней самой, но и къ Богу вообще. т. е. преимущественно къ Божеству или Божественной Софіи. Но это означаетъ лишь тотъ фактъ, что въ сознаніи молящагося упостаси Божественныя никогда не являются отдѣлены отъ природы или Софіи, но остаются съ нею связаны. Молитва есть самый простой и типическій случай благодатнаго акта, поскольку въ ней совершается встрѣча или соединеніе Божества и твари въ Имени Божіемъ. И поскольку истинная, т. е. сердечная и горячая молитва не бываетъ не услышанна, то эта ея услышанность и есть простѣйшій образъ благодатнаго воздѣйствія. (Слѣдуетъ добавить, что рамки благодатнаго воздѣйствія здѣсь еще раздвигаются чрезъ молитвенное призываніе святыхъ, какъ носителей благодати и постольку облагодатствованныхъ посредниковъ).

Молитва, какъ обращенная къ Богу, имѣетъ не только личный. упостасированный характеръ, но можетъ относиться и къ опредѣленной упостаси: Отцу, Сыну, Духу Святому, или же ко Св. Троицѣ. Слѣдовательно, такая молитва, какъ и благодать, въ ней содержимая, постольку и упостасно окачествована. Такова, прежде всего, молитва Господня, къ Отцу Небесному, которой Господь научилъ Своихъ учениковъ. Въ этомъ наученіи мы должны различать не только извѣстное содержаніе этой молитвы молитвъ, все наше тварное бытіе въ себѣ вмѣщающей, но и личное обращеніе къ Отцу, свидѣтельствующее объ Его доступности нашей молитвѣ. Это же можно сказать съ той же степенью очевидности, хотя и въ другомъ аспектѣ, о нашей молитвѣ Сыну Божію, «Іисусовой Молитвѣ», которая нарочито даруетъ намъ богопричастность и даръ богожитія. Это же можно, еще въ иномъ аспектѣ, сказать и о молитвенномъ обращеніи къ Св. Духу, который является для насъ упостасно прозрачнымъ даятелемъ благодати Божіей. Наконецъ, молитва Св. Троицѣ, для насъ наиболѣе трудная и, какъ таковая, почти неосуществимая, тѣмъ не менѣе, задана для насъ Церковью, какъ особое расширеніе молитвеннаго сердца и возношеніе его въ горнія обители, по слову Господа: «Мы

(Отець Мой и Я) къ тому пріидемъ и обитель у него сотворимъ (Іо. XIV, 23). Молитва, какъ особое тайнодѣйствіе Имени Божія, означаетъ по преимуществу ипостасное даяніе благодатнаго дара и тѣмъ отличается отъ благодати таинствъ съ ихъ не-ипостаснымъ характеромъ. Молитва обращается къ лицу Божественному или даже тварному (Пречистой, ангеламъ, святымъ) съ испрашиваніемъ благодатнаго дара. Конечно, и таинства (вмѣстѣ съ тайнодѣйствіями) всегда сопровождаются молитвой, однако благодатный даръ самъ по себѣ уже имѣетъ свой собственный характеръ, свойственный именно данному таинству. Сакраментальные дары суть не столько прямое дѣйствіе божественныхъ ипостасей, сколько явленіе силы Божества, или Божественной Софіи, которая сообщаетъ обоженіе твари черезъ Софію тварную.

Въ ученіи о границахъ сакраментализма неизбѣжно возникаетъ вопросъ о силѣ и дѣйственности таинствъ, подаваемыхъ въ «инославіи», т. е за гранію Православія, которое, являясь догматически и іерархически неповрежденной церковью, постольку обладаетъ полнотой власти таинствъ, potestas clavium. Совершаются-ли таинства за предѣлами Православія? На этотъ вопросъ дается утвердительный отвѣтъ въ практикѣ Церкви, которая признаетъ извѣстныя таинства, совершаемыя въ инославіи, неповторимыми и, слѣдов., дѣйствительными (крещеніе, мvропомазаніе, священство, бракъ). Не входя въ частности, слѣдуетъ отмѣтить самый основной принципъ этого признанія, потому что достаточно допустить его хотя бы въ одной точкѣ, и этого уже достаточно, чтобы поставить вопросъ объ ecclesia extra ecclesiam во всей его широтѣ. Хотя можно встрѣчать и доселе отрицаніе дѣйственности таинствъ за предѣлами Православія (иногда даже въ кощунственной формѣ, какъ пословутое реченіе о «трапезѣ бѣсовской»), однако, оно настолько несовмѣстимо съ жизненнымъ опредѣленіемъ Церкви, что не заслуживаетъ даже разсмотрѣнія. Вопросъ идетъ не о томъ, имѣютъ ли вообще силу таинства неправославныхъ, но лишь о томъ, какова эта сила. Можетъ ли быть здѣсь больше или меньше, или же возможна только одна альтернатива: признаніе равночестности этихъ таинствъ, либо ихъ полное отрицаніе? Однако, ни то, ни другое рѣшеніе въ духѣ этой альтернативы невозможно и было бы насильственно. Таинства подаются и внѣ Православія, притомъ не только ex opere operantis въ благочестивомъ пріятіи ихъ вѣрующими, но и ex opere operato, подаяніи Божественной благодати (1). Слѣдов., нуж-

(1) Это признаніе находимъ уже у блаж Августина Neque enim sacramenta eorum nobis inimice sunt quae cum illis nobis sunt communia

но опредѣлить лишь с т е п е н ь этой дѣйственности таинствъ внѣ Православія, какъ «исповѣданія». Таинства неправославныхъ суть для нихъ какъ бы окна, открытыя въ небо, которое и воспринимается ими чрезъ эти окна. Небо едино, различается лишь образъ его воспріятія. Эти разныя окна фактически остаются непроницаемы для всѣхъ другихъ исповѣданій, хотя чрезъ нихъ созерцается то же самое небо. Эта взаимная закрытость въ извѣстной мѣрѣ является дисциплинарной, соотвѣтствующей состоянію разобщенности исповѣданій или «раздѣленію церквей» въ предѣлахъ единой Церкви. Но эта разобщенность есть и извѣстная умаленность, какъ для всѣхъ вообще, поскольку всѣ не могутъ соединиться у единаго алтаря, такъ и въ частности для всѣхъ неправославныхъ, притомъ въ разной мѣрѣ, соотвѣтственно степени поврежденности и ущербленности этихъ исповѣданій. У насъ нѣтъ средствъ опредѣлять мѣру этой умаленности въ отношеніи къ той полнотѣ, которая Церкви дана или вѣрнѣе задана при наличіи ея вселенскаго единства. Однако, не видится принципіальныхъ препятствій къ тому, чтобы признать, что эти какъ бы и умаленныя въ дѣйственности таинства все же остаются дѣйствительными проводниками благодатныхъ даровъ, т. е. спасительными, соединяющими пріемлющихъ ихъ съ тѣломъ Церкви (конечно, фактическое воспріятіе этого дара отдѣльными лицами, opus operantis, есть тайна смотрѣнія Божія). Но это фактическое признаніе путей спасенія и за гранями церковной организаціи (столь существенное для «экуменическаго» движенія) имѣетъ первостепенное принципіальное значеніе. Если остается аксіомой, что extra ecclesiam nulla salus, то идея ecclesiae, очевидно, не совпадаетъ здѣсь съ понятіемъ опредѣленной церковной организаціи, но шире ея, относится къ мистическому тѣлу Церкви. Опредѣленіе соотношенія между Ecclesia и ecclesiae остается неразрѣшенной и вмѣстѣ съ тѣмъ первоочередной проблемой богословія именно для нашихъ дней, хотя надъ ней мучился по своему уже блаж. Августинъ, который оставилъ по себѣ рядъ руководящихъ идей. Эти идеи вообще не могутъ быть приняты цѣликомъ, потому что содержатъ въ себѣ рядъ явныхъ противорѣчій (хотя богословіе и въ этомъ не сдѣлало шага впередъ послѣ него, оставаясь сознательно или подсознательно подъ вліяніемъ его исключительности). Бл. Августинъ исходитъ изъ формулы св. Кипріана о томъ, что внѣ Церкви не можетъ быть спасенія (1). Однако, и онъ не могъ считать это состояніе внѣ Церкви

---

quia non humana sunt, sed divina. Proprius eorum error anferendus est, quem male imbibunt, non sacramenta quae similiter acceperunt, quae ad pacem suam portant et habent, quanto indignius habent, sed tamen habent (S. Augustini Epist. 89, t. 33 c. 312).

(1) Extra Ecclesiam catholicam totum potest praeter salutem Potest

совершенной религіозной пустотой, и онъ признавалъ «внѣ церкви» (въ условномъ, вѣроисповѣдномъ смыслѣ слова) возможность и наличіе вѣры въ Бога, крещенія, таинствъ. Но все это соединяется у него — страннымъ и непонятнымъ образомъ — съ отрицаніемъ даровъ Св. Духа и прощенія грѣховъ, чрезъ эти таинства подаваемыхъ. Вообще принятіе таинства оказывается у него возможно во спасеніе, какъ и во осужденіе. Но что же въ такомъ случаѣ представляетъ собой эта не спасающая вѣра, не освобождающее отъ грѣховъ крещеніе и покаяніе, бездѣйственная, хотя и имѣющая силу (validitas) Евхаристія (1)? Это коренное противорѣчіе экклезіологіи и сотеріологіи бл. Августина въ примѣненіи къ современному раздѣленному состоянію христіанскаго міра способно привести къ чудовищнымъ выводамъ, отъ которыхъ либо спасаются непослѣдовательностью, либо ограничиваются простымъ замыканіемъ сердца для христіанъ всѣхъ «инославныхъ» исповѣданій. Когда употребляется слово Церковь, Римско-католическое исповѣданіе разумѣетъ *лишь* Римскую церковь (и тотчасъ запутывается, какъ только переходитъ, напр., къ православнымъ), православные же имѣютъ въ виду лишь Православную церковь (протестантскія же исповѣданія въ своемъ провинціализмѣ обычно и не ставятъ этихъ вопросовъ). Послѣдовательно выдержать отрицаніе дѣйственности таинствъ и вообще п у т е й спа-

---

habere honorem potest habere sacramentum, potest cantare Alleluia, potest respondere Amen, potest Evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti fidem et habere et praedicare: sed nusquam nisi in ecclesia Catholica salutem poterit invenire (**S. Augustini** de gestis cum Emer., t. 43, col. 695). Saius, inquit (Cypr.) **extra Ecclesiam non est.** Quis negat? Et ideo quaecumque ipsius Ecclesiae habentur, extra Ecclesiam non valent ad salutem (!!) Sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere Qui non habet, est baptisandus, ut habeat: qui autem non utiliter habet, ut utiliter habeat corrigendus (De baptismo, l IV, c XVI, tom 43, col. 170)

(1) Unus enim Deus. una fides, unum Baptisma, una incorrupta catholica Ecclesia, non in qua sola unus Deus colitur, sed in qua unus Deus pie colitur; nec in qua sola una fides cum charitate retinetur sed in qua sola una fides cum charitate retinetur; nec in qua sola unus Baptismus habetur, sed in qua sola unus Baptismus salubrifer habetur (Contra Cresc., c. I, c. XXIX, t. 43, col. 464).

Еще о невозможности даровъ Св Духа внѣ церкви Isti autem cum quibus agimus, vel de quibus agimus, non sunt desperandi; ad hoc enim sunt **in corpore: sed non quaerant Sp-m S-un,** nisi in Christi corpore cuius habent foris sacramentum, sed rem ipsam non tenent intus cuius est illud sacramentum; et ideo sibi indignum edunt et bibunt (I Cor. XI, 29). Unus enim panis sacramentum est unitatis (ib. X, 17).. Proinde Ecclesia catholica sola corpus est Christi, cuius ille caput est Salvator corporis sui (Eph. V. 23). Extra hoc corpus neminem sanctificat Sp-s S-s .. Rom V. 5: non est autem particeps divinae charitatis, qui hostis est unitas. Non habent itaque S-m S-m qui sunt extra Ecclesiam

.. Qui ergo vult habere Sp-m S-m, **caveat foris ab Ecclesia remanere, caveat in illam simulatus intrare** (Ep. 185, tom 43, col. 815).

Extra Ecclesiam non remittuntur peccata (Enchiridion, l. I, c. 65, tom 40, c. 282).

сенія въ инославіи не удается даже и Римскому богословію (1), да и вообще оказывается невозможнымъ ни теоретически, ни практически. Это явствуетъ изъ взаимнаго признанія разными исповѣданіями, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ таинствъ (крещенія, муропомазанія, священства, брака). При опредѣленіи этого отношенія неизбѣжно приходится ввести относительное признаніе и не признаніе таинствъ у инославныхъ, т. е. извѣстное б о л ь ш е или м е н ь ш е (каковое различеніе нужно, прежде всего, установить относительно исповѣданій, сохранившихъ іерархію епископскаго рукоположенія или же не сохранившихъ ея).

Но то же самое приходится сказать и относительно каноническихъ и юрисдикціонныхъ границъ церкви. Въ римско-католической церкви при ея централизмѣ нѣтъ почвы для раздѣленій на этой почвѣ (хотя исторія свидѣтельствуетъ даже и здѣсь о такой возможности). Римская церковь въ Ватиканскомъ догматѣ возвела канонъ папскаго главенства въ церкви въ основной ея догматъ. Въ восточномъ богословіи существуетъ подобная же тенденція придавать церковнымъ канонамъ значеніе, равное съ догматами, что есть очевидное преувеличеніе. Хотя каноническія опредѣленія и должны имѣть для себя догматическое основаніе, однако, они имѣютъ лишь прикладное значеніе. догматы выражаютъ церковную онтологію, каноны же исторически сложившійся церковно-правовой строй Этотъ прикладной характеръ каноновъ дѣлаетъ частныя ихъ примѣненія въ конкретныхъ случаяхъ не безспорнымъ. Отсюда проистекаетъ возможность каноническихъ и юрисдикціонныхъ разногласій bona fide въ предѣлахъ одной и той же помѣстной церкви со всею ихъ остротою и жгучестью. Они способны иногда вести къ непризнанію дѣйствительности таинствъ за предѣлами данной юрисдикціи.

Еще большее воздержаніе отъ сужденія умѣстно въ отношеніи

---

(1) Изложеніе разныхъ мнѣній по этимъ вопросамъ можно найти у E. Dublanchy. Eglise (Dict. de Théol. Cath., IV, 2, ch. III, p. 2155-2175, Здѣсь можно встрѣтить въ качествѣ руководящихъ идей, съ одной стороны, осужденіе въ Syllabus'ѣ такихъ положеній: 16 Homines in cuiusvc religionis cultu viam aeternae salutis referire aeternamque salutem assequi possunt. 18 Protestantismus non aliud est quam diversa verae eiusdem christianae religionis forma, in qua aequa ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est.

Съ другой стороны, п Александръ VIII осуждаетъ мнѣніе янсенистовъ, что «pagani, iudaei, heretici, aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum, adeaque hinc recte inferas in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti (Enchiridion, n. 1295)

Аналогичныя ошибки осуждаются и въ догматической конституціи Unigenitum п. Климента IX. 29. Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia (1379) (с р 2173) Ср., наконецъ, тенденціи проекта опредѣленія Ватиканскаго собора «de ne point affirmer la necessité absolue de la foi catholique pour le salut» (ib. 2169).

къ не-христіанамъ. Мы знаемъ, съ одной стороны, универсальность Христова воплощенія и Пятидесятницы, ихъ дѣйственность распространяется на всѣхъ людей, безъ всякаго исключенія, все человѣчество есть Тѣло Христово. Но въ то же время Господу угодно сокрыть въ невѣдѣніе пути спасенія и вѣчныя судьбы тѣхъ, кому не открыто въ этомъ вѣкѣ святое Евангеліе и не дано крещеніе, можетъ быть, даже не по ихъ, а по нашей винѣ. Церковь не судитъ внѣшнихъ и хранитъ молчаніе о нихъ, оставляя ихъ на милость Божію. Ея практическое отношеніе къ нимъ есть только долгъ проповѣданія: «научите в с ѣ языки, крестяще ихъ». Сюда же относится еще и «проповѣдь Христа во адѣ». Чрезъ это предѣлы Церкви и сила ея опредѣляются еще шире, уже за предѣлами видимости земной жизни. Черезъ это еще очевиднѣй становится вся трудность и даже невѣрность попытки опредѣлять точныя границы Церкви, сливая ихъ съ границами земной церковной организаціи. Приходится сказать, что онтологически этихъ границъ и вообще не существуетъ, п. ч. чрезъ признаніе ихъ ограничивалась бы и умалялась бы сила Христова воплощенія и искупительнаго подвига. Существующія границы имѣютъ не абсолютный, но прагматическій характеръ (1)...

(1) Мы не касаемся здѣсь больного и остраго вопроса о **каноническихъ** границахъ въ жизни церкви и объ «юрисдикціяхъ», не потому, чтобы отрицали ихъ практическое значеніе, съ которымъ приходится считаться каждому въ личномъ церковномъ самоопредѣленіи и поведеніи, но потому что, при всей важности ихъ для этого послѣдняго, здѣсь не содержится особаго элемента для проблематики екклезіологіи. Каноны суть формы церковности, но не ея существо, какъ кажется инымъ, ветхозавѣтно мыслящимъ о церкви.

Глава шестая.

ИСТОРІЯ.

Твореніе предполагаетъ для себя развитіе или становленіе Міръ какъ тварная Софія, ее въ себѣ раскрываетъ, переходя отъ потенціальности къ дѣйствительности. Хотя міръ и сотворенъ въ «шестодневѣ» въ своей полнотѣ, однако, эта полнота не есть уже вполнѣ актуализированная, но еще потенціальная. Въ ней предопредѣлены и включены всѣ возможности міробытія, которыя подлежатъ раскрытію и осуществленію. Тварная Софія есть не только основаніе бытія міра, но и его энергетическое начало. Жизнь міра совершается на основаніи его «законовъ» или собственныхъ энергій, его «эволюція» есть динамическое раскрытіе его статики. Но въ то же время міръ принадлежитъ не себѣ, но человѣку, который призванъ «владычествовать» (Б. 1, 26) и «обладать» (28) имъ, «воздѣлывать и хранить» его (2, 15). Онъ призванъ очеловѣчивать этотъ природный міръ. Міръ есть одновременно и периферическое тѣло человѣка, и область его душевности и, наконецъ, арена его духовной активности, предметъ его творчества. Человѣкъ есть и работникъ въ мірѣ, и мастеръ, «хозяинъ», въ немъ, такъ же, какъ и его художникъ Логосъ міра есть и человѣческій логосъ, а красота міра есть и человѣческая красота. Поэтому понять міръ можно только чрезъ человѣка, въ его исторіи. Слѣдуетъ опредѣлить г р а н и этой исторіи и ея общее содержаніе.

И, прежде всего, исторія не есть дурная безконечность, не имѣющая ни начала, ни конца, какъ отрицательная вѣчность. Къ ней не можетъ быть примѣнима та антиномія времени и вѣчности, которая и м ѣ е т ъ с и л у для всего творенія въ его отношеніи къ Богу. Исторія совершается въ п р е д ѣ л а х ъ творенія, она принадлежитъ «вѣку сему», находящемуся въ преддверіи «жизни будущаго вѣка». Она имѣетъ начало и конецъ, съ той и другой стороны она обрамлена пропастями: начало граничитъ съ сотвореніемъ человѣка, его вступленіемъ въ міръ, конецъ же съ началомъ новаго времени и будущаго вѣка. Въ этомъ смыслѣ исторія есть извѣстное с о с т о я-

н і е становящагося бытія, въ него опредѣленно включенное, какъ бы дополнительное твореніе міра въ немъ самомъ.

Откуда можемъ мы знать про эту ограниченность исторіи, какъ имѣющей начало и конецъ? Очевидно, то и другое не можетъ стать предметомъ опытнаго знанія: въ нашемъ опытѣ, который относится къ жизни міра, объятой исторіей, мы, очевидно, не можемъ встрѣтиться ни съ началомъ, ни съ концомъ его. Этотъ вопросъ, какъ бы онъ ни разрѣшался, одинаково остается на долю или домысловъ онтологической спекуляціи, или же можетъ стать только предметомъ откровенія и религіозной вѣры.

Согласно Слову Божію, исторія міра, какъ и человѣка, н а ч и н а е т с я. Она начинается «съ» его сотворенія, точнѣе п о его сотвореніи, т. е. предполагаетъ уже существующее бытіе міра, совершившееся его возникновеніе (1). Но эта исторія имѣетъ и свой конецъ, о которомъ одинаково свидѣтельствуетъ какъ ветхозавѣтная, такъ и новозавѣтная эсхатологія. Этотъ конецъ опредѣляется рядомъ космическихъ и историческихъ свершеній, связанныхъ съ парусіей и преображеніемъ міра: «се азъ творю все новое» (Откр. 21, 5). Исторіей жизнь міра не кончается, но за нею слѣдуетъ уже новый эонъ, — мета-исторія.

Для опредѣленія исторіи слѣдуетъ поставить вопросъ о субъектѣ таковой и ея содержаніи. Субъектомъ исторіи является все человѣчество, и какъ множественность личностей, изъ которыхъ каждая имѣетъ свое самостоятельное бытіе и судьбы, и какъ р о д ъ, многоединство. Въ послѣднее входятъ, какъ слагаемыя или элементы, всѣ человѣческія личности. Человѣчество многоедино: оно множественно въ ипостасяхъ, но имѣетъ единую природу и въ извѣстномъ смыслѣ единую жизнь Каждая личность участвуетъ въ исторіи, но единымъ ея субъектомъ является в е с ь человѣческій родъ. Въ разныхъ человѣческихъ ипостасяхъ индивидуально и многообразно проявляется эта единая человѣчность, имѣющая извѣстное единство жизни, то общее, что можетъ быть опредѣлено одновременно и какъ трансцендентальный субъектъ исторіи и какъ ея же трансцендентальный объектъ. Этотъ трансцендентальный субъектъ человѣчества, который связуетъ собой во единствѣ Адама всю его исторію, какъ нѣкое всеобщее, всечеловѣческое я, лежитъ въ основѣ трансцендентальныхъ функцій человѣчества. Это есть, прежде всего, всеобщій субъектъ познанія, трансцендентальное гносеологическое я, которое

(1) Этому соотвѣтствуетъ Быт. 2, 1-2· «такъ сотворены небо и земля и все воинство ихъ И совершилъ Богъ къ седьмому дню дѣла Свои, которыя Онъ дѣлалъ, и почилъ въ день седьмый отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя дѣлалъ». Далѣе слѣдуетъ твореніе человѣка, съ котораго или въ которомъ начинается уже человѣческая исторія (Быт. IV сл.).

въ индивидуальныхъ познавательныхъ актахъ отдѣльныхъ индивидовъ осуществляетъ р о д о в о е познаніе. Преемственное накопленіе мысли и знанія понятно лишь изъ этого всечеловѣческаго, родового единства Адама. Внѣ этого предположенія познаніе вообще было бы невозможно, п. ч. оно разсыпалось бы на отдѣльные познавательные атомы и, слѣдов., не допускало бы общаго развитія и накопленія. Никакое преемство знанія, воспитаніе и обученіе, не было бы возможно при такой атомизаціи знанія. Печать общезначимости знанія со всѣмъ его логическимъ аппаратомъ и эмпирическими методами лежитъ на всѣхъ познавательныхъ актахъ, при единствѣ познавательнаго объекта, которое находится въ связи съ этимъ единствомъ гносеологическаго субъекта. Познаніе есть функція единства Адама, единой человѣчности, осуществляющейся въ таковомъ. Единый Адамъ познаетъ единый міръ. Но это же единство осуществляется не только въ познаніи, но и въ дѣйствіи человѣка въ мірѣ. Существуетъ не только единый познающій, но и единый дѣйствующій субъектъ (трансцендентальный субъектъ хозяйства), общее дѣйствіе человѣка въ мірѣ. Изъ отдѣльныхъ волевыхъ и дѣйственныхъ актовъ складывается вообще природное бытіе человѣка, его господствованіе и обладаніе міромъ. Съ этимъ связанъ и прагматизмъ научнаго знанія и постановка хозяйственныхъ цѣлей, «плановое хозяйство». Хотя пути хозяйства, какъ и знанія, въ отдѣльности могутъ и расходиться, однако, даже это расхожденіе существуетъ лишь въ предѣлахъ единаго и общаго хозяйственнаго отношенія къ міру, единой жизни трансцендентальнаго мірочеловѣка, единаго трансцендентальнаго образа хозяйствованія въ мірѣ. Наконецъ, существуетъ для человѣка единая эстетическая функція, творчество красоты, искусство. Хотя искусство является удѣломъ отдѣльныхъ творчески одаренныхъ личностей по преимуществу, однако и оно спасается отъ атомистическаго многообразія, несводимаго къ единому откровенію красоты, тѣмъ, что и здѣсь существуетъ общій языкъ, доступность прекраснаго во всемъ многообразіи его формъ. И это единство красоты также предполагаетъ трансцендентальнаго субъекта красоты, всечеловѣческаго художника, и единый источникъ красоты, саму Красоту.

Всѣ эти стороны единой всечеловѣческой жизни координируются въ цѣлое въ единствѣ исторіи, въ преемствѣ исторической жизни, въ исторіи культуры. Во всемъ многообразномъ спектрѣ эпохъ и народовъ, жизнь человѣчества, какъ всемірная исторія, также предполагаетъ единаго трансцендентальнаго субъекта съ единой жизнью въ исторіи. Какъ бы ни дробилась эта исторія, она все же есть единая **книга жизни** (Откр. 21, 27) всего человѣчества, кото-

рое и будетъ судимо на Страшномъ судѣ во всей совокупности своей, «всѣ народы» (Мѳ. 25), единымъ и связнымъ судомъ.

Не умаляя многообразія въ полнотѣ жизни человѣчества во всѣхъ ея образахъ, — индивидуальной, національной, групповой, исторической, мы должны, прежде всего, понять эту связь многоединства въ трансцендентальномъ субъектѣ исторіи, Адамѣ какъ родовомъ существѣ. Очевидно, это человѣческое творчество есть откровеніе человѣчества, одареннаго «естественной благодатью», природный гуманизмъ, хотя и ограниченный и отравленный грѣхомъ первороднымъ и грѣхами личными. Паденіе человѣка извѣстнымъ образомъ окачествовало его призваніе и наложило на жизнь его печать безысходнаго трагизма, однако, не упразднило его даровъ и не уничтожило творческихъ заданій. Для человѣка и въ падшемъ состояніи остается общая задача его исторіи, какъ раскрытіе и осуществленіе собственной его человѣчности, а также связаннаго съ нимъ очеловѣченія міра. Это откровеніе гуманизма относится ко всей полнотѣ и сложности человѣческаго существа въ его тройственномъ составѣ. Оно не есть отверженіе или преодолѣніе въ человѣкѣ начала плотскаго и душевнаго во имя духовнаго, оно предполагаетъ лишь наличіе опредѣленнаго образа ихъ со-существованія и опредѣленной взаимной окачествованности. Но прежде всего, оно есть совокупность разныхъ задачъ и возможностей: homo sum et nihil humani a me alienum esse puto. Человѣкъ никогда не долженъ ни отрицаться, ни стыдиться своей человѣчности, ни ее умалять. Эту то человѣчность, какъ тварное «debitum», таитъ въ своихъ возможностяхъ образъ Божій и его «подобіе», — уподобленіе или осуществленіе. Она есть софійность человѣка, тварная Софія, какъ отсвѣтъ въ твореніи Софіи Божественной. Поэтому она имѣетъ опредѣленную положительную сущность, которая и опредѣляетъ собою содержаніе историческаго процесса. Исторія человѣчества софійна софійностью творенія. Гуманизмъ исторіи именно и имѣетъ это своимъ основаніемъ.

Это положительное содержаніе человѣческой исторіи имѣетъ послѣдствіемъ то, что она представляетъ собою нѣкое замкнутое цѣлое, имѣющее начало и конецъ. Человѣчность неисчерпаема какъ образъ Божій въ своей динамикѣ, въ безконечномъ его раскрытіи и осуществленіи, въ варіаціяхъ его темъ. Однако, эти темы или задачи опредѣленны и въ этомъ смыслѣ исчерпываемы въ своей содержательности. Онѣ суть въ себѣ замкнутый кругъ, положительная безконечность, въ противоположность «дурной безконечности», неопредѣленности, безграничности, а благодаря этому и безсодержательности, поскольку она лишена опредѣленности содержанія. Эта-то опредѣленная содержательность, тематика исторіи, именно и дѣла-

етъ ее въ себѣ заключенной. Исторія не можетъ произвольно или случайно оборваться въ любой точкѣ, она должна внутренно закончиться, созрѣть для своего конца. «Отъ смоковницы возьмите подобіе: когда вѣтви ея становятся уже мягки и пускаютъ листья, то знаете, что близко лѣто» (Мѳ. 24, 32).

Процессъ исторіи имѣетъ двоякій характеръ: органическій и творческій. Прежде всего, міročеловѣкъ содержитъ въ себѣ опредѣленное бытійное содержаніе, въ которомъ раскрывается софійность міра. Оно таитъ въ себѣ прорастающія въ немъ сѣмена «шестодневa», тварной полноты творческаго д а б у д е т ъ. Душа міра есть органическая сила, имѣющая инстинктивную закономѣрность бытія въ его «эволюціонномъ развитіи». Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что «шестодневъ» продолжается въ бытіи, міръ творится въ свою бытійную полноту втеченіи всей его жизни въ предѣлахъ этого эона. Наступленіе к о н ц а этого творенія, за которымъ совершается преображеніе міра, вѣдомо одному Богу и есть новое дѣйствіе Божіе надъ міромъ, аналогичное самому его творенію (1). Это созрѣваніе міра для своего конца описывается въ Словѣ Божіемъ на языкѣ апокалиптическихъ образовъ, выражающихъ идею міровой катастрофы, пожара мірозданія. Разумѣется, эти образы одинаково не допускаютъ ни буквальнаго истолкованія въ ихъ конкретности, ни полнаго небреженія въ отношеніи ихъ насыщенности реальнымъ содержаніемъ. Они относятся къ тому, что еще является трансцендентнымъ для насъ, остается запредѣльнымъ для жизни міра. Но въ то же время они выражаютъ это видѣніе грядущаго еще отсюда, вѣрнѣе, въ нихъ созерцается самый трансцензъ нынѣшняго вѣка въ будущій. Обширный матеріалъ для этихъ образовъ имѣется въ пророческихъ видѣніяхъ какъ Ветхаго, такъ и Новаго завѣта (а также въ неканоническихъ апокалипсисахъ). Въ немъ указуются разныя космическія потрясенія, какъ бы онтологическія судороги міра передъ его концомъ: «солнце померкнетъ, и луна не дастъ свѣта своего, и силы небесныя поколеблются» (Мѳ. 24, 29; ср. Ис. 13, 10; Iез. 32, 7-8; Іоиль 2, 31). Этотъ міровой пожаръ, въ огнѣ котораго совершится переплавка стараго міра въ новый, составляетъ нарочитый предметъ пророчества ап. Петра, II, 3: «нынѣшнія небеса и земля, содержимыя тѣмъ же словомъ, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивыхъ человѣковъ (7). Придетъ же день Господень, какъ

(1) «Вотъ Я творю новое небо и новую землю, и прежніе уже не будутъ воспоминаемы и не придутъ на сердце» (Ис. 65, 17, 66, 22) «Мы, по обѣтованію Божію, ожидаемъ новаго неба и новой земли, на которыхъ обитаетъ правда» (2 Пет 3, 13). «И увидѣлъ я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нѣтъ» (Откр. 21, 1).

тать ночью, и тогда небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи же разгорѣвшись разрушатся, земля и (всѣ) дѣла на ней сгорятъ» (10, ср. 12). «Небеса исчезнутъ, какъ дымъ, и земля обветшаетъ, какъ одежда, и жители ея также вымрутъ» (Ис. 51, 6).

Конецъ этого міра и его преображеніе изображается одновременно и какъ дѣйствіе Божіе надъ міромъ, и какъ зрѣлый плодъ его жизни, подобно тому, какъ бабочка вылетаетъ изъ кокона, или птенецъ разбиваетъ свою скорлупу. Здѣсь нѣтъ несовмѣстимости или противорѣчія. Дѣйствія Божіи отвѣчаютъ возрасту самого міра, временамъ и срокамъ его органическаго бытія. Но исторія міра и созрѣваніе ея для своего конца не опредѣляется только его органическимъ развитіемъ. Въ ней участвуетъ человѣческая свобода и творчество. Очеловѣченіе міра и самого человѣка, выявленіе полноты силъ, заложенныхъ въ его человѣчности, есть творческій актъ человѣка надъ самимъ собой и надъ міромъ. Человѣкъ не есть вещь или только объектъ творенія, напротивъ, онъ есть и его субъектъ. Творческая свобода вплетена въ бытіе міра, наряду съ органической его природой. Человѣчность есть сущность или природа міра, творческая личность есть ея многоликая ипостась. Міръ проходитъ путь своего бытія вмѣстѣ съ человѣкомъ, который творчески себя самого въ этомъ осуществляетъ. Здѣсь еще разъ находитъ приложеніе общая мысль, что творчество человѣка не абсолютно, изъ ничего, а изъ природной данности, которой соотвѣтствуетъ заданность. На путяхъ этого творчества нѣтъ мѣста предетерминированности, поскольку здѣсь проявляется, хотя и тварная, свобода, пусть даже не приводящая къ абсолютной новизнѣ онтологическаго своеволія и самотворчества. Интегралъ этого творчества, его окончательная сумма, вѣдомая въ путяхъ Божіихъ, есть содержательно опредѣленная величина, хотя въ немъ и есть мѣсто для варіантовъ личной свободы и творчества. Въ этомъ смыслѣ исторія, какъ совокупный актъ свободнаго творчества, не есть внѣшне, календарно опредѣленный срокъ, но внутреннее свершеніе. Міръ по разному со стороны внѣшнихъ свершеній, хотя и опредѣленно по внѣшнему своему итогу, созрѣваетъ для своего конца. Образы и степени историческаго творчества индивидуальны и различны. Есть личности болѣе или менѣе творческія, какъ различны и историческія задавія и положенія. Органическое и творческое нерасторжимо соединены въ человѣческой жизни, мѣра творчества, такъ же, какъ и мѣра свободы, не могутъ быть опредѣлены въ раздѣленности своей. Это суть разныя стороны одного и того же процесса, имѣющаго свое духовное содержаніе и опредѣленіе, наряду съ душевно-тѣлеснымъ, органическимъ бытіемъ. Въ человѣкѣ нѣтъ ничего чисто духовнаго, или абстрактно духовнаго,

что было бы лишено для себя «матеріи», свободно отъ космической душевно-тѣлесной окачествованности, иначе это означало бы развоплощенность, которая для человѣка напередъ онтологически исключена. Является совершенно ложнымъ такое пониманіе духовной жизни въ человѣкѣ, согласно которому она состояла бы въ совершенномъ отрицаніи душевно-тѣлесности и въ т а к о м ъ смыслѣ освобожденіи отъ нея. Напротивъ, духовность въ человѣкѣ есть лишь особый образъ состоянія всей человѣческой его сотворенности. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что всякое состояніе человѣка (въ томъ числѣ и то, о которомъ сказано Богомъ: «зане суть плоть»), есть и духовное (а вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, и душевно-тѣлесное), оно имѣетъ свой духовный коэффиціентъ. Человѣческое творчество не можетъ отдѣлиться отъ своей заданности, которая опредѣляется его природной данностью, оно не можетъ стать космически пусто или акосмично. Человѣкъ неотдѣлимъ отъ космоса.

Съ этимъ же связано и то, что человѣкъ, хотя и остается лично окачествованнымъ въ свободѣ своего творчества, но это послѣднее соединяется и включается въ жизнь рода. Оно не есть только творчество, принадлежащее А. В. С..... въ опредѣленномъ его образѣ: а, в, с..., но оно есть всечелозѣческое всетворчество, опредѣляющее жизнь міра въ его единой исторіи. Это органическое цѣлое включаетъ въ себя элементы, свойственные разнымъ эпохамъ или націямъ, они въ раздѣльности своей эмпирически могутъ казаться совершенно чуждыми и взаимно другъ друга исключающими, даже какъ будто упраздняющими самую идею, возможность и дѣйствительность всеобщей или всемірной исторіи. Однако не слѣдуетъ отдаваться этой эмпирической видимости, которую мы пока не способны преодолѣть прозрѣніемъ въ цѣлое. Остается онтологически непреложной ихъ связь въ единой исторіи единаго человѣчества. Ея жизненное осуществленіе принадлежитъ полнотѣ исторіи, открывается въ ея концѣ, но однако становится прозрачнѣе съ приближеніемъ къ нему, когда единое всечеловѣчество становится все болѣе видимымъ на исторической поверхности. Таковъ постулатъ христіанской антропологіи.

Итакъ, міру принадлежитъ двоякая полнота: чрезъ его сотворенность Богомъ, силою которой въ него вложено уже при сотвореніи въ «Шестодневѣ» эта полнота его силъ и образовъ, какъ тварная софійность; и въ его исторіи, въ которой раскрывается она же. Исторія является въ этомъ смыслѣ самотворчествомъ человѣка въ мірѣ. Въ этомъ самотворчествѣ онтологически нѣтъ ничего новаго. И однако безъ этого выявленія твореніе остается нераскрывшимся, какъ бы не довершеннымъ. То мѣсто, которое въ твореніи принадлежитъ

человѣку, какъ микрокосму, распространяющему себя и въ макрокосмъ, опредѣляетъ значеніе человѣческаго творчества. Богъ, сотворивъ человѣка въ полнотѣ его потенціальныхъ заданій, ввѣряетъ ему ихъ осуществленіе. Въ этомъ смыслѣ міръ, сотворенный Богомъ, завершается человѣкомъ, разумѣется не какъ творцомъ «изъ ничего», но какъ исполнителемъ предначертаній Божіихъ. Это исполненіе совершается на путяхъ тварнаго творчества. Безъ него не можетъ быть явлена полнота мірозданія, и оно не можетъ достигнуть своего конца и слѣдующаго за нимъ преображенія, перехода въ новое состояніе жизни будущаго вѣка. Поэтому эсхатологія имѣетъ для себя въ исторіи, такъ сказать, природное подготовленіе, наряду съ духовнымъ. Осуществленное въ человѣкѣ мірозданіе есть с у б с т р а т ъ преображенія міра, какъ его наступившая зрѣлость.

Это очеловѣченіе міра, трудъ его и творчество, распредѣляется на все природное человѣчество, призванное хранить и воздѣлывать землю. Здѣсь раскрывается природная стихія человѣческаго труда и творческаго генія. Въ чемъ бы они ни проявлялись, все это включено въ общее дѣло человѣчества, родовой его итогъ. Ударъ мотыгой чернорабочаго въ равной мѣрѣ въ него включается, какъ и анализъ химика и расчетъ инженера, созерцанія Ньютона и открытія Пастера, паровая тяга и воздухоплаваніе. Подобно тому, какъ есть общій трансцендентальный субъектъ этого труда, также существуетъ и общій его трансцендентальный объектъ, интегральный синтезъ всечеловѣческаго труда къ очеловѣченію міра, къ превращенію его въ антропокосмосъ. Конечно, легко на это возразить, что не можетъ быть указана мѣра всемогущества Божія въ мірѣ, которое вольно остановить его жизнь въ любой его моментъ съ тѣмъ, чтобы самому воспольнить недостающее и завершить недоконченное, почему является дерзостной даже и самая мысль о такой мѣрѣ. Однако здѣсь мы имѣемъ одинъ изъ примѣровъ подмѣна всемогущества произволомъ, что нерѣдко встрѣчается въ богословіи. Господь положилъ основаніе міру и въ немъ отвелъ опредѣленное мѣсто человѣку, не съ тѣмъ, чтобы управлять имъ частью или цѣликомъ, но дать исполненіе человѣческому заданію въ мірѣ, сполна его выявить. Безспорно, что человѣку самому не дано знать и опредѣлить мѣру этого исполненія, и потому конецъ неизбѣжно содержитъ въ себѣ д л я ч е л о в ѣ к а нѣчто неожиданное и катастрофичное, какъ это и свидѣтельствуется въ Словѣ Божіемъ. Однако эта непостижность конца для человѣка, которому пока дано вѣдать міръ только во временномъ его становленіи, въ процессѣ, не означаетъ, что наступленія исчерпывающей полноты, потребной для конца, дѣйствительно не существуетъ для всевѣдѣнія Божія. Разумѣется, преображеніе міра, съ

наступленіемъ его «конца», опредѣляется не только внутреннимъ строеніемъ міра, но и прямымъ дѣйствіемъ Божіимъ надъ міромъ, новымъ творческимъ актомъ Божіимъ, который однако совершается въ предположеніи другого, предшествующаго акта Божія въ его сотвореніи. Переходъ міра въ иное состояніе, — жизни будущаго вѣка, не есть моментъ эволюціи самого міра, но творческая въ немъ катастрофа, однако она содержитъ въ себѣ его же продолженіе и исполненіе. И нельзя аннулировать эту собственную жизнь міра, положенную Богомъ, чрезъ представленіе о нѣкоемъ Божественномъ произволѣ, который не считается съ собственнымъ дѣломъ самого Бога, этотъ міръ на недвижномъ основаніи сотворившаго. «Отъ смоковницы возьмите подобіе» (Мѳ. 24, 32), «оставьте расти вмѣстѣ до жатвы» (Мѳ. 13, 30). Космическое творчество человѣка включаетъ въ себя и всю область культуры и цивилизаціи. Человѣкъ въ своемъ творчествѣ есть не только хозяинъ и работникъ въ мірѣ, но и мыслитель и художникъ. Было бы совершенно уродливо отторгать отъ полноты творчества человѣка ту или другую его сторону. И, — что еще того важнѣе, — изъ этого общаго дѣла человѣка въ мірѣ не исключаются никакія племена или эпохи, ибо каждое изъ нихъ приноситъ въ полноту свой вкладъ. Мало того, мы знаемъ изъ откровенія (и это не недоступно нашему непосредственному чувству), что въ жизни міра и его самоопредѣленіи, наряду съ человѣкомъ и вмѣстѣ съ нимъ, участвуютъ и духовныя іерархіи. Онѣ дѣйствуютъ въ предѣлахъ міра и въ этомъ смыслѣ суть его «ангелы» (или служители), «сочеловѣчные», дѣйствующіе въ мірѣ вмѣстѣ съ человѣкомъ и чрезъ человѣка. Наряду съ нимъ, — но въ тѣхъ же его предѣлахъ, дѣйствуютъ въ мірѣ и темныя силы, въ извѣстномъ смыслѣ также сочеловѣчныя, вслѣдствіе этого способныя дѣйствовать въ мірѣ чрезъ человѣка Все это расширяетъ границы міра и его возможностей и дѣлаетъ ихъ еще болѣе неопредѣленными и недоступными для человѣческаго постиженія, и однако реальности ихъ не уничтожаетъ. По достиженіи ихъ міръ не задерживается въ данномъ своемъ бытіи, но переходитъ силою дѣйствія Божія въ жизнь будущаго вѣка. Подобнымъ образомъ мы не вѣдаемъ и грани собственной жизни, за которой неизбѣжно наступаетъ смерть, какъ начало перехода въ жизнь будущаго вѣка, причемъ, будучи внутренно неизбѣжна, она остается для насъ неизвѣстной въ своемъ срокѣ, но можетъ наступить въ любое мгновеніе нашего существованія.

Человѣческое творчество, какъ осуществленіе полноты человѣчности, не только имѣетъ право на существованіе, но и составляетъ историческій долгъ человѣчества. Мы не можемъ себѣ представить человѣческую жизнь чуждою всякаго творчества, то былъ бы мнимо-

аскетическій а-космизмъ, вѣрнѣе анти-космизмъ, отнюдь не христіанскаго, но буддійскаго типа.

Здѣсь мы приближаемся къ самому центральному вопросу философіи исторіи, именно о гуманизмѣ и его разныхъ образахъ. Рѣчь идетъ о д у ш ѣ гуманизма или, точнѣе, объ его духѣ. Человѣкъ есть духовно-душевно-тѣлесное, или духовно-природное существо и всѣми сторонами своими онъ участвуетъ въ творческомъ самоопредѣленіи, никогда не утрачивая ни одной изъ нихъ, но въ то же время ихъ различно проявляя и соединяя. Жизненнымъ источникомъ, такъ сказать, матеріаломъ творчества является душевно-тѣлесная, нераздѣльная природа человѣка, это общее сказуемое для многихъ его подлежащихъ. Подлежащимъ же, опредѣляющимъ, но и опредѣляемымъ, является духъ, нетварно-тварный, божественно-человѣческій. Жизнь этого духа въ его свободѣ даетъ духовный коэффиціентъ, опредѣляетъ духовный характеръ человѣческаго творчества. Мы постоянно употребляемъ такія выраженія, какъ духъ эпохи, народа, личности, отражающійся въ творчествѣ (цивилизаціи и культурѣ) и ихъ собою опредѣляющій. Онъ есть источникъ природнаго самотворчества человѣка, которое возводится къ высшему состоянію, но не упраздняется и въ христіанствѣ. Этимъ духомъ опредѣляются направленность и достиженія, особые дары и характеръ разныхъ эпохъ и народовъ: востокъ и эллинство, Европа и Азія, древній міръ и новый и т. д. Поскольку это есть природное, правое «язычество», т. е. чистая человѣчность, мы должны признать всѣ ея вѣтви равноправными, хотя въ борьбѣ и соревнованіи духовномъ каждая себя и утверждаетъ, какъ единственную.

Бл. Августинъ, какъ извѣстно, не признавалъ этого праваго гуманизма, считая весь языческій міръ civitas diabolica, отдавая сатанѣ всю природную исторію и даже добродѣтели язычниковъ почитая красивыми пороками. (Разумѣется, послѣдовательно до конца провести эту точку зрѣнія не могъ и самъ бл. А). Этому противоположно неогуманистическое пониманіе исторіи, свойственное Ренессансу и до нашихъ дней. Оно выражаетъ собой отпаденіе отъ христіанства, объязыченіе, свойственное нашей эпохѣ, причемъ, разумѣется, до-или внѣ-христіанское язычество было гораздо менѣе удалено отъ христіанства, нежели эта дехристіанизація. Если бы бл. Августину суждено было писать свой исторіософскій трактатъ предъ лицемъ «Ренессанса», ему бы пришлось внести новую и большую сложность въ свои построенія, или же признать всю вообще человѣческую исторію плодомъ грѣхопаденія, сдѣлавъ исключеніе лишь для папской іерократіи Но такъ далеко не шло и не идетъ само Римское католичество даже въ эпоху наибольшаго торжества послѣдней въ средніе

вѣка. Такой исторіософскій клерикализмъ былъ бы, очевидно, принужденъ и вовсе отвергнуть природночеловѣческую стихію въ ея софійности, видя во всемъ человѣческомъ только область грѣха. Такое воззрѣніе связано, конечно, съ мрачными сторонами августинизма, которыя, послѣдовательно развиваясь, постулируютъ клерикальную деспотію съ принципіальнымъ отрицаніемъ свободы. А это пролагаетъ, въ качествѣ реакціи, путь къ протестантизму съ его сотеріологическимъ фатализмомъ и секуляризаціей. Новѣйшій же антихристіанскій гуманизмъ является антитезисомъ августинизма, его черной тѣнію.

Однако, наряду съ этимъ религіозно-философскимъ гротескомъ остается, дѣйствительно, роковой и трагическій вопросъ объ отравленности и извращенности всего человѣческаго творчества первороднымъ грѣхомъ и общей грѣховности жизни, а отсюда неизбѣжно возникаетъ вопросъ и о мѣрѣ этой отравленности. Сохраняется ли изначальная софійность творенія съ ея заданіями въ грѣховномъ мірѣ. или же она вполнѣ упраздняется грѣхомъ? Въ этомъ вопросѣ богословіе пытается идти обоими путями, отъ полнаго отрицанія силы первороднаго грѣха въ пелагіанствѣ разныхъ оттѣнковъ до упраздненія самой софійности творенія и дѣйственности самого образа Божія (въ реформаціи). Восточная церковь сохранила здѣсь разумную мѣру, одновременно признавая, какъ дѣйственность первороднаго грѣха, такъ и сохраненіе образа Божія въ человѣкѣ, хотя и «истлѣвшемъ страстьми». Это соотвѣтствуетъ и антиномическому въ данномъ вопросѣ ученію Слова Божія, въ которомъ можно найти достаточно данныхъ какъ для уничижительной, такъ и для положительной оцѣнки природной человѣчности. Таково, напр., ученіе посланія къ Римлянамъ объ естественномъ откровеніи (1, 19-21, ср. Д. А. 17, 22-3, 26-9) язычникамъ, которому здѣсь же противополагается свидѣтельство объ ихъ грѣховности (Р. I, 21-32). Самый фактъ призванія языковъ свидѣтельствуетъ объ извѣстной ихъ доброкачественности, ибо благочестивое язычество является по своему естественнымъ ветхимъ завѣтомъ. Въ этомъ смыслѣ Сократъ и Платонъ, вмѣстѣ съ другими языческими мудрецами, являются христіанами до Христа или внѣ христіанства.

Однако есть и коренная ограниченность язычества, вмѣстѣ съ его извращенностью, которыя, хотя и не въ силахъ уничтожить добраго природнаго корня Божьяго творенія, однако способны его повредить. Причина ихъ связана съ общей одержимостью языческаго міра. нуждающагося въ экзорцизмѣ отъ насилія князя міра сего. Языческія религіи, во-первыхъ, ограниченны, а постольку доступны заблужденію и прямой лжи, — свѣтотѣнь и полу-истина есть имъ свой-

ственныя черты, а, во-вторыхъ, онѣ подвержены маніи и бѣсоодержимости. Положительное естество природнаго человѣчества въ его творческихъ силахъ здраво и софійно, но оно больно въ своемъ состояніи. Таково же и человѣческое творчество въ его исторіи. Въ немъ есть общій путь, который проходится всѣмъ человѣчествомъ, но есть и оковы, которыя снимаются только Христомъ. И, разумѣется, право на существованіе природнаго гуманизма можетъ быть признано лишь постольку, поскольку въ немъ не содержится противоборства христіанству, при которомъ вмѣсто наивнаго язычества появляется злостное антихристіанство. Язычество есть тѣсто, которое способно принять закваску христіанскую, но не трапеза бѣсовская, которая съ нею не совмѣстима. Эта-то закваска и дѣлаетъ гуманизмъ христіанскимъ. Что это значитъ и можетъ ли быть христіанскій гуманизмъ? Не имѣемъ ли мы здѣсь противорѣчивое понятіе, какъ круглый квадратъ или горячій ледъ? Однако, откуда возникаетъ это предубѣжденіе? Оно рождается изъ другого, болѣе общаго, манихейскаго предубѣжденія, которое вообще отдаетъ человѣческую природу во власть князя міра сего. Чрезъ это изъемлются изъ него черты неповрежденнаго Божіяго творенія, на которомъ явно лежитъ софійная печать образа Божьяго. Съ другой стороны, оно слишкомъ связано дурной исторической ассоціаціей съ безбожнымъ или человѣкобожескимъ гуманизмомъ, который зарождается въ Ренессансѣ и продолжается до нашихъ дней. Таковой богоборческій гуманизмъ есть на самомъ дѣлѣ клевета на истинный гуманизмъ, имя которому есть человѣческое творчество. Истинный вопросъ состоитъ въ томъ, можетъ ли человѣческое творчество совершаться во имя Христово, быть дѣломъ Христова человѣчества? Есть-ли оно исполненіе воли Божіей о человѣкѣ, изначальной и неизмѣнной, или же нѣкое хищеніе и бунтъ? Даны-ли человѣку его таланты для примѣненія и приложенія ихъ или же для сокрытія въ землю, отсѣченія и подавленія? Послѣднее однако, будучи на самомъ дѣлѣ невозможнымъ, есть только извращеніе (каковымъ и является инквизиторскій и обскурантскій клерикализмъ разныхъ видовъ съ его міроборчествомъ). Принадлежитъ-ли человѣческое творчество, являемое въ исторіи, Царствію Божію, и предназначено-ли оно къ грядущему прославленію, или же есть лишь удѣлъ царства князя міра сего? Есть ли Христосъ Царь, которому дана всякая власть на небѣ и на землѣ, или же Онъ царствуетъ только на небесахъ, внѣ этого грѣшнаго міра и выше его?

Двухъ отвѣтовъ на этотъ вопросъ быть не можетъ: Христосъ есть Царь, имѣющій прійти въ этотъ міръ въ парусіи, и царствію Его не будетъ конца. Этотъ міръ принадлежитъ Ему не только, какъ

Богу, Который есть «единъ сый Св. Троицы», но и по силѣ Его вочеловѣченія. Воспріявъ человѣческое естество, Господь освятилъ и всѣ сущія въ немъ силы и возможности (кромѣ грѣха), и нѣтъ ничего человѣческаго, что не сдѣлалось бы Богочеловѣческимъ, не было бы Имъ искуплено и освящено. Однако это воцареніе, окончательно «совершившееся» на Голгоѳѣ въ самой глубинѣ творенія, нынѣ осуществляется въ исторіи. «Царское служеніе» Христово, Его воцареніе продолжается (1) до конца этого вѣка. Царствіе Божіе, совершаемое силою Божіей, строится въ мірѣ на основаніи, «которое есть Іисусъ Христосъ», хотя изъ разнаго матеріала неравной прочности (1 Кор. 3, 11, 15). «Огонь» преображенія міра на грани будущаго вѣка испытываетъ эту прочность, одно «устоитъ», другое «сгоритъ», но новый Іерусалимъ, сходящій съ неба отъ Бога, построенъ изъ земныхъ матеріаловъ и имѣетъ надписаніе именъ ангельскихъ и человѣческихъ (Откр. 21). Это построеніе града Божія въ исторіи не умаляетъ значенія новаго творческаго акта Божія въ преображеніи міра, но оно приготовляетъ для него матеріалъ, которымъ является содержаніе исторіи, ея творчество. Новый градъ не творится изъ ничего, но есть преображеніе исторіи. Здѣсь есть катастрофическій перерывъ, но не упраздненіе совершившагося.

Поэтому то, что слѣпо и инстинктивно, не сознательно дѣлалось до и внѣ христіанства, въ немъ совершается, какъ его растущее дѣло въ мірѣ, какъ Церковь, дѣйствующая подобно закваскѣ, пока не вскиснетъ все тѣсто. Въ «послѣднія времена», т. е. послѣ Вознесенія и до Парусіи, въ мірѣ уже нѣтъ ничего нейтральнаго, что бы оставалось внѣ дѣйствія Церкви, хотя этотъ дѣйствующій во времени процессъ оцерковленія міра (положительный или отрицательный, съ плюсомъ или съ минусомъ) проявляется въ сложныхъ и многообразныхъ формахъ. Сфера дѣйствія Церкви не всегда совпадаетъ съ внѣшними формами ея проявленія, не все, что дѣлается отъ имени Церкви, какъ клерикальной организаціи, церковно, какъ и наоборотъ. Старый вопросъ о «христіанахъ безъ Христа» сохраняетъ свою силу, какъ въ прямомъ, такъ и обратномъ смыслѣ, ибо лишь послѣдній «день» испытаетъ дѣла человѣческія, когда Господь будетъ судить всѣ языки. Тогда могутъ оказаться такіе, которые скажутъ: «не отъ Твоего-ли Имени мы пророчествовали . и не Твоимъ-ли Именемъ многія чудеса творили»? И тогда объявлю имъ: «Я никогда не зналъ васъ» (Мѳ. 7, 22-23), какъ и окажутся сыны, которые сказали «не пойду», но пошли (Мѳ. 21, 28-30).

Господь воцаряется въ мірѣ не силою Своего всемогущества,

(1) Христологическое обоснованіе этихъ мыслей см. въ Агнцѣ Божіемъ, гл. послѣдняя.

но дѣйствіемъ Духа, вдохновеніемъ Своимъ: «не воинствомъ, не силою, но Духомъ Моимъ» (Зах. 4, 6). «Царствіе Божіе внутрь васъ есть». Однако, водворяясь «внутрь», въ сердцахъ, оно необходимо проявляется и въ дѣлахъ, овладѣваетъ волею, дѣйствительно «нудится». Образъ строительства Церкви, свойственный какъ новозавѣтному языку, такъ и патристической письменности («Пастырь» Эрма), долженъ быть истолкованъ не клерикально, но всемірно-исторически. Однако, это строительство не является мирнымъ гармоническимъ исполненіемъ предначертаннаго плана, оно есть борьба и трагедія. Царству Христову противостоитъ злоба антихристіанства, и оно оспаривается княземъ міра сего. Здѣсь мы возвращаемся къ исходному разумѣнію человѣчности и человѣческаго творчества, какъ имѣющему для себя не только душевно-тѣлесную потенцію, но и духовную окачествованность. Этимъ духомъ въ христіанскую эпоху является Духъ Христовъ, т. е. Святый Духъ, Христомъ посылаемый, сила Богочеловѣчества, а противустоитъ ему духъ сатанинскій, овладѣвающій человѣческимъ духомъ, вдохновляющій къ человѣкобожію, къ діаволо-человѣчеству, civitas diabolica (и въ этомъ смыслѣ антитеза бл. Августина сохраняетъ свою силу). Какъ при паденіи человѣка соблазняющей явилась сила не изъ человѣческаго, но изъ духовнаго міра, которая однако отравила человѣка, такъ и въ человѣчествѣ, искупленномъ кровію Агнца, не перестаетъ дѣйствовать эта же самая сила. Она продолжаетъ то же самое искушеніе человѣкобожія: «будете какъ боги», вдохновляя человѣческое творчество этимъ самобожіемъ твари, т. е. сатанизмомъ, въ цѣляхъ парализовать силу Богочеловѣчества, упразднить Царствіе Божіе. Поэтому то на путяхъ исторіи развертывается эта борьба силъ антихристовыхъ противъ Царствія Божія.

Въ Откровеніи Іоанна дана, такъ сказать, схема исторіи, какъ борьбы двухъ ратей: христіанской и антихристіанской. Особенность этой борьбы такова, что она совершается не только въ человѣческомъ мірѣ, но и при участіи міра духовнаго. Человѣческій міръ не замкнутъ, но пронизанъ духовными силами. Міръ человѣческій не существуетъ въ отдѣльности отъ ангельскаго, — а также совершается и человѣческая исторія, притомъ не только при участіи свѣтлаго ангельскаго мира, но и темныхъ, сатанинскихъ силъ, причемъ эта борьба происходитъ какъ въ духовномъ (гл. 12), такъ и въ человѣческомъ мірѣ. Эта сторона духовной борьбы въ своихъ частностяхъ остается закрыта для человѣка. Она можетъ открываться для него лишь чрезъ нарочитое откровеніе, или же ощущается имъ, какъ сила зла вообще, дѣйствующая въ мірѣ и въ человѣкѣ. Участіе духовнаго міра въ человѣческой исторіи однако не измѣня-

етъ ея содержанія, какъ человѣческаго самооткровенія. И это самооткровеніе человѣческаго гуманизма возглавляется человѣчествомъ Богочеловѣка, воцареніемъ Христовымъ. Сѣдящій на конѣ воинствуетъ во главѣ Своего воинства, сражающагося съ звѣремъ и лжепророкомъ и воинствами ихъ (гл. 19).

Силы зла и его вдохновенія, дѣйствующія въ мірѣ, изображаются въ О г к р о в е н і и символическими образами. Звѣрь, выходящій изъ моря человѣческаго, знаменуетъ животное, стихійное начало въ человѣкѣ, которое себя утверждаетъ, какъ высшее и единственное. Это есть апокалиптическое человѣкобожіе, вызовъ со стороны душевно-тѣлесной стихіи, «крови», утверждающей себя в м ѣ с т о духа, в о п р е к и духу, и въ этомъ самоутвержденіи получающей характеръ quasi-духовности или противодуховности. Въ таковомъ качествѣ это есть уже сила духовнаго порядка, гордыня звѣринаго начала, какъ власти и силы, утверждающей себя въ своей первоверховности, и дѣйствующая всяческимъ насиліемъ. На языкѣ нашихъ дней это есть абсолютное государство, не признающее надъ собою высшихъ началъ, идеологія силы, попирающей совѣсть, и въ качествѣ таковой, неизбѣжно являющейся богоборческой: «Кто подобенъ звѣрю сему и кто можетъ сравняться съ нимъ»? (Откр. 13, 5). Нашему времени дана нѣкая полнота историческаго вѣдѣнія о «звѣрѣ» въ разныхъ его образахъ. Но уже первохристіанству суждено было выдержать первый бой за Христа съ абсолютизмомъ Римскаго государства, требовавшаго принесенія себѣ жертвы въ знакъ его признанія, и нынѣ наступаетъ аналогичное испытаніе. Вторымъ же атрибутомъ антихристіанства является лжепророчество, идеологія звѣриной власти, творящей знаменія, а человѣческое знаніе обращающей въ орудіе духовнаго принужденія. Такое значеніе лжепророка образно выражено словами Откр. 13, 15: «и дано было ему вложить духъ въ образъ звѣря, чтобы образъ звѣря говорилъ и дѣйствовалъ такъ, чтобы убиваемъ былъ всякій, кто не будетъ поклоняться образу звѣря. И будетъ всѣмъ положено начертаніе на руку ихъ, такъ что нельзя будетъ ни продавать, ни покупать не имѣющимъ это начертаніе» (16-11). И «число» (имя) звѣря (666) — человѣческое. Рѣчь идетъ не только объ озвѣреніи, но и осатанѣніи человѣчества, которое становится духоборческимъ и богоборческимъ.

Оба начала, которыя внутренно объединяются въ своемъ богоборчествѣ и христоборчествѣ, — «звѣрь и лжепророкъ», означаютъ прежде всего историческія силы, дѣйствующія въ мірѣ. Эти силы воплощаются и въ личныхъ представителяхъ, «антихристахъ» (Io 2, 18). Эти «герои» антихристіанства, конечно, множественны. Однако богословская мысль и народное преданіе охотно

сливаютъ ихъ и въ образъ единаго антихриста, и такимъ образомъ, въ церковной письменности возникаетъ ученіе и объ единомъ Антихристѣ, завершающемъ своимъ единоборствомъ со Христомъ всемірную исторію. Около этого образа творится легенда и легко возникаетъ миѳологія. Однако нужно спросить себя, дѣйствительно-ли такое ученіе можетъ найти для себя безспорное основаніе, прежде всего, въ Словѣ Божіемъ, а затѣмъ и догматической традиціи? Если съ несомнѣнностью предуказуется въ Словѣ Божіемъ антихристіанство или, шире, вообще богоборчество, то отнюдь не столь же безспорнымъ является ученіе о личномъ антихристѣ. Ветхій Завѣтъ уже знаетъ вообще мятежное движеніе въ человѣчествѣ противъ Бога (пс. 2, 2-3; 13, 1), какъ и примѣры личной одержимости человѣкобожіемъ и богоборчествомъ, — образы Навуходоносора и Валтасара, а въ особенности Антіоха Епифана, — ветхозавѣтный образъ антихриста: Дан. 11, 1 Макк. 1, 10 сл. Образами пророчества Даніила, несомнѣнно, навѣяны и нѣкоторыя новозавѣтныя черты въ изображеніи звѣря въ Апокалипсисѣ. Оставляя въ сторонѣ экзегетическую и критическую проблему всѣхъ этихъ текстовъ, въ догматическомъ отношеніи мы должны отмѣтить наличность различія въ разныхъ изображеніяхъ Антихриста. Прежде всего, въ посланіяхъ ап. Іоанна: 1 Іо. 2: 18, 22; 2 Іо. 7, говорится не объ антихристѣ, но объ антихристахъ, притомъ уже пришедшихъ. Признакомъ ихъ являются тринитарно-христологическія ереси. Такимъ образомъ, рѣчь идетъ здѣсь, прежде всего, о догматическомъ антихристіанствѣ, а не объ единомъ личномъ антихристѣ.

«Звѣрь» Апокалипсиса, какъ и лжепророкъ, есть также образъ не личный, но коллективный, какъ и «блудница-Вавилонъ», символъ безбожной цивилизаціи (1 гл. 17, 18). Извѣстная персонификація духовныхъ силъ въ Откровеніи все-таки не содержитъ въ себѣ столь индивидуальныхъ чертъ, которыя позволяли бы находить здѣсь ученіе о личномъ Антихристѣ. При этомъ надлежитъ отмѣтить и тотъ фактъ, что антихристіанство въ посланіи ап. Іоанна и образахъ Откровенія отнюдь не совпадаетъ по предмету. Здѣсь говорится о р а з н ы х ъ сторонахъ общаго антихристіанскаго движенія, которое въ Евангельскомъ апокалипсисѣ (Мѳ. 24), какъ и 2 Петр. 3, 3; Іуд. 1, 18; 1 Тим. 4, 1; 2 Тим. 4, 1 характеризуется со стороны общаго духовнаго упадка и развращенности.

О л и ч н о м ъ представителѣ богоборства говорится прямо лишь въ 2 Ѳес. 2, 3-10: въ связи съ всеобщимъ отступленіемъ «откроется» человѣкъ грѣха, сынъ погибели, беззаконникъ (причемъ это пророчество осложнено еще добавочными, трудно поддающимися истолкованію чертами, какъ «удерживающій» и «удерживающее»,

«тайна беззаконія» и др.). Дѣйствіе его напоминаетъ звѣря и пророка въ Апокалипсисѣ («со всякой силой и знаменіями и чудесами ложными» 2, 8). Здѣсь явно идетъ рѣчь о какомъ то личномъ возглавителѣ богоборчества и человѣкобожія, какъ видимомъ внѣшнемъ признакѣ наступленія конца, котораго такъ суетливо ждали Солуняне. Однако нельзя выдѣлять этотъ признакъ какъ центральный и единственный, но нужно брать его во всей полнотѣ эсхатологическаго контекста. Въ послѣднемъ же основоположное значеніе придается антихристіанству и отступленію.

Существеннымъ здѣсь является, что уже съ самаго начала христіанской исторіи и до конца христіанство сопровождается своею черной тѣнію — антихристіанствомъ. Исторія есть духовная трагедія, опредѣляющаяся борьбой князя міра сего со Христомъ, въ которой и совершается воцареніе Христово. Поэтому въ душѣ міра, какъ и въ исторіи, возникаетъ раздвоеніе, образуются какъ бы два центра, Женѣ, облеченной солнцемъ, противостоитъ великая блудница, которая есть тайна, Вавилонъ великій, упоенная кровію святыхъ и кровію свидѣтелей Іисусовыхъ (Ап. 17, 1-6), сидящая на звѣрѣ багряномъ. Такимъ образомъ, неизбѣжно получается выводъ, что есть не одинъ, но два образа человѣчества, и возникаетъ исторіософская проблема объ ихъ взаимоотношеніи.

Міръ природнаго человѣчества не можетъ быть отвергнутъ, если оно обожено, прославлено, вознесено на небо во Христѣ. И это обоженіе включаетъ въ себя и свой, такъ сказать, филогенезисъ, т. е. распространяется на всѣ ступени бытія отъ самаго творенія міра. И міръ, и человѣчество едины, хотя они и являются ареной внутренней борьбы. Человѣчество есть комплексъ творческихъ потенцій, который въ своемъ душевно-тѣлесномъ бытіи единъ, но различается въ духовномъ самоопредѣленіи. Человѣческое сердце есть поле духовной борьбы. Въ этой борьбѣ одинъ и тотъ же матеріалъ, — человѣчность, — служитъ для построенія и града Божія, и Вавилона, ибо внѣ человѣчности нѣтъ другихъ творческихъ потенцій Задача христіанства состоитъ не въ томъ, чтобы аскетически умертвить эту человѣчность, но явить ее въ силѣ и полнотѣ христіанскаго вдохновенія. Христіанство не должно быть безчеловѣчно или внѣчеловѣчно. Оно не можетъ быть въ исторіи не творческимъ, а только пассивнымъ, всякая пассивность является капитуляціей предъ врагомъ, а освобожденное мѣсто занимается этимъ послѣднимъ, что мы и наблюдаемъ въ исторіи, — въ порабощеніи христіанства, — точнѣе не христіанства, а «Моисеева сѣдалища», — языческимъ государствомъ и силами вѣка сего, господствующими классами.

Не слѣдуетъ ограничивать силу Церкви лишь внутреннимъ

міромъ человѣка, такъ же какъ и видѣть ея проявленія только во внѣшнемъ воздѣйствіи церковной организаціи, такъ сказать, клерикализаціи исторіи. Это невѣрно уже по одному тому, что не все, имѣющее на себѣ печать институціоннаго клерикализма, является подлинно церковнымъ или даже вообще христіанскимъ (таково вообще удушеніе свободы чрезъ gladium seculare, инквизицію и гоненіе на мысль и знаніе). Клерикальное вліяніе нерѣдко кажется утилитарно-практическимъ примѣненіемъ христіанства, поскольку оно стремится использовать свою силу, хотя бы и для благой цѣли. Человѣчность не есть ancilla, какъ послушное орудіе, но въ софійности своей она есть и сама для себя цѣль. Но, конечно, несмотря на указанныя ограниченія, прямое вліяніе исторической церковности въ исторіи культуры можетъ изнутри претворять стихіи міра. Такое претвореніе далеко не всегда доступно прямому наблюденію, поскольку оно совершается изнутри, силою вдохновенія, обожающаго тварь общею атмосферою мысли и жизни. Поэтому церковный гуманизмъ требуетъ раскрытія своихъ потенцій въ творчествѣ, которое совершается дарами Духа, дарами Пятидесятницы, какъ творчества во всемъ его космическомъ охватѣ: «излію Духа Моего на в с я к у п л о т ь» (Д. А. 2, 17). Но творчеству чужды механическій автоматизмъ, оно совершается при наличіи личной свободы, качествующей его отрицательно или положительно. Но именно поэтому область творчества является столь доступной растлѣнію грѣха и, кромѣ того, будучи непосредственно личнымъ, оно однако не является единоличнымъ, но соборнымъ, включеннымъ въ жизнь рода, поколѣнія, вообще исторіи. Его нужно понимать не какъ сумму отдѣльныхъ атомовъ, но скорѣе какъ историческое, родовое дерево, въ жизнь котораго включены всѣ отдѣльныя вѣтви и побѣги. Человѣческое творчество есть всегда въ этомъ смыслѣ дѣланіе исторіи. «Я есмь лоза, а вы вѣтви» (Io. 15, 5) Есть здоровыя вѣтви, какъ есть изсохшія и больныя Въ этой связи рода и индивида проявляется характеръ человѣческаго творчества, со всѣми многообразными его коэффиціентами.

Но человѣку свойственна не только возможность творчества и даже извѣстная его неизбѣжность, оно же есть и его д о л г ъ, Божія воля о немъ. Ибо человѣкъ призванъ «творить дѣла» силою Христовой, вдохновеніемъ Духа Св. Человѣкъ посланъ въ міръ для творчества въ немъ Его творчество не только самолично, но и софійно, оно выявляетъ софійный ликъ творенія.

Творчество было всегда свойственно человѣку, ибо безъ этого онъ утратилъ бы свою человѣчность. Но именно нашей эпохѣ въ исторіи христіанства дано постигнуть это призваніе человѣка, какъ

вытекающее изъ его укорененности въ Богѣ, черту образа Божія въ немъ Подобно тому, какъ и другія истины христіанства осознавались полнѣе въ борьбѣ съ ересью, для нашего времени такимъ очереднымъ догматическимъ вопросомъ является ересь жизни въ отношеніи христіанскаго творчества Въ частности, нашему времени въ такой степени свойственно столь широкое развитіе творчества «во имя свое», разливъ человѣкобожія, осуществляющаго себя именно въ люциферическомъ упоеніи творческомъ, а наряду съ этимъ такое погруженіе въ тупое чувственное язычество, которое не можетъ быть ниспровергнуто только отрицаніемъ, но требуетъ раскрытія положительнаго христіанскаго ученія о мірѣ и творчествѣ и явленія силы его. Это является лишь дальнѣйшимъ раскрытіемъ Халкидонскаго и діоелитскаго догмата, согласно которому полнота человѣческаго естества и вся сила творческой воли и энергіи человѣка во Христѣ соединена съ Божескимъ естествомъ, съ нимъ сопроявлена и имъ обожена. То, что совершилось во Христѣ, предсовершилось и для всего человѣчества. «Міръ» въ свѣтѣ этого догмата является не «царствомъ міра сего», но свѣтлымъ твореніемъ Божіимъ, которое возводится чрезъ человѣка къ обоженію. Поэтому и тѣ творческія задачи, которыя встаютъ предъ современнымъ человѣчествомъ, должны быть постигаемы въ свѣтѣ грядущаго преображенія міра, какъ заданія религіозно-творческія, исполненіе завѣтовъ Христовыхъ: «дѣла, яже Азъ творю, и вы сотворите, и больше сихъ сотворите» (Іо. 14, 12). Дать исчерпывающій перечень задачъ, существующихъ для человѣческаго творчества, разумѣется, невозможно, ибо оно само въ себѣ таитъ ихъ безконечность Сюда относится овладѣніе соціальной стихіей, или родовой жизнью человѣчества, т. е. соціально-политической организаціей, — это есть соціальный вопросъ въ самомъ широкомъ смыслѣ. Разумѣется, на путяхъ къ этому достиженію стоитъ раздробленность христіанства на вѣроисповѣданія, ибо до тѣхъ поръ, пока послѣднее оказывается неспособно само преодолѣть это раздробленіе, оно остается безсильнымъ и въ соціальномъ упорядоченіи жизни человѣка. Въ связи же съ этими задачами стоятъ общія неисчерпаемыя задачи культурнаго творчества. На этихъ путяхъ предстоитъ послѣднее противоборство творчества во имя Христово съ творчествомъ во имя свое, антихристовымъ, сатанинскимъ. Это послѣднее есть духовное хищеніе, попытка князя міра сего овладѣть твореніемъ Божіимъ, восхитить его у Господа. Но и въ этомъ, черно-красномъ, или красно-черномъ, творчествѣ, связанномъ со строительствомъ новаго Вавилона, дѣйствительнымъ его источникомъ является человѣчность со всѣмъ богатствомъ вложенныхъ въ нее даровъ. Иного источника вообще не существуетъ. Въ примѣненіи къ

данному случаю можно повторить слово блаж. Августина о томъ, что сатана и въ паденіи своемъ сохраняетъ природу падшаго высшаго ангела, которая неотъемлемо присуща ему по сотворенію. Подобно и человѣкъ въ осатанѣніи сохраняетъ свою человѣчность, полноту своихъ, хотя и ко злу обращенныхъ творческихъ силъ. Поэтому-то человѣческое творчество въ двоякомъ устремленіи своемъ и можетъ опредѣляться какъ «два града», однако въ нѣдрахъ того же единаго человѣчества, причемъ въ предѣлѣ, на грани конца обнаружится и всечеловѣческій итогъ жатвы: плевелы будутъ отдѣлены отъ пшеницы и сожжены, пшеница же собрана вмѣстѣ.

Отсюда слѣдуетъ, что, несмотря на единство человѣчества и единый корень всего его творчества, оно не имѣетъ для него гармоническаго свершенія, напротивъ, его удѣлъ есть самая раздирающая трагедія послѣдней борьбы, въ символическихъ образахъ описанной въ Откровеніи. Исторія не кончится въ имманентности своей, но катастрофически оборвется, чтобы трансцендировать въ новый эонъ силою Божіей. «Прогресса» же, какъ гармоніи «дурной безконечности», нѣтъ и не будетъ.

И однако, несмотря на то, что исторія внѣшне какъ будто оборвется, она внутренно закончится въ томъ смыслѣ, что въ ней наступитъ та полнота тварнаго раскрытія человѣчности, которая достаточна для наступленія конца и преображенія міра. Это наступленіе созрѣванія міра для его конца есть тайна всевѣдѣнія Божія, вѣдомая только Отцу Небесному, Богу Творцу. Свершеніе и конецъ вѣка есть новое явленіе Церкви: «наступилъ бракъ Агнца и жена Его приготовила себя» (Откр 19, 7). «Пойди, я покажу тебѣ жену, невѣсту Агнца» (21, 9). «И Духъ и Невѣста говорятъ: пріиди» (22, 17). И это трансцендентное исторіи событіе для міра выражается, какъ явленіе «великаго града, святаго Іерусалима, который нисходитъ съ неба отъ Бога, онъ имѣетъ славу Божію» (21, 10-11 и сл.). Однако важно при этомъ установить, что это новое, входящее въ жизнь, какъ творимое Богомъ («се творю все новое», 21, 5), какъ «нисходящее съ неба», не только не упраздняетъ стараго, но его въ себя включаетъ и въ себѣ предполагаетъ, какъ вообще прошлое живетъ и сохраняется въ будущемъ, почему и говорится: «древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5, 17). Это не означаетъ, что прошлое исчезло, совсѣмъ уничтожившись, но оно живетъ въ грядущемъ, какъ Ветхій Завѣтъ въ Новомъ. Отсюда слѣдуетъ чрезвычайно важное заключеніе, что наша теперешняя посюсторонняя исторія также имѣетъ свое увѣковѣчиваемое значеніе, — не въ эмпирической оболочкѣ, но внутреннемъ содержаніи. Это вѣчное во временномъ принадлежитъ Церкви, откуда слѣдуетъ, что Церковь дѣй-

ствуетъ въ исторіи, какъ творящая сила. Церковь есть не только Ноевъ ковчегъ, спасающій въ немъ пребывающихъ отъ потопа растлѣнія, но она есть и закваска, заквашивающая в с е тѣсто. Человѣческая исторія есть, прежде всего, исторія Церкви, не только внѣшняя, въ смыслѣ ея судебъ въ мірѣ, какъ установленія, но и внутренняя, какъ сила духовная, совершающееся Богочеловѣчество. Въ этомъ смыслѣ христіанская исторія есть и вообще «п о с л ѣ д н е е в р е м я».

Если исторія избраннаго народа до пришествія Христова является для насъ «священной исторіей», то послѣ боговоплощенія область эта не ограничивается однимъ народомъ, но простирается на весь міръ, уже принадлежащій Христу и принявшій сошествіе Св. Духа, ставшій богочеловѣческимъ. На Страшномъ Судѣ, при подведеніи послѣднихъ итоговъ, когда откроются «книги» (Откр. 20, 12), и «соберутся всѣ народы», обнаружится эта церковная пронизанность в с е й человѣческой исторіи, какъ подлежащей суду Христому. А п о к а л и п с и с ъ (наряду съ аналогичными текстами изъ Слова Божія) именно и есть такое откровеніе о Церкви какъ внутренней силѣ и, такъ сказать, субстанціи исторіи. Основная же руководящая идея этой исторіософіи состоитъ въ томъ, что эта исторія Церкви есть не мирный «прогрессъ», ведущій къ гармоническому свершенію въ предѣлахъ этого времени, но борьба и трагедія, которая оканчивается всемірно-исторической катастрофой и міровымъ пожаромъ, и изъ него лишь рождается фениксъ будущаго вѣка. И в с я картина міровой исторіи является наростаніемъ этихъ духовныхъ антагонизмовъ и борьбы (1), ея углубленіемъ и растущей зрѣлостью.

Есть-ли это пессимизмъ, именно вся вообще философія исторіи, какъ «философія конца»? Никоимъ образомъ. Напротивъ, она есть самое жизненное, энергетическое міровоззрѣніе Однако, она столь же не есть и оптимизмъ, ибо **въ предѣлахъ** самой исторіи для этой трагедіи нѣтъ конца и исхода Правда, съ приближеніемъ къ концу, все ярче разгорается заря и свѣтится небо, и оттуда уже слышатся для чуткаго уха гимны побѣды. Однако внизу въ послѣдній разъ собираются черныя рати Гога и Магога для окруженія стана святыхъ, на брань Армаггедонскую (Откр. 16, 17). А въ отвѣтъ на это собираются воинства небесныя и земныя около «Сидящаго на бѣломъ конѣ, имя Его — Слово Божіе» (19, 11-13), доколѣ не наступаетъ уже конецъ исторіи и всеобщее воскресеніе и судъ При

(1) Духовные мѣщане, какъ Марксъ и соціалисты, видятъ въ этой борьбѣ только экономическое содержаніе, тогда какъ она идетъ о послѣднихъ духовныхъ цѣнностяхъ.

этомъ трагическомъ пониманіи историческаго процесса неизбѣжно возникаетъ вопросъ: совершается-ли въ немъ и достигается-ли нѣчто существенное, что даетъ положительное содержаніе исторіи, необходимое для исполненія временъ и сроковъ? На этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣчать безусловно въ утвердительномъ смыслѣ. Въ распространенномъ воззрѣніи, столько же лжеаскетическомъ, какъ и лжехристіанскомъ, но истинно манихейскомъ, фактически утверждается мысль, что жизнь этого міра есть своего рода чистилище или тюрьма, въ которой души должны отмучиться до опредѣленнаго конца. Для этого абстрактнаго спиритуализма нѣтъ исторіи, какъ нѣтъ и человѣчества, но есть лишь отдѣльныя души, жаждущія освободиться отъ тѣла и уйти изъ этого міра, такъ что становится непонятно, къ чему нужно еще тѣлесное воскресеніе и преображеніе. Это платонически-буддійское міровоззрѣніе остается чуждо и Апокалипсису, насколько онъ есть все-таки философія исторіи. Исторія есть процессъ положительнаго содержанія, въ которомъ осуществляются земныя, историческія достиженія, совершается «прогрессъ», хотя и трагическій, но прогрессъ вовсе и не долженъ быть необходимо мѣщанскимъ. Въ исторіи должно быть достигнуто все, что только можетъ быть достигнуто въ земномъ строительствѣ Града Божія. Прежде всего, мы должны дать полную силу пророчествамъ Слова Божія объ этихъ достиженіяхъ, какъ ветхо-такъ и ново-завѣтнымъ. Таковыми пророчествами преисполнена уже и ветхозавѣтная письменность, которая вообще оріентирована не столько на потустороннія, сколько посюсторонніе цѣнности, начиная съ завѣта Бога съ Авраамомъ (Быт. 13, 15-16; 17, 4-8; 22, 17-18). Сюда относится мессіанское царство, описанное у пророковъ: Ис. 2: 1-4; 11: 1-9, 10-12, 28; 18: 3-7; 19: 18-24; 25, 1-8; 42, 1-4; 45: 12-25; 51: 60-66; Іер. 12, 14-17; Езек. 16; 39: 21-29; 47: 22-3; Дан. 2, 35; 7: 14, 27; Іоиль 3, 4; Амосъ, 9, 8-15; Авдій 17-21; Соф. 2, 11; 3, 9; Зах. 8, 3; 20-3; 9, 9-10; 14, 9-21; Мал. 1, 11. Сюда же относятся «царскіе псалмы»: 19, 20, 44, 77 и др. (1).

Всѣ эти пророчества, какъ бы ни умалялось и ни спиритуализировалось ихъ значеніе, чѣмъ фактически нерѣдко упраздняется и самое ихъ содержаніе, свидѣтельствуютъ о какихъ-то явленіяхъ побѣды добра, такъ сказать, христофаніяхъ и въ этомъ мірѣ. Въ исторіи совершается не только ростъ антихристіанства, но проявляется и сила

(1) По мнѣнію нѣкоторыхъ богослововъ (Шелль) ветхозавѣтные цари прообразуютъ разныя эпохи христіанской исторіи 1) время Моисея, вождя Израиля, друга Божія, съ странствованіемъ въ пустынѣ въ землю обѣтованную, соотвѣтствуетъ первохристіанству, 2) время Давида въ борьбѣ съ врагами — воинствующая Церковь Константина Великаго, 3) царство Соломона соотвѣтствуетъ еще не наступившему царству мессіанскому.

христіанства, совершается воцареніе Христа. Правда, иногда можетъ казаться (особенно, если сводить на нѣтъ вышеприведенныя пророчества положительнаго содержанія), что приближеніе конца отмѣчено лишь умноженіемъ порока, невѣрія, всяческаго развращенія (изображеніе людей въ «послѣднія» времена: 2 Тим. 3, 1-5; 2 Пет. 2: 1-3, 9-10-12, 19; Іуд. 8-16), упадкомъ вѣры (Лк. 18, 8), любви (Мѳ. 24, 12), вообще кажущейся неудачей дѣла Христова на землѣ, причемъ эти послѣднія времена сокращаются лишь ради избранныхъ. Однако надо помнить о той общей установкѣ, въ которой открываются эти мрачныя перспективы: она есть задача практически-воспитательная, чтобы напередъ предварить отъ ложной болѣзненной паники, обезсилить ложныя чаянія земного царства и призвать къ мученичеству и терпѣнію: бдите и молитесь, здѣсь терпѣніе и вѣра святыхъ, да не смущается сердце ваше и не устрашается. И предъ лицомъ послѣднихъ ужасовъ звучитъ призывъ: «тогда восклонитесь и подымите главы ваши, потому что приближается избавленіе ваше» (Лк. 21, 28). И наряду же съ этимъ говорится и о величайшей побѣдѣ христіанства, именно о проповѣданіи его всему міру. Исполненіе пророчества нельзя ограничивать только внѣшнимъ проповѣданіемъ, сопровождающимся жизненнымъ безсиліемъ, компромиссомъ и всяческимъ соглашательствомъ съ звѣремъ и лжепророкомъ Напротивъ, здѣсь нужно видѣть побѣду христіанства въ жизни этого міра, который становится царствомъ Христовымъ, еще до окончанія возстанія Гога и Магога. Эти новыя силы духовнаго покоренія міра и воцаренія Христа въ немъ, какъ бы новаго входа Его въ Іерусалимъ, связаны съ однимъ духовнымъ событіемъ, которое также относится къ полнотѣ временъ: это обращеніе всего Израиля, о чемъ, какъ о нѣкоей тайнѣ нарочито и торжественно пророчествуетъ апостолъ языковъ (Рим 9-11), и она есть нѣкая духовная ось, пронизывающая все благовѣствованіе, какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта (Лев 26; 42, 44-5; Второз 4, 23-31, 30; Ис. 6. 13; 11: 10, 12, 16; 25, 8; 32; 35; 43-45; 51; 54-6; 60-62; 66, 20-3; Іер. 16. 14-15; 23, 3-8; 30, 22; 31, 33 сл ; 33; 46, 28; Іезек. 11. 16-21; 16, 60-2; 34; 36. 24 сл.; 37; 38-39; Осія 2: 1-2, 23; Іоиль 2, 3; Амосъ 9, 8-15, Авд. 18-21; Мих. 4; 5; 7, 7-20; Соф. 3, 14 сл.; Аг. 2, 23; Зах.: 9, 9-11; 12; 12, 10; 14; Мѳ. 23, 39; Лк. 21, 24)

«Воскресеніемъ изъ мертвыхъ» (Р. 11, 15) Израиля внутренно заканчивается побѣдное шествіе христіанства въ мірѣ, «пока не войдетъ полное число язычниковъ» (25). И если апостольская проповѣдь въ началѣ была «во всю землю исшедшимъ вѣщаніемъ ихъ и въ концы вселенной глаголами ихъ», то и въ концѣ исторіи чрезъ обращеніе Израиля вольется новая апостольская сила христіанства.

которая проявится во всемъ: и въ проповѣди, и въ дѣлахъ, и въ жизни Оно подготовляется и явленіемъ и проповѣдью двухъ свидѣтелей, въ которыхъ преданіе видитъ Еноха и Илію. И ветхозавѣтныя чаянія мессіанскаго царства сливаются здѣсь съ обращеніемъ избраннаго народа, Савла-гонителя, который сталъ Павломъ апостоломъ.

Это подводитъ насъ, наконецъ, къ пророчеству о «первомъ воскресеніи» и 1000-лѣтнемъ царствѣ, — Откр. гл. 20. Эта глава подвергалась въ исторіи различнымъ истолкованіямъ. Главная ихъ тенденція ведетъ къ тому, чтобы или вовсе лишить это духовное, а также и церковно-историческое событіе его конкретности, аннулировать аллегорическимъ и спиритуалистическимъ истолкованіемъ, или же, наоборотъ, придать ему чрезмѣрно чувственный характеръ, который его, по меньшей мѣрѣ, не исчерпываетъ и не соотвѣтствуетъ его универсальному значенію (послѣдняя тенденція, соотвѣтствующая чувственнымъ представленіямъ относительно мессіанскаго царства въ іудейской апокалиптикѣ (1), преобладаетъ въ ранней христіанской письменности, — у Папія, у св. Іустина Философа и св. Иринея (2) (со ссылками на Ис. гл. 11, 54, 58-9, 65, Іезек. 28, 37, Дан. 7, 12; Мѳ. 26, 29 и др.)

Это р е а л и с т и ч е с к о е пониманіе 1000-лѣтія, свойственное названнымъ св. учителямъ Церкви, несмотря на отдѣльныя іудаистическія черты, конечно, должно быть принято во вниманіе, какъ изначальное разумѣніе церковное. Оно смѣняется спиритуалистическимъ, подъ вліяніемъ аллегоризма Оригена и Александрійской школы, экзегетическихъ идей Тихонія и, наконецъ, клерикальной исторіософіи бл. Августина и еп. Андрея Кесарійскаго, оно же и утверждается въ качествѣ почти обязательной интерпретаціи даже до сего дня. На самомъ дѣлѣ для такого истолкованія не имѣется достаточнаго основанія. Скорѣе можно сказать, что въ такомъ видѣ имъ фактически вычеркивается 20 гл. О т к р о в е н і я, и тѣмъ совершается противленіе Слову Божію. Нельзя не видѣть, что въ общемъ контекстѣ Откровенія содержаніе 20 гл. совершенно безспорно включено въ историческое послѣдованіе событій, какъ о д н о и з ъ н и х ъ, имѣющее для себя, какъ предшествующія (судъ надъ блудницей, вечеря Агнца), и послѣдующія: «когда же окончится 1000 лѣтъ» (20, 7); возстанія Гога и Магога, предшествующія концу.

Корнемъ же основныя черты, свойственныя разсказу о 1000-лѣт-

(1) Ср. очеркъ «Апокалиптика и Соціализмъ» въ моей книгѣ «Два Града». Москва, 1909, т. 2.

(2) См. сопоставленія у О к с і ю к а. Эсхатологія св. Григорія Нисскаго, Кіевъ, 1914, стр 12-13, 73-78.

немъ царствѣ? Прежде всего, вначалѣ оно совершается въ духовномъ мірѣ: ангелъ, сходящій съ неба, низвергаетъ въ бездну и сковываетъ діавола, дабы не прельщалъ уже народы, доколѣ не окончится 1000 лѣтъ, послѣ чего надлежитъ ему быть освобожденнымъ на малое время» (20, 1-3). Здѣсь описывается нѣкоторое событіе въ мірѣ духовномъ, дѣйствіе котораго проявляется въ человѣческой исторіи. Послѣдн- же вообще совершается, согласно Откровенію, одновременно на небѣ и на землѣ (ср. гл. V, 8-12; VI, 9-11; VII, 9-17; XIV, 1-5; XV, 1-4)). Основная черта этого событія есть нѣкій временный параличъ злой силы, а чрезъ это и общее измѣненіе духовной атмосферы, ощутительное явленіе побѣдной силы добра Но съ этимъ соединяется и другая черта, которая именуется въ Откровеніи «первое воскресеніе», ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη (terminus technicus съ членомъ), какъ особый видъ воскресенія. Въ качествѣ такового, онъ долженъ быть, прежде всего, понятъ въ своемъ отличіи отъ всеобщаго воскресенія во плоти, о которомъ говорится въ Евангеліяхъ и апостольскихъ посланіяхъ. Въ Откр. 20, 4 говорится о «душахъ» не то, что онѣ воскресли (во плоти), но просто «ожили» ἔζησαν. Это не есть воскресеніе, ни въ томъ смыслѣ, какъ Господь воскрешалъ мертвыхъ (отрока, отроковицу и Лазаря), ни въ томъ, какъ всѣ воскрешены будутъ Господомъ въ послѣдній день (Ю. 6, 54). Но здѣсь разумѣется, очевидно, такое **духовное** воскресеніе, которое состоитъ въ сообщеніи душамъ особой активности для потусторонняго участія въ жизни міра и человѣческой исторіи. Это и выражено въ словахъ: «они ожили и царствовали во Христѣ. доколѣ не окончится 1000 лѣтъ» (20, 4-6). И къ этому еще прибавляется противопоставленіе: «прочіе же изъ умершихъ не ожили, доколѣ не окончится 1000 лѣтъ» (5). И еще говорится: «они будутъ священниками Бога и Христа и будутъ царствовать 1000 лѣтъ».

Разумѣется, души всѣхъ, умирающихъ во Христѣ, продолжаютъ эту свою жизнь въ Немъ въ загробномъ мірѣ, хотя и въ состояніи временной отдѣленности отъ тѣла, — лучшія тому доказательства имѣются въ самомъ Откровеніи: гл. V, VII, 9-10, 13-17, особенно VI, 9-11. Они помогаютъ жизни міра своими молитвами (5, 8; 8, 3-4). Однако это есть дѣйствіе ихъ, такъ сказать, трансцендентное извнѣ. Объ участвующихъ же въ первомъ воскресеніи говорится, что «они ожили и царствовали со Христомъ 1000 лѣтъ» (20, 4), и еще разъ: «они будутъ священниками Бога и Христа и будутъ царствовать съ Нимъ 1000 лѣтъ» (20, 6). Здѣсь говорится объ участіи «ожившихъ» въ исторіи, которая есть, согласно вышесказанному, воцареніе Христа въ мірѣ, силою Его «царскаго служенія». Разумѣется, это у ч а с т і е ожившихъ въ продолжающейся исторіи от-

лично отъ полноты жизни тѣхъ поколѣній, которые живутъ въ это время на землѣ, но имъ свойственна особая активность въ отличіе отъ другихъ «почивающихъ въ Господѣ» (которымъ «сказано, чтобы они у с п о к о и л и с ь еще на малое время» (VI, 11). Не будемъ разгадывать того, что намъ не открыто, объ особомъ дѣйствованіи «ожившихъ» и царствующихъ со Христомъ на землѣ. Очевидно лишь, что преграда, раздѣляющая оба міра, посюсторонній и потусторонній, настолько при этомъ утончается, что арена исторіи расширяется, и исторія дѣлается не только живущими поколѣніями, но и при участіи «ожившихъ». Эту общую мысль надо примѣнить къ догмату почитанія святыхъ и нашего общенія съ ними. Не предполагаетъ ли это, совершающееся въ Богѣ, общеніе, которое доселе есть преимущественно и существенно молитвенное, еще такого особаго образа, — именно «перваго воскресенія»? Молитвенное участіе и помощь святыхъ въ нашей жизни есть несомнѣнный и постоянный фактъ, имѣющій силу на всѣ времена. Въ извѣстномъ смыслѣ оно сливается съ водительствомъ св. ангеловъ въ мірѣ, хотя въ то же время отъ него и отличается. Ангеламъ принадлежитъ свое особое мѣсто въ мірѣ и какъ въ извѣстномъ смыслѣ космическимъ агентамъ, между тѣмъ, какъ святые, даже и прославленные и сильные своимъ молитвеннымъ предстательствомъ, остаются все-таки какъ бы внѣ міра, въ состояніи онтологической ущербленности чрезъ разлученіе отъ тѣла, каковое будетъ преодолѣно лишь въ воскресеніи. Но, можетъ быть, слѣдуетъ и вообще отожествить дѣйственную помощь святыхъ, communio sanctorum, съ этимъ «царствованіемъ» святыхъ со Христомъ о которомъ говорится въ Откровеніи, и не исчерпывается ли ею это послѣднее? Однако, для такого именно утвержденія н ѣ т ъ основанія въ Откровеніи, въ которомъ молитвы святыхъ, возносимыя въ качествѣ ѳиміама въ кадильницахъ, явно отличаются отъ ихъ царствованія со Христомъ. Хотя, конечно, первое входитъ во второе, однако, лишь второму свойственна та особая полнота дѣйственнаго участія въ исторіи, которая выражается въ таинственномъ соцарствованіи со Христомъ. Это послѣднее, связанное съ « о ж и л и » перваго воскресенія, даетъ такую силу и конкретность этого участія, к а к ъ б у д т о б ы они живутъ на землѣ. Однако нами ближе не можетъ быть опредѣлена мѣра и характеръ этого участія.

Несомнѣнно одно, что это «первое воскресеніе» означаетъ ихъ особую избранность и предопредѣленность ко спасенію («блаженъ и святъ имѣющій участіе въ воскресеніи первомъ, надъ нимъ смерть вторая не имѣетъ власти», причемъ этотъ блаженный удѣлъ воскресающихъ въ первомъ воскресеніи противопоставляется состоянію «прочихъ изъ умершихъ», которые «не ожили, доколѣ не окончится

1000 лѣтъ» (20, 5). Для исторіи это соцарствованіе со Христомъ воскресшихъ представляетъ собой нарочитое возрастаніе побѣдной силы добра, которому соотвѣтствуетъ еще и скованное состояніе сатаны. Однимъ словомъ, здѣсь нужно видѣть предѣльную побѣду Царствія Божія **на землѣ**, его предвареніе **въ исторіи**, какъ оно было символически предварено и въ земные дни Христа въ царскомъ входѣ въ Іерусалимъ. Въ таковомъ значеніи 1000-лѣтняго царства мы имѣемъ богооткровенное осужденіе историческаго пессимизма вообще, какъ и той лже-эсхатологической паники, въ которую нерѣдко окрашивается христіанская исторіософія. Невольно хочется еще разъ связать и это проявленіе побѣдной силы христіанства на землѣ съ «жизнью изъ мертвыхъ» (Р. 11, 15) Израиля и тѣми новыми силами, которыя вольются въ исторію въ связи съ этимъ событіемъ. Не на это ли намекается въ небесномъ видѣніи побѣды надъ звѣремъ и образомъ его, когда стоящіе на стеклянномъ морѣ «поютъ пѣснь М о и с е я, р а б а Б о ж і я, и пѣснь Агнца» (15, 3). А далѣе (4) прибавляется: ««всѣ народы придутъ и поклонятся предъ Тобой, ибо открылись суды Твои».

Конечно, это явленіе побѣды христіанства на землѣ, такъ же, какъ и царственный входъ Христа въ Іерусалимъ, не есть преодолѣніе или отмѣна трагедіи въ предѣлахъ этого міра. Скорѣе, напротивъ, оно есть наступленіе уже наибольшей ея зрѣлости, заключительная глава исторіи: возстаніе мятежныхъ силъ злобы, за которымъ послѣдуетъ послѣдняя катастрофа міра и конецъ этого вѣка. Добро, побѣдившее въ мірѣ, еще не явитъ окончательной устойчивости въ послѣднемъ поединкѣ съ «освобожденнымъ изъ темницы» сатаной, выходящимъ обольщать народы и вести ихъ на брань (7, 8). Здѣсь совершается предѣльное обнаженіе силы зла, борющейся со Христомъ. Однако, здѣсь проявляется уже сила Богочеловѣка, «грядущаго со славою судити живымъ и мертвымъ», о чемъ сказано: «убіетъ (беззаконника) духомъ устъ Своихъ и истребитъ явленіемъ пришествія Своего» (2 Θес. 2, 8).

Но здѣсь къ намъ по новому возвращается вопросъ о 1000-лѣтнемъ царствѣ: достаточно-ли понимать его лишь какъ во времени происшедшее событіе, или такое пониманіе будетъ столь же односторонним и неполнымъ, какъ и противоположное? Есть-ли правда въ такомъ пониманіи милленіума, согласно которому онъ вообще означаетъ жизнь въ церкви, каковая и есть само 1000-лѣтнее царство? Такое пониманіе однако совершенно не устраняетъ и не должно устранять и другого. Въ противномъ же случаѣ неизбѣжно получается насиліе и надъ буквой, и надъ смысломъ Слова Божія. Въ евангельскомъ ученіи о Царствіи Божіемъ соединяются оба смысла: Ц. Б. внутрь

насъ есть, и оно «приходитъ», такъ что одно предполагаетъ другое. То же можетъ быть сказано и о вѣчной жизни, которая доступна христіанамъ уже здѣсь на землѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ есть и нарочитый даръ Божій. Подобно тому и 1000-лѣтнее царство, какъ и первое воскресеніе, разными сторонами обращено къ настоящему и къ будущему. Церковь есть воцареніе Христово въ мірѣ, которое совершается въ душахъ и своимъ свѣтомъ озаряетъ жизнь. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что сьятыя облагодатствованныя души, которыхъ «есть царство небесное», уже царствуютъ со Христомъ въ 1000-лѣтнемъ царствѣ, и въ этомъ смыслѣ оно есть предметъ мистической очевидности, духовнаго опыта. Однако, христіанская жизнь, принадлежащая вѣчности, не можетъ оставаться и внѣ исторіи, въ себѣ замкнувшись. Свершеніе Ц. Б. свѣтитъ во всѣ времена исторіи, но особливо оно проявляется только въ одномъ, хотя и это не есть окончательное свершеніе, которому вообще нѣтъ мѣста въ этомъ вѣкѣ. Поэтому вѣрно какъ то, что «первое воскресеніе» вообще во всѣ времена свойственно церкви, такъ и то, что оно нарочито принадлежитъ опредѣленному времени. Это же можно сказать и про особую близость загробнаго міра, communio sanctorum, съ этимъ связанную.

Все сказанное нисколько не умаляетъ руководящаго значенія идеи 1000-лѣтія, которая есть для насъ ведущая звѣзда исторіи. Идея 1000-лѣтняго царства есть выраженіе христіанской идеи прогресса, освобожденной отъ ограниченно-натуралистическаго пониманія. Она свойственна христіанскому гуманизму, въ отличіе отъ языческаго или прямо антихристіанскаго. Ею обосновывается правомѣрность исторіи съ ея преходящими достиженіями въ этомъ мірѣ, болѣе того, она ихъ предполагаетъ и повелѣваетъ. Здѣсь изъясняется христіанская идея конца исторіи не какъ произвольное deus ex machina, нѣкое божественное насиліе, которымъ прерывается безсодержательная дурная безконечность человѣческой исторіи. Напротивъ, ей указуется положительная цѣль, — внутреннее созрѣваніе къ благому концу, хотя онъ и наступаетъ конвульсивно катастрофически. Этимъ внутренно преодолѣвается манихейское міроборство, для котораго жизнь и исторія есть пустота: «суета суетъ, все суета... что было, то и будетъ, и что дѣлалось, то и будетъ дѣлаться, и нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ» (Еккл. 1, 1, 9). Идея милленіума можетъ явиться душою христіанскаго прогресса, движущей силой христіанскаго гуманизма, вдохновеніемъ христіанскаго творчества. Возможно, а, слѣдовательно, и должно быть историческое творчество во имя Христа и со Христомъ, въ борьбѣ съ разрушительными, богоборческими и антихристіанскими силами въ исторіи. Этимъ укрѣпляется и обосновывается наша вѣра въ исторію и чувство отвѣтственности за нее.

Исторія включается въ общее дѣлоософіенія міра въ человѣкѣ и чрезъ человѣка. Т. о., исторіософія вводится въ софіологію, какъ ея необходимая часть.

Поскольку исторія есть творчество, она является областью тварной свободы и связанныхъ съ нею разныхъ возможностей, и къ ней примѣнимо условное пророчество. Въ связи съ этимъ возникаетъ вопросъ объ общемъ характерѣ христіанскаго откровенія объ исторіи, какое мы имѣемъ въ Откровеніи. Какъ и въ какомъ смыслѣ вообще возможенъ апокалипсисъ?

Этотъ вопросъ еще разъ возвращаетъ насъ къ разсужденію о предѣлахъ тварной свободы и ея соотношеніи съ софійной закономѣрностью твари. Поскольку тварная свобода модальна, тварное творчество не есть всемогущество творчества изъ ничего, но исполненіе софійности твари, хотя и варіабельное, свобода не отмѣняетъ эту софійную закономѣрность, но лишь ее конкретно примѣняетъ. Детерминированность творчества неизмѣнно соединена съ свободой его темъ и потому свободна отъ оковъ детерминизма. Здѣсь есть мѣсто для варіантовъ. Цѣли Божіи непреложны и неотмѣнны, но пути для нихъ могутъ различаться, причемъ эти различенія, несущественныя для цѣлаго, могутъ оказаться существенными для индивидуальныхъ судебъ и достиженій. Этимъ полагается и возможность условныхъ пророчествъ и ихъ отмѣняемости, которая свидѣтельствуется въ Словѣ Божіемъ. Самымъ выразительнымъ примѣромъ здѣсь является, конечно, пророчество Іоны о гибели Ниневіи (1).

Можно сказать, что для человѣка все совершается въ свободѣ, въ пріятіи или непріятіи его бытійной темы или заданія, какъ и въ самомъ образѣ его пріятія. Въ примѣненіи къ общимъ путямъ жизни міра это означаетъ возможность колебаній и длительности ея («mora fmis») въ жизни міра. Можно какъ бы сказать, что міръ, состоящій изъ ограниченнаго числа элементовъ и допускающій еще и огромное число ихъ комбинацій, въ каждой изъ нихъ можетъ осуществлять волю Божію въ полнотѣ, хотя и различно. Въ отношеніи къ общему плану міросозданія эти варіаціи суть minima, о которыхъ non curat praetor, — міровая закономѣрность, но для каждой варіаціи въ себѣ самой она есть какъ бы единственная дѣйствительность. Въ связи съ этимъ можно поставить общій вопросъ о томъ, какъ нужно понимать Откровеніе

(1) Проповѣдовалъ Іона «еще 40 дней, и Ниневія будетъ разрушена» (Іоны 3 4). Однако послѣ всеобщаго покаянія Неневитянъ «увидѣлъ Богъ дѣла ихъ.. и пожалѣлъ Богъ о бѣдствіи, о которомъ сказалъ, что наведетъ на нихъ, и не навелъ» (3, 10) Подобный случай имѣется въ 1 Ц. 23, когда Давидъ вопросивъ Господа, придетъ ли Саулъ взять его и предадутъ ли ему Давида жители г. Кеиля, получилъ утвердительный отвѣтъ (10-12), но Давидъ самъ вышелъ изъ г. Кеиля, а Саулъ отмѣнилъ походъ (13).

въ качествѣ пророчества объ исторіи міра и человѣчества. Раскрывается-ли здѣсь общая закономѣрность исторіи, подобная астрономической закономѣрности движенія небесныхъ свѣтилъ или другимъ случаямъ природной закономѣрности, механической или физической? Отведено-ли здѣсь мѣсто человѣческой свободѣ и творчеству? Безусловно. Во многихъ картинахъ Откровенія отводится для нея мѣсто въ разныхъ образахъ. Таковы, прежде всего, обращенія къ ангеламъ церквей, а въ ихъ лицѣ и самимъ церквамъ (II, 5-7, 10, 16, 25; III, 3-5, 11, 18-20). Во всей связи повѣствованія предполагается активное участіе какъ воинствъ Христовыхъ, такъ и вражескихъ. Однако, слѣдуетъ отмѣтить еще особую черту, свойственную тому углу зрѣнія, исходя изъ котораго стилизовано событіе на языкѣ Апокалипсиса. Большинство изъ нихъ даны такъ, какъ они видимы свыше, именно какъ дѣйствія Божія чрезъ ангеловъ или самого Агнца, человѣческая же сторона исторіи съ ея собственной упругостью только подразумѣвается. Благодаря этому, можно получить впечатлѣніе, что исторія дѣлается съ высоты, произволеніемъ Божіимъ. Однако такое представленіе не совмѣстимо съ послѣднимъ итогомъ исторіи, который подводится на судѣ, совершаемомъ «сообразно дѣламъ» (20, 12) каждаго. Исторія все-таки разсматривается (такъ же, какъ и въ изображеніи Евангельскаго Апокалипсиса), какъ общее д ѣ л о человѣчества. Но, конечно, это творческое дѣло не только не исключаетъ участія въ немъ силы божественной, но его предполагаетъ. Исторія есть богочеловѣческое дѣло, поскольку сила божественная сочетается съ человѣческой свободой, какъ это раскрывается въ діофелитскомъ догматѣ. Какъ общее дѣло, исторія есть синергизмъ. И вотъ эту-то духовную, божественную сторону исторіи и показываетъ Откровеніе. Въ свѣтѣ его она представляется единымъ трагическимъ дѣйствомъ, въ которомъ совершается побѣда и воцареніе Христа въ мірѣ. Человѣчество въ исторіи проходитъ во Христѣ и со Христомъ трагическое бореніе, за которымъ слѣдуетъ славное воскресеніе. Поэтому, съ одной стороны, справедливо говорится, что весь Апокалипсисъ есть ничто иное, какъ увѣщаніе къ мученичеству чрезъ предвареніе о немъ. Но въ такой же мѣрѣ можно сказать о немъ, что весь онъ есть и зовъ къ борьбѣ и увѣщаніе къ творчеству, проповѣдь синергизма. Такъ должны быть восприняты и послѣднія призывныя его слова: «и Духъ, и Невѣста говорятъ: пріиди. И слышавшій да скажетъ: пріиди». Ибо Тотъ, Кто призывается и приходитъ, есть «Альфа и Омега, Начало и Конецъ, Первый и Послѣдній», — Богочеловѣкъ, который въ Богочеловѣчествѣ Своемъ есть двигатель, сила и содержаніе исторіи.

Итакъ, исторія н е завершается въ себѣ, но обрывается какъ

бы нѣкоторымъ многоточіемъ, которому соотвѣтствуетъ ея transcensus въ жизнь будущаго вѣка. Тысячелѣтіе есть въ этомъ смыслѣ какъ бы линія горизонта, которая непрестанно удаляется вмѣстѣ съ приближеніемъ къ ней. Этотъ «трансцендентальный» характеръ милленіума, какъ движущейся цѣли, одновременно дѣлаетъ его недостижимымъ, но и всегда искомымъ. Такимъ образомъ, мы еще разъ возвращаемся къ мысли, что тысячелѣтіе не есть только одна опредѣленная эпоха исторіи, ея эпизодъ, но въ ней сокровенно пребываетъ, какъ непрестанно совершающееся, откровеніе Церкви въ исторіи. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что милленіумъ и вообще повторяется въ исторіи, притомъ съ наибольшей силой въ творческія ея эпохи, въ ихъ очередныхъ задачахъ и творческихъ достиженіяхъ, онъ есть вообще символъ историческаго творчества. Но это не противорѣчитъ тому, что всѣ эти многообразныя цѣли и достиженія ведутъ къ высшему синтезу, которымъ и является тысячелѣтнее царство въ собственномъ смыслѣ слова. Оно дѣлаетъ в о з м о ж н ы м ъ конецъ исторіи, хотя само и не есть еще этотъ конецъ, но лишь предвѣстіе конца, наступленіе котораго опредѣляется трансцендентнымъ актомъ воли Отца.

Сказаннымъ устанавливается различіе между идеей апокалиптическаго свершенія, свойственнаго христіанскому милленаризму, и эволюціоннаго прогресса съ имманентными его достиженіями гуманистическаго мѣщанства. Надо особенно настойчиво подчеркнуть, что соединить ихъ и примирить внутренно между собою невозможно, при нѣкоторомъ ихъ вѣшнемъ сходствѣ и кажущейся близости. Эсхатологическій прогрессъ есть у с л о в і е к о н ц а, эволюціонный же есть полное о т р и ц а н і е послѣдняго съ замѣной его дурной безконечностью, продолжающейся въ одной и той же исторической плоскости. Но единаго общаго эволюціонно-гуманистическаго прогресса, какъ единаго человѣчества, въ такомъ смыслѣ нѣтъ, а есть лишь смѣна поколѣній, которыя могутъ быть объединены лишь въ абстракціи. И этотъ субъектъ имманентнаго прогресса упраздняется существованіемъ смерти. Напротивъ, синтезирующимъ, дѣйствительно возстановляющимъ е д и н о е человѣчество, въ качествѣ субъекта достиженій исторіи, хотя уже и въ другомъ измѣреніи бытія, является всеобщее воскресеніе, идея котораго однако совершенно отсутствуетъ въ эволюціонномъ пониманіи исторіи. Забвеніе о смерти въ идеологіи имманентнаго прогресса есть поразительный примѣръ поверхностности и легкомыслія, съ которыми здѣсь обходится самая существенная, рѣшающая проблема. Прогресса нѣтъ, ибо некому прогрессировать за отсутствіемъ еди-

наго, непрерывнаго, не подверженнаго временному концу человѣка. «Carpe diem» есть единственный выводъ безбожной исторіософіи.

Поэтому для полнаго торжества и самоудостовѣренія эта послѣдняя неизбѣжно приводится на нашихъ глазахъ къ идеѣ имманентнаго, біологическаго преодолѣнія смерти путемъ естественнаго воскресенія. Эта идея призвана задѣлать всѣ дыры и преодолѣть изъяны въ теоріи имманентнаго прогресса. Какъ ни странно, идея имманентнаго воскресенія, «регуляціи природы», есть порожденіе пламеннаго христіанскаго духа Н. Ѳ. Ѳедорова (впрочемъ, она имѣетъ для себя предшественниковъ, въ частности, въ фантазіяхъ Фурье). Высшую и обобщающую цѣль «общаго дѣла» Ѳедоровъ видѣлъ въ воскрешеніи отцовъ сынами. Идею земного прогресса онъ насильственно расширяетъ до включенія въ нее «трудового» безсмертія, такъ что и самая жизнь, этотъ д а р ъ Господа животворящаго, становится техническимъ достиженіемъ. «Ничего дарового», этотъ его принципъ, приводитъ его къ скрытому софіеборству. Заданность имѣетъ упразднить всякую данность, ее восхитить и присвоить, устранить синергизмъ богочеловѣчества. Идея техническаго безсмертія начинаетъ уже соблазнять безбожныхъ прогрессистовъ, которые надѣются найти въ ней рѣшительное преодолѣніе религіознаго міросозерцанія, осуществить побѣду имманентизма возможностью окончательно устроиться на землѣ.

Тенденція обезбоженнаго Ѳедоровства (гуманистическаго резуррекціонизма) состоитъ въ томъ, чтобы совершенно устранить эсхатологію, сдѣлать ее ненужной и излишней, такъ же, какъ и второе пришествіе Христово вмѣстѣ съ конечнымъ преображеніемъ міра. Потому и самый «проектъ» великаго старца, который мыслится имъ, какъ совершеніе дѣла Христова на путяхъ «обшаго дѣла» человѣческаго, превращается въ идею вавилонской башни, построенной богоборческимъ человѣчествомъ безъ Бога и противъ Бога Воскрешеніе является высшимъ и послѣднимъ достиженіемъ мѣщанскаго прогресса, за предѣлами котораго остается.. нечего дѣлать Наступаетъ царство ничѣмъ непобѣдимой пустоты и скуки съ взаимопоѣданіемъ на развалинахъ сентиментальной любви (одинъ изъ кошмаровъ Достоевскаго). Это есть бочка Данаидъ, черпающая неисчерпаемое, отчаяніе для мыслящаго ума и чувствующаго сердца. Это есть внутренній конецъ антихриста, котораго Христосъ убіетъ дыханіемъ устъ Своихъ и истребитъ явленіемъ Своего пришествія (2 Ѳес., 2, 8). «Живый на небесахъ посмѣется имъ, и Господь поругается имъ» (Пс 2, 4) «Проектъ» есть пробный камень для безбожнаго прогресса. Онъ подводитъ сознаніе къ предѣльному вопросу о человѣкѣ самомъ:

е с т ь - ли вообще человѣкъ, и **ч т о** онъ есть? Если онъ есть лишь аггрегатъ атомовъ, то разсыпающійся, то снова собираемый, тогда человѣка и вообще нѣтъ, некому воскресать и некого воскрешать, но существуетъ лишь кошмаръ ewige Wiederkehr Екклезіаста — Ницше? Возникаетъ рядъ иллюзій, въ которыхъ повтореніе принимается за тожество, поскольку послѣднее не можетъ быть безсубъектнымъ. Поэтому-то, обезбоженный «проектъ» есть не тріумфъ, но окончательный провалъ теоріи прогресса, бездна отчаянія, раскрывающаяся въ концѣ пути предъ человѣкомъ (1).

Сказанное до сихъ поръ относится къ идеѣ воскрешенія, такъ сказать, имманентнаго, естественнаго, человѣческаго, техническаго. Эта идея совершенно явно разлагается во внутреннее противорѣчіе, которое влечетъ за собой гибель и всего обезбоженнаго ученія о прогрессѣ и историческихъ достиженіяхъ. Но изъ за этой ограниченности имманентизма отнюдь не снимается вопросъ о значеніи человѣческаго дѣйствія и человѣческаго участія въ свершеніяхъ эсхатологическихъ. Эти достиженія условно-символически можно обозначить, какъ человѣческое приближеніе къ воскресенію чрезъ предѣльное очеловѣченіе вещества «регуляціей силъ природы». Эти посюсторонія достиженія никоимъ образомъ не способны вывести **з а** **п р е д ѣ л ы** теперешняго состоянія бытія и тѣмъ самымъ упразднить transcensus или сдѣлать ненужнымъ воскрешеніе божественной силой, сопровождаемое преображеніемъ міра. Эсхатологическое свершеніе есть актъ синергическій, встрѣча дѣйствія Божія съ тварнымъ бытіемъ опредѣленнаго состоянія. Оно наступаетъ «послѣ» исторіи, ее однако въ себя включая и предполагая въ качествѣ объекта. Такова именно главная идея Апокалипсиса, исторіософская и эсхатологическая. «напиши, что ты видѣлъ, и что есть, и что будетъ послѣ сего» (Откр.

---

(1) Нужно было бы перо Достоевскаго для того, чтобы художественно показать всю глубину этого провала: мать, получившая регулящей природныхъ силъ воскрешеннаго сына и сердечнымъ чутьемъ матери узнающая въ немъ обманный двойникъ, не-сына, а куклу, жениХъ, вмѣсто возлюбленной обнимающій роботъ и спознающій его. Ибо манекены могутъ лишь механически воспроизводить, но не могутъ творчески соединить прошедшее съ будущимъ продолжая **е д и н у ю** жизнь. Механическое повтореніе, замѣняющее тожество, въ этомъ качествѣ своимъ не измѣняется отъ того, что «воскрешенные» роботы изготовляются не только механическимъ собираніемъ тѣлесныхъ или отѣлесненныхъ частицъ мірового вещества но и включеніемъ фізіологическихъ элементовъ до сперматозоидовъ включительно, потому что въ живой индивидуальности тѣло есть лишь субстратъ живущаго въ немъ духа. Тѣло именно является таковымъ лишь въ отношеніи къ живущему въ немъ духу и въ соединеніи съ нимъ, а внѣ этого соединенія оно есть роботъ. Теоретически допустимъ что можетъ быть сдѣлано неопредѣленное количество, цѣлая толпа повторяющихъ другъ друга роботовъ, которые однако тѣмъ дальше становятся отъ своего оригинала.

1, 16). Эсхатологическое свершеніе отдѣлено отъ историческаго: «и сказалъ Сидящій на престолѣ: се творю все новое... И сказалъ мнѣ: совершилось. Я есмь Альфа и Омега, Начало и Конецъ» (21, 6). Но это новое твореніе предполагаетъ сомкнувшійся кругъ исторіи. «Я возвѣщаю отъ начала, что будетъ въ концѣ, и отъ древнихъ временъ то, что еще не сдѣлалось, говорю: Мой совѣтъ состоится, и все, что Мнѣ угодно, Я сдѣлаю... Я сказалъ, и приведу это въ исполненіе, предначерталъ и сдѣлаю» (Ис. 46, 10-11)

Для насъ недоступна въ этомъ мірѣ эта связь исторіи съ метаисторіей, историческаго апокалипсиса и эсхатологіи. Съ одной стороны, между ними проходитъ transcensus. актъ «новаго творенія», хотя и на основѣ изначальнаго, а съ другой, между ними существуетъ и нѣкое онтологическое тожество въ этомъ и з ъ : преображенная исторія и есть эсхатологія, «не у явися что будемъ». Въ міровомъ пожарѣ все переплавится, а нѣчто сгоритъ («но самъ спасется какъ бы и з ъ о г н я» (1 Кор 3, 15), хотя отнюдь не все. И мы должны мыслить этотъ огонь не только, какъ сожигающій, но и преображающій. Исторія нужна для этого пламени, какъ матеріалъ. Исторія есть, такъ сказать, *prius* эсхатологіи, такъ же, какъ личная исторія жизни каждаго человѣка есть не только матеріалъ для суда, но и сила для жизни грядущей (1 Кор. 2, 9-15).

Отсюда мы видимъ и знаемъ только исторію. И мы не можемъ ея значеніе умалять или обездѣнивать на томъ только основаніи, что она пройдетъ чрезъ огонь. Напротивъ, мы должны прозирать въ ея временности вѣчное содержаніе. Великій городъ, святой Іерусалимъ, который нисходитъ съ «небесъ отъ Бога», имѣетъ на себя небесное благословеніе, «славу Божію», но онъ не есть совершенно новое твореніе. Въ качествѣ его матеріала называются драгоцѣнные камни земли, и вообще онъ принадлежитъ земному строительству. На немъ «написаны имена двѣнадцати колѣнъ сыновъ Израилевыхъ» (21, 12) и въ него «принесутъ славу и честь народовъ» и «цари земные принесутъ въ него славу и честь свою» (21: 26, 24). Этотъ эпилогъ исторіи содержитъ совершенно явственный образъ того, какъ исторія, пройдя чрезъ божественный огонь, преображается въ эсхатологическое царствіе Божіе.

Изъ такого соотношенія проистекаютъ и основныя максимы практическаго эсхатологическаго историзма. Прежде всего, нельзя ничего земного абсолютизировать, придавая ему пребывающую цѣнность: «не имѣемъ здѣсь постояннаго града, но ищемъ будущаго» (Евр. 13, 14). Все земное должно восприниматься въ свѣтѣ грядущаго конца, эсхатологическаго свершенія. Это есть особая музыка

вѣчности, которая слышится около христіанскихъ героевъ и подвижниковъ. Но именно это придаетъ земнымъ дѣламъ и ихъ исключительную значительность, ставя ихъ въ перспективу вѣчности. Они не принадлежатъ лишь текущему времени, — πάντα ῥεῖ Гераклита и «суета суетъ» Экклезіаста — напротивъ, они вписываются въ книгу живота и **«слѣдуютъ»** за своими свершителями изъ исторіи въ эсхатологію. Этимъ придается творчеству исторіи значительность, утверждается дѣло ея и за него отвѣтственность. Оно не разсыпается, какъ карточный домикъ, не уничтожается подъ ударами міровой катастрофы, напротивъ, выявляется въ единствѣ, связности и реальности своей на послѣднемъ судѣ, на которомъ предстанутъ всѣ народы въ единствѣ общей исторіи. Въ историческомъ творчествѣ осуществляется богоподобіе человѣка, который въ Божіемъ мірѣ творитъ собственный историческій міръ. Эта явленная человѣчность есть историческій аспектъ тварной Софіи, софійность исторіи, пролагающей путь къ очеловѣченію и чрезъ то ообфіенію міра. Она есть тварный субстратъ для соединенія Софіи Божественной и тварной, которое обозначается въ образахъ эсхатологической катастрофы и преображенія міра. Это и есть послѣдній смыслъ и содержаніе того, что мы опредѣляемъ, какъ христіанскій гуманизмъ. и его спасеніе отъ самопогруженія въ тварность, въ богоборчество гуманизма безбожнаго или языческаго.

Остается послѣдній вопросъ: почему же самое содержаніе творчества и его тема остаются въ такой неопредѣленности или же обозначаются лишь апокалиптическими символами самаго общаго характера? Почему здѣсь царитъ неизвѣстность, чреватая всякими неожиданностями, и схемы Апокалипсиса относятся лишь къ духовнымъ потенціямъ, а не самимъ абсолютнымъ величинамъ? Отвѣтить нетрудно: потому что творчество есть творчество. признакъ котораго есть его н о в и з н а Въ этомъ и заключается своеобразный его интересъ. Будучи творчествомъ, хотя не изъ ничего, но на основѣ данности, оно все-таки содержитъ въ себѣ нѣчто новое, не данное, но лишь заданное. Въ отношеніи къ творчеству, котораго душа есть свобода, не существуетъ предетерминированности, которая была бы съ нею несовмѣстима. Оно детерминировано лишь въ своихъ возможностяхъ и заданіяхъ, но не въ конкретной дѣйствительности. Этимъ обусловливается особая радость творчества, его gaia scienza, этотъ пафосъ «возрожденія»: «весело жить». Разумѣется, за этимъ первымъ радостнымъ порывомъ творчества обнажается и его неумолимая трагика, которая состоитъ въ противорѣчіи между абсолютностью порыва и относительностью его достиженій, его роковая неудача, которая не даетъ успокоиться, остановиться, обмѣщаниться, но

зоветъ впередъ и ввысь. Сгущаясь въ облако пессимизма, это чувство неудачи окрашиваетъ собой слѣдующую историческую эпоху. Въ душахъ поднимается вопль о суетности и суетѣ жизни и творчества. Но свѣтлый водометъ творчества опять воздымаетъ свои струи, однако снова и снова низвергающіяся съ высоты...

Глава седьмая.

СМЕРТЬ И ЗАГРОБНОЕ СОСТОЯНІЕ.

Существованіе смерти, такъ же, какъ и возникновеніе жизни, облекаетъ бытіе человѣка, а вмѣстѣ съ нимъ и всего живого т а й н о й, которая можетъ сокрываться лишь человѣческимъ нечувствіемъ или бѣгствомъ отъ мысли о ней, что однако возможно для каждаго только до времени. Тайна остается недоступна вѣдѣнію. Поэтому она есть предметъ вѣры, независимо отъ содержанія послѣдней. Невѣріе въ безсмертіе есть также особый лишь видъ вѣры, недоступной провѣркѣ въ предѣлахъ этой жизни и въ формальномъ смыслѣ не отличающейся отъ вѣры въ безсмертіе. Конечно, расположеніе къ той и другой вѣрѣ благопріятствуется собственнымъ духовнымъ состояніемъ человѣка. Поэтому люди вѣка сего, всецѣло захваченные его жизнью съ его суетою, могутъ искренно недоумѣвать предъ вѣрой въ безсмертіе, которая, напротивъ, можетъ становиться очевидностью, не допускающей даже вопроса и сомнѣнія для познавшихъ въ предѣлахъ этого міра жизнь вѣчную, для имѣвшихъ встрѣчу съ Богомъ въ жизни своего духа, для пережившихъ чрезъ любовь откровеніе смерти. Однако и въ томъ и въ другомъ случаѣ смерть есть нѣкоторый трансцензъ въ иную жизнь, намъ остающуюся недовѣдомой. Слово Божіе даетъ намъ здѣсь руководящія мысли, которыя, прежде всего, и должны быть раскрыты въ своемъ значеніи, богословски реализованы. Въ томъ, что можно назвать онтологіей смерти, самымъ непонятнымъ является утвержденіе невѣрія, по которому смерть есть полное уничтоженіе жизни. Для позитивизма является аксіоматическою мысль что ex nihilo nihil fit (почему имъ отвергается идея сотворенія міра изъ ничего и, слѣд., провозглашается вѣчность міра, хотя одновременно допускается спонтанное самозарожденіе жизни), вмѣстѣ съ закономъ сохраненія энергіи Тѣмъ не менѣе въ онтологіи смерти онъ легко мирится съ признаніемъ обращенія бытія въ ничто, онтологической аннигиляціей. Притомъ эта аннигиляція исповѣдуется здѣсь въ самой радикальной формѣ, — не только какъ уничтоженіе видимыхъ формъ жизни тѣлесной, но и жиз-

ни сознательной, — духовной, сердечной, творческой. Т. о., здѣсь провозглашается предѣльный онтологическій абсурдъ двойной аннигиляціи: возникновеніе изъ ничего и возвращеніе въ ничто, — лопнувшій мыльный пузырь, дѣйствительное содержаніе котораго подъ оболочкой есть пустота. Въ эту онтологію нигилизма, во «тьму кромѣшную» двойнаго небытія: д ю жизни и послѣ нея, невѣрующая мысль спасается, чтобы не принять проблематику смерти. Но это только дѣлаетъ лишній разъ очевиднымъ, что смерть можно понять л и ш ь ъ к о н т е к с т ѣ ж и з н и, какъ ея часть, а не наоборотъ, — нельзя жизнь погрузить въ небытіе смертности. Смерть есть въ этомъ смыслѣ, хотя и паразитъ бытія, однако актъ жизни. То н и ч т о, «изъ» котораго Богъ сотворилъ міръ и которое въ этомъ смыслѣ «предшествуетъ міру», на самомъ дѣлѣ, какъ таковое, и для себя н е существуетъ. Его бытіе именно и состоитъ въ небытіи, его существованіе есть несуществованіе. Его положительное бытіе начинается только въ мірѣ и съ міромъ, его самобытность въ этомъ смѣшанномъ изъ бытія и небытія мірѣ лишь относительна и производна, она онтологически паразитарна. Богъ, творя міръ изъ ничего, тѣмъ самымъ даетъ мѣсто не только бытію, но и н е - б ы т і ю, «творитъ» небытіе, точнѣе, возможность бытія и для него, какъ тѣни въ бытіи или минуса. Самобытнаго же не-бытія, которое тожественно абсолютной смерти, «тьмѣ кромѣшной», въ себѣ однако имѣющей силу бытія, вовсе не существуетъ. Это и возвѣщаетъ откровеніе (хотя и въ «неканонической» книгѣ): « Б о г ъ н е с о т в о р и л ъ с м е р т и... ибо Онъ все создалъ для бытія» (Прем. Сол. 1, 14). Смерти нѣтъ въ планѣ Божіяго творенія, въ его составѣ. Она «вошла въ міръ» завистію діавола (2, 23), ибо «Богъ создалъ человѣка для нетлѣнія и создалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего» (23). Поэтому смерть имѣетъ не субстанціальное, но лишь акцидентальное бытіе, она можетъ быть понята лишь, какъ состояніе жизни. Смертность жизни есть только ея болѣзнь, въ данномъ состояніи не устранимая, но не непобѣдимая. Смерти не было и смерти не будетъ. Изначально человѣкъ не былъ созданъ для смерти, въ него была вложена природная в о з м о ж н о с т ь безсмертія. Идея католическаго богословія (напр. Scheeben) о томъ, что человѣкъ смертенъ уже въ силу своей тѣлесности, почему эта смертность даже до грѣхопаденія могла преодолѣваться лишь сверхприродным даромъ благодати, donum superadditum, похуляетъ созданіе Божіе, приписывая Творцу неудачу въ твореніи, которая преодолѣвается лишь нарочитымъ воздѣйствіемъ Божіимъ. Posse non mori, возможность невкушенія смерти, которая, конечно, отличается отъ богочеловѣческой силы безсмертія, non posse mori, была дана Адаму уже по со-

твореніи, однако, какъ и всѣ дары Божіи человѣку, была столько же дана, сколько и задана. Человѣкъ долженъ былъ духовно-творческимъ подвигомъ утвердить въ себѣ эту возможность, но онъ могъ ее и упразднить, что и произошло въ первородномъ грѣхѣ. Это упраздненіе и было запечатлѣно Божіимъ приговоромъ, засвидѣтельствовавшимъ происшедшее измѣненіе: «возвратишься въ землю, изъ которой взятъ, ибо ты земля и въ землю отойдешь» (Быт. 3, 19). «И возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, который далъ его» (Еккл. 12, 7). Въ этихъ словахъ Откровенія заключается антропологическая монограмма смерти, какъ раздѣленіе самимъ Богомъ изначально соединеннаго. Смерть человѣка заключается въ отдѣленіи отъ Бога исшедшаго и въ этомъ смыслѣ нетварно-тварнаго человѣческаго духа отъ «земли», которой принадлежитъ его тварное естество, — тѣло, одушевленное душой.

Здѣсь надо возвратиться къ исходному ученію о софійности человѣка. «Земля», т. е тварная Софія, ипостасируется человѣческимъ духомъ, который въ духовности своей имѣетъ потенцію безсмертія и сообщаетъ эту способность всему своему сложному нетварно-тварному естеству. Послѣднее же ждетъ въ немъ и чрезъ него полноты своего ософіенія, необходимо включающаго и безсмертіе. Первородный грѣхъ представляетъ отступленіе человѣка отъ своего пути единенія съ Богомъ, начало смерти, вошедшей въ человѣческій духъ чрезъ грѣхъ. Это отступленіе, разумѣется, не могло повести къ смерти безсмертнаго, отъ Бога исшедшаго человѣческаго духа (какъ не привело къ ней и міръ падшихъ духовъ), но было такимъ ослабленіемъ его силы, въ частности, власти надъ душевнотѣлеснымъ естествомъ, что равновѣсіе, еще не достигшее онтологической устойчивости non posse mori, пошатнулось въ обратную сторону non posse non mori. Однако смерть, вошедшая въ міръ, была не уничтоженіемъ, а лишь ослабленіемъ жизни, которое и было возстановлено Христомъ, смертію смерть поправшимъ. То, что было предназначено къ единенію въ причастномъ составѣ человѣка: духъ, душа и тѣло, — въ смерти подвергается временному раздѣленію. Духъ потерялъ способность удерживать постоянную связь со своимъ тѣломъ, а постольку и сила его сдѣлалась ограниченной. Смертность стала общимъ состояніемъ жизни падшаго человѣка. Хотя самая смерть наступаетъ лишь въ предустановленный часъ жизни, но въ сущности, она распространяется на всю человѣческую жизнь съ самаго ея начала. Это и выражается въ томъ фактѣ, что человѣку свойственно умирать во всѣ возрасты, а всѣ случаи смерти представляютъ собой лишь частныя примѣненія единаго начала смертности. Все живое, т. е. человѣкъ, а съ нимъ и вся живая тварь, начинаетъ умирать одновременно съ на-

чаломъ жизни, и все протяженіе жизни сопровождается ростомъ смертнаго изнеможенія, доколѣ оно окончательно не побѣждаетъ жизнь (1).

Прежде всего, надо понять онтологическую возможность смерти, ея, такъ сказать, метафизику (2). Смерть никакъ не означаетъ неудачи Творца въ твореніи, въ силу которой Онъ его какъ бы самъ уничтожаетъ, ибо смерть не есть уничтоженіе жизни, но лишь особое ея состояніе, и въ этомъ смыслѣ актъ жизни. Правда, ея могло и не быть въ человѣческой жизни, поскольку Богъ смерти не сотворилъ. Однако, самая ея возможность заключается въ сложномъ составѣ человѣка, до конца еще непреодолѣнномъ именно въ этой своей сложности. Такой онтологической сложности не существуетъ для духовъ безплотныхъ, почему даже и въ паденіи ихъ не коснулась смерть, и сатана съ ангелами его остаются безсмертны въ той же степени, какъ и святые ангелы, — хотя и измѣнился характеръ ихъ бытія, какъ ангеловъ. Но соотвѣтственно тому и софійность ангеловъ является ограниченной въ сравненіи съ софійностью человѣка, который есть царь твари, ея свѣточъ и центръ. Человѣкъ же при всей полнотѣ тварной софійности своей открытъ опасности смерти, вслѣдствіе онтологическаго своего богатства, которое есть въ то же время и сложность. Какъ и все твореніе, человѣкъ есть сплавъ бытія и небытія, причемъ послѣднее поднимаетъ голову, актуализируясь какъ только онтологическое равновѣсіе въ немъ колеблется. Это равновѣсіе можетъ быть окончательно установлено лишь универсальной абсолютностью и полнотой жизни, явленной въ Богочеловѣкѣ, Который и въ человѣческомъ естествѣ Своемъ преодолѣлъ слабость тварности. Первородный грѣхъ есть актуальное и всеобщее нарушеніе онтологическаго равновѣсія во всемъ человѣчествѣ, какъ и въ каждомъ изъ людей, которое возстановляется лишь во Христѣ. Поэтому то приговоръ Божій въ отношеніи къ каждому человѣку не есть извнѣ налагаемое наказаніе, но выражаетъ онтологическое слѣдствіе нарушеннаго равновѣсія и обнажившейся тварности: «земля еси». Человѣкъ въ полнотѣ своего существа согласно замыслу Бо-

(1) Эта печаль смертнаго изнеможенія выражена въ грустныхъ образахъ у Экклезіаста: ...«доколѣ не пришли тяжелые дни и не наступили годы, о которыхъ ты будешь говорить: «нѣтъ мнѣ удовольствія въ нихъ». Доколѣ не померкло солнце и свѣтъ и луна и звѣзды, и не нашли новыя тучи вслѣдъ за дождемъ. Въ тотъ день, когда задрожатъ стрегущіе домъ, и согнутся мужи силы; и перестанутъ молоть мелющіе, потому что ихъ немного осталось; и помрачатся смотрящіе въ окно; и запираться будутъ двери на улицу... Ибо отходитъ человѣкъ въ вѣчный домъ свой, и готовы окружить его по улицѣ плакальщицы.. и возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, который далъ его» (Экклѣ. XII, 1-4, 5, 7).

(2) Рукописный очеркъ: Софіологія смерти (1940).

жію о немъ не есть только земля, но Богоземля, богообразный духъ воплощенный. Въ грѣхопаденіи произошелъ не полный разрывъ связи духа съ землей, что было бы онтологическимъ уничтоженіемъ самого человѣка, но лишь нѣкоторый и притомъ неокончательный ея надрывъ. Образъ Божій, т. е. изначальная богочеловѣчность человѣка, сохраняется, Божескій замыселъ творенія не можетъ не осуществиться, но въ путяхъ человѣческой жизни появляется болѣзненный перерывъ съ временнымъ разлученіемъ души и тѣла, или смерть, однако не какъ послѣднее, окончательное состояніе, т. е. совершившаяся неудача творенія человѣка, но какъ неизбѣжная стадія въ его жизни. Смерть должна быть понята изъ жизни, какъ ея состояніе, а не наоборотъ; жизнь не должна быть погружена въ смерть (какъ фактически дѣлается въ матеріализмѣ). Смерть является лишь попущенной Богомъ, а, слѣдов, промыслительно включенной въ его жизнь. Смерть не есть частное и какъ бы неожиданное событіе въ жизни человѣка, но необходимое выраженіе его смертности, проникающей всю его жизнь. Она есть эволюціонно-катастрофическій трансцензъ, назрѣвающій втеченіе всей жизни, но совершающійся въ мгновеніе «часа смертнаго». Въ этомъ смыслѣ индивидуальная смерть, какова бы она ни была по образу своего наступленія, естественна въ закономѣрности смертной жизни И однако изначально она противоестественна, поскольку Богъ смерти не сотворилъ, но она вошла въ міръ путемъ тварной свободы, т. е. грѣха. Съ этимъ связана неустранимая трагика и неодолимый ужасъ смерти, въ которой раскрывается зѣвъ небытія. Этотъ ужасъ онтологически неотдѣлимъ отъ человѣческаго естества, — даже въ самомъ Богочеловѣкѣ: «прискорбна есть душа Моя даже до смерти», — «Боже Мой, вскую Меня оставилъ». Предѣльная скорбь смертная, чувство богооставленности (которое однако дивнымъ образомъ сочетается съ единеніемъ со Христомъ въ Его соумираніи съ нами) сопровождаетъ смерть, какъ бы черная тѣнь, и Церковь въ погребальныхъ пѣснопѣніяхъ не умаляетъ силы скорби смертной Такова духовная сторона смерти. Такова же и тѣлесная, поскольку смерть есть болѣзнь болѣзней, страданіе страданій. Однако и здѣсь проявляется спасительная антиномія смерти. Этотъ ужасъ, природно-непреодолимый, уже преодолѣнъ сверхприродно, благодатно, ибо путь смерти пройденъ Христомъ и вслѣдъ за Нимъ Богоматерью, онъ пронизанъ и озаренъ огненными языками пришествія Ср. Духа въ міръ и чрезъ смертныя оковы. И въ этомъ смыслѣ смерть чистыхъ сердцемъ праведниковъ, способныхъ узрѣть Бога, есть радостей радость и торжество изъ торжествъ, и какъ грядущая радость, обѣтованіе встрѣчи со Христомъ («желаніе имѣю разрѣшиться и быть со

Христомъ», по слову Апостола — Фил. 1, 23), должна смерть приниматься вѣрующей душой. Антиномія смерти изживается человѣкомъ во всѣ дни его земного бытія. Съ одной стороны, все его существо противится смерти, ибо животворящимъ Духомъ при сотвореніи человѣка вложена въ него и любовь къ жизни, какъ къ высшей цѣнности и дѣланію, вмѣстѣ съ огнемъ ея, но съ другой, страва грѣха поражаетъ жизнь своей изнурительностью, которая и вызываетъ чувство утомленія жизнью, въ такой мѣрѣ, что безсмертіе Агасфера представляется страшнымъ кошмаромъ и торжествомъ ада на землѣ. Таковымъ же явилось бы и увѣковѣченное безсмертіемъ царство князя этого міра, то техническое трудовое безсмертіе, къ которому зовутъ идеологи воскрешенія. Попущеніе смерти есть актъ милосердія Божія къ творенію, ибо она есть освобожденіе отъ узъ: «тѣло тлѣнное отягощаетъ душу, и земное жилище обременяетъ духъ многопопечительный» (Прем. Сол. 9, 15). Тягость жизни, становясь непосильною, въ отдѣльныхъ случаяхъ вызываетъ искушеніе самоубійства, какъ бѣгства отъ жизни. Однако Богъ попустилъ смерть, какъ актъ Своего Промысла, и смерть, какъ и жизнь, въ рукахъ Божіихъ. Лишь мудрость Божія вѣдаетъ времена и сроки и въ урочный часъ посылаетъ ангела смерти...

Смертью, какъ сказано, не упраздняется софійность творенія, ибо не разрушается и не упраздняется само послѣднее. Смерть, какъ моментъ въ діалектикѣ жизни, должна быть понята въ свѣтѣ грядущаго воскресенія, возстановляющаго прерванную жизнь, и въ связи съ тѣмъ неумирающимъ началомъ въ человѣкѣ, которое живетъ и въ загробномъ состояніи (и отъ него не спасаетъ и самоубійство). Раздѣляющая коса смерти въ трехчастномъ составѣ человѣка проходитъ между духомъ и душой (которые поэтому и объединяются обычно подъ общимъ понятіемъ души), съ одной стороны, и съ тѣломъ, съ другой. Очень важно установить эту нераздѣльность духа и души въ смерти, поскольку ею утверждается начало тварнаго безсмертія въ продолжающейся связи съ этимъ міромъ. Душа есть промежуточное начало, связующее духъ съ міромъ тварнымъ. Душа — тварна, какъ «кровь», оживляющая тѣло: физическая кровь умираетъ и разлагается вмѣстѣ съ тѣломъ, однако сверхфизическая энергія жизни, въ крови имѣющая свой субстратъ (это можетъ быть выражено и въ оккультическихъ понятіяхъ сверхфизическаго тѣла: «эфирнаго», «астральнаго» и т. д.), сохраняется. Уже поэтому нельзя говорить о полнотѣ смерти въ смыслѣ побѣды небытія. Это означало бы такую полную побѣду смерти надъ жизнью, которая онтологически исключала бы воскресеніе. Но послѣднее есть не только возстановленіе, но и продолженіе жизни, предполагающее ея самотожество въ

непрерывности, единствѣ до смерти и послѣ воскресенія. Это еще разъ заставляетъ насъ понять смерть, какъ состояніе жизни (1).

Но полное торжество смерти имѣло бы мѣсто лишь въ томъ случаѣ, если бы она была отдѣленіемъ духа отъ души и тѣла, нетварнотварнаго начала въ человѣкѣ отъ начала тварнаго, т. е. развоплощеніемъ духа. Это, очевидно, означало бы уничтоженіе и самого человѣка, т. е. полную неудачу творческаго замысла Божія: человѣкъ, состоящій изъ двухъ началъ, божественнаго и тварнаго, раздѣлился бы на составныя части, разсыпался бы въ онтологическій прахъ. Можно-ли мыслить подобное развоплощеніе въ отношеніи къ человѣческому духу, какъ началу нетварно-тварному въ человѣкѣ, имѣетъ-ли онъ собственную силу бытія и безсмертія помимо тѣла, и не заключенъ-ли онъ въ тѣло какъ бы въ темницу? Отвѣчая на этотъ вопросъ, надо еще разъ вникнуть, что именно означаетъ это нетварно-тварное духовное естество въ человѣкѣ. Духъ человѣческій имѣетъ божественное происхожденіе и можетъ быть причастенъ божественной жизни, являясь въ этомъ смыслѣ божественнымъ, хотя самъ по себѣ онъ и не есть богъ, въ себѣ имѣющій самобытный источникъ личнаго бытія и природы. Личный духъ человѣка также сотворенъ Богомъ. Это значитъ, что личное начало въ немъ призвано къ бытію, какъ нѣкое повторсніе или отраженіе Личности Божіей въ небытіи. Хотя оно и имѣетъ въ себѣ п р о с т о т у, свойственную духу, однако оно опредѣленно окачествовано при своемъ сотвореніи. Человѣческія ипостаси получили конкретное бытіе лишь въ соединеніи съ тварнымъ космосомъ, какъ е г о ипостаси, — въ этомъ смыслѣ онѣ нераздѣльны съ нимъ Эта связь и есть его тѣлесность, или воплощенность. Человѣческая ипостась не знаетъ духовнаго, премірнаго бытія и въ немъ безсмертія, которое было бы независимо отъ воплощенія. Человѣческій духъ не есть духъ безплотный по сотворенію, каковы ангелы. Такого независимаго отъ міра бытія человѣческаго духа вовсе не существуетъ. Человѣческій духъ поэтому не имѣетъ абстрактнаго, нечеловѣческаго безсмертія, самое его бытіе, а потому и безсмертіе, поскольку оно есть, окачествовано міромъ, съ нимъ неразрывно связано. есть человѣческое безсмертіе, которое

(1) Эта сторона вопроса остается совсѣмъ неразрѣшенною въ ученіи о «воскрешеніи», чѣмъ и вносится двусмысленность въ идею «проекта» всеобщаго трудового воскрешенія, «общаго дѣла» Если полной смерти нѣтъ, то возникаетъ вопросъ о загробномъ состояніи, которое должно быть какъ то включено въ «проектъ», чего до сихъ поръ не было Въ крайнемъ же случаѣ рѣчь можетъ быть не о воскрешеніи съ тожествомъ умершихъ и воскрешаемыхъ, но лишь о повтореніи, чѣмъ разрушается и идея воскрешенія а цѣлостное человѣчество подмѣняется кошмарнымъ собраніемъ роботовъ, имѣющихъ хотя бы и совершенно сходное, но не тожественное сознаніе

въ осуществленіи своемъ вмѣщаетъ и смерть, и воскресеніе. То и другое, совершившееся во Христѣ, а въ Немъ и чрезъ Него во всемъ человѣчествѣ, имѣетъ для себя, такъ сказать, онтологическое мѣсто въ человѣческомъ естествѣ, воспринятомъ въ полнотѣ Господомъ при ѣоплощеніи. А потому и то раздѣленіе въ немъ, которое происходитъ въ смерти, было бы онтологически противорѣчиво, а слѣд., и невозможно, если бы оно отдѣляло духъ отъ всего человѣческаго естества, т. е. души и тѣла, и тѣмъ совершенно разрушало бы человѣка, его расчеловѣчивая. Напротивъ, это разлученіе смерти отдѣляетъ ч е л о в ѣ ч е с к і й духъ, остающійся въ соединеніи съ душой, лишь отъ человѣческаго тѣла, т. е. отъ всего природнаго міра. Этимъ приводится его человѣческая энергія (душа) въ состояніе потенціальности, тѣни, теряетъ полноту жизни, однако, силою Божіей, явленной въ воскресеніи Богочеловѣка, она способна возстановиться, возсоздать свое тѣло, и постольку осуществить свое воскресеніе: «всѣ о ж и в у т ъ, каждый въ своемъ порядкѣ: первенецъ Христосъ, а потомъ Христовы» (1 Кор. 15, 22-3). И къ этому же относится образъ зерна, содержащаго въ себѣ всю потенцію жизни и только ждущаго Божественнаго манія, чтобы превратить ее въ ея энергію: «когда ты сѣешь, то сѣешь не тѣло будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. Но Богъ даетъ ему тѣло, какое хочетъ, и каждому сѣмени свое тѣло» (7-8). Духъ человѣческій существуетъ, какъ ипостасная потенція цѣлостнаго человѣка, имѣюшаго тѣло, энергія же котораго есть душа. Въ смерти эта энергія парализуется, но не уничтожается. Она остается присущей личному духу, какъ его качество. Поэтому то такъ важно понять человѣческую смерть не какъ уничтоженіе жизни, но какъ успеніе, т. е. временное прекращеніе дѣйствія души относительно тѣла. Душа не умираетъ, а лишь относительно потенціализируется, въ этомъ смыслѣ — но только въ этомъ — и можно говорить объ «усопшихъ», причемъ однако образъ этого успенія и степень его различны.

Эти общія мысли о смерти, относящіяся къ онтологіи, надлежитъ догматически провѣрить и подтвердить на основаніи христологіи. Что именно представляетъ собою смерть Христова? Развоплощеніе ли Логоса, съ раздѣленіемъ обоихъ естествъ, божескаго и человѣческаго, съ разлученіемъ Божескаго духа отъ человѣческихъ души и тѣла? Уже самый вопросъ этотъ содержитъ въ себѣ и отвѣтъ, т. е. выявляетъ всю невозможность самого этого допущенія. Боговоплощеніе нерушимо во вѣки вѣковъ, и противъ него безсильна смерть. Ап. Петръ къ воскресенію Христову примѣняетъ (Д. А. 2, 31) псаломскій стихъ (15, 10): «ибо Ты не оставишь д у ш и моей во адѣ, и не дашь святому Твоему увидѣть тлѣніе». Божественный Ло-

госъ и въ смерти Своей сохранилъ соединеніе съ человѣческимъ естествомъ и не разлучился съ человѣческой душою даже во адѣ, хотя и разлучался съ плотію. Эта душа въ воскресеніи дѣйствіемъ Божимъ возвратила свою животворящую силу. Въ таковомъ смыслѣ и говорится, что Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ (1), хотя и будучи воскрешенъ Отцомъ силою Св. Духа Господь и во гробѣ пребываетъ Богочеловѣкомъ во всей полнотѣ. Сохраняется и связь Его Божественнаго духа съ тѣломъ, какъ залогъ воскресенія (на этомъ основывается догматическое ученіе о мощахъ). Какъ смерть Христова не была раздѣленіемъ Божескаго и человѣческаго естества и разлученіемъ души и тѣла, такъ и Вознесеніе Христа на небо съ плотію также является не оставленіемъ міра, но закрѣпленіемъ и увѣковѣченіемъ Его связи съ нимъ: «се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка» (Мѳ. 28, 20). Такимъ образомъ, смерть Христова, какъ актъ жизни Его человѣческаго естества, по характеру своему не отличается отъ общечеловѣческой смерти Его тридневное пребываніе во гробѣ соотвѣтствуетъ загробной жизни. Это загробное служеніе Христово выражается въ сошествіи Его во адъ и проповѣди содержащимся въ немъ душамъ Тѣло Господа пребываетъ во гробѣ въ состояніи Божественнаго Мертвеца, хотя къ нему и не приблизилось «истлѣніе», ибо сила смерти здѣсь была ограниченной: смерть Христова была не внутренне неизбѣжная, но добровольно Имъ на Себя принятая Общеніе съ душами усопшихъ, каковымъ явилась «проповѣдь во адѣ», свидѣтельствуетъ, что послѣ смерти Господь пребывалъ въ состояніи, доступномъ общенію усопшихъ и въ этомъ смыслѣ аналогичномъ ихъ собственному: будучи безъ тѣла, Онъ оставался въ соединеніи съ душой, все же принадлежащей этому міру, поскольку и «адъ» (шеолъ) ему также принадлежитъ. Эта связь душъ усопшихъ съ міромъ, какъ и между собою, подтверждается и нѣкоторыми притчами, напр., о богатомъ и Лазарѣ, гдѣ души ихъ взаимно узнаютъ другъ друга въ земной индивидуальности своей: богатый «поднялъ глаза свои и увидѣлъ вдали Авраама и Лазаря» (Лк. 16, 25).

Обычно въ церковной письменности, — въ житіяхъ и прологахъ, какъ и въ отеческихъ твореніяхъ (свв. Макарія Вел., Кирилла Алекс., въ нѣкоторыхъ церковныхъ гимнахъ (2) смерть описывается чрезвычайно конкретными чертами Согласно этимъ описаніямъ, она состоитъ въ отдѣленіи отъ тѣла нѣкоей прозрачной оболочки, имѣющей его образъ и сохраняющей его жизненную силу. (Подоб-

(1) См. Агнецъ Божій, глава о воскресеніи Христовомъ

(2) Весь этотъ матеріалъ собранъ у преосв Игнатія. Слово о смерти (собр соч., т III). Ср. сопоставленія у м. Макарія, т II § 250.

ное же, съ соотвѣтствующей терминологіей, описывается и въ оккультической литературѣ, какъ данныя ясновидѣнія). Такой же характеръ усвояется смерти и въ разныхъ случаяхъ посмертныхъ явленій умершихъ въ своемъ прозрачномъ образѣ. Соединяя всѣ эти черты, мы можемъ считать, если и не догматомъ, то во всякомъ случаѣ господствующимъ преданіемъ церкви, что человѣкъ въ смерти своей разлучается лишь съ тѣломъ, а не съ душой, которая продолжаетъ жить въ «загробномъ мірѣ», т. е. въ новыхъ метафизическихъ условіяхъ существованія. Душа, пребывающая въ такой оболочкѣ, въ сверхтѣлесномъ образѣ, который отдѣляется отъ своего собственнаго тѣлеснаго субстрата, сохраняетъ связь съ духомъ. По сравненію съ полнотой жизни въ тѣлѣ, которая предустановлена для человѣка, какъ соотвѣтствующая его естеству, эта ущербленная жизнь является «успеніемъ» тѣлесной жизни, однако отнюдь не ея перерывомъ. Жизнь продолжается за гробомъ. Эта жизнь по своему состоянію остается для насъ трансцендентной и недовѣдомой (почему и чрезмѣрное о ней любопытствованіе является духовно нездоровымъ, переводящимъ христіанскую мысль на рельсы «духовнаго знанія» или оккультизма). Однако нѣкоторыя основныя черты здѣсь могутъ быть установлены, какъ вытекающія изъ основныхъ положеній нашей вѣры.

И прежде всего, смерть, какъ «разрѣшеніе души отъ узъ тѣла» (Фил. 1, 23), есть великое посвященіе (1), откровеніе духовнаго міра. Грѣхопаденіе, облекшее насъ кожаными ризами непроницаемой чувственной тѣлесности, лишило насъ духовнаго ясновидѣнія (2). Первозданный человѣкъ находился въ естественномъ общеніи ангеловъ, которое для него закрылось послѣ паденія. Оно возстановляется лишь во Христѣ: «отнынѣ будете видѣть небо отверстымъ и ангеловъ Божіихъ, восходящихъ и нисходящихъ къ Сыну Человѣческому» (Іо. 1, 51). Поэтому въ случаяхъ чрезвычайнаго духовнаго потрясенія, по особому смотрѣнію Божію, бывали и могутъ быть явленія ангеловъ (3). Небо закрылось, и человѣкъ изгнанъ изъ Эдема, въ который до грѣхопаденія Богъ приходилъ бесѣдовать съ человѣкомъ, т. е. былъ доступенъ и прямому человѣческому вѣдѣнію. Божественный міръ сокрылся въ трансцендентность, онъ сталъ предметомъ вѣры или же проблемой и теоремой

(1) Вдохновенныя страницы объ этомъ можно найти у **Schell.** Die Katholische Dogmatik, III, 2, 5, 755. Der Tod als Weihe.

(2) Подъ этимъ именемъ оккультисты свое оккультическое ясновидѣніе выдаютъ за «духовное», не отличая души отъ духа и усматривая въ нихъ лишь разныя ступени одной и той же субстанціи, низшая ступень которой есть матерія высшая же — божественный духъ.

(3) Ср. Лѣствицу Іаковлю, глава «Ангелофаніи и теофаніи». Также Сѣтъ **Невечерній:** Зовы и встрѣчи

для мысли. Въ этомъ и состоитъ ущербленность и неполнота тѣлеснаго бытія человѣка, и притомъ роковая. Можно сказать, что, находясь въ тѣлѣ, человѣкъ проходитъ только одну область жизни, между тѣмъ онъ предназначенъ ко всей ея полнотѣ. Это дѣлаетъ земной опытъ его жизни ограниченнымъ. И если бы человѣкъ навсегда оставался заключенъ въ кожаныя ризы своего собственнаго тѣла, то онъ, можно сказать, и не сдѣлался бы человѣкомъ въ полнотѣ своей, ибо созданъ гражданиномъ обоихъ міровъ, для неба и земли.

Сатана, самъ принадлежа къ духовному міру, подчинилъ человѣка міру земному и, если бы человѣкъ имѣлъ безсмертіе въ его предѣлахъ, то онъ сталъ бы тѣмъ, чѣмъ было истребленное Богомъ предпотопное человѣчество: п л о т і ю, отдѣленною отъ духа стѣною чувственности, безсильный чрезъ нее проникнуть. Но любовь и мудрость Божіи нашли путь разрушить эту стѣну и восполнить человѣческое бытіе, пріобщивъ человѣка духовному міру. И это совершается чрезъ трагическое, катастрофическое событіе въ жизни человѣка, которое есть с м е р т ь. Временно отрывая человѣка отъ плоти, она открываетъ ему врата духовнаго міра, поставляя его предъ реальностью, самоочевидностью бытія духовнаго міра, какъ и бытія Божія. Въ церковной письменности имѣются изобильныя свидѣтельства о томъ, что умирающему становятся зримы существа духовнаго міра, ангелы и демоны; къ нему приближаются и души усопшихъ, въ дальнѣйшемъ же откровеніи для него можетъ становиться доступнымъ и самое небо съ Живущимъ въ немъ. То, что остается для насъ недоступно непосредственному опыту, являясь ему запредѣльнымъ, здѣсь становится превозмогающей дѣйствительностью, даже единственной, предъ лицомъ которой поставленъ усопшій, въ ней долженъ онъ жить и находить самого себя. Это откровеніе духовнаго міра въ смерти есть величайшая радость и неизрѣченное торжество для всѣхъ, кто томился въ сей жизни о немъ, будучи отъ него отлученъ, но она же есть и невыразимый ужасъ и тягость и мука для тѣхъ, кто не хотѣлъ этого духовнаго міра, не зналъ его, отвергалъ его. И здѣсь онъ оказывается предъ лицомъ этого величайшаго испытанія, которое дѣлаетъ неизбѣжнымъ его перерожденіе изъ тѣлеснаго въ духовное существо. Тотъ, кто былъ плоть, принужденъ теперь непосредственно убѣдиться въ существованіи духовнаго своего естества. Однако человѣкъ и по смерти своей не перестаетъ быть человѣкомъ, на вѣки связаннымъ съ этимъ міромъ въ своей тѣлесности, но онъ уже принужденъ для полноты своего духовнотѣлеснаго бытія теперь опознать свою духовность въ отрывѣ отъ тѣлесности Человѣческая жизнь раздѣляется смертью какъ бы на двѣ половины: душевно-тѣлеснаго и духовно-душевнаго бытія, до смерти и

послѣ смерти. Обѣ половины нераздѣльно связаны между собою, обѣ принадлежатъ жизни одного и того же человѣка, той его единственной жизни, которая была бы свободна отъ этого разрыва, если бы оставалась чуждой этой болѣзненной діалектики жизни и смерти, ея расколотаго двуединства. Но теперь это не такъ: человѣкъ для полноты своего очеловѣченія долженъ изжить себя не только въ смертной жизни, но и въ загробномъ состояніи для того, чтобы достигнуть той зрѣлости, въ которой онъ способенъ пріять воскресеніе къ жизни вѣчной въ полнотѣ истинной человѣчности. И понятая такимъ образомъ, какъ существенно необходимая часть человѣческой жизни, смерть дѣйствительно есть актъ п р о д о л ж а ю щ е й с я, хотя и ущербленной «успеніемъ», жизни.

Этимъ ставится новый вопросъ: что же совершается и можетъ ли что-либо совершаться въ жизни за смертною ея гранію, которая обычно понимается, какъ ея конецъ? Но что же можетъ означать этотъ к о н е ц ъ жизни: есть-ли это только перерывъ, многоточіе, или же, вмѣстѣ съ тѣмъ, и и т о г ъ ? Очевидно, и то, и другое. Жизнь, состоящая изъ разорванныхъ и смѣняющихся атомовъ времени, интегрируется въ сознаніи послѣ выхода изъ этого земного времени и при переходѣ въ другое, загробное время. Въ смерти и по смерти человѣкъ видитъ свою протекшую земную жизнь, какъ цѣлое, въ синтезѣ. Этотъ синтезъ есть уже самъ по себѣ судъ, поскольку въ немъ выясняется общая связь, содержаніе и смыслъ. При этомъ здѣсь имѣется не просто ясновидѣніе синтеза, но и истины самой, предъ лицомъ духовнаго міра, въ свободѣ отъ плотскаго пристрастія, въ свѣтѣ правды Божіей. Это есть самоочевидность суда Божія. Онъ есть, прежде всего, самосознаніе, а постольку и самосудъ. Онъ творится, по смотрѣнію Божію, въ новомъ уже, загробномъ, времени, какъ совершающееся самопознаніе («хожденіе по мытарствамъ»), самоуглубленіе и самоприговоръ. Необходимо подчеркнуть именно эту, имманентную, сторону человѣческаго самосуда, который есть судъ «совѣсти», т. е нашъ собственный, предъ лицомъ вѣдающаго насъ вмѣстѣ съ нами Бога. Это еще не есть полное самопознаніе и судъ окончательный, который возможенъ лишь въ связи со всей исторіей всего человѣчества, но ограниченный и индивидуальный, поскольку человѣческая жизнь и исторія еще не окончились, и однажды содѣланное можетъ быть исправлено или же погублено другими и въ дальнѣйшимъ. Но это есть самопознаніе и самоопредѣленіе, совершающееся въ человѣческомъ самосознаніи, въ свѣтѣ правды Божіей. Оно и зовется обычно въ богословіи «предварительнымъ судомъ». Его предварительность относится какъ къ его лишь индивидуальному характеру, такъ и къ его неокончательности, по-

скольку безтѣлесное существованіе въ загробномъ мірѣ еще не выражаетъ полноты бытія человѣка. «Предварительный судъ» не столько есть судъ, сколько загробное самосознаніе и проистекающее изъ него бытійное самоопредѣленіе (1).

Разумѣется, при этомъ итогѣ опредѣляется различіе и индивидуальныхъ судебъ человѣка во всемъ ихъ многообразіи. Притомъ многое для насъ въ этомъ вѣкѣ остается недовѣдомо. Это прежде всего, относится къ итогу жизни и загробной судьбѣ дѣтей (2), притомъ какъ крещеныхъ, такъ и некрещеныхъ (мучительный Августиновскій вопросъ). Подобное же покрывало тайны существуетъ относительно судьбы некрещеныхъ народовъ, чуждыхъ христіанскаго просвѣщенія (съ чѣмъ связанъ и вопросъ о проповѣди во адѣ, см. ниже). Въ предѣлахъ же христіанства во всякомъ случаѣ само собою очевидно различіе въ загробномъ самоопредѣленіи и самосознаніи разныхъ душъ. А въ примѣненіи уже къ этому различенію возникаютъ и общія схематическія очертанія этихъ состояній, какъ опредѣляемыхъ съ плюсомъ или минусомъ. Эта схема выражаетъ общія состоянія «рая» и «ада» (также предварительныхъ, въ отличіе отъ окончательнаго состоянія воскресенія). Католическая доктрина прибавила сюда еще не только состояніе очистительное, но и мѣсто чистилищное, въ качествѣ временнаго, исправительнаго наказанія. Нельзя спорить вообще противъ самой мысли о состояніи очистительномъ загробомъ, однако нужно-ли схематизировать его, какъ особое мѣсто, третье, наряду съ раемъ и адомъ? Основная черта, свойственная при этомъ католическому ригоризму и заражающая собой и православную мысль, состоитъ въ признаніи, что оба загробныхъ состоянія, не только рай, но и адъ, опредѣляются еще и до всеобщаго суда въ окончательной неизмѣнности. Но для для этого утвержденія, по крайней мѣрѣ, въ православіи, нѣтъ достаточнаго основанія, поскольку здѣсь признается дѣйственность молитвы за усопшихъ (о чемъ ниже), для которой не установляется никакихъ граней (какъ это и выражено

(1) Нужно сказать, что идея предварительнаго суда, какъ такового, лишь неясно выражена въ Словѣ Божіемъ: «нежить же человѣку единою умрети, потомъ же судъ — μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις — (Евр. 9, 27). κρίσις именно и есть скорѣе самосознаніе, нежели судебный приговоръ. «Въ скончаніи человѣка открытіе дѣлъ его» (Сир. 11, 27). Напротивъ, въ церковномъ богословіи идея «предварительнаго суда» кристаллизуется въ связи съ пониманіемъ загробной жизни, лишь, какъ «мздовоздаянія».

(2) Въ церковной письменности это состояніе обычно поясняется чрезъ сопоставленіе съ жизнью св. ангеловъ. Но, не говоря о томъ, чт неизвѣстное здѣсь поясняется чрезъ неизвѣстное, самое сходство ограничивается лишь отрицательнымъ признакомъ отсутствія грѣха. Но усопшіе младенцы сохраняютъ всю силу своей человѣчности и постольку причастны всеобщему воскресенію. А уже этимъ однимъ, очевидно, устанавливается коренное отличіе отъ ангельскаго міра.

съ особой силой въ 3-ей молитвѣ на вечернѣ Пятидесятницы). Согласно православному ученію, загробное состояніе грѣшниковъ можетъ быть ближе опредѣлено, какъ всеобщее чистилище съ временнымъ въ немъ пребываніемъ, нежели какъ адъ неотмѣнный. Важно здѣсь констатировать, какъ несомнѣнную и самоочевидную истину, что и въ загробномъ существованіи индивидуальности въ ихъ свободѣ находятъ также разную судьбу и проходятъ различный путь жизни, какъ и въ здѣшнемъ мірѣ, съ тѣмъ лишь отличіемъ, что вмѣсто ложнаго свѣта и полутѣней послѣдняго въ загробномъ мірѣ все освѣщено свѣтомъ солнца правды, стоящаго въ выси небесной и своими лучами проникающаго въ глубины душъ и сердецъ. Тайны загробнаго міра вообще лишь скупо пріоткрываются Откровеніемъ, и очевидно, не съ тѣмъ, чтобы удовлетворить нашу пытливость, но чтобы пробудить въ нашемъ сознаніи всю серьезность отвѣтственности за всѣ дѣла своей жизни. Нужно понять загробныя судьбы человѣка и предварительный судъ также и въ связи съ этимъ продолженіемъ жизни за гробомъ, которое имѣютъ души въ безтѣлесномъ состояніи. Каково же это продолженіе и есть-ли оно?

Въ церковной письменности и богословской литературѣ, одинаково какъ православной, такъ и католической, съ особой настойчивостью и рѣшительностью выражается та общая мысль, что за гробомъ «оканчивается время подвиговъ для человѣка и начинается время воздаянія, такъ что по смерти невозможно намъ ни покаяніе, ни исправленіе жизни» (1). Эта мысль выражаетъ самоочевидность, поскольку она относится къ той п о л н о т ѣ жизни, которую человѣкъ имѣетъ лишь въ соединеніи съ тѣломъ, при включенности, благодаря тому, въ общее творчество жизни. Однако, она требуетъ уточненія и ограниченій. Прежде всего, слѣдуетъ устранить то огрубленіе, которое она получаетъ отъ католической теоріи заслугъ (meritum), проникающей и въ православное богословіе. Конечно, человѣкъ въ отдѣленіи отъ тѣла лишается возможности такихъ «дѣлъ» или «заслугъ», которыя возможны были въ этомъ мірѣ, почему и становится возможенъ предварительный судъ надъ протекшей частью жизни, именно земной. Однако отсюда еще не слѣдуетъ, что судъ этотъ есть исчерпывающій и окончательный. Онъ не можетъ стать таковымъ потому, что каждый человѣкъ будетъ еще судимъ уже въ связи со всѣмъ человѣчествомъ, и притомъ жизнь его не заканчивается и не исчерпывается земнымъ существованіемъ, но п р о д о л ж а е т с я и за его предѣлами, хотя и иначе, ущербленно.

(1) М. Макарій Догм. Богосл. II 8, 248. «das Ende der Prüfungszeit, die Wegnahme und dieser Welt der verdienstvollen Mitarbeit am messianischen Gottesreich etc» (Schell l. c. 726).

Обычно принимается, что послѣ суда умершіе остаются въ п а с с и в н о м ъ состояніи, претерпѣвая свой удѣлъ, во исполненіе судебнаго приговора. Но такое представленіе одинаково противорѣчитъ какъ природѣ духа, такъ и даннымъ церковнаго преданія и откровенія.

Представленіе о пассивности загробнаго существованія является правильнымъ въ отношеніи къ неполнотѣ загробной жизни человѣка и невозможности для него прямого участія въ жизни міра, которую онъ созерцаетъ лишь какъ зритель, хотя и различая въ ней свѣтъ и тьму своей собственной протекшей жизни, ея дѣлъ, «заслугъ» и грѣховъ. Однако и за гробомъ продолжается жизнь облеченнаго, хотя уже и не тѣломъ, а только душой, человѣческаго духа. Духъ ж и в е т ъ и за гробомъ силой своего безсмертія и божественной энергіи, ему присущей, и ему, какъ таковому, остаются свойственны актуальность и свобода, а постольку и творческое самоопредѣленіе. Въ отношеніи къ духу непримѣнимо и противорѣчиво представленіе о неподвижности и, слѣдов., какомъ-то обморокѣ или же тюремномъ изоляторѣ за гробомъ. Мало того, для жизни духа открываются новые источники, новое вѣдѣніе, которые недоступны были для него въ земной оболочкѣ. Именно это есть общеніе съ міромъ д у х о в н ы м ъ существъ безтѣлесныхъ. Это относится, прежде всего, къ отдѣльнымъ человѣческимъ душамъ, общеніе съ которыми, — въ нихъ и чрезъ нихъ, — распространяется и на души всего человѣчества (ибо безтѣлесныя души не поддаются заключенію въ одиночныхъ камерахъ), какъ и къ ангельскому міру, такъ же, какъ и бѣсовскому. Высшимъ духовнымъ даромъ загробнаго состоянія является и н о е, новое вѣдѣніе Бога, какое свойственно міру духовъ безтѣлесныхъ, бытіе Божіе для нихъ есть очевидность, подобная той, какою для насъ является солнце въ небѣ. Разумѣется, это общеніе съ міромъ духовнымъ также представляетъ собою неисчерпаемое многообразіе, ибо душа притягиваетъ къ себѣ и сама открывается лишь тому, чего она сама достойна или сродна. Но важно то, что это общеніе съ міромъ духовъ безтѣлесныхъ во всякомъ случаѣ представляетъ собой неиссякаемый источникъ новой жизни, новаго вѣдѣнія, почему никоимъ образомъ нельзя допустить неизмѣнности духовнаго состоянія отшедшихъ. Они вмѣщаютъ эту новую жизнь въ той мѣрѣ и въ томъ качествѣ въ какихъ они способны вмѣстить. И было бы по меньшей мѣрѣ рискованнымъ утвержденіе, что этотъ міръ остается доступенъ лишь для созерцанія безъ всякаго участія въ его жизни, опять таки сообразно духовному состоянію каждаго. Необходимо также признать, что эта загробная жизнь человѣка въ общеніи съ духовнымъ міромъ имѣетъ для его оконча-

тельнаго состоянія по своему не меньшее значеніе, нежели земная жизнь, и во всякомъ случаѣ составляетъ необходимую часть того пути, прохожденіе котораго ведетъ ко всеобщему воскресенію. Каждый человѣкъ долженъ для него по своему духовно дозрѣть и окончательно опредѣлиться какъ въ добрѣ, такъ и въ злѣ. Отсюда и приходится заключить, что въ воскресеніи человѣкъ, хотя и остается тожественъ самому себѣ во всемъ, нажитомъ имъ въ земной жизни, однако становится въ загробномъ мірѣ и н ы м ъ даже по отношенію къ тому состоянію, въ которомъ застаетъ его часъ смертный. Загробное состояніе есть не только «награда» и «наказаніе», и не только «чистилище», но и духовная школа, новый опытъ жизни, который не остается безслѣднымъ, но обогащаетъ и измѣняетъ духовный образъ человѣка. Въ какой мѣрѣ и какъ, намъ невѣдомо, но важно лишь установить, что человѣческая душа и за гробомъ нѣчто новое изживаетъ и наживаетъ, каждая по своему, въ свободѣ своей. Притча о богатомъ и Лазарѣ можетъ послужить тому подтвержденіемъ. Богатый, столь безчувственный и себялюбивый въ дни земной жизни, тамъ оказывается способенъ къ любви, которую проявляетъ въ заботѣ о ближнихъ своихъ. Въ притчѣ, которой свойственна нарочито предустановленная интенція темы, разсказъ объ этомъ движеніи его души служитъ для подтвержденія той истины, что и за гробомъ человѣкъ духовно продолжаетъ свою земную жизнь, несетъ свою судьбу. Однако, эта же притча можетъ быть примѣнена также и въ другомъ, совершенно противоположномъ смыслѣ, именно что и за гробомъ имѣетъ мѣсто раскаяніе и плоды его, состоящіе въ томъ измѣненіи духовнаго состоянія, которое начинается въ богатомъ Но любовь не безсильна, и покаяніе не бездѣйственно. Если стали уже недоступны земныя дѣла, то остаются возможны духовныя: раскаяніе и молитва, которой присуща дѣйственная сила. Мы вѣримъ въ дѣйственность молитвы святыхъ, о насъ приносимой здѣсь и тамъ, и — съ трепетомъ сердца — вѣряемъ свою жизнь попеченію любви и молитвѣ близкихъ нашихъ. Въ Апокалипсисѣ до глубины раскрывается это дѣйственное участіе усопшихъ въ нашей жизни черезъ молитвы, безцѣнный же символъ «перваго воскресенія» и 1000-лѣтняго царства говоритъ еще и о большемъ. «Ожившіе» въ первомъ воскресеніи, т. е. пребывающіе еще лишь съ душой, но не съ тѣломъ, какъ и другіе умершіе, призваны царствовать со Христомъ 1000 лѣтъ. Стало быть, о н т о л о г и ч е с к и возможна, хотя бы силою чрезвычайнаго благодатнаго дара, такая взаимопроницаемость двухъ міровъ, и она уже совершенно не позволяетъ говорить о пассивности состоянія усопшихъ, жизнь которыхъ будто бы состоитъ лишь въ претерпѣніи того, что имъ присуждено приговоромъ «предварительнаго суда».

И даже въ отношеніи къ возможности покаянія за гробомъ мы останавливаемся передъ вопросомъ о его дѣйственности, начатки которой уже ощутимы въ богатомъ Евангельской притчи. Разумѣется, оттуда невозможно уничтоженіе зла, причиненнаго грѣхомъ въ здѣшнемъ мірѣ. Однако уже и въ этой жизни такое уничтоженіе для многихъ образовъ зла оказывается невозможнымъ, но отъ этого не становится безсильно въ духовныхъ своихъ плодахъ покаяніе. Почему же надо считать его невозможнымъ или безсильнымъ за гробомъ, когда расширяется и углубляется все наше духовное вѣдѣніе? Разумѣется, это есть и н о й образъ покаянія, нежели здѣсь на землѣ, но все-таки это есть покаяніе. Неужели же можемъ мы мыслить состояніе раскаявшагося Іуды только въ застывшей, неизмѣнной судорогѣ страданія отъ поруганной имъ любви къ Учителю, и, наоборотъ, не является ли неизбѣжнымъ самое жгучее сознаніе грѣха, покаяніе безъ мѣры и безъ края, каково было и грѣхопаденіе Іудино? А если утверждать, что позднее раскаяніе не сопровождается прощеніемъ, то кому же дано мѣрить глубины милосердія Божія, которое всѣхъ заключило въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать? (Р. 11, 32). Покаяніе имѣетъ въ себѣ самодвижную, самодѣйствующую силу, и можно ли вообще допустить бездѣйственность покаянія? Поэтому общая мысль о томъ, что за гробомъ безсильно и въ этомъ смыслѣ невозможно покаяніе, не сталкивается-ли съ противоположной, — о вѣчной актуальности духа, который въ полнотѣ этой актуальности изживаетъ и силу покаянія? Конечно, и здѣсь существуетъ различіе относительно полноты жизни живыхъ и мертвыхъ, и этому соотвѣтствуетъ и разная мѣра покаянія здѣсь и тамъ. Покаяніе усопшихъ, какъ сложный внутренній процессъ пробужденія къ духовной жизни, разумѣется, отличается отъ того, что происходитъ въ живущихъ. Земная жизнь представляетъ собой основаніе для будущей, хотя и не единственное. Здѣшняя и загробная жизнь между собою связаны, какъ разныя стороны единой жизни одного и того же духа. Обычно предпочитаютъ загробное состояніе «грѣшниковъ» (но кто же изъ людей вообще является свободенъ отъ грѣха, а, слѣдов., не нуждается въ покаяніи?) понимать въ свѣтѣ пенитенціарно-уголовномъ, какъ исполненіе приговора въ загробной тюрьмѣ, причемъ ему приписывается полная неизмѣнность. Однако, совершенно невозможно допустить такое неизмѣнное состояніе въ жизни духа, какъ его застывшую судорогу, или же пассивное созерцаніе содѣяннаго, съ утратой способности къ дальнѣйшей жизни. Если для умершихъ и отпадаетъ творческое участіе въ исторіи этого міра, по крайней мѣрѣ, по сю сторону бытія, но тѣмъ еще не исключается возможность такового участія по т у его сторону, — какъ въ отношеніи ко всему

міру, такъ и къ самому себѣ. Что касается перваго, то можно считать установленнымъ ученіемъ Церкви, вполнѣ достаточно опирающимся на свидѣтельства Слова Божія, что святые дѣйствуютъ въ мірѣ, какъ силою своей молитвы и вообще благодатной помощи, такъ и иными, еще невѣдомыми, имманентными исторіи, путями («первое воскресеніе»). Но дѣйствуя такъ въ отношеніи другихъ, они воздѣйствуютъ тѣмъ самымъ и на себя самихъ, восходятъ отъ силы въ силу, отъ славы въ славу. Всѣ эти мысли органически включены въ доктрину «общенія святыхъ» — communio sanctorum. Отсюда съ необходимостью слѣдуетъ и болѣе общее заключеніе объ измѣняемости, развитіи и ростѣ человѣческаго духа въ загробномъ состояніи, несмотря на временную разлученность съ міромъ, хотя и имѣющую также разныя степени и образы.

О томъ, какова можетъ быть эта мѣра, намъ показываетъ церковное ученіе, засвидѣтельствованное ап. Петромъ (1 II, 3, 19), о проповѣди находящимся въ темницѣ духамъ (причемъ православіе, въ отличіе отъ католичества, не ограничиваетъ предѣловъ этой проповѣди однимъ limbus patrum и вообще не полагаетъ ихъ). Эта проповѣдь Христова, обращенная къ человѣческой свободѣ, очевидно, подразумѣваетъ возможность принятія или непринятія новыхъ самоопредѣленій, которая является несовмѣстима съ неподвижностью духа въ загробномъ состояніи То же можно сказать и относительно церковнаго ученія о дѣйственности молитвы за умершихъ Въ этомъ ученіи мы имѣемъ, съ одной стороны, свидѣтельство о такой неполнотѣ жизни усопшихъ въ сравненіи съ живыми, вслѣдствіе которой они нуждаются въ молитвѣ живыхъ и въ особенности въ принесеніи ими Евхаристической жертвы, причемъ живые и мертвые соединяются въ немъ (символически это выражается въ погруженіи частицъ, вынутыхъ о живыхъ и умершихъ въ честную кровь Христову).

Надо точнѣе опредѣлить самую мѣру пассивности умершихъ. Послѣдняя не дѣлаетъ и не можетъ сдѣлать духъ только объектомъ, извнѣ воспринимающимъ на себя воздѣйствія безъ внутренняго ихъ претворенія. Подобно тому, какъ въ таинствѣ покаянія объективный моментъ прощенія грѣха (absolutio sacramentalis) неразрывно связанъ съ внутренней активностью покаянія, такъ и въ дѣйственности церковной молитвы объ усопшихъ предполагается извѣстная отвѣтная активность самихъ усопшихъ. Въ сужденіяхъ о состояніяхъ духовныхъ надо освободиться отъ представленій вещныхъ, но примѣнять къ нимъ синергическій принципъ взаимодѣйствія. Принятіе дара церковной молитвы означаетъ и активное усвоеніе этой помощи Церкви, притомъ всей Церкви, безъ ограниченія.

т. е. Церкви какъ живыхъ, такъ и мертвыхъ. Послѣдніе отнюдь не исключены отъ возможности молитвенной помощи живущимъ, которые сами къ ней непрестанно обращаются. Къ этому надо еще присоединить высказываемое нѣкоторыми духовными писателями (напр., арх. Николаемъ Кавасилой) сужденіе о томъ, что и усопшіе, того достойные, въ связи съ Божественной литургіей имѣютъ родъ духовнаго причащенія, а это также предполагаетъ, конечно, и въ нихъ наличіе извѣстной духовной активности.

Изъ всего этого выводимъ, что загробное состояніе предполагаетъ не смерть и даже не обморокъ духа, но п р о д о л ж е н і е его жизни, начавшейся на землѣ. А это означаетъ, въ свою очередь, что, несмотря на ущербленность этой жизни, протекающей внѣ тѣла, и съ этимъ связанную извѣстную пассивность, нельзя разсматривать загробнаго состоянія, какъ разъ навсегда даннаго и неизмѣннаго, съ полнымъ отсутствіемъ творческой свободы и измѣнчивости. Оно есть продолженіе духовной жизни, которая не завершается за порогомъ смерти, и оно есть своя особая часть пути, ведущаго къ воскресенію. Послѣднее же не есть только дѣйствіе Бога надъ человѣкомъ, силою Христова воскресенія, но предполагаетъ еще и духовную зрѣлость, готовность человѣка къ его воспріятію (такъ же, какъ и физическая смерть имѣетъ для своего наступленія внутреннія времена и сроки). Эта связь жизни и смерти, включающая и эту послѣднюю въ общее движеніе къ эсхатологическому свершенію и въ немъ новому рожденію, обычно заслоняется представленіемъ о смерти, лишь какъ о частномъ судѣ, статически опредѣляющемъ загробныя судьбы и лишающемъ ихъ своего собственнаго, самостоятельнаго содержанія. Послѣднее состоитъ, съ одной стороны, въ томъ новомъ посвященіи, которымъ является соприкосновеніе и общая жизнь съ духовнымъ міромъ, какъ и собственныя внутреннія событія въ этой продолжающейся духовной жизни. Объ этой жизни намъ мало открыто, и не слѣдуетъ преждевременно стремиться къ этому вѣдѣнію, которое имѣетъ придти въ грядущемъ эонѣ само собой, силою развивающейся жизни воскресенія. Но мы должны знать, что эта жизнь для каждаго изъ насъ связана съ тѣмъ нашимъ состояніемъ, которое открывается въ насъ на «частномъ судѣ», причемъ это жизненное самоопредѣленіе каждаго изъ насъ на землѣ не можетъ быть только концомъ и исходомъ жизни, но и началомъ н о в а г о ея продолженія. Моисей и Илія, явившіеся въ свѣтѣ Преображенія и бесѣдующіе со Христомъ объ исходѣ Его, обнаруживаютъ такое вѣдѣніе о Христѣ и дѣлѣ Его, которое могло быть пріобрѣтено только за гробомъ (или же въ томъ особомъ состояніи отшествія изъ міра, которое свойственно Иліи, миновавшему смерть при своемъ взятіи въ небо). Слѣ-

дов., во всякомъ случаѣ, загробная жизнь продолжается ,и здѣсь нельзя ссылаться на исключительное избранничество обоихъ великихъ мужей Преображенія Они все же остались человѣками, одинъ изъ которыхъ, Моисей, вкусилъ смерть человѣческую. Несвойственное всѣмъ человѣкамъ не можетъ быть и имъ свойственно. О т к р о в е н і е Іоанна полно примѣровъ участія усопшихъ въ жизни міра, которое, конечно, было бы несовмѣстимо съ одною лишь пассивностью ихъ загробнаго состоянія Примѣры: гл. 5, 8-12; 6, 9-11; 7, 13-17; 14, 1-5; 15, 1-3: «и поютъ пѣснь Моисея, раба Божія, и пѣснь Агнца». И это есть новая пѣснь Моисея, воспѣтая имъ въ загробномъ состояніи, какъ выраженіе благодарныхъ чувствъ «всѣхъ народовъ»: 19, 1-6 («и слышалъ я какъ бы голосъ многочисленнаго народа»); 20, 4-6. Разумѣется, въ зависимости отъ характера этого самоопредѣленія продолженіе жизни за гробомъ является болѣзненнымъ и мучительнымъ въ исходномъ состояніи, или же, напротивъ, блаженнымъ уже въ началѣ, со всѣмъ безконечнымъ многообразіемъ и н д и в и д у а л ь н ы х ъ судебъ. На языкѣ библейскомъ, преимущественно ветхозавѣтномъ, все это многообразіе объемлется двойной схемой «ада» и «рая» (причемъ около этой схемы возникаетъ еще рядъ мнимыхъ вопросовъ, такъ сказать, загробной топографіи: о «мѣстѣ» рая и ада, что есть, конечно, лишь образное выраженіе соотношеній иной, не физической, но «духовной» пространственности). Католики, не удовлетворяясь двойной схемой, примышляютъ еще тройственную, включая сюда чистилище. Здѣсь, въ средневѣковомъ міросозерцаніи (законченное выраженіе получившимъ въ «Divina Comedia» Данте) эта топографія получаетъ вполнѣ конкретное выраженіе. Восточное богословіе, къ счастью, никогда не достигало такой топографической конкретности, хотя въ отдѣльныхъ случаяхъ и принимало въ себя древнія синкретическія представленія (1). Надо сказать, что въ православіи, наряду съ традиціонной двойственной схемой рая и ада, съ исключеніемъ чистилища, существуетъ спасительная неопредѣленность въ самомъ разграниченіи обоихъ въ виду того, что грань между ними является отнюдь не непреходимой, ибо она можетъ преодолѣваться по молитвамъ Церкви (особенно ясно эта мысль выражается въ 3-ей молитвѣ *на вечернѣ дня* Пятидесятницы) (2). Однако, богословы, не взирая на это, разсматриваютъ за-

(1) Таково, напримѣръ, ученіе о мытарствахъ, о которомъ и у м Макарія (II § 250) читаемъ. «земныя вещи принимай здѣсь за самое слабое изображеніе небесныхъ. Надобно представлять мытарства не въ смыслѣ грубомъ, чувственномъ, но духовномъ, и не привязываться къ частностямъ, которыя у разныхъ писателей представляются различными».

(2) И у св. Іоанна Дамаскина читаемъ слѣдующія замѣчательныя слова. «если Церковь молится за всѣхъ, съ покаяніемъ скончавшихся, и ея мо-

гробную жизнь преимущественно, какъ «мздовоздаяніе»: «смерть есть предѣлъ, которымъ оканчивается время подвиговъ и начинается время воздаянія, такъ что, по смерти, невозможно намъ ни покаяніе, ни исправленіе жизни». Таково преобладающее мнѣніе богослововъ, которое выдается и за ученіе Церкви. При этомъ «мздовоздаяніе» берется обычно статически, какъ неизмѣнное, пассивное состояніе, къ которому трудно примѣнимо понятіе ж и з н и. Ему болѣе соотвѣтствуетъ ветхозавѣтный образъ рафаимовъ-въ шеолѣ, тѣней, которыя вѣдомы и античному язычеству (тѣнь Ахиллеса въ Одиссеѣ). Но Богъ Авраама, Исаака и Іакова есть Богъ живыхъ, а не мертвыхъ, и адскія мученія суть состоянія продолжающейся жизни, которая не только ихъ претерпѣваетъ, но и творчески изживаетъ и п р е - творяетъ изживаемое, что соотвѣтствуетъ идеѣ «чистилищнаго» состоянія. Разумѣется, это есть ущербленная жизнь, лишенная полноты творчества, которая относится лишь къ невозвратимому земному прошлому. «Дѣла праведника идутъ за нимъ», конечно, какъ и дѣла грѣшника, и вообще всякія земныя дѣла. И это надо понимать не въ смыслѣ кодекса наградъ и наказаній, который подлежитъ неизмѣнному исполненію, но въ смыслѣ продолжающейся жизни, для которой опредѣляющимъ, но отнюдь не исчерпывающимъ предусловіемъ является земная жизнь съ ея итогомъ (1). Хотя выраженія о мздѣ и наградѣ примѣняются и въ Словѣ Божіемъ и даже исходятъ изъ устъ самого Господа, однако мы должны понимать ихъ не какъ внѣшне-юридическій законъ, противный духу Христова Евангелія, но какъ онтологическую связь, внутреннюю необходимость, согласно которой выстрадывается все несоотвѣтствующее призванію человѣка, но имъ совершенное въ земной жизни: хотя самъ и спасается, но «какъ бы изъ огня». Однако эта загробная жизнь представляется не только «мздовоздаяніемъ», но и н о в ы м ъ продолженіемъ жизни: «ибо знаемъ, что когда земной домъ нашъ, эта хижина, разрушится, мы имѣемъ отъ Бога жилище на небесахъ, домъ нерукотворенный,

---

литвы сильны предъ Богомъ и благотворны для нихъ, то всѣ, за кого она молится, спасутся, и никто не лишится блаженства. Пусть такъ, и — о если-бы сіе исполнилось! Ибо сего-то и жаждетъ, и хощетъ, и желаетъ, о семъ радуется и веселится преблагій Господь, да никто не лишится Его божественныхъ даровъ» (м. Макарій, II § 258) На основаніи этихъ словъ можно скорѣе заключить, что для православія безспорнымъ является лишь одно загробное состояніе чистилищное, кромѣ блаженства святыхъ.

(1) Сюда также относится текстъ 1 Кор. 3, 11-15 (примѣняемый католиками именно къ чистилищу) «строитъ ли кто на этомъ основаніи (І. Христѣ) изъ золота серебра, драгоцѣнныхъ камней, дерева, сѣна, соломы, — каждаго дѣло обнаружится, ибо день покажетъ, потому что въ огнѣ открывается, и огонь испытаетъ дѣло каждаго, каково оно есть **У кого дѣло, которое онъ строилъ, устоитъ, тотъ получитъ награду. А у кого дѣло сгоритъ, тотъ потерпитъ уронъ; впрочемъ, самъ спасется, но такъ, какъ бы изъ огня»**

вѣчный. Оттого мы и воздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище». (Послѣднее относится, очевидно, къ прославленному тѣлу воскресенія, когда «будемъ подобны Ему» (1 Ю. 3, 2). Но далѣе апостолъ продолжаетъ: «Оттого мы и воздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище. Только бы намъ и одѣтымъ не оказаться нагими. Ибо мы, находясь въ этой хижинѣ, воздыхаемъ подъ бременемъ, потому что не хотимъ совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (II Кор. 5, 1-5). Нѣтъ никакого основанія ограничивать это поглощеніе смертнаго жизнью воскресенія, самая жизнь воскресенія начинается и пріуготовляется въ протяженіи всей человѣческой жизни, — земной и загробной, которыя не противоположны, но взаимно связаны.

Ученіе о загробной жизни, какъ о мздовоздаяніи можетъ быть послѣдовательно примѣняемо лишь въ ограниченной мѣрѣ, именно только къ христіанамъ, которые способны отвѣтствовать за исполненіе или неисполненіе заповѣдей Христовыхъ. Но оно уже возбуждаетъ безысходныя недоумѣнія тамъ, гдѣ это условіе отсутствуетъ. А между тѣмъ это имѣетъ мѣсто относительно огромнаго, численно подавляющаго до сихъ поръ, большинства человѣчества, именно, дѣтей, умирающихъ въ раннемъ возрастѣ, и не-христіанъ: язычниковъ и представителей разныхъ религій (найдутся ревнители, которые отнесутъ къ этой группѣ и христіанъ, но не-православныхъ). Начнемъ съ дѣтей.

Судьба умершихъ въ раннемъ дѣтствѣ издревле была мучительнымъ вопросомъ въ богословіи (вспомнимъ блаж. Августина и его критиковъ), въ особенности дѣтей не крещеныхъ. Разумѣется, здѣсь не можетъ быть рѣчи объ ихъ личной винѣ или отвѣтственности. Между тѣмъ, если стоять на пенитенціарной точкѣ зрѣнія въ отношеніи къ будущей жизни, то неизбѣжно признать, вслѣдъ за блаж. Августиномъ, ихъ обреченность на вѣчныя муки, съ чѣмъ не можетъ примириться совѣсть. Противоположная точка зрѣнія нерѣшительно защищалась св. Григоріемъ Нисскимъ, но въ общемъ не существуетъ по этому вопросу опредѣленной церковной доктрины. Не притязая на раскрытіе тайны Божіей, мы все же не можемъ не видѣть, что вся безысходность этого вопроса исчезаетъ, если мы понимаемъ загробную жизнь не исключительно какъ мздовоздаяніе, но и какъ продолжающуюся земную жизнь, начиная съ того ея состоянія, въ которомъ она прервалась смертью. Длительность жизни, какъ и часъ смерти, принадлежитъ смотрѣнію Божію и, очевидно, находится въ общей связи съ индивидуальностью каждаго человѣка и связанными съ нею его судьбами. Приходится принять, что въ порядкѣ Боже-

ственной цѣлесообразности для полноты жизни, которая дается Богомъ всякому человѣку, грядущему въ міръ, для умирающихъ дѣтей свойственно въ земной жизни, подобно птицѣ, касающейся крыломъ поверхности воды, пріобщиться къ ней, войти въ міръ лишь для немедленнаго изъ него исхода. Жизнь такихъ дѣтей протекаетъ преимущественно въ загробномъ состояніи, здѣсь совершается и невѣдомый намъ здѣсь эквивалентъ земной жизни, какъ и всѣ ея достиженія, включая сюда и принятіе проповѣди Христа за гробомъ, и созрѣваніе душъ ихъ для воскресенія и безсмертія. Здѣсь мы имѣемъ совершенно явный и неоспоримый постулатъ загробнаго состоянія не какъ мздовоздаянія, но какъ восполненія продолжающейся жизни, и безсиліе богословія отвѣтить на этотъ вопросъ въ связи съ доктриной мздовоздаянія только свидѣтельствуетъ о недостаточности самой постановки вопроса

Еще очевиднѣе это же самое относительно дѣтей, принявшихъ св. крещеніе и муропомазаніе, вошедшихъ въ тѣло Христово, но умершихъ въ безсловесіи. Очевидно, и къ ихъ загробной судьбѣ доктрина мздовоздаянія еще менѣе примѣнима, какъ въ смыслѣ первороднаго грѣха, отъ котораго они освобождаются крещеніемъ, такъ и личныхъ грѣховъ, которые оказались имъ несвойственны за малолѣтствомъ. Ихъ загробная жизнь, насколько она не есть прямое отсутствіе сознательности, можетъ быть лишь осуществленіемъ и продолженіемъ индивидуальной жизни, едва начавшейся на землѣ. Во всякомъ случаѣ здѣсь уже является неизбѣжнымъ расширить доктрину мздовоздаянія, чтобы дать въ ней мѣсто положительному возрастанію жизни, хотя и въ условіяхъ загробнаго, безтѣлеснаго существованія. Если оно и сравнивается съ ангельскимъ, то это есть все-таки только сравненіе, которое не уничтожаетъ всей онтологической пропасти, существующей между человѣческими младенцами и ангелами. Во всякомъ случаѣ, удѣлъ усопшихъ младенцевъ опредѣляется Церковію, какъ «блаженный» по «неложному обѣщанію самого Господа».

Но подобная же апорія существуетъ для ученія о загробномъ мздовоздаяніи относительно судебъ слабоумныхъ, уродовъ, идіотовъ, всѣхъ тѣхъ, чья жизнь представляетъ обреченность «кармѣ» наслѣдственности и безсознательности. Они могутъ быть очеловѣчены, войти въ полноту своего человѣческаго бытія, лишь освободившись отъ узъ и оковъ земного бытія. Сюда же должны быть, по крайней мѣрѣ, съ извѣстной долѣ, отнесены и душевнобольные. Евангельское ихъ разумѣніе видитъ въ нихъ жертву сатанинскаго насилія: гадаринскій бѣсноватый, по изгнаніи изъ него легіона бѣсовъ, находитъ себя у ногъ Іисуса и хочетъ слѣдовать за Нимъ Здѣсь мы имѣемъ опять таки

тайну индивидуальныхъ судебъ. Въ своей закрытости она постулируетъ загробную жизнь, въ которой соотвѣтствующимъ индивидуальнымъ образомъ восполнится и совершится подлинное содержаніе жизни здѣсь его лишенныхъ. Предъ лицомъ всего этого ряда подобныхъ вопросовъ откровеніемъ звучатъ слова Спасителя: «въ домѣ Отца Моего обителей много, а еслибы не такъ, Я сказалъ бы вамъ: Я иду приготовить мѣсто вамъ» (Io. 14, 2).

Восходя отъ простого къ сложному, мы предстаемъ, наконецъ, предъ тайной судьбы язычниковъ, а вмѣстѣ и изсохшей маслины Израиля. До сихъ поръ большинство человѣчества остается въ невѣдѣніи Христа, живетъ какъ бы до Его пришествія. Если и оно подлежитъ «частному суду» по смерти своей, то можно-ли сказать, что оно будетъ судимо тѣмъ же судомъ, какимъ судятся христіане, въ жизни своей знавшіе Христа и Его Евангеліе? Очевидно, нѣтъ, поскольку они, по попущенію Божію, конечно, имѣющему для себя достаточное, хотя намъ и невѣдомое, основаніе, въ земной жизни своей остались внѣ вѣдѣнія Христа и христіанства. Но также невозможно допустить, чтобы они остались вообще навсегда внѣ этого вѣдѣнія. Всеобщій судъ Христовъ надъ всѣми народами прямо этому допущенію противорѣчитъ: всѣ народы, въ томъ числѣ и языческіе, окажутся къ нему подготовлены, способны внимать ему. Слѣдов, необходимо постулировать это подготовленіе язычниковъ въ загробномъ состояніи. Этому постулату вообще соотвѣтствуетъ фактъ проповѣди во адѣ, которая постольку (вопреки утвержденію католическаго богословія) не ограничена только В. З. праотцами (limbus patrum), но распространяется также на всѣ языки. Въ загробномъ мірѣ отходящіе туда нехристіане узнаютъ Христа, внемлютъ проповѣди Его и пріемлютъ ее различно, въ соотвѣтствіи свободѣ самоопредѣленія каждаго въ протекшей земной жизни его. При этомъ неизбѣжно заключить, что и самый «предварительный судъ» надъ ними будетъ также Христовымъ и христіанскимъ. Они узрятъ себя и постигнутъ свою жизнь въ свѣтѣ Христовомъ, — «просвѣщающемъ всѣхъ», а свои религіозныя вѣрованія какъ предваренія, ветхій завѣтъ для нихъ, смутное зерцало христіанской истины. Въ себѣ и чрезъ себя они ее постигнутъ, и она будетъ судить ихъ, ибо нѣтъ иного суда, кромѣ суда истины, кромѣ Истины Христовой. Неизбѣжно заключить и далѣе, что это откровеніе Христовой Истины, или эта «проповѣдь во адѣ», т. е. за гробомъ, будетъ жизненно воспріемлема втеченіе всей дальнѣйшей загробной жизни.

Все это приводитъ необходимо къ постановкѣ общаго вопроса насколько въ загробномъ мірѣ раскрывается сила искупленія, — боговоплощеніе, крестная смерть и воскресеніе Христово? На этотъ

вопросъ дается отвѣтъ не только въ общемъ догматѣ о проповѣди Христа во адѣ, но и въ многочисленныхъ патристическихъ текстахъ, относящихся къ побѣдѣ надъ смертью и адомъ (каковые увѣнчиваются проповѣдью І. Златоуста, чтомой на пасхальной заутренѣ). Воскресеніе Христово возсіяло во адѣ побѣдой надъ смертью. Это событіе нельзя мыслить лишь какъ моментальное или кратковременное, но какъ пребывающее. За гробомъ уже нѣтъ мѣста для внѣхристіанства даже и у не-христіанъ, хотя, конечно, разные по разному — въ силу своей свободы — воспринимаютъ открывшееся искупленіе. Къ этому необходимо еще присоединить и силу Пятидесятницы, сошествіе Св. Духа, на Сынѣ почивающаго и въ земномъ бытіи, и въ воскресеніи Его, какъ умерщвляющемъ адъ — «блистаніемъ Божества». Затворы ада безсильны, чтобы преградить путь «дыханію бурну» Пятидесятницы и явленію «огненныхъ языковъ». Хотя и намъ невѣдомыми путями, сила Пятидесятницы, благодатное дѣйствіе Духа Св., проницаетъ и адовы заклепы. Это, во всякомъ случаѣ необходимо признать относительно ветхозавѣтныхъ праведниковъ, но нѣтъ достаточнаго основанія отвергать относительно всѣхъ тѣхъ, кому собственное духовное ожесточеніе («хула на Духа Св.») не препятствуетъ загробному пріятію благодати Св. Духа. Та помощь, которая оказывается душамъ усопшихъ молитвами Церкви, не является-ли прямымъ дѣйствіемъ благодати Св Духа за гробомъ (пріемлемой, конечно, синергически, т. е при участіи свободнаго воспріятія душъ усопшихъ)? Въ данномъ случаѣ о проницаемости заклеповъ смерти для дѣйствія Св. Духа говорится лишь въ примѣненіи къ членамъ Церкви, но можетъ-ли быть она ограничена только ими, или, напротивъ, ее слѣдуетъ распространить и на все протяженіе жизни усопшихъ? Разумѣется, для насъ недовѣдомы пути и образы этого благодатнаго воздѣйствія, и остается въ силѣ лишь общее обѣтованіе о томъ, что «не мѣрою даетъ Богъ духа».

Итакъ, въ общемъ откровеніи о загробномъ существованіи включена тайна судебъ нехристіанскаго человѣчества, «языческой неплодящей церкви», въ связи съ откровеніемъ Церкви Христовой. Эти судьбы, во всякомъ случаѣ, предполагаютъ духовное движеніе и рядъ свершеній какъ въ не-христіанскомъ, такъ и христіанскомъ человѣчествѣ. Нельзя разсматривать загробныя судьбы человѣчества только индивидуалистически, лишь какъ личное «мздовоздаяніе». Если человѣкъ испытываетъ одиночество богооставленности въ умираніи, въ страшный часъ смертный, то оно же продолжается и за гробомъ. Но здѣсь и, напротивъ, открывается связь всѣхъ со всѣми, единство человѣческаго рода и его судебъ. Рискуя неточностью выраженія, можно сказать, что загробная жизнь въ извѣстномъ смыслѣ включаетъ и

незавершенную, еще продолжающуюся часть исторіи міра и человѣчества, несовершенную сторону его творчества, непройденную часть пути къ всеобщему воскресенію. Индивидуалистически-пенитенціарному міровоззрѣнію доступно лишь такое пониманіе загробной исторіи человѣчества, по которому она состоитъ въ пассивномъ ожиданіи, каждымъ на мѣстѣ своего одиночнаго заключенія своей окончательной судьбы въ воскресеніи. Послѣднее же произойдетъ тогда лишь, когда родится и умретъ соотвѣтствующее число душъ, или же вообще когда всемогуществу Божію угодно будетъ это совершить. Однако всеобщее воскресеніе, которое лежитъ во власти Божіей, совершается синергически, т. е. въ связи съ историческимъ созрѣваніемъ міра и человѣка, которое происходитъ не только по сю, но и по ту сторону земной жизни. За гробомъ также продолжается исторія въ связи съ свершающейся и здѣсь на землѣ, обѣ переплетаются между собою. На основаніи актуальной природы духа съ необходимостью слѣдуетъ заключить, что человѣкъ становится и н ы м ъ послѣ всего опыта загробной жизни въ сравненіи съ тѣмъ, какимъ онъ былъ при своемъ земномъ умираніи. Его готовность или созрѣваніе къ жизни воскресенія связана отчасти и съ этимъ опытомъ. Въ состояніи воскресающаго человѣка суммируются, такъ сказать, обѣ стороны, изъ которыхъ слагается его жизнь. Человѣкъ въ отношеніи къ жизни воскресенія обычно разсматривается такъ, какъ будто загробной жизни съ ея особымъ опытомъ для него и не существуетъ, такъ что онъ остается точь въ точь такимъ, какимъ онъ былъ при своемъ умираніи. Но это, разумѣется, не такъ и такъ быть не можетъ. Это прямо противорѣчитъ ученію Церкви, предполагающему тѣ или иныя измѣненія въ человѣкѣ втеченіе загробнаго его существованія. И это относится къ человѣку одинаково какъ въ его единичности, такъ и въ родовомъ его естествѣ. Измѣненіе человѣка въ загробномъ состояніи относится не только къ его личному духовному самотворчеству, но и къ судьбамъ рода, къ которому онъ принадлежитъ, поскольку онѣ продолжаютъ изживаться по сю и по ту сторону гроба и включаться въ личныя судьбы индивида. Поразительный тому примѣръ имѣемъ мы въ Словѣ Божіемъ относительно судебъ избраннаго народа Божія. У ап. Павла, какъ и въ другихъ многочисленныхъ пророчествахъ о судьбахъ Израиля, мы наблюдаемъ своеобразный антиномизмъ. Съ одной стороны, какъ народъ, отвергшійся Христа и принявшій на себя Его кровь, онъ является богоотверженнымъ, засохшей смоковницей, а съ другой стороны, пророчествуетъ апостолъ языковъ, что в е с ь И з р а и л ь с п а с е т с я (причемъ эта всеобщность спасенія прямо отличается и противопоставляется «остатку, сохранившемуся въ нынѣшнее время» (Р. 11, 5). Когда, гдѣ, какъ

произойдетъ это спасеніе **всего** Израиля, который имѣетъ слиться съ «святымъ остаткомъ» и быть помилованнымъ (31-2), если только не мыслить продолженія земного пути спасенія и въ загробномъ мірѣ?

Однако, слѣдуетъ еще принять во вниманіе, что все человѣчество проходитъ путь за гробомъ не въ одинаковой мѣрѣ, не въ зависимости лишь отъ времени своего рожденія и смерти. Неисповѣдимыми судьбинами Божіими для каждаго лично и въ родовомъ его бытіи это происходитъ въ соотвѣтствіи съ его особыми духовными нуждами и возможностями. Очевидно, для всѣхъ этихъ разныхъ путей и судебъ существуетъ какая то эквивалентность, поскольку Богъ не знаетъ лицепріятія. А въ эту эквивалентность разныхъ путей включаются не только разные образы прохожденія жизни въ загробномъ мірѣ, но и полное ея непрохожденіе, которое замѣняется нѣкіимъ таинственнымъ **измѣненіемъ** на путяхъ къ общему воскресенію: 1 Кор. 15, 51-2; 1 Θес. 4, 16-17. Эта необходимость предварительнаго измѣненія еще разъ свидѣтельствуетъ о неокончательности и незаконченности земной жизни въ отношеніи къ жизни воскресенія. Путь къ парусіи и всеобщему воскресенію пролегаетъ чрезъ долину смерти и загробной жизни, или же имъ равносильнаго «измѣненія»: «всѣ мы не уснемъ, но всѣ измѣнимся... ибо вострубитъ, и мертвые возстанутъ нетлѣшными, и мы измѣнимся» (1 Кор. 15, 51-2).

Каждая изъ обѣихъ частей жизни, земная и загробная, представляетъ собой нѣчто самостоятельное, однако обѣ онѣ лишь во взаимной связи выражаютъ полноту жизни падшаго человѣка. Разумѣется, если бы не было первороднаго грѣха и его послѣдствія — смерти, эта же самая полнота осуществлялась бы инымъ путемъ, безъ того болѣзненнаго разлученія души съ тѣломъ, которое имѣетъ мѣсто въ смерти. То откровеніе духовнаго міра, которое становится удѣломъ отходящихъ въ міръ загробный, совершалось бы прямымъ путемъ, и тѣлесная оболочка не была бы къ тому преградой, какъ теперь, но являлась бы прозрачной для явленій духовнаго міра, разлученіе же людей въ смерти вовсе не имѣло бы мѣста. Но утраченное чрезъ грѣхъ въ извѣстномъ смыслѣ возстановляется чрезъ смертное разлученіе, которое есть въ этомъ смыслѣ спасительный даръ Бога Авраама, Исаака, Іакова, живыхъ, но не мертвыхъ И въ этомъ смыслѣ смерть въ Словѣ Божіемъ становится въ рядъ другихъ величайшихъ даровъ Божіихъ: «или міръ, **или жизнь, или смерть**, или настоящее, или будущее, — все ваше; вы же Христовы, а Христосъ — Божій» (1 Кор. 3, 22-3). Такова іерархія даровъ Божіихъ, въ которыхъ смерть стоитъ въ лѣствицѣ жизни твореній.

Уразумѣвать поэтому смерть лишь какъ мздовоздаяніе, нѣкото-

рый уголовный придатокъ къ земной жизни, совершенно недостаточно. Само собою разумѣется, что «частный судъ», какъ осуществленное въ земной жизни самоопредѣленіе, какъ с о с т о я н і е, въ которомъ отходитъ умирающій въ загробный міръ, сопровождаетъ его въ немъ и есть, такъ сказать, исходное начало для его продолжающейся жизни. Однако понимать ее т о л ь к о какъ мздовоздаяніе, награду или наказаніе, является во всякомъ случаѣ недостаточнымъ по всѣмъ вышеуказаннымъ основаніямъ. Богословіе обычно болѣе всего занимается именно пенитенціарными вопросами ада и рая, къ которымъ католики еще прибавляютъ и чистилище. Къ этому присоединяется также вопросъ о тѣлесной сторонѣ этихъ состояній, какъ райскаго блаженства, такъ и адскаго горѣнія (причемъ католическое богословіе (1) старается выработать ученіе о разныхъ видахъ огня, чистилищнаго и адскаго, восточное же въ этомъ ему лишь неувѣренно слѣдуетъ). Но, очевидно, состояніе развоплощенности послѣ смерти не оставляетъ мѣста для тѣлесныхъ ощущеній и допускаетъ лишь, самое большее, нѣкіе ихъ духовные символы или эквиваленты. Имѣютъ ли эти состоянія отношеніе къ грядущей жизни тѣлеснаго воскресенія, намъ невѣдомо. Мы можемъ лишь вообще заключить, что въ загробной ж и з н и, какъ таковой, будетъ осуществлена вся полнота ея возможностей, для каждаго по его чину и состоянію, особливое же любопытство, сюда направленное, надо считать нездоровымъ и во всякомъ случаѣ небогословскимъ. Главное значеніе загробнаго состоянія есть изживаніе полноты жизни, которое предваряетъ всеобщее воскресеніе и входитъ въ полноту софійности твари. Софійность человѣка открывается не только въ жизни, но и въ смерти, — въ здѣшнемъ и потустороннемъ мірѣ, какъ общая и единая тема человѣческаго бытія. Обычно въ богословіи загробная жизнь не включается, но исключается изъ состава жизни человѣка, за нею признается лишь эпизодическое значеніе мздовоздаянія, въ пассивномъ ожиданіи воскресенія и парусіи, между тѣмъ какъ она есть и путь къ нему, быть можетъ, даже болѣе активный, чѣмъ жизнь посюсторонняя. Причина такого недостаточнаго пониманія заключается въ раціонализмѣ богословія, которое стремится уложить полноту жизни лишь въ посюсторонніе схемы, притомъ заранѣе выключая начала софіологіи и замѣняя ихъ категоріями уголовнаго права. Но жизнь едина здѣсь и за гробомъ, какъ раскрытіе человѣческой софійности

Остается послѣдній недоумѣнный вопросъ, касающійся свободы, насколько она неотъемлемо присуща актуальности духа.

---

(1) См., напр., систематическое изложеніе въ «Feu» du Purgatoire и d'Enfer въ Dict. de Th. dogm., t. V, 2

Земная жизнь обращена лицомъ къ смерти, и она есть предметъ ужаса, о которомъ стараются лучше забывать, страшный часъ смерти и «предварительнаго суда», но при всемъ томъ и сверхъ того и радостный часъ посвященія или новаго откровенія, исполненіе «желанія разрѣшитися и со Христомъ быти», общенія съ духовнымъ міромъ. Практически смерть, какъ ближайшее, что предстоитъ намъ, заслоняетъ собой для насъ отдаленное, — грядущее воскресеніе, которое превращается въ абстрактную идею сравнительно съ непосредственной конкретностью смерти. Но, очевидно, для загробнаго состоянія все это существуетъ иначе. Ибо отсутствуетъ въ немъ перспектива угрожающей смерти съ ея откровеніемъ, которое уже совершилось, ея мѣсто въ грядущемъ принадлежитъ теперь всеобщему воскресенію, которое естественно становится предметомъ для однихъ трепета и страха, для другихъ радостнаго упованія, для многихъ же, если не большинства, того и другого вмѣстѣ. Во всякомъ случаѣ, въ отличіе отъ здѣшняго міра, въ загробномъ духовное небо горитъ упованіемъ воскресенія, и молитва «ей гряди» имѣетъ тамъ для насъ невѣдомую силу. Разумѣется, какъ дѣло Божіе надъ міромъ, всеобщее воскресеніе составляетъ и здѣсь предметъ вѣры и упованія, свершеніе котораго просто ожидается (ибо «не вѣсте ни дня, ни часа, когда Сынъ Человѣческій пріидетъ»). Но если даже для насъ на землѣ даны указанія относительно приближенія временъ и сроковъ, въ которые включены и призывы къ нашей активности въ исторіи, то почему же станемъ мы почитать души отшедшихъ, по крайней мѣрѣ, избранныхъ, лишенными того вѣдѣнія и предвѣдѣнія объ этомъ, коего они не были лишены даже и здѣсь, а также и активности въ этомъ ожиданіи, поскольку таковая вообще свойственна душамъ отшедшихъ? Если имъ дано принимать по своему участіе даже и въ земной жизни и исторіи, то тѣмъ болѣе имъ дано любовію, мыслію и дѣломъ участвовать въ міровой молитвѣ о воскресеніи, въ которой соединяются небо, и земля, и преисподняя (1): ей гряди, Господи Іисусе!

---

(1) Этому соотвѣтствуетъ и свидѣтельствуемое церковью (въ пасхальномъ канонѣ) участіе загробнаго міра въ радости празднованія воскресенія:

«Небеса убо достойно да веселятся, земля же да радуется, да празднуетъ же міръ, видимый же весь и невидимый» (II 1, тр 2) «Нынѣ вся исполнишася свѣта, небо же и земля и преисподняя да празднуетъ убо вся тварь возстаніе Христово» (п. 3, тр. 1). «Безмѣрное Твое благоутробіе адовыми узами содержиміи зряще, къ свѣту идяху, Христе, веселыми ногами, пасху хваляще вѣчную» (п. 5, тр 1).

ОТДѢЛЪ III. ЭСХАТОЛОГІЯ

Вступительныя замѣчанія.

Эсхатологія, какъ ученіе о τὰ ἔσχατα конечныхъ свершеніяхъ, лежащихъ за предѣлами теперешняго міра и ему трансцендентныхъ. естественно, отличается такими особенностями, которыя не свойственны другимъ отдѣламъ богословія Съ одной стороны, примыкая ко всей системѣ богословія, какъ бы его завершая, она обращена ко всѣмъ его догматамъ, есть послѣднее слово христіанской онтологіи, въ связи съ которой она только и можетъ быть излагаема Съ другой стороны, какъ относящаяся по своему содержанію къ новому и небывшему («de novissimis», по словоупотребленію католическаго богословія), она болѣе, чѣмъ другіе отдѣлы богословія, опирается на откровеніе, данное въ словѣ Божіемъ, какъ и во множествѣ текстовъ, разсѣянныхъ въ разныхъ священныхъ книгахъ. Еще не было подведено догматическаго итога всѣмъ этимъ даннымъ Откровенія, — Церковь не установила **ни одного общеобязательнаго догматическаго опредѣленія въ области эсхатологіи,** если не считать краткаго свидѣтельства Никео-Константинопольскаго символа о второмъ пришествіи («и паки грядущаго со славою судити живымъ и мертвымъ, его же царствію не будетъ конца»), а также о воскресеніи мертвыхъ и жизни будущаго вѣка. Эти догматы вѣры, засвидѣтельствованные символомъ, на основаніи прямыхъ обѣтованій Господа, однако остаются также не разъясненными въ богословіи, хотя и почитаются какъ будто сами собою очевидными въ догматическомъ сознаніи, чего однако на самомъ дѣлѣ и нѣтъ. Все же остальное, относящееся къ разнымъ сторонамъ эсхатологіи, не имѣетъ для себя догматическаго опредѣленія, но представляетъ предметъ догматической доктрины, еще подлежащей свободному богословскому изслѣдованію. Если скажутъ, что отсутствіе прямого церковнаго опредѣленія возмѣщается наличіемъ твердаго церковнаго преданія, патристическаго и иного, то въ отвѣтъ на это приходится указать на неточность, а то и прямую невѣрность такого утвержденія. Не говоря о томъ, что это преданіе по своему составу вообще недостаточно и

пестро (1), самое же главное, здѣсь имѣется о т с у т с т в і е е д и н а г о п р е д а н і я, съ наличіемъ, по крайней мѣрѣ, д в у х ъ совершенно разныхъ варіантовъ: доктрина, ведущая происхожденіе отъ Оригена и стабилизированная въ ученіи св. Григорія Нисскаго и его молчаливыхъ и открытыхъ приверженцевъ, съ одной стороны, и распространенное ученіе, имѣющее многихъ представителей, но до сихъ поръ еще не выдвинувшее такихъ, которые были бы равны по силѣ богословской мысли и значенію выше названнымъ. (Можетъ быть, въ эту же группу можно отнести и бл. Августина, величайшаго изъ учителей Западной Церкви, однако, своеобразіе его міровоззрѣнія ставитъ его вообще особнякомъ, въ особенности для восточнаго богословія). Въ отношеніи къ отдѣльнымъ патристическимъ доктринамъ, не меньше какъ при систематизаціи библейскихъ текстовъ, еще необходимо изслѣдованіе, предшествующее догматизированію. Предъ лицомъ такого фактическаго положенія вещей представляется неправильнымъ, если догматическая доктрина, излагаемая въ схоластическихъ руководствахъ, выдаетъ свое ученіе за авторитетные и обязательные догматы Церкви и съ нарочитой настойчивостью требуетъ имъ подчиненія, какъ таковымъ. Въ отвѣтъ на подобное требованіе слѣдуетъ совершенно рѣшительно и опредѣленно установить, что здѣсь имѣетъ мѣсто преувеличеніе и недоразумѣніе. Доктрина, излагаемая въ руководствахъ, отнюдь не представляетъ собой такого догматическаго ученія, которому можно только подчиниться помимо собственной провѣрки и изслѣдованія, но выражаетъ собою лишь мнѣніе господствующаго большинства, соотвѣтствующее состоянію богословской мысли, не болѣе. Оно, будучи свойственно опредѣленной эпохѣ прошлаго, въ настоящее время все болѣе теряетъ свой авторитетъ и во всякомъ случаѣ нуждается въ новомъ пересмотрѣ. Принимать же богословскія мнѣнія, свойственныя притомъ лишь о д н о м у типу мысли, за догматическія опредѣленія Церкви нѣтъ достаточныхъ основаній. Эсхатологическое богословіе остается открыто для изслѣдованія и нынѣ. Разумѣется, это не въ одинаковой степени относится къ разнымъ его сторонамъ, но имѣетъ силу въ отношеніи къ самымъ основнымъ и рѣшающимъ. Опытъ подобнаго изслѣдованія и пересмотра эсхатологической доктрины (каковое уже производилось и производится въ наше время, — изъ русскихъ можно назвать проф. Несмѣлова, о. П. Флоренскаго, Бердяева) представляютъ собой и настоящія главы, посвященныя софіологической эсхатологіи.

(1) Обзоръ на русскомъ языкѣ разныхъ эсхатологическихъ ученій въ патристикѣ можно найти въ монографіи О к с і ю к а. Эсхатологія св. Григорія Нисскаго. Историко-догматическое изслѣдованіе. Кіевъ. 1914 (Ср. **В. Несмѣловъ.** Догматическая система св. Григорія Нисскаго. Казань. 1887).

На основаніи объективнаго положенія вещей въ православномъ богословіи можно спорить, по крайней мѣрѣ, о томъ, существуютъ-ли въ православіи уже кристаллизовавшіяся догматическія опредѣленія въ области эсхатологіи. Поэтому и отрицаніе наличія таковыхъ, по нашему убѣжденію, не представляетъ собой нарушенія regula fidei. Только католическая доктрина съ ея склонностью давать догматическія опредѣленія по возможности по всѣмъ вопросамъ утверждаетъ себя компетентной къ тому же и въ области эсхатологіи, и она заражаетъ этимъ догматическимъ максимализмомъ и богословіе православное, которому таковой самъ по себѣ не свойствененъ.

Существуютъ черты, вообще свойственныя эсхатологическому богословію, которыя и дѣлаютъ его особенно не удовлетворяющимъ своей цѣли. Эти черты можно кратко опредѣлить какъ раціонализмъ и антропоморфизмъ. Въ общей формѣ объ эти особенности могутъ быть выражены такъ. Раціонализмъ стремится охватить предметъ мысли разсудочными схемами, преодолѣвающими всякое противорѣчіе и утверждающими свою самодостаточность для мысли. Вслѣдствіе этого, онъ заранѣе ограничиваетъ область мысли уразумѣніемъ послѣднихъ судебъ міра на основаніи четырехъ логическихъ законовъ (тожества, противорѣчія, исключеннаго третьяго, достаточнаго основанія). Онъ или вовсе исключаетъ изъ области бытія все, что въ эти рамки не укладывается, или же, что еще хуже, насильственно приспособляетъ къ своимъ схемамъ то, что въ нихъ явно не вмѣщается. Эсхатологія же принципіально имѣетъ дѣло съ бытіемъ, теперешнему міру трансцендентнымъ и одною его мѣрой неизмѣримымъ. Тѣ же его опредѣленія, которыя являются антиномическими, соединяютъ черты, на языкѣ раціоналистическаго мышленія разрѣшающіяся въ логическія противорѣчія, или абсурды. Они для него подлежатъ устраненію, упрощенію, отрубленію, раціонализированію. Раціонализмъ вовсе отрицаетъ антиномическое мышленіе, которое свойственно эсхатологіи. Тѣмъ самымъ устраняются и иныя возможности бытія, кромѣ тѣхъ, которыя доступны его теперешнему состоянію, т. е. въ сущности отвергается тайна его, трансцендентая данному состоянію. Но именно это-то предположеніе и лежитъ въ самомъ основаніи эсхатологіи. Такое плоскостное мышленіе, знающее лишь два измѣренія, проявляетъ себя и въ эсхатологической экзегетикѣ, въ которой имъ преодолѣвается антиномика эсхатологическихъ текстовъ. Они приспособляются къ жизни этого эона, переводятся на языкъ нашего міра, укладываются на прокрустово ложе не соотвѣтствующаго своему предмету мышленія. Благодаря такому переводу эсхатологія, хотя и приближается къ эмпирическому бытію нашего міра, но теряетъ свою силу и остроту.

Но раціонализмъ есть и ни что иное, какъ антропоморфизмъ въ мышленіи. Антропоморфизмомъ въ богословіи (въ отличіе отъ истиннаго антропологическаго принципа) является примѣненіе къ области божественной ограниченной мѣры человѣческой. Это имѣетъ мѣсто въ особенности въ ученіи о судѣ и наказаніи Благодаря этому антропоморфизму эсхатологія перестаетъ быть тѣмъ, что она есть и чѣмъ должна быть, т. е. онтологіей и антропологіей, раскрывающихся въ послѣднихъ судьбахъ человѣка Онтологическая постановка вопроса замѣняется уголовно-правовой, и масштабами кодекса о наказаніи мѣрятся тайны любви Божіей Эта уродливость антропоморфизма, разумѣется, устраняетъ софіологическое уразумѣніе судебъ міра и человѣка Тайна глубины и богатства Премудрости Божіей раскрывается въ руководствѣ къ устройству образцовой тюрьмы съ безсрочнымъ заключеніемъ. Эти и подобные мнимые догматы, безъ всякаго колебанія включенные въ догматику антропоморфизмомъ въ качествѣ послѣдняго и единственнаго слова, суть порожденіе скудости богословскаго разума и сухого, себялюбиваго сердца. Эсхатологія, насколько она есть откровеніе и пророчество, должна поставить предъ собой въ качествѣ задачи подлинно онтологическую экзегезу относящихся сюда текстовъ, исканіе ихъ внутренней связи и богословскаго значенія. Разумѣется, при этомъ опытѣ экзегезы должна быть учтена и принята во вниманіе совокупность ученій, имѣющихся въ преданіи исторіи и понимаемыхъ не по буквѣ, но по духу, въ полнотѣ историческаго ихъ контекста. Однако и при всемъ томъ эсхатологія остается еще областью богословскаго изслѣдованія, на путяхъ къ грядущему догматическому опредѣленію, когда таковому, по велѣнію Промысла Божія, суждено осуществиться въ жизни Церкви. Впрочемъ, такое требованіе его является отнюдь и не безусловнымъ Ибо есть тайны будущаго вѣка, непостижимыя судьбы и неизслѣдимые пути Божіи (Р. 11, 33), которымъ, можетъ быть, и не суждено до конца раскрыться въ этомъ вѣкѣ. Конечно, для практическаго руководства все же остается намъ повелѣніе и обѣтованіе Божіе: «ищите и обрящете, толцыте и отверзется» (Мѳ. 7, 7). Но надлежитъ дать мѣсто и тайнѣ Божіей.

1. Конецъ вѣка сего.

«(Чаю) жизни будущаго вѣка», гласитъ символъ вѣры Никео-Константинопольскій, и это есть послѣднее слово его богооткровенной мудрости. Но начало жизни будущаго вѣка предполагаетъ конецъ этого, въ которомъ мы живемъ, а съ нимъ и всего міра. Твореніе Божіе, призванное къ бытію Богомъ, нерушимо и безконечно, и въ

этомъ смыслѣ міръ не знаетъ конца, «вѣченъ». Но тотъ образъ міра, который сѣлался ему свойственеиъ послѣ грѣхопаденія съ началомъ нашего времени или этого вѣка, преходящъ и конеченъ: «преходитъ образъ вѣка сего» (1 Іо. 2, 17). И именно въ э т о м ъ смыслѣ говорится о концѣ этого міра и о кончинѣ вѣка Вѣдѣніе конца широко распространено въ человѣчествѣ, ему свойственно инстинктивное убѣжденіе о конечности міра, которая подобна и личной смерти. Оно находитъ свое выраженіе и въ язычествѣ съ его миѳологіей, и только духовная скудость современнаго позитивизма допускаетъ ему вогсе уклоняться отъ этого вопроса или топить его въ представленіяхъ о безконечномъ прогрессѣ, устраняющихъ подлинную катастрофичность мирового бытія Откровеніе же, и ветхозавѣтное (съ апокалипсисами и апокрифами), и новозавѣтное, — съ одинаковой настойчивостью и опредѣленностью учитъ о концѣ міра и исторіи, о томъ катастрофическомъ многоточіи, которымъ заканчивается книга земного живота. Изображеніемъ послѣдняго дня, дня Господня, переполнены и ветхозавѣтныя пророчества (Псалмы, Исаія, Іоиль и др), Откровеніе и «эсхатологическія рѣчи» Господа (особенно Мѳ. 24), и вся вообще новозавѣтная письменность. Въ символическихъ образахъ мірового пожара и потрясенія стихій здѣсь изображается неизобразимое, поскольку конецъ міра лежитъ за гранію его теперешняго бытія, ему трансцендентенъ. Идея претворенія космоса, которое отнюдь не есть его уничтоженіе. а лишь преображеніе, выражается въ образахъ разрушенія стараго и «творенія новаго неба и новой земли», причемъ это послѣднее не есть новый шестодневъ творенія изъ ничего, которое уже неповторимо, но обновленіе созданнаго міра. Это обновленіе есть творческое дѣйствіе Божіе надъ міромъ, ему присуща въ этомъ смыслѣ новизна, здѣсь дѣйствуетъ божественная, сверхтварная сила, міру трансцендентная. Она не можетъ быть объяснена изъ жизни этого міра и его силъ, она не вытекаетъ изъ «эволюціи» міра, но ей трансцендентна. Здѣсь какъ бы нарушается связь мировой причинности (которая, впрочемъ, никогда и не была сплошной и непрерывной, поскольку наряду съ физическою въ мірѣ дѣйствуетъ и духовная причинность), и въ жизнь міра входитъ сверхмірная сила, божественная. Однако и эта божественная сила не упраздняетъ собственнаго бытія міра, какъ не уничтожается онъ даже и въ катастрофѣ или концѣ этого грѣховнаго міра. Здѣсь проявляется своеобразный «синэргизмъ» міра, сотвореннаго изначально, съ силой божественной, его обновляющей. Само обновленіе входитъ въ жизнь міра, какъ трансцендентное ему начало, однако при томъ сохраняется и первозданная полнота міра. Здѣсь тайна творческаго всемогущества Божія, для человѣка отсюда совершенно недоступная

Однако дѣйствительность этого синэргизма слѣдуетъ изъ того, свидѣтельствуемаго Откровеніемъ, факта, что дѣйствіе Божіе наступаетъ лишь въ наличіи извѣстнаго состоянія міра, его зрѣлости и даже изветшанія. Міровая катастрофа не есть новый, какъ бы седьмой или восьмой день «Шестоднева», она остается въ его предѣлахъ, хотя и переводитъ его въ состояніе, трансцендентное теперешнему. Одинъ изъ излюбленныхъ образовъ для выраженія этой идеи есть огонь, расплавляющій, очищающій и переплавляющій элементы мірового бытія, но отнюдь не уничтожающій, кромѣ лишь тлѣннаго и уничтожимаго (ср съ одной стороны, 2 Петр. 3, 10: «небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи же разгорѣвшись разрушатся, земля и всѣ дѣла на ней сгорятъ», а съ другой стороны, образъ небеснаго Іерусалима, сходящаго съ новаго неба на новую землю, въ который «цари земные принесутъ славу и честь свою». Откр. 21, 24).

Т. о., утверждается онтологическая связь между нашимъ міромъ и грядущимъ, которые суть одинъ и тотъ же міръ, въ различныхъ его состояніяхъ, но въ то же время устраняется эволюціонный переходъ отъ одного къ другому, — они раздѣлены — или соединены — между собою пропастью, трансцензомъ. Это же самое должно быть примѣнено и къ временамъ и срокамъ этого свершенія, которые прежде, какъ и теперь, вызывали недоумѣнія и сомнѣнія въ томъ, когда это будетъ, и будетъ ли (ср. 11 Пет. 11, 4-10). Міровая катастрофа, обращенная къ міру, совершится въ его предѣлахъ, но на самой грани его и въ этомъ смыслѣ уже за временемъ этого міра: «пріидетъ же день Господень яко тать нощію», — трансцендентно къ земному времени, помимо всякой его календарной даты, даже съ упраздненіемъ календаря, распаденіемъ связи временъ. (Замѣчательно, что этотъ же образъ: «яко тать въ нощи» примѣняется Господомъ и къ Его второму пришествію, Мѳ. 24, 43, въ аналогичномъ значеніи, см. ниже).

Но эта же самая сверхвременность во времени и потому календарная неопредѣлимость конца міра утверждается не только въ отношеніи къ стихіямъ міра, но и къ человѣческой исторіи. Здѣсь эта же трансцендентная иноприродность конца въ отношеніи къ земному времени выражается въ иныхъ образахъ, но вполнѣ аналогичнаго значенія. Въ эсхатологическихъ рѣчахъ Господа указуются разные признаки приближающейся кончины вѣка, и вѣрующіе призываются къ внимательному наблюденію этихъ признаковъ, какъ будто указующихъ близость этого свершенія (иные пытаются опредѣлить его въ годахъ и событіяхъ). И однако, не взирая на это, въ Словѣ Божіемъ рѣшительно свидѣтельствуется неизвѣстность этого времени, какъ и внезапность наступленія конца. Образы Евангелія гово-

рятъ о невмѣстимости этого конца въ наше время съ его сроками. Сѣть времени разрывается, и сквозь нее внезапно просвѣчиваетъ иное время, сверхвремя, и не какъ одно изъ событій этого времени съ его временами и сроками, но ему трансцендентное. Подчеркивается именно разность, несоизмѣстимость времени вѣка сего и «будущаго» вѣка. «Ибо какъ въ дни передъ потопомъ ѣли, пили, женились и выходили замужъ, до того дня, какъ вошелъ Ной въ ковчегъ, и не думали, пока не пришелъ потопъ и не истребилъ всѣхъ: такъ будетъ и пришествіе Сына Человѣческаго» (Мѳ. 24, 38-9). Жизнь человѣческая связана своими в ч е р а и з а в т р а, между которыми виситъ с е г о д н я, но послѣдній день міра не имѣетъ для себя завтра и не станетъ вчера, имъ вообще прекращается э т о т ъ счетъ времени, онъ находится внѣ его, въ другой временности. Въ этомъ же времени его никогда и не будетъ. Въ этомъ состоитъ характеръ в н е з а п н о с т и его наступленія, которая есть трансценз: «какъ молнія восходитъ отъ востока и видна бываетъ даже до запада, такъ будетъ пришествіе Сына Человѣческаго» (27). Подобное же значеніе имѣютъ и тексты Мѳ. XXIV, 42, 44: «не знаете, въ который часъ Господь вашъ пріидетъ... ибо въ который часъ не думаете, пріидетъ Сынъ Человѣческій», потому духовно «бодрствуйте», и «будьте готовы». Это не значитъ, что второе пришествіе совершится все-таки въ о д и н ъ изъ часовъ жизни этого міра, или его календарныхъ сроковъ, хотя и невѣдомый. Напротивъ, это означаетъ, что того дня и часа вообще нельзя знать, потому что онъ и не принадлежитъ времени этого вѣка, его жизни, но находится за ихъ предѣлами. Конецъ подобенъ смерти, которая, хотя по сю сторону ея, для остающихся въ мірѣ происходитъ въ данномъ мѣстѣ въ опредѣленное время, но для самого умирающаго происходитъ уже не въ этомъ времени, но за его предѣлами, за гробомъ, съ его собственными, иными временами и сроками. Однако здѣсь, при концѣ міра, уже не останется того, кто бы воспринялъ совершающееся, какъ событіе этого времени, послѣднее просто гаснетъ, чтобы возгорѣться уже иначе, по новому. Итакъ, можно знать о концѣ, что «близко, при дверяхъ» (33), и должно всегда «бодрствовать», будучи «готовы», и однако нельзя знать, въ «который часъ Господь пріидетъ», ибо такого часа и не существуетъ во времени этого міра, онъ наступаетъ за его предѣлами. Онъ не войдетъ въ рядъ историческихъ событій, какъ паденіе Рима, крестовые походы, міровая война, его вообще нѣтъ въ исторіи, п. ч. онъ лежитъ з а исторіей. Поэтому то конецъ есть предметъ вѣры по преимуществу и потому такъ легко и естественно въ него не вѣрить, оставаться самодовлѣющими въ жизни этого міра. Такъ это было еще издревле, ибо всегда находились «говорящіе: гдѣ обѣто-

ваніе пришествія Его? Ибо съ тѣхъ поръ, какъ стали умирать отцы, отъ начала творенія, все остается такъ же» (2 Петр. 3, 4). Однако «не медлитъ Господь исполненіемъ обѣтованія, какъ нѣкоторые почитаютъ то медленіемъ, но долготерпитъ насъ... Пріидетъ же день Господень, какъ тать ночью, и тогда небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи же разгорѣвшись разрушатся, земля и всѣ дѣла на ней сгорятъ» (9-10). «День Господень» непосредственно соединяется здѣсь съ міровымъ пожаромъ, разрушеніемъ самаго міра съ его временемъ (1).

Конецъ этого вѣка есть дѣло Божіе, опредѣленіе воли Отца: «о днѣ томъ и часѣ (сказано на антропоморфномъ языкѣ нашего времени) никто же вѣсть, ни ангели небесніи (ни Сынъ — у Мр. 13, 32), токмо Отецъ Мой единъ» (Мѳ. 24, 36) «Нѣсть ваше разумѣть времена и лѣта, яже Отецъ положи въ Своей власти» (Д. А. 1, 7). Это значитъ, что конецъ вѣка есть творческій актъ Божій, который пребываетъ во власти Отца, Вседержителя, Творца. Хотя этотъ актъ и находится (какъ уже указано выше) въ синэргическомъ соотношеніи съ человѣческой исторіей и свободой, однако онъ включаетъ въ себя творческое дѣйствіе Отца надъ міромъ. Поэтому въ отношеніи къ собственной жизни міра онъ есть нѣчто новое, ему трансцендентное. Искать его эволюціоннаго объясненія въ естественной жизни міра, находить для него природную необходимость (какъ это дѣлается иногда въ апологетической ревности даже и у богослововъ) значитъ не понимать трансцендентнаго его характера, умалять его творческое значеніе. Эта его прямая зависимость отъ воли Отца и въ этомъ смыслѣ трансцендентность для міра находится въ связи съ неизвѣстностью его временъ и сроковъ, его независимостью отъ жизни міра. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ дѣйствіемъ всемогущества Божія, его откровеніемъ какъ бы въ новомъ днѣ творенія. Идея трансцендентнаго конца міра и этого вѣка должна быть принята во всей ея силѣ. И въ таковомъ качествѣ она можетъ быть лишь предметомъ религіозной вѣры. Только самъ Богъ черезъ пророковъ Своихъ можетъ открыть объ этомъ, и Христосъ свидѣтельствовалъ объ этомъ, какъ Богочеловѣкъ, въ осуществленіи Своего пророческаго, человѣчески-кенотическаго служенія, проходя которое и самъ Онъ въ самоумаленіи Своемъ не зналъ времени конца (Мр. 13, 32), хотя послѣ Своего прославленія Онъ уже его вѣдаетъ (о чемъ свидѣтельствуетъ со всей силой Апокалипсисъ: «откровеніе І. Христа, которое далъ Ему Богъ»

(1) Для того, чтобы выразить мысль о несоизмѣримости нашего времени съ божественными свершеніями, апостолъ (8) на антропоморфномъ языкѣ здѣсь указываетъ несоизмѣримость времени человѣческаго и «у Господа»: «одинъ день, какъ 1000 лѣтъ, и 1000 лѣтъ, какъ одинъ день».

(1, 1). Но и при этомъ само опредѣленіе, какъ и начало сотворенія міра, принадлежитъ небесному Отцу.

2. Парусія.

Кончина вѣка приходитъ не обособленно, какъ отдѣльное событіе, но въ цѣльномъ эсхатологическомъ контекстѣ (1). На этомъ фонѣ центральнымъ свершеніемъ является **парусія** παρουσία, второе **пришествіе** Господа нашего Іисуса Христа, обѣтованное въ словѣ Божіемъ и догматически провозглашенное въ символѣ вѣры. «и паки грядущаго со славою» .. Что такое парусія? Что она означаетъ?

Прежде всего надо принять во вниманіе всѣ черты, которыя ей свойственны, согласно Откровенію. Парусія есть, по буквальному смыслу, **пришествіе** Господа въ міръ; такъ она опредѣляется въ рядѣ текстовъ: «**пріидетъ Сынъ Человѣческій...**» (Мѳ. XVI, 27; Мк. VIII, 38; Мѳ. XXV, 31), «грядущій на облакахъ небесныхъ» (Мр. XIII, 26, XIV, 62; Мѳ. XXIV, 30, XXVI, 64). Это пришествіе, въ отличіе отъ перваго, — бывшаго «сшествіемъ съ небесъ», по слову Символа, — есть **второе,** уже возвращеніе въ міръ. Оно связывается съ предшествующимъ отшествіемъ изъ міра въ Вознесеніи, согласно обѣтованію, данному апостоламъ черезъ ангеловъ: «сей Іисусъ, вознесшійся отъ васъ на небо, пріидетъ такимъ же образомъ, какъ вы видѣли Его восходящимъ на небо» (Д. Ап. 1, 11). Вознесеніе уже предполагаетъ грядущую парусію, такъ же, какъ и эта послѣдняя — совершившееся Вознесеніе. Эта связь такъ и выражена въ проповѣди ап. Петра: «да пріидутъ времена отрады отъ лица Господа, и да пошлетъ Онъ предназначеннаго вамъ Іисуса Христа, котораго небо должно было принять до времени свершенія всего»... (III, 20-1). Та же мысль вытекаетъ изъ сопоставленія и слѣдующихъ двухъ текстовъ: «Наше же жительство на небесахъ, откуда мы ожидаемъ Спасителя, Господа нашего Іисуса Христа» (Фил. III, 20). «Пришествіе Господа приближается» (Іак. V, 7-8).

Итакъ, парусія есть **возвращеніе** съ небесъ въ міръ вознесшагося Господа: «въ пришествіе Господа нашего Іисуса Христа» (1 Θес. III, 13), «самъ Господь сойдетъ съ неба» (IV, 16; 1 Кор XV, 23), «Христосъ... во второй разъ явится.. для ожидающихъ Его» (Евр IX. 28). Далѣе, парусія описывается, какъ **явленіе** Господа

(1) Таковъ этотъ контекстъ «пріидетъ же день Господень, какъ тать ночію, и тогда небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи же разгорѣвшись разрушатся, земля и всѣ дѣла на ней сгорятъ. » (III, 10) «Ожидающимъ и желающимъ пришествія дня Божія, въ который воспламененныя небеса разрушатся, и разгорѣвшіяся стихіи растаютъ» (2 Петр III, 12), такъ наступитъ «день Божій» — «день Господа нашего Іисуса Христа» (1 Кор. V, 5).

I Христа, и это есть одно изъ самыхъ основныхъ ея опредѣленій въ Словѣ Божіемъ: «ожидая явленія Господа нашего Іисуса Христа» (1 Кор. 1, 7; 2 Θес. 1, 7, 1 Тим VI, 14; 2 Тим. 1, 10; 1 Петр. 1, 13; 2 Тим. IV, 1: «въ явленіе Его и Царствіе Его»; Кол. III, 4: «когда же явится Христосъ, жизнь ваша, тогда и вы явитесь съ Нимъ во славѣ»; 1 Петр. IV, 13: «явленія славы Его» (V, 4); 1 Іо. 11, 28: «когда Онъ явится... въ пришествіи Его»; Откр. 1, 7). Обращаетъ вниманіе тожество этого выраженія въ примѣненіи какъ въ парусіи, такъ и къ земнымъ явленіямъ Господа послѣ Его воскресенія: Мр. XVI, 9, 12, 14; Лк. XXIV, 34; Іо. XXI, 1, 14; наконецъ, свидѣтельство ап. Павла (1 Кор. XV, 5-8) о явленіяхъ Христовыхъ. (Параллельно съ выраженіемъ: «явился Іисусъ» имѣемъ: «приблизился Іисусъ» (Мѳ. XXVIII, 18, Лк. XXIV, 15); «пришелъ Іисусъ» (Іо. XX, 19), «сталъ посреди ихъ» (26), «увидѣвъ Его» (Мѳ. XXVIII, 17, Іо. XX, 14, 18, 25). Итакъ, парусія есть явленіе Господа, доступное и внѣшнимъ чувствамъ — видѣнія, слышанія, осязанія, вообще имѣющее признаки земной конкретности

Наконецъ, неизмѣннымъ признакомъ парусіи служитъ явленіе Господа **во славѣ,** съ чѣмъ обычно соединяется, а въ извѣстной степени по смыслу тожественно, явленіе на облакахъ небесныхъ (ср. явленіе славы въ Преображеніи и въ ветхозавѣтныхъ доксофаніяхъ), а также сидѣніе на престолѣ: «когда пріидетъ во славѣ Своей и Отца и святыхъ ангеловъ» (Лк. IX, 26); «пріидетъ во славѣ Отца Своего со святыми ангелами» (Мк. VIII, 38, ср. XIII, 26); «увидятъ Сына Человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою» (Мѳ. XXIV, 30): «когда же пріидетъ Сынъ Человѣческій и всѣ святые ангелы съ Нимъ, тогда сядетъ на престолѣ славы Своей» (Мѳ. XXV, 31; ср. XXVI, 64; Мр. XIV, 62). Второе пришествіе есть, такимъ образомъ, «явленіе славы Его» (1 Петр. IV, 13) Образъ этого пришествія характеризуется такими же чертами внезапности и трансцендентности, какъ и общее свершеніе кончины міра. Оно будетъ всеобщимъ: ««какъ молнія исходитъ отъ востока и видна бываетъ даже до запада, такъ будетъ пришествіе Сына Человѣческаго» (Мѳ. XXIV, 27; Лк. XVII, 24). Оно будетъ неожиданнымъ прорѣзающимъ земную обыденность своею трансцендентностію (Мѳ XXIV, 37-44; Лк. XVII, 26-30). Оно будетъ неумолимо въ своей очевидности: «тогда явится знаменіе Сына Человѣческаго на небѣ, и тогда восплачутся всѣ племена земныя, и увидятъ Сына Человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою» (Мѳ. XXIV, 30).

Послѣ этой предварительной сводки библейскаго ученія о парусіи обратимся къ догматической экзегезѣ отдѣльныхъ ея чертъ, и,

прежде всего, къ самой основной: что есть сама парусія, въ качествѣ паки — пришествія, возвращенія Христа въ міръ, Имъ въ Вознесеніи оставленный? Здѣсь намъ предстоитъ возвратиться къ основнымъ положеніямъ христологіи (1), въ частности, къ догмату Вознесенія, въ связи со всѣмъ комплексомъ догматики Боговоплощенія. При фактическомъ отсутствіи общепринятаго догматическаго ученія о Вознесеніи, естественно, не могло быть и яснаго ученія о Парусіи, поскольку оба они нераэрывно связаны между собою, какъ двѣ стороны одного и того же догмата. Чтобы измѣрить, такъ сказать, силу Парусіи, какъ возвращенія Господа въ міръ, нужно точнѣе опредѣлить силу Вознесенія, какъ Его удаленія изъ этого міра. Прежде всего, здѣсь надо совершенно устранить мысль объ оставленіи Имъ міра окончательномъ, съ прекращеніемъ связи съ нимъ, т. е. развоплощеніи. вслѣдствіе чего «сшествіе съ небесъ» съ принятіемъ человѣческой плоти оказывалось лишь временнымъ — и даже кратковременнымъ — эпизодомъ въ жизни міра, прерваннымъ и законченнымъ чрезъ Вознесеніе. Разумѣется, такая мысль является хульнымъ догматическимъ абсурдомъ, противорѣчащимъ собственному обѣтованію Господа: «не оставлю васъ сиротами, пріиду къ вамъ. Еще не много, и міръ не увидитъ Меня, а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы живы будете» (Ю. XIV, 18-19), «се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка» (Мѳ. XXVШ, 20). Господь въ Своемъ воплощеніи на вѣки «яже на земли соединилъ небеснымъ» (2). Эта связь нерасторжима и нерушима. Она осуществляется, прежде всего, **духовнымъ** присутствіемъ Христа въ мірѣ силою Пятидесятницы, которая наитіемъ Св. Духа какъ бы духовно возвращаетъ Христа, дѣлаетъ Его присутствіе доступнымъ, жизненно ощутимымъ: «живу не я, но живетъ во мнѣ Христосъ». Эта духовная жизнь во Христѣ, дѣйствіе Христа въ человѣкѣ, сгущаясь въ напряженіи, можетъ по особому смотрѣнію Божію выражаться даже въ небесныхъ явленіяхъ Христа. хотя и совершенно отличныхъ отъ Парусіи. Сюда слѣдуетъ отнести, прежде всего, явленіе Христа Савлу на пути въ Дамаскъ, о коемъ онъ самъ говоритъ, въ сопоставленіи его съ явленіями воскресшаго Христа до Вознесенія: «а послѣ всѣхъ явился и мнѣ какъ нѣкоему извергу» (1 Кор. XV, 8). Однако тексты Д. А. не позволяютъ вполнѣ отожествлять этого особеннаго явленія съ ними (3). Таково же

(1) «. никогда же отлучаяся, но пребывая неотступный» (Кондакъ Вознесенія).

(2) См. вообще А г н е ц ъ Б о ж і й, стр. 420-7.

(3) Оно же описывается въ третьемъ лицѣ въ Д. А. IX, 3-4. «внезапно осіялъ его свѣтъ съ неба. Онъ упалъ на землю и услышалъ голосъ, говорящій ему «Савле, Савле, что ты Меня гонишь» «Люди же, шедшіе съ нимъ, стояли въ оцѣпенѣніи, слыша голосъ и никого не видя» (7). Здѣсь го-

явленіе Христа въ небесахъ первомученику Стефану, относительно котораго особо засвидѣтельствована его духовность: «Стефанъ же, будучи исполненъ Духа Святаго, воззрѣвъ на небо, увидѣлъ славу Божію и Іисуса, стоящаго одесную Бога» (Д. А. VII, 55). (Аналогичныя явленія бывали и святымъ, напр., преп. Серафиму). Это суть вообще свидѣтельства духовнаго сопребыванія Христа съ Церковью, сопровождаемаго даже нѣкіимъ Его созерцаніемъ (1). Наряду съ этимъ, слѣдуетъ поставить Его пребываніе, **не** сопровождающееся созерцаніемъ Его образа, но лишь таинственнымъ вѣдѣніемъ силы Его, въ таинствѣ Евхаристіи (или даже помимо таинства пребываніе Христа на землѣ черезъ излившуюся воду и кровь изъ ребра Его на крестѣ, Св. Грааль). Въ божественной Евхаристіи онтологическое значеніе имѣетъ, конечно, пребываніе Христа на землѣ въ Св. Дарахъ, даруемыхъ Имъ для причащенія. Однако это пребываніе Христа во плоти, чувственно осязательное и духовно удостовѣряемое, остается таинственнымъ или въ извѣстномъ смыслѣ даже тайнымъ. Въ немъ зрится лишь вещество этого міра, таинственно преложенное въ Тѣло и Кровь Христову, однако недоступно чувственному воспріятію. Пребываніе Христа во Св. Дарахъ остается зримо-незримымъ, таинственнымъ. Чрезъ него преодолѣвается удаленіе Христа изъ міра, ибо устанавливается живая связь съ нимъ чрезъ вкушеніе евхаристической пищи и питія (Іо. VI, 54), какъ бы евхаристиче-

---

ворится о свѣтѣ и голосѣ, однако не о видѣніи Самого Христа Павломъ. Спутники его слышали лишь голосъ. Тоже самое и Д А. XXII, 6-7. Однако здѣсь же говорится устами Ананія: «увидѣлъ Праведника и услышалъ гласъ изъ устъ Его» (14). Однако, общій контекстъ текста заставляетъ здѣсь думать скорѣе объ истолкованіи «свѣта и голоса», какъ видѣнія Самого Праведника въ точномъ смыслѣ Это же подтверждается и на основаніи рѣчи Павла передъ Агриппой: «среди дня на дорогѣ я увидѣлъ, государь, съ неба свѣтъ, превосходящій солнечное сіяніе, осіявшій меня и шедшихъ со мною. Всѣ мы упали на землю, и я услышалъ голосъ говорившій мнѣ на Еврейскомъ языкѣ» (Д. А. XXVI, 13-14), «и я не воспротивился небесному видѣнію» (19). Во всѣхъ текстахъ говорится даже не о томъ, что онъ видѣлъ Христа, какъ другіе апостолы въ явленіяхъ Его по воскресеніи на землѣ но что ему было **небесное** явленіе свѣта и слышаніе голоса, впрочемъ, доступное и его спутникамъ Въ Д. Ап говорится еще и о другихъ видѣніяхъ «Господь же въ **видѣніи ночью** сказалъ Павлу не бойся» (XVIII, 9). Однако, это сказано не столько о «явленіи», сколько о сновидѣніи, хотя и имѣющемъ характеръ божественнаго откровенія въ духѣ Такое же значеніе имѣютъ и слѣдующія слова «въ слѣдующую ночь Господь, явившись ему, сказалъ дерзай, Павелъ» (XXIII, 11).

(1) Особое мѣсто здѣсь занимаютъ явленія небесныя бывшему «въ Духѣ» (Откр (1, 10) Тайнозрителю хотя Откровеніе и преисполнено небесныхъ видѣній, и въ частности явленій Христа, однако они одинаково не относятся ни къ явленіямъ Христа на землѣ Своимъ ученикамъ, ни къ Парусіи, которая наступаетъ лишь послѣ нихъ (гл XX, 11) Эти видѣнія отмѣчены именно тѣмъ же духовнымъ характеромъ, какъ и явленія ап. Павлу. Конечно, это суть явленія Христа, однако не какъ сущаго на землѣ или паки пришедшаго, но одесную Отца сѣдящаго и въ Духѣ Св. живущаго въ Церкви.

скій мостъ между небомъ и землею. Христосъ становится доступенъ міру во плоти, въ прославленномъ тѣлѣ, но лишь таинственно чрезъ причащеніе, Его же собственная жизнь остается сокрыта въ небесахъ. Божественная Евхаристія есть даръ и плодъ пребывающаго боговоплощенія, на вѣки нерушимаго и по Вознесеніи. Однако она не преодолѣваетъ послѣдняго въ томъ смыслѣ, что въ ней не возвращается Христосъ на землю такъ, какъ Онъ былъ на землѣ въ дни земного служенія, и какъ обѣщано это ангелами на горѣ Вознесенія. Хотя Евхаристическое пребываніе Христа на землѣ въ себѣ имѣетъ нѣчто отъ Парусіи, однако оно не только не устраняетъ грядущаго ея свершенія, но само ее призываетъ. Полнота обѣтованія Господа относится не къ таинственному лишь, но явному Его пребыванію «со всѣми во вся дни», и молитва: **маранаѳа, ей гряди** родилась изъ пламеннаго евхаристическаго чувства первохристіанства. Можно сказать, что Евхаристическое пребываніе Христа и Парусія въ этомъ смыслѣ связаны между собою въ отношеніи пришествія Христа въ міръ, какъ обѣтованіе и исполненіе. Однако **таинственное** пребываніе Христа на землѣ, которому не препятствуетъ, но соотвѣтствуетъ Его пребываніе на небесахъ, съ сѣдѣніемъ одесную Отца, не только не исчерпываетъ всѣхъ возможностей общенія со Христомъ, связанныхъ съ боговоплощеніемъ, но опредѣленно ихъ ограничиваетъ лишь образомъ духовнотаинственнымъ, и въ этомъ смыслѣ спиритуалистическимъ. Для этого послѣдняго какъ будто и не существуетъ Его новое пришествіе въ міръ, съ пребываніемъ на землѣ, во всей полнотѣ доступности Его человѣкамъ. Въ этомъ смыслѣ оно даже меньше того, какое имѣли окружавшіе Христа на землѣ до Его смерти и воскресенія (1), а также и послѣ Его Воскресенія до Вознесенія (2). Парусія, какъ паки-пришествіе Господа въ міръ, выражается поэтому, прежде всего, въ **явленіи** Его, въ Его видимости. **Это** именно. прежде всего, и выражено въ словахъ ангеловъ при Вознесеніи: «Сей Іисусъ, вознесшійся отъ васъ на небо, пріидетъ такимъ же образомъ, какъ **вы видѣли Его** восходящимъ на небо» (Д. Ап. 1, 11).

Но очевидна уже напередъ вся разница между кенотическимъ явленіемъ Его въ земномъ уничиженіи, и даже по воскресеніи, когда

---

(1) Объ этомъ и сказалъ Господь Своимъ ученикамъ «Ибо сказываю вамъ, что многіе пророки и цари (у Мѳ. ХШ, 17: и праведники) желали видѣть, что вы видите, и не видѣли, и слышать, что вы слышите, и не слышали» (Лк. Х, 24) «О томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли своими очами и (что) осязали руки наши» и т. д (1 Іо. 1, 1).

(2) Разумѣется, въ другомъ смыслѣ Евхаристическое общеніе внутреннѣе и полнѣе всякаго зрительнаго и осязательнаго, вообще чувственнаго лишь воспріятія явленія Христа на землѣ, которое имѣли всѣ, окружавшіе Его въ земной жизни, — враги, равнодушные, маловѣрные и даже «слѣдовавшіе за Нимъ». Это различіе въ данномъ случаѣ связано съ кенотической прикровенностью на землѣ Его явленія.

все-таки возможно было видѣть и не сразу узнать Его даже близкимъ и любящимъ (Марія Магдалина, Петръ и Іоаннъ, два ученика на пути въ Эммаусъ). Въ Парусіи же это явленіе будетъ молніеноснымъ, блистающимъ и всеобщимъ, — нельзя будетъ не видѣть и не узнать того знаменія. Когда явится «знаменіе Сына Человѣческаго на небеси», «тогда восплачутся всѣ племена земныя, и **увидятъ** Сына Человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою» (Мѳ. XXIV, 30). «Се грядетъ съ облаками, и узритъ Его всякое око, и тѣ, которые пронзили Его; и возрыдаютъ предъ Нимъ всѣ племена земныя» (Откр. 1, 7; ср. 2 Ѳесс. 1, 10). Можно сказать, что какъ въ загробномъ мірѣ является невозможнымъ отрицаніе бытія Божія, которое становится самоочевиднымъ, такъ и здѣсь подобной же самоочевидностью станетъ уже сошествіе съ небесъ Христа, Сына Божія, Сына Человѣческаго. Поэтому первое пришествіе Христово въ уничиженіи оставляло полную возможность Его не замѣтить, презрѣть, возненавидѣть; второе пришествіе «во славѣ» совершенно исключаетъ такую возможность. Христосъ здѣсь и является такимъ, какимъ Онъ есть, Господомъ во плоти.

Удаленіе Господа изъ міра въ Вознесеніи имѣетъ не окончательное, но лишь промыслительное значеніе въ спасеніи міра чрезъ боговоплощеніе. Вознесеніе Господа во плоти есть, прежде всего, завершеніе кенозиса, вмѣстѣ съ прославленіемъ Господа въ человѣческомъ естествѣ, — чрезъ одесную Отца сѣдѣніе; далѣе, оно имѣетъ значеніе для завершенія спасительнаго подвига чрезъ ниспосланіе Св. Духа въ Пятидесятницу, въ десятидневіи въ небесахъ. Но спрашиваемъ себя: исчерпывается ли это завершеніе даже Пятидесятницей для сѣдящаго одесную Отца Сына Божія, и не остается-ли еще новыхъ временъ и сроковъ въ содѣланіи Имъ нашего спасенія? Все ли оно уже совершено и закончено, или же и для пребыванія во славѣ, и послѣ преодолѣнія кенозиса, остается нѣчто несовершенное въ дѣлѣ Христовомъ, еще предстоящее и, слѣдов., связанное съ новыми временами и сроками? На этотъ вопросъ, человѣчески дерзновенный, мы имѣемъ однако опредѣленный отвѣтъ въ Откровеніи Имъ свидѣтельствуется, что вѣчная жизнь Христа въ небесахъ, одесную Отца, т. е. во всей силѣ божественности, непостижимымъ образомъ, антиномически, остается связана съ временами и сроками этого міра, и теперь срокъ этотъ опредѣляется отъ Вознесенія до Парусіи. Такимъ образомъ, постигаемъ мы еще и новое значеніе пророчественныхъ словъ ангеловъ, обращенныхъ къ ученикамъ по Вознесеніи: «пріидетъ (Іисусъ) имже **образомъ**, яко видѣсте Его грядущимъ на небо» (т. е. еще въ предѣлахъ земныхъ свершеній). Мы уже знаемъ также и свидѣтельство апостольское: «да пріидутъ времена отрады

отъ лица Господа, и да **пошлетъ Онъ предназначеннаго** вамъ I. Христа, котораго небо должно было **принять до времени свершенія всего»...** (Д. А. III, 20-21). Здѣсь прямо и опредѣленно установляется новое время и срокъ уже въ небесахъ. Точнѣе можно опредѣлить его отъ Пятидесятницы до Парусіи, новаго сошествія Христа съ небесъ. Этотъ срокъ опредѣляется свершеніемъ не только въ мірѣ, куда Господь приходитъ, но и въ небесахъ, откуда Господь приходитъ. Для насъ сокрыто невѣдѣніемъ то, что именно совершается съ Господомъ, сѣдящимъ въ небесахъ одесную Отца. Однако откровеніе удостовѣряетъ насъ именно въ таковомъ предстоящемъ свершеніи. Объ этомъ же свидѣтельствуютъ и слѣдующія таинственныя слова Господа въ прощальной бесѣдѣ съ учениками: «и когда пойду и приготовлю мѣсто вамъ, приду опять и возьму васъ къ Себѣ, чтобы и вы были гдѣ Я» (Іо. 13, 3). Его наступленіе происходитъ волей Отца, который **«пошлетъ»** (20) «предназначеннаго вамъ» (т. е. въ опредѣленое время и срокъ) Іисуса. Отецъ вѣдаетъ «день и часъ» Второго пришествія, ибо Онъ Самъ его опредѣляетъ, посылая Сына, Который и въ этомъ творитъ волю Отца. Однако Сынъ не только посылается, но и Самъ грядетъ въ міръ, подобно тому, какъ воскрешаемый Отцомъ Онъ и Самъ воскресаетъ, а возносимый Отцомъ и Самъ возносится. При этомъ какъ Воскресеніе, такъ и Вознесеніе предполагаетъ совершительное дѣйствіе Духа Св., почивающаго на Сынѣ, и это же самое мы должны утверждать и относительно Парусіи. Сынъ, хотя и самъ приходитъ въ міръ, въ Парусіи, однако Онъ посылается Отцомъ, дѣйствіемъ Духа Св., «Духа Славы, Духа Божія», «въ явленіе Славы Христовой» (1 Петр. IV, 13). Поэтому, прежде всего, слѣдуетъ установить, что и Парусія, какъ и всѣ событія Боговоплощенія: Рождество Христово, Крещеніе, Воскресеніе и Вознесеніе, является дѣломъ Св. Троицы, въ соотвѣтствіи ипостасному характеру каждой изъ ипостасей, есть въ этомъ смыслѣ троичное свершеніе. Слѣдуетъ заранѣе совершенно исключить возможность предположенія, будто Христосъ въ Парусіи, посылаемый въ міръ Отцомъ, въ этомъ свершеніи остается не соединенъ съ Духомъ Св., Который, будучи уже посланъ въ міръ, пребываетъ и въ небесахъ, и въ мірѣ единовременно. Тѣмъ самымъ Онъ являетъ Собою божественный путь съ неба на землю, который уже ранѣе проложенъ былъ Его сошествіемъ съ неба для боговоплощенія и завершенъ Вознесеніемъ и Пятидесятницей. Вообще троичное богословіе не знаетъ діадическаго лишь дѣйствія Отца и Сына безъ участія Св. Духа. Поэтому и вообще Парусія должна быть явлена въ богословской мысли, какъ новое откровеніе Св. Троицы въ твореніи: Отецъ — посылающій, Сынъ — грядущій, Духъ Св. — уже посланный и Сына въ мірѣ срѣтающій.

Основная характеристика Парусіи есть явленіе Христа **во славѣ,** въ прямое противоположеніе первому Его пришествію въ міръ — въ уничиженіи. Тогда Христосъ пришелъ въ міръ, родившись въ Виѳлеемѣ, никѣмъ почти не знаемый и не замѣченный, въ скотіей пещерѣ въ зимнюю ночь; теперь Онъ приходитъ на облакахъ небесныхъ, зримый всѣми племенами земными. Тогда лишь въ небесахъ Его славословили ангелы, теперь же Онъ приходитъ въ славѣ, окруженный всѣми святыми ангелами, для всѣхъ людей зримый. Надо помнить, что встрѣча грядущаго Христа происходитъ за гранію смерти или «измѣненія», т. е. уже въ ясновидѣніи духовнаго міра вообще, почему и сопровожденіе свв. ангеловъ, такъ же, конечно, какъ и святыхъ, «Христовыхъ въ пришествіе Его» (1 Кор. XV, 23), будетъ для всѣхъ явно. Явно будетъ для всѣхъ и пламенное знаменіе Сына Божія, оно же есть и «знаменіе Св. Троицы», честный Крестъ. Здѣсь уже можно установить различіе между земными явленіями Господа и Его же явленіемъ во славѣ въ Парусіи. Господь жилъ среди человѣковъ въ этомъ мірѣ, какъ намъ со-Человѣкъ, Его «мы видѣли своими очами, разсматривали, и осязали руки наши» (1 Іо. 1, 1), причемъ сами оставаясь въ этомъ мірѣ, въ нашей собственной тѣлесности. Уничиженіе Господа было столь глубоко, и завѣса плоти, сокрававшая Его Божество, была столь непроницаема, что наше естество не потрясалось Его явленіемъ, которое не превышало человѣческихъ силъ. «Явленій» прославленнаго Христа, имѣвшихъ мѣсто послѣ Воскресенія Его, удостоивались только избранные (1 Кор. XV, 5-8). Эти явленія, конечно, уже отличались отъ того видѣнія Господа, которое было доступно всѣмъ во время Его земного служенія. Они были именно явленіями Воскресшаго, какъ свидѣтельства объ Его воскресеніи, чрезъ которое Онъ уже возвысился надъ міромъ и отдѣлился отъ него, пока не былъ вовсе изъ него восхищенъ Вознесеніемъ. Эти явленія Прославленнаго Господа служатъ какъ бы промежуточной ступенью ко встрѣчѣ Его во славѣ, которая относится къ Парусіи. Въ нихъ становится Христосъ зримымъ для всѣхъ въ блистаніи Божества въ прославленномъ человѣчествѣ: Богъ въ человѣкѣ и Человѣкъ въ Богѣ, Богочеловѣкъ, влекущій къ Себѣ всѣ племена земныя («и когда Я вознесенъ буду отъ земли, всѣхъ привлеку къ Себѣ»: Іо. XII, 32).

Явленіе Христа въ Парусіи не знаетъ для себя никакихъ ограниченій, будучи всеобщимъ, повсемѣстнымъ и всевременнымъ, его видятъ ему радующіеся и его трепещущіе, любящіе и ненавидящіе. Въ этой всеобщности есть такая принудительность очевидности, которая аналогична очевидности бытія Божія и всего духовнаго міра въ загробномъ состояніи. Это явленіе Христа антропоморфно-символически описывается, какъ пришествіе Его на облакахъ небесныхъ. Оче-

видно, всѣ эти выраженія, пріурочивающія Его явленіе къ опредѣленному мѣсту и времени, совершенно не адекватны, поскольку въ немъ мы имѣемъ иную временность и пространственность, нежели наша, если только здѣсь вообще умѣстно о нихъ говорить. Явленіе Христа въ Парусіи вообще выводитъ насъ за предѣлы этого міра, какъ метафизическое или метакосмическое. Это «мета» μετά есть устраненіе порога между двумя состояніями бытія міра. Христосъ чрезъ Парусію не явится въ предѣлахъ этого міра подъ этимъ небомъ и на этой землѣ и предъ этимъ человѣчествомъ. Оно увидитъ Его въ новомъ мірѣ, и самое это явленіе будетъ уже совершившимся кореннымъ **измѣненіемъ** отношенія между Богомъ и міромъ.

Это измѣненіе выражается, съ одной стороны, въ новомъ приближеніи Бога къ міру чрезъ Парусію, а съ другой — и въ новомъ приближеніи творенія къ Богу. Наша теперешняя жизнь отдѣлена отъ Парусіи, а вмѣстѣ и приближается къ ней черезъ смерть и загробное состояніе или эквивалентное ей «измѣненіе», за которымъ слѣдуетъ воскресеніе. Это послѣднее не есть простое оживленіе умершихъ въ ихъ тѣлесахъ, но и ихъ измѣненіе въ соотвѣтствіи прославленности Христова человѣчества. Это выражено на символическомъ языкѣ Слова Божія такимъ образомъ: «Самъ Господь при возвѣщеніи при гласѣ Архангела и трубы Божіей сойдетъ съ неба, и мертвые во Христѣ воскреснутъ прежде, потомъ мы, оставшіеся въ живыхъ, вмѣстѣ съ ними восхищены будемъ на облакахъ въ срѣтеніе Господу на воздухѣ, и такъ всегда съ Господомъ будемъ» (1 Θес. IV, 16-17). Здѣсь говорится о «восхищеніи», которое равнозначуще трансцензу смерти и воскресенія, о встрѣчѣ съ Господомъ «на воздухѣ» и «всегда пребываніи» съ Нимъ (1). Это всеобщее измѣненіе распространяется и на весь природный міръ, такъ что вообще парусія совершается не въ этомъ мірѣ, но на новой землѣ и подъ новыми небесами. Теперешній же міръ, эти небо и земля, Христа снова вовсе и не увидитъ. Поэтому парусія не есть событіе въ жизни этого міра, и тѣмъ менѣе **одно** изъ его событій, но она есть свершеніе, измѣняющее всю жизнь этого міра, какъ и всего человѣчества, проходящаго черезъ воскресеніе. Явленіе Христа на небѣ, Его сошествіе съ него на облакахъ небесныхъ въ сопровожденіи ангеловъ и святыхъ, видимое одновременно во всѣхъ мѣстахъ. всѣмъ человѣчествомъ, есть, конечно, лишь символическій образъ того. что неописуемо и невыра-

(1) Можетъ показаться, что тутъ имѣются въ виду лишь «мертвые во Христѣ» (какъ 1 Кор. XV, 23); однако именно здѣсь говорится о всеобщемъ воскресеніи во Христѣ· «какъ во Адамѣ всѣ умираютъ, такъ и во Христѣ всѣ оживутъ» (22). Слѣдовательно, рѣчь идетъ лишь о разныхъ образахъ встрѣчи со Христомъ въ зависимости отъ разной близости къ Нему.

зимо на немощномъ языкѣ нашей пространственности и временности. Это значитъ лишь, что весь міръ и все человѣчество окажутся проницаемы явленіемъ Христовымъ, его воспріимутъ и ощутятъ (1). Къ этому надо еще присовокупить, что это явленіе совершится одновременно не только предъ всѣмъ человѣчествомъ, но предъ всѣми святыми ангелами, въ сущности въ него **по своему** включаются даже и падшіе духи, которые, разумѣется, увѣдаютъ пришествіе Господа, прежде всего, какъ совершившееся изгнаніе изъ міра князя міра сего и ихъ самихъ, обличеніе и судъ. Однимъ словомъ, картина явленія Господа совершенно не представима, и она служитъ лишь для выраженія общей мысли, что Господь въ парусіи будетъ явленъ и доступенъ **всему** творенію, которое станетъ прозрачно для Его присутствія.

Наряду съ этимъ **вселенскимъ** характеромъ парусіи, слѣдуетъ установить, какъ самую основную ея черту, пришествіе Христа **во славѣ.** Что же означаетъ въ данномъ случаѣ **слава?** Очевидно, здѣсь, прежде всего, имѣется въ виду противоположеніе кенозису, пришествію Христа въ уничиженіи. Время послѣдняго миновало. Въ отвѣтъ на уничиженіе «Богъ превознесъ Его и далъ Ему имя выше всякаго имени», — «Господь Іисусъ Христосъ въ славу Бога Отца» (Фил. II, 9-11). Христосъ по Вознесеніи уже прославленъ у Отца «славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра» (Іо. XVII, 5). Эта предвѣчная слава, присущая Логосу, стала свойственна и Богочеловѣку въ соединеніи обоихъ естествъ, какъ Божескаго, такъ и человѣческаго, и она сопровождаетъ Его въ явленіи міру. Въ предвареніи эта слава была явлена, какъ осіяніе свѣтомъ преображающимъ, на горѣ Ѳаворской. Но это было только явленіе славы, но не сама Слава. Что же есть Слава? Слава во Св. Троицѣ соотвѣтствуетъ откровенію Третьей Ипостаси въ двоицѣ самооткровенія Отца: Слово всѣхъ словъ — Истина всякаго бытія, осуществляемая Духомъ Святымъ, на Сынѣ почивающемъ. Сынъ и Духъ Святой, какъ самооткровеніе Отца, соединены нераздѣльно и несліянно. Духъ Св., почивающій на Сынѣ, какъ ипостасная Слава Божія, и есть именно та слава, о которой Онъ свидѣтельствуетъ: «прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра» (Іо. XVII, 5; однозначно и XVII, 24: «да видятъ Славу Мою, которую Ты далъ Мнѣ, потому что возлюбилъ Меня прежде основанія міра»). «Прежде основанія міра» есть образное, антропоморфное выраженіе, которое, конечно,

(1) Подобный же символизмъ свойственъ и описанію Страшнаго Суда, въ которомъ говорится, что «соберутся предъ Нимъ всѣ народы, и отдѣлитъ однихъ отъ другихъ и поставитъ овецъ на правую Свою сторону, а козловъ на лѣвую» (Мѳ. XXV, 32-3).

не можетъ быть понято буквально, какъ опредѣленіе временнаго послѣдованія: именно прежде бытія міра или послѣ его основанія, чѣмъ вносилось бы время въ нѣдра бытія Божественнаго. Но оно выражаетъ соотношеніе между собственной жизнью Бога въ Себѣ, какъ Абсолютнаго, и Его откровенія въ мірѣ, какъ Творца, Троицы имманентной и икономической.

Кенозисъ Сына въ Его сошествіи съ небесъ предполагаетъ совлеченіе Славы, конечно, не въ «небесахъ» т. е. въ Троицѣ «имманентной», но въ мірѣ, явленіе ему въ безславіи, въ образѣ человѣческомъ, причемъ это Его земное служеніе становится и прославленіемъ Его, преодолѣніемъ безславія и приведеніемъ состоянія земного въ соотвѣтствующее славѣ небесной: «Я прославилъ Тебя на землѣ, совершилъ дѣло, которое Ты поручилъ Мнѣ исполнить» (Іо. XVII, 4), а въ отвѣтъ на это и Отецъ прославляетъ Его. Это прославленіе выражается въ рядѣ послѣдовательныхъ свершеній. Первое прославленіе происходитъ при Крещеніи въ сошествіи Св. Духа, второе — въ Преображеніи, когда осѣненіе Св. Духа зримо, какъ свѣтъ Ѳаворскій преображающій, третье — въ Воскресеніи, въ которомъ Господь воспріемлетъ уже прославленнымъ Свое тѣло, четвертое — въ Вознесеніи и одесную Отца Сидѣніи, — для міра незримо и запредѣльно, — Господь возноситъ въ небо духовно-энергетическое тѣло славы, тѣло Вознесенія. Послѣдними ступенями завершается кенотическій путь прославленія Господа, Который и въ Богочеловѣчествѣ Своемъ пріемлетъ Славу, Ему свойственную предвѣчно, или «до созданія міра», т. е. всю полноту единенія съ почивающимъ на Немъ Духомъ Святымъ. Нераздѣльная и несліянная двоица Сына и Духа Святаго въ кенозисѣ Сына по Богочеловѣчеству и Сама претерпѣвала нѣкоторый внутренній, взаимный кенозисъ какъ бы извѣстнаго раздѣленія. Сынъ совлекался Славы въ Своемъ кенозисѣ, Духъ же Св. въ собственномъ кенозисѣ отдѣлялся отъ Него, ограничивая полноту Своихъ даровъ, такъ сказать. умѣрялъ Свое на Немъ почиваніе. Оба кенозиса идутъ параллельно, отчасти соединяясь, отчасти раздѣляясь въ путяхъ Своихъ. Въ частности, въ Вознесеніи преодолѣвается кенозисъ Сына, принятый въ Его сошествіи съ небесъ, но вступаетъ въ силу кенозисъ Св. Духа, также въ Его сошествіи съ небесъ (хотя, соотвѣтственно ипостасному свойству Его, Онъ не оставляетъ и небесъ, Собою соединяя небо и землю). Это сошествіе Св. Духа уже само по себѣ есть актъ кенотическій, какъ таковой, поскольку дѣйствіе Св. Духа въ мірѣ остается ограниченнымъ мѣрою тварнаго воспріятія, ибо міръ еще не можетъ вмѣстить, не расплавляясь и не сгорая, силы дѣйствія Св. Духа въ полнотѣ. Въ кенозисѣ сошествія въ міръ эта сила, самоограничиваясь, какъ бы обезсилива-

ется, синергизмъ благодати съ тварной свободой здѣсь приводитъ и къ такому самоограниченію. Парусія же, какъ пришествіе Господа во Славѣ, приноситъ міру, прежде всего, прекращеніе этого кенозиса Славы, т. е. Духа Св., который имѣлъ мѣсто, начиная съ Пятидесятницы. «Духъ Славы, Духъ Божій» (1 Петр. IV, 14), уже пребывающій въ мірѣ, становится явнымъ въ «явленіи славы» (13) Христовой. Слава, въ которой совершается Парусія, не только принадлежитъ Христу, но чрезъ Него сообщается и міру, въ которомъ уже пребываетъ кенотически Духъ Св. Необходимо поэтому понять Парусію не только въ отношеніи къ Самому Христу, но и къ Двоицѣ Сына и Духа Св., а далѣе и ко всей Св. Троицѣ. Парусія, какъ явленіе во Славѣ, одновременно есть ощутимое явленіе Духа Св., на Сынѣ почивающемъ и въ мірѣ пребывающемъ. Христосъ, который въ восшествіи Своемъ на небо ниспосылаетъ въ міръ ипостаснаго Духа Св отъ Отца по Вознесеніи, въ Парусіи приноситъ вмѣстѣ съ Собой и откровеніе Духа Св., какъ Славы, можно сказать, Его какъ бы снова дѣйственно посылаетъ въ міръ. Парусія Христова есть въ этомъ смыслѣ и Парусія Духа Св., которая лишь начинается съ Пятидесятницы, но ощутимо совершается вмѣстѣ съ Парусіей Христовой.

Обозримъ мысленно еще разъ этотъ путь съ неба въ міръ и изъ міра въ небо. Сошествіе съ небесъ Христа въ боговоплощеніи подготовляется и совершается предварительнымъ сошествіемъ Св. Духа на Дѣву Марію, Духоносицу, въ Благовѣщеніи, оно есть тотъ образъ, въ которомъ сошелъ Господь съ неба, — богопріятіе и боторожденіе. Далѣе Самъ Господь, какъ Богочеловѣкъ и Духоносецъ, силою почиванія на Немъ Духа Св. и собственнымъ Своимъ служеніемъ, соединяетъ небо и землю. Но когда исполнилась мѣра Его кенозиса, Онъ этимъ же самымъ путемъ двоичнаго соединенія обѣихъ открывающихъ ипостасей, вознесся отъ міра на небо съ тѣмъ, чтобы уже съ небесъ еще разъ ниспослать Св. Духа въ собственной Его Ипостаси. Этимъ была вполнѣ возстановлена связь неба и земли, совершилось обоженіе твари, и Духъ Св. являетъ на землѣ Христа Своею благодатію духовно. Однако и это духовное явленіе Христа также не есть окончательное, такъ же, какъ и явленіе самого Духа. Христосъ, явившійся на землѣ, воплотившійся и вочеловѣчившійся, вознесшись на небо, какъ бы снова лишилъ тѣмъ самымъ міръ и человѣчество того, что имъ уже было дано и увѣдано. Подобнымъ образомъ и огненные языки Духа Св., сверкнувъ въ Пятидесятницу, разсѣялись въ пространствѣ, какъ бы погаснувъ, и умолкло Его дыханіе бурно, какъ бы растворившись въ воздухѣ. Однако, остается для полноты новаго свершенія еще Парусія, въ которой Христосъ снова является въ міръ, но уже во Славѣ, т. е. не только самъ Онъ снова

становится ему видимъ и доступенъ, но видима и Сама эта Слава Слава Пятидесятницы, Духъ Св. **Парусія знаменуетъ силу не только Боговоплощенія, но и Пятидесятницы, Христа во Славѣ и Славы во Христѣ, явленіе въ Немъ, съ Нимъ и черезъ Него и Духа Святаго.** Въ Парусіи Христосъ приходитъ въ міръ таковъ, какъ Онъ пребываетъ на небесахъ, въ «сѣденіи одесную Отца», въ полнотѣ Божественной Славы. Завѣса кенозиса уже не закрываетъ Его Божества, возсіявающаго Свѣтомъ присносущнымъ Духа Св. Именно для такого явленія во Славѣ посылается Отцомъ и сходитъ съ небесъ Христосъ въ Парусіи для пребыванія на землѣ, которое, конечно, соединяется и съ Его премірнымъ пребываніемъ во Св. Троицѣ на небѣ: «и тако всегда съ Господомъ будемъ» (2 Θес. IV, 17). Но какъ же можетъ вынести человѣкъ это явленіе Господа во славѣ, и при этомъ не ослѣпнуть, не опалиться сіяніемъ Божества, какъ **возможна** для міра Парусія? Можетъ-ли онъ ее вынести? На гору Θаворскую Господь призвалъ лишь трехъ ближайшихъ учениковъ, и явленіе славы ограничилъ только этой горой. Но что было бы, если бы уже тогда лучи свѣта Преображенія достигли тьмы, клубившейся подъ горой, и освѣтили бы толпу, въ страхѣ и безсиліи собравшуюся около бѣсноватаго? Отсутствіе здѣсь такого явленія само уже свидѣтельствуетъ и объ его ненужности, и о невозможности, и потому оно осталось видимо только апостоламъ, «якоже можаху», да и то лишь троимъ избраннымъ. Между тѣмъ въ Парусіи оно становится доступно для всѣхъ. Почему станетъ это возможно? На это можетъ быть данъ только одинъ отвѣтъ: Слава Христова, явленная въ Парусіи, вошла въ міръ и осіяла человѣчество (1), такъ что весь міръ встрѣтилъ Христа, грядущаго во Славѣ. Христосъ осіянъ этою Славой, которая и прежде была уже въ мірѣ, хотя еще не явленная. Это есть Духъ Святой, сошедшій въ Пятидесятницу, Его сила и явленіе (2). Кенозисъ Духа Св. при сошествіи въ міръ состоитъ въ умѣреніи Его даровъ, въ ограниченности Его дѣйствія. Міръ природный сохраняетъ свою неизмѣнность въ тварномъ бытіи, въ своей какъ бы непроявленности, незавершенности. Ему еще предстоитъ полнота этого проявленія, прозрачность для Духа, явленіе во славѣ, прославленіе. Это про-

(1) Въ католическомъ богословіи есть ученіе о lumen gloriae, каковое представляетъ собой предусловіе видѣнія славы, visio beatifica. Само это различеніе произвольно и невразумительно, однако здѣсь вѣрно то, что способность видѣть славу Христову уже предполагаетъ предваряющее дѣйствіе ея изнутри въ самомъ видящемъ, нѣкоторое «вхожденіе въ облако» (Лк. IX, 34) при видѣніи Преображенія Господня

(2) Въ свѣтѣ этихъ идей получаетъ догматическое истолкованіе разсказъ Мотовилова о томъ, какъ преп. Серафимъ показалъ ему дѣйствіе Духа Св. въ краткомъ преображеніи міра, въ явленіи его во славѣ: это и есть та слава, которая сдѣлается всеобщей въ явленіи Христовомъ и въ связи съ нимъ.

славленіе связано не съ новымъ пришествіемъ Духа, ибо Онъ уже пребываетъ въ мірѣ, но съ полнотой Его дѣйствія. Эта полнота есть преображеніе міра въ связи съ Парусіей, тѣ новое небо и новая земля, въ которыя Христосъ приходитъ. То, что Парусія въ Словѣ Божіемъ пріурочивается къ міровому пожару, разрушенію міра, за которымъ слѣдуетъ его преображеніе, не есть рядоположеніе или временное совпаденіе двухъ параллельныхъ событій. Это есть одно и то же свершеніе, — пришествіе Христа во Славѣ и явленіе Славы міру, — дѣйствіе Духа Св. Этотъ «огонь», которому «сберегаются нынѣшнія небеса и земля» (2 Петр. III, 7), ко дню Божію, когда «воспламененныя небеса разрушатся и стихіи растаютъ», есть прохожденіе міра чрезъ Пятидесятницу. Огненные языки ея становятся пламенемъ мірового пожара, не сожигающимъ, но переплавляющимъ міръ (1). Въ этомъ образѣ мы имѣемъ іероглифъ міровой Пятидесятницы. Если Парусія есть второе пришествіе Христа въ міръ во Славѣ, то она же есть и новое явленіе Св. Духа, Славы Божіей на Христѣ и въ мірѣ. Оно не есть новое Его пришествіе, ибо пришедшій въ Пятидесятницу Духъ Св. не оставляетъ міра, хотя въ немъ до времени какъ бы сокрывается. Объ этомъ говорится на символическомъ языкѣ Откровенія, какъ о градѣ св. Іерусалимѣ, нисходящемъ съ неба отъ Бога: «храма я не видѣлъ въ немъ, ибо Господь Богъ Вседержитель — храмъ его и Агнецъ. И городъ не имѣетъ нужды ни въ солнцѣ, ни въ лунѣ для освѣщенія своего, ибо Слава Божія освѣтила его, и свѣтильникъ его — Агнецъ» (XXI, 22-3).

Воспламененіе и разрушеніе стихій, вообще гибель стараго міра. его катастрофа, не должны быть понимаемы, какъ физическое дѣйствіе силъ, принадлежащихъ этому міру, наступающее эволюціонно въ силу имманентнаго его развитія, хотя и катастрофически по образу своего свершенія. (Міръ уже зналъ и знаетъ подобныя катаклизмы въ своей исторіи). Конецъ міра есть не физическій, но мета-физическій. Міръ и не кончается, но лишь преображается въ новое бытіе, въ новое небо и новую землю. Измѣненія, которыя въ немъ произойдутъ, не ограничатся новой лишь комбинаціей тѣхъ же космическихъ элементовъ и дѣйствіемъ прежнихъ космическихъ силъ, но вхожденіемъ новой сверхкосмической силы въ бытіе міра, его преображающей. Это вхожденіе отразится и на всей физической структурѣ міра, поскольку онъ сохранится въ естественномъ своемъ бытіи, причемъ это послѣднее раскроется для принятія новаго элемен-

(1) Правда, у ап. Петра сказано, что «земля и дѣла ея сгорятъ» (1 Петр IV, 10). Однако, это не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ уничтоженія ея, потому что немедленно сказано далѣе: «ожидаемъ новаго неба и новой земли» (12).

та бытія, «славы». И это явленіе славы, прославленіе міра внутренно измѣнитъ его бытіе во всѣхъ элементахъ, по новому ихъ окачествуетъ. Мы знаемъ, что міръ «физическій», его вещество (ὕλη), [illegible], не замкнутъ для духа и не чуждъ ему. Въ порядкѣ сотворенія міра изъ ничего міръ Духомъ Святымъ получаетъ свою реальность, вещество и его элементы, такъ что самые матеріальные его элементы оказываются и наиболѣе духовными по силѣ своей реальности. Далѣе, многообразіе міра, его **все**, вселенскость, въ смыслѣ наличія всѣхъ его образовъ, идей, или словъ (λόγοι), вмѣстѣ съ ихъ внутреннимъ взаимопроникновеніемъ въ «логической» связи, также получаетъ реализацію отъ Духа Святаго, Который есть реальность «космоса», вселенскаго бытія. Съ этой стороны міръ причастенъ духу въ реальности своей. И, наконецъ, въ жизни своей, въ органической своей причинности міръ и не существуетъ какъ только вещественный, матеріальный, самозамкнутый въ космичности своей, онъ открытъ духу, матеріально-духовенъ. Жизнь міра въ его причинности нормально вмѣщаетъ не только космическіе, природные его элементы,ы но и «духовную причинность» (1), и только самоослѣпленіе матеріализма мнитъ его лишь матеріальнымъ или вещественнымъ, на самомъ дѣлѣ онъ духовно-матеріаленъ. Эта духовная причинность входитъ въ него чрезъ міръ духовный, какъ блюденіе святыхъ ангеловъ, и чрезъ причастность его человѣку, его человѣчность. Но самъ человѣкъ, и вмѣстѣ съ духовнымъ мірюмъ, открытъ дѣйствію благодати, духа Божественнаго, который всегда, хотя и непримѣтно, воздѣйствуетъ на міръ силой духовно преображающей. Чрезъ эту связь съ духомъ міръ спасается отъ своего деистическаго обособленія отъ Бога, отъ самозамкнутости и самодовлѣемости. Міръ имѣетъ открытыя двери для духа, для сверхфизическаго на него воздѣйствія, которое — предъ лицомъ ограниченныхъ законовъ одного лишь этого міра — есть **чудо**. Послѣднее вовсе не есть упраздненіе ихъ или разрушеніе міра съ его законами, напротивъ, само оно включено въ постулаты мірового бытія. Міръ ждетъ и жаждетъ чуда, которое есть сверхфизическое воздѣйствіе на міръ природный, физическій, въ раскрытіе основной его структуры съ ея двойственностью. Чудо теряетъ свою чудесность, оно даже является единственнымъ закономъ міра, поскольку послѣдній и самъ становится духовенъ и прозраченъ для духа. Его собственное физическое бытіе теряетъ свою отчужденность отъ духа, но становится прямымъ его откровеніемъ. При этомъ является прозрачнымъ и всяческое содержаніе этого бытія, идеи міра свѣтятся въ веществѣ, такъ что весь міръ дѣйстви-

(1)) Ср мой очеркъ «О чудесахъ Евангельскихъ».

тельно предстаетъ въ гармоніи космоса, т. е. въ красотѣ. Преображеніе міра въ славѣ есть его явленіе въ красотѣ (1). Т. о., при сохраненіи всей физической природы міра, нерушимо положеннаго къ бытію въ Шестодневѣ, въ Преображеніи измѣняется или, вѣрнѣе, раскрывается метафизическая его структура. Въ своей прозрачности, внутренней самоочевидности, міръ становится сообразнымъ своей идеѣ и въ таковомъ качествѣ облеченнымъ красотой. И это одинаково распространяется и на природный міръ, и на человѣка, соотвѣтственно свойству каждаго изъ нихъ.

Но прежде, чѣмъ перейти къ особому разсмотрѣнію этихъ измѣненій, постараемся догматически выразить самое основаніе этого преображенія. Какъ возможна «слава» міра и ея вхожденіе въ него, и что оно означаетъ? Это можетъ быть понято лишь софіологически. Міръ съ человѣкомъ во главѣ есть тварная Софія. Это значитъ, что онтологическая основа его бытія — софійна, она есть божественная сила, погруженная въ тварное бытіе, — міра, созданнаго изъ ничего, но на основѣ тварной свободы. Эта основа вмѣщаетъ въ себя «все», облеченное силою реальности, и притомъ «добро зѣло», она нерушима въ твореніи. Однако она пребываетъ еще въ состояніи становленія, самоосуществленія на основѣ тварной свободы. Тварная Софія есть въ этомъ смыслѣ и становящаяся. твореніе проходитъ путь къ полнотѣ своего ософіенія, къ славѣ. На этомъ пути руководящее значеніе принадлежитъ человѣку, какъ живому образу Божію, упостасному носителю тварной Софіи. Въ человѣкѣ должно было совершаться ософіеніе, приведеніе къ Богу творенія изъ внѣбожественнаго бытія, въ «свободу славы дѣтей Божіихъ» (Римл. VIII, 21), вмѣстѣ съ нашимъ собственнымъ «усыновленіемъ, искупленіемъ тѣла нашего» (23). Но человѣкъ палъ на путяхъ тварной свободы, прельщенный діаволомъ, и увлекъ за собою тварь, которая «покорилась суетѣ по волѣ покорившаго ее» (20) Въ этомъ паденіи «всѣ согрѣшили и лишены славы Божіей» (III, 23), которая была присуща творенію изъ начала еще въ предвареніи. Возстановленіе софійности творенія относится не къ его основѣ, которая нерушима, но къ его состоянію, къ возвращенію славы и въ этомъ смыслѣ спасенію. Это то и стало дѣломъ Второго Адама, вочеловѣчившагося Бога. въ единеніи съ Духомъ Святымъ, силою Богочеловѣчества. Оно содержитъ въ себѣ всю полноту спасенія или ософіенія міра, возведеніе его во славу, не только утраченную человѣкомъ, но и большую той, славу

(1) Эта мысль въ образахъ Апокалипсиса выражена въ томъ, что небесный Іерусалимъ, сходящій съ неба, «имѣетъ славу Божію» (XXI, 11). хотя и построенъ изъ земныхъ матеріаловъ, однако всѣ они пріобрѣли прозрачность красоты, именно какъ драгоцѣнные камни и золото, «благородный металлъ» (XXI, 11, 18-21).

божественную: «славу, которую Ты далъ Мнѣ, Я далъ имъ» (Io. XVII, 22) Въ Богочеловѣчествѣ, чрезъ воплощеніе Сына и сошествіе Духа Святаго, міръ и человѣкъ получили полноту ософіенія, Софія Божественная соединилась съ Софіей тварной, произошло совершенное обоженіе творенія въ соединеніи двухъ природъ во Христѣ Духомъ Святымъ. Это свершеніе осуществляется въ двухъ направленіяхъ: изначально въ кенотическомъ, — чрезъ сшествіе съ небесъ для пріятія «зрака раба», а затѣмъ въ противоположномъ, — чрезъ прославленіе. Это послѣднее совершается въ рядѣ событій: Воскресеніе Христово, Вознесеніе въ небеса, Пятидесятница, Второе пришествіе, въ которомъ Господь, приходящій во славѣ, приноситъ ее міру, обожаетъ его дѣйствіемъ Св. Духа. Мы знаемъ, какъ совершалось прославленіе Христа до того, пока Онъ снова не получилъ въ одесную Отца сѣдѣніи славу, которую имѣлъ до созданія міра, чтобы прославить и Свое человѣческое естество. Но это прославленіе Христово, въ себѣ уже включавшее предначертаніе прославленія всего творенія, должно было осуществиться и въ послѣднемъ. Можно сказать, что Христосъ оставилъ міръ въ вознесеніи на небо и потому, что тварный міръ былъ неспособенъ пріять и вмѣстить Его пребываніе во славѣ. Однако такое удаленіе Его изъ міра было временно, и міръ имѣлъ еще созрѣть для новаго пріятія Его. Но, разумѣется, такая зрѣлость не могла быть осуществлена собственными силами міра, покорившагося суетѣ, и человѣка, отпавшаго отъ Бога. Чтобы спасти міръ и человѣка, «Слово плоть бысть». Христосъ «заблудшее горохищное обрѣтъ овча, на рамо воспріимъ ко Отцу принесе», Онъ положилъ начало новому человѣчеству и новому міру. Для того, чтобы это начало могло возрасти, въ міръ посланъ былъ Христомъ отъ Отца Духъ Святый. Міръ, который всегда имѣлъ силу Святого Духа въ софійности своей, хотя и тварной, однако самъ по себѣ, конечно, былъ бы неспособенъ пріять и вмѣстить сошествіе Св. Духа. Однако для Него путь былъ проложенъ боговоплощеніемъ Христовымъ. Св Духъ приходитъ въ міръ уже въ качествѣ «другого» Утѣшителя, принося Собой Утѣшителя Христа «Онъ съ вами пребываетъ и въ васъ будетъ. Не оставлю васъ сиротами, пріиду къ вамъ» (Io. XIV, 18-19). Духъ Святой осуществляетъ освященіе міра, совершаетъ дѣло Христа, на Которомъ Онъ почиваетъ Пятидесятница есть въ этомъ смыслѣ совершающееся и продолжающееся въ плодахъ своихъ боговоплощеніе. Оно совершается въ Церкви и чрезъ Церковь, которая есть тѣло Христово въ мірѣ и храмъ Духа Святаго. И однако это освященіе и обоженіе до парусіи является неполнымъ, лишь предсовершающимся, ибо дѣйствіе Св. Духа остается кенотически ограниченнымъ. Но этотъ кенозисъ Духа Святаго вмѣстѣ съ Парусіей

заканчивается, міру явлена становится вся сила Пятидесятницы, онъ освящается, обожается, прославляется силою Св. Духа, и въ силу этого дѣйствія Пятидесятницы наступаетъ Парусія. Здѣсь нельзя сказать, что происходитъ прежде и послѣ, ибо это есть одинъ тожественный актъ, совершающійся на небеси и на земли, который означаетъ конецъ кенозиса Божьяго и начало обоженія міра. Отецъ посылаетъ Сына въ міръ и какъ бы вторично низводитъ съ Нимъ Духа Святаго для совмѣстнаго свершенія Парусіи и преображенія міра. Сынъ волитъ снова исполнить волю Отца, уже въ заключительномъ, обобщающемъ актѣ, совершить спасеніе міра и «яже на земли соединить небеснымъ», Духъ же Святой слѣдуетъ сходящему съ небесъ Сыну, осѣняя Его Славой. которая есть уже одна и та же на небесахъ и на землѣ, сущая прежде созданія міра и нынѣ Ему свойственная. Міръ приготовленъ къ воспріятію этой Славы, поскольку онъ уже воспринялъ и въ себѣ имѣетъ Христа и почивающаго на Немъ Духа Святаго. Доселе, до Парусіи, Духъ Святой, пришедшій въ міръ, дѣйствовалъ здѣсь только по силѣ духовнаго въ немъ присутствія Христа; послѣ же Парусіи, съ новымъ пришествіемъ Христа въ міръ, для этого дѣйствія уже нѣтъ границъ, ибо Христосъ, сущій въ мірѣ, пріемлетъ для него полноту Св. Духа. Поэтому Парусія означаетъ и **какъ бы** второе пришествіе въ міръ Св. Духа, — Царствіе Божіе, пришедшее въ силѣ Какъ мы знаемъ, въ одномъ изъ варіантовъ прошеніе Молитвы Господней: «да пріидетъ Царствіе Твое», читалось такъ: «да пріидетъ Духъ Святый», т. е. оно относилось прямо къ парусіи Св. Духа. Но такъ какъ въ парусіи нераздѣльно соединены пришествіе Христово съ явленіемъ Славы Его, т. е. Св. Духа, то молитва о Парусіи **одинаково** относится къ Сыну и Духу Святому. Отсюда проистекаетъ важное заключеніе, что разсматриваемое прошеніе Молитвы Господней и первохристіанская молитва: «пріиди» (Откр. XXII, 17) или «ей, гряди, Господи Іисусе» (20) **однозначны.** И хотя эта послѣдняя молитва умолкла въ прямой, христологической формѣ, но она никогда не умолкаетъ и не можетъ умолкнуть въ Церкви, — хотя и звучитъ болѣе сокровенно (1). Эта же молитва отъ лица духоносной Церкви такъ выражена въ Откровеніи: «и Духъ, и Невѣста говорятъ: пріиди» (XXII, 17).

Царствіе Божіе нарочито относится къ явленію силы Св. Духа, которое завершаетъ откровеніе всей Св. Троицы. Въ этомъ смыслѣ характерны тексты, относящіеся къ Преображенію. которое, какъ явленіе Христа во славѣ, есть предвареніе Парусіи, такъ сказать, ча-

(1) Прошеніе въ молитвѣ Св. Духу· «пріиди и вселися въ ны» (veni Creator Spiritus) поэтому имѣетъ также и эсхатологическое значеніе, относится къ парусіи.

стная Парусія передъ апостолами на горѣ Ѳаворѣ (1). «Ибо пріидетъ Сынъ Человѣческій во славѣ Отца Своего... истинно говорю вамъ: есть нѣкоторые изъ стоящихъ здѣсь, которые не вкусятъ смерти, какъ уже увидятъ Сына Человѣческаго, грядущаго во Царствіи Своемъ» (Мѳ. XVI, 27-8), и далѣе идетъ повѣствованіе о Преображеніи Господнемъ. Это указаніе о «нѣкоторыхъ изъ стоящихъ здѣсь» явно относится къ троимъ апостоламъ, бывшимъ на Ѳаворѣ, а самое предвареніе Преображенія предшествуется словомъ о Парусіи, и какъ будто то и другое въ какомъ-то смыслѣ отожествляются. При этомъ еще присоединяется указаніе о пришествіи Сына Человѣческаго въ Царствіи Своемъ, которое тѣмъ самымъ отожествляется и со Славой и съ Парусіей (2). Такимъ образомъ, Преображеніе Христово есть и явленіе Царствія Божія, и явленіе Славы, Духа Святаго Въ этомъ событіи жизни Христовой открывается и явленіе Св. Духа, на Немъ почивающаго. Здѣсь содержится откровеніе не только Второй, но и Третьей Vпостаси, *исходящей отъ Отца*, — Преображеніе есть поэтому праздникъ столько же «Господскій», сколько и Духа Святаго. Но подобное же значеніе имѣетъ и Парусія: она есть явленіе Христа во славѣ, т. е. въ осіяніи почивающаго на Немъ Духа Святаго, а вмѣстѣ и явленіе Славы самой, т. е. Святаго Духа, какъ преображающаго присносущнаго свѣта. Это и есть исполненіе Первосвященнической молитвы Христа о дарованіи Ему славы, Которую имѣлъ Онъ до созданія міра, т. е. о полнотѣ явленія Св. Духа.

Такой двойственный характеръ Парусіи до извѣстной степени затемняется тѣмъ, что Третья vпостась не имѣетъ для Себя **личнаго** явленія, она въ прозрачности Своей какъ бы растворяется и тѣмъ сокрывается въ другихъ vпостасяхъ: говорится о славѣ Отца и о славѣ Сына, въ которой или съ которой Онъ приходитъ въ Парусіи,

---

(1) «Преобразился еси на горѣ, Христе Боже, показавый ученикомъ Твоимъ славу Твою якоже можаху, да возсіяетъ и намъ грѣшнымъ свѣтъ Твой присносущный» (тропарь Преображенія). «На горѣ преобразился еси, и якоже вмѣщаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видѣша» (кондакъ) Преображеніе здѣсь прямо изъясняется, какъ видѣніе славы или (что тоже) присносущнаго свѣта Божественнаго.

(2) Характерны и варіанты: Мр. IX, 1 говорится: «есть нѣкоторые изъ стоящихъ здѣсь, которые не вкусятъ смерти, какъ уже увидятъ Ц. Б., пришедшее въ силѣ» (предшествуется опять таки (VIII, 36) словомъ о Парусіи). Преображеніе, какъ явленіе славы, есть «Ц. Б., пришедшее въ силѣ», т. е. явленіе Св. Духа. Тоже самое и у ев. Луки IX, 26-7: упоминаніе о Парусіи («во славѣ Своей и Отца и свв. ангеловъ»). Это словоупотребленіе **во славѣ Отца,** или какъ здѣсь болѣе пространно — во славѣ Своей и Отца — подтверждаетъ пневматологическую идею о Третьей Vпостаси, какъ Славѣ vпостасной, а вмѣстѣ и трivпостасной, ибо по своему мѣсту во Св. Троицѣ, Третья Vпостась, какъ завершительная, прославляетъ всю Св. Троицу, и въ этомъ смыслѣ Она есть слава Отца и Сына, Котораго прославляетъ Отецъ Своей славой, изводя на Него Духа Святаго, Саму vпостасную Славу.

но не о Славѣ самой. Здѣсь возникаетъ, прежде всего, соблазнъ понять славу, какъ аттрибутъ или «свойство» Отца и Сына, раздѣльно или же сообща Имъ Обоимъ присущее Однако, это искушеніе должно быть отвергнуто вполнѣ рѣшительно. Такое аттрибутивное истолкованіе массивнаго явленія Славы, какъ мы имѣемъ его въ доксофаніяхъ В. З. (Моисею, Исаіи, Іезекіилю) и въ Евангельскомъ повѣствованіи, совершенно недопустимо: слава не качество или свойство, которое можетъ быть или не быть, но сама Божественная сущность, реальности коей свойственна божественная вѣчность. Слава есть Божественная Софія, Божество, какъ таковое. Но это Божество есть откровеніе Отца въ двуипостасной двоицѣ Сына и Духа Святаго, въ обращенности къ Сыну, какъ Премудрость, и къ Духу Святому, какъ Слава. Если Христосъ есть ипостасная Божія Премудрость, какъ ипостасированное ея откровеніе, то и Духъ Святой въ подобномъ же смыслѣ есть ипостасная Слава. Однако, въ отличіе отъ **явной** ипостасированности Премудрости во Христѣ, Слава остается сокровенна въ ипостасности Своей, поскольку Духъ Святой не имѣетъ Своего ипостаснаго явленія какъ такового. Здѣсь, въ Парусіи Св. Духа въ міръ, мы имѣемъ параллель Пятидесятницѣ, которая, будучи ниспосланіемъ въ міръ **ипостаснаго** Св. Духа, являетъ Его въ видѣніи огненныхъ языковъ, т. е. не-ипостасно: ипостась Его остается сокрыта. Подобно и здѣсь въ Парусіи сама ипостась Св. Духа сокрывается въ Славѣ, которая однако есть въ то же время и Славящій (посему и кощунственно истолковывать эту ипостасную Славу просто какъ свойство, или качество, или акциденцію, присущую лишь данному событію въ жизни Христовой, тѣмъ болѣе, что это заранѣе исключено и указаніемъ Евангелія о Славѣ, какъ Славѣ Отца и Сына). Слава, какъ Царствіе, пришедшее въ силѣ, являетъ **Царемъ** приходящаго во Славѣ, т. е. приносящаго откровеніе и почивающаго на Немъ Св. Духа, Его сіяніе (Мѳ. XXV, 34)· «тогда скажетъ **Царь**». (Мѳ. 25, 34). Духъ Святой есть подающій Царство, но, ипостасно сокрываясь, Онъ и **есть Царство** (какъ и Слава); Сынъ, пріемлющій Царство отъ Духа Святаго, Самъ **есть Царь**, какъ получающій Царство. Здѣсь мы имѣемъ предвѣчное истощаніе Второй и Третьей ипостасей во взаимности Ихъ любви: Сынъ пріемлетъ Славу отъ Духа Святаго, а Сей — Слово отъ Сына. Какъ «глаголавшій пророки», Онъ «напомнитъ все, что Я говорилъ вамъ» (Іо. XIV, 26). Поэтому о Славѣ чаще всего говорится именно въ примѣненіи къ Сыну: «нынѣ прославися Сынъ Человѣческій» и т. д. (1).

(1) Однако въ рѣдкихъ случаяхъ выступаетъ эта связь славы именно со Св. Духомъ. «Стефанъ же, будучи исполненъ Духа Святаго, воззрѣвъ на небо, увидѣлъ Славу Божію и Іисуса, стоящаго одесную Бога» (Д. Ап. VII, 55).

Парусія, какъ явленіе («пришествіе») обоихъ открывающихъ ипостасей, Сына и Духа Святаго, есть совершенное Богочеловѣчество, Образъ Божій, явленный въ человѣкѣ. Въ явленіи Славы Іезекіилевомъ (I) образъ человѣческій включенъ въ явленіе славы космической. Полнота Богочеловѣчества есть двоица Второй и Третьей ипостасей, которая въ человѣческомъ образѣ раскрывается, какъ сотвореніе человѣка въ двоицѣ: «по образу Своему сотворилъ его, мужчину и женщину сотворилъ ихъ». Какъ явленіе небеснаго человѣчества въ Богочеловѣчествѣ («никто не восходилъ на небо, какъ только сшедый съ небесе Сынъ Человѣческій, сущій на небесахъ» Ю. III, 13), Парусія есть явленіе во Христѣ со Славой Двоицы ипостасей, Сына и Духа. Какъ явленіе Богочеловѣчества, она же есть явленіе Христа въ Церкви и съ Церковью, Тѣломъ Христовымъ, въ Которомъ живетъ Духъ Святой. Можно спрашивать: если Христосъ придетъ съ Церковью, то къ кому и куда будетъ это пришестіе, что есть его, такъ сказать, область и удѣлъ? Здѣсь нужно различать, съ одной стороны, то, что можетъ пребывать въ единеніи со Христомъ въ Его прославленной Церкви даже и прежде суда, а съ другой — весь неводъ, влекущій добрыя и худыя рыбы, или все поле, на которомъ растетъ не только пшеница, но и плевелы. Какъ и на частномъ судѣ по смерти уже совершается нѣкое предварительное опредѣленіе, такъ и во всемъ тѣлѣ Церкви существуютъ такіе ея члены, которые уже по общему ихъ состоянію достойны участвовать въ Христовой Парусіи съ осѣненіемъ ея духоносною славой въ особомъ, исключительномъ смыслѣ. Это, впрочемъ, не измѣняетъ того общаго факта, что всѣ человѣки, безо всякаго исключенія, въ томъ числѣ и тѣ, которые придутъ со Христомъ или встрѣтятъ Его на облакахъ, предстанутъ предъ страшнымъ Его судищемъ, вмѣстѣ даже и съ ангелами. На это имѣются нѣкоторыя указанія въ Словѣ Божіемъ, правда, глухія, однако достаточно вразумительныя. Такъ, 1 Кор. XV, 23-4 говорится о всеобщемъ воскресеніи, что «во Христѣ всѣ оживутъ, каждый въ своемъ порядкѣ: первенецъ Христосъ, затѣмъ Христовы, въ пришествіе Его». Къ этому, очевидно, надо примыслить: а затѣмъ и всѣ остальные. Подобное же указаніе находимъ въ 1 Θес. IV, 16-17: «Господь... сойдетъ съ неба, и мертвые во Христѣ воскреснутъ прежде. Потомъ мы, оставшіеся въ живыхъ, вмѣстѣ съ ними восхищены будемъ на облакахъ въ срѣтеніе Господу на воздухѣ». Здѣсь, очевидно, подразумѣваются еще и другіе, не раздѣляющіе этой блаженной участи. Подобное же различеніе содержится и въ общемъ контекстѣ 2 Θес. 1, 10: «когда Онъ пріидетъ прославиться во святыхъ Своихъ и явиться дивнымъ въ день оный» (по-видимому, здѣсь говорится не о Страшномъ Судѣ, а объ явленіи

Господа въ Парусіи. Не сюда ли относится также и присутствіе на Ѳаворѣ избранниковъ Божіихъ Иліи и Моисея въ предвареніи Парусіи въ Преображеніи?).

Слѣдуетъ отмѣтить повторяющееся, кажется, во всѣхъ эсхатологическихъ текстахъ, относящихся къ Парусіи (см. выше), указаніе, что Христосъ явится со всѣми святыми ангелами. Это сопровожденіе небесныхъ силъ, — «съ силою многою» (Мр. XVII, 226), — можетъ быть, такъ же, конечно, понято, какъ проявленіе славы, присущее величію Божію, оно во всякомъ случаѣ имѣетъ и это значеніе. Однако еще болѣе существенное его значеніе состоитъ въ томъ, что свв. ангелы въ совокупности своей («всѣ») составляютъ небесную Церковь. Ангельская Церковь, послѣ низверженія сатаны и ангеловъ его, уже не знала умаленія вслѣдствіе грѣха, и въ этомъ смыслѣ всегда была открыта «славѣ». Поэтому слава парусіи и не распространяется на нее какъ ея **собственное** прославленіе. Но свв. ангелы участвуютъ во вселенскомъ прославленіи міра человѣческаго, съ которымъ они чрезъ это вступаютъ въ новое общеніе, болѣе прямое и полное, чѣмъ даже въ состояніи загробнаго міра. Судьбы человѣческаго міра, которому они служатъ, постольку суть и ихъ собственныя судьбы. Поэтому послѣ Парусіи ихъ отдѣленность отъ него, которая нынѣ является естественной, была бы дефектомъ, какъ для ихъ собственнаго, такъ и человѣческаго бытія. Ангелы будутъ по своему судимы Богомъ и человѣками за свое служеніе міру, но они явятся и необходимыми свидѣтелями его жизни и судебъ. Сами свв ангелы, какъ предстоящіе престолу Господню, суть тварная слава Божія, а потому они необходимо войдутъ въ явленіе славы Божіей, какъ торжества Церкви небесной.

Но идя далѣе въ раскрытіи Парусіи, мы останавливаемся въ благоговѣйномъ недоумѣніи: Господь въ славѣ приходитъ со всѣми свв. ангелами и со святыми, со всей святыней земной и небесной. Но гдѣ же **Она,** Пречистая и Преблагословенная, во Успеніи Своемъ въ небеса вознесенная и «одесную Сына» сѣдящая? (1). Или Она, Духоносица, является умаленной и не можетъ войти во Славу Сына Своего? Или Она остается въ небесахъ въ то время, когда совершается Второе Пришествіе Сына Ея въ міръ, котораго Она «не оставила и во Успеніи»? Или и Ей предстоитъ перейти порогъ всеобщаго воскресенія, чтобы вознестись въ срѣтеніи Христа со святыми Его? Однако, развѣ Она уже не была воскрешена Сыномъ Своимъ въ честномъ Ея Успеніи? Достаточно объ этомъ помыслить, поставивъ предъ

(1) Ученіе о прославленіи Богоматери см. «Купина Неопалимая», гл. IV. Сопоставленіе богослужебныхъ текстовъ изъ службы праздника Ея Успенія, см. стр. 125-8, примѣчаніе.

собой всѣ эти вопросы, чтобы тотчасъ стало очевидно, что Матерь Божія не можетъ быть отстранена отъ Славы, или быть оставлена въ небесахъ, чтобы ожидать новаго воскресенія. Она грядетъ въ міръ, грядетъ въ міръ съ Сыномъ Своимъ во Славѣ Его, грядетъ въ Парусіи. Ибо Парусія Сына есть необходимо и Парусія Богоматери, ибо Она-то и есть тварная Слава міра, Слава Христова человѣчеств, само vпостасное человѣчество Его. Она есть Духоносица, живыя врата (Iез. 48, 1), которыми совершается Парусія Духа Святаго, Его явленіе въ мірѣ.

Однако, какъ дерзаемъ мы это утверждать? Гдѣ это сказано въ Словѣ Божіемъ или даже преданіи церковномъ? Правда, объ этомъ прямо ничего не говорится въ Словѣ Божіемъ, но сказано ли въ немъ и многое другое о Ней, что содержитъ Церковь въ своемъ ученіи: сказано-ли объ Ея Рождествѣ? Введеніи во храмъ, о честномъ Успеніи, Воскресеніи и Вознесеніи? И не осуждается ли человѣческой слѣпотой на этомъ основаніи все церковное почитаніе Богоматери? И не стало ли для насъ давно уже вѣдомымъ и даже какъ бы привычнымъ, что священнымъ умолчаніемъ увѣнчивается **смиреніе** честнѣйшей херувимъ и славнѣйшей безъ сравненія серафимъ Рабы Господней? И здѣсь, въ откровеніи о Парусіи, это увѣнчаніе умолчаніемъ свидѣтельствуется еще побѣднѣе и неотразимѣе во славу Богоматери, нежели всѣ другія. Она и здѣсь, въ Парусіи, пребываетъ одесную Сына Своего, какъ и въ Своемъ Вознесеніи. Она не забыта и не отстранена, ни свв. ангелами, ни святѣйшими человѣками, ибо Она то и есть всея твари высшая и святѣйшая. Или арх. Гавріилъ грядетъ со Христомъ среди воинствъ небесныхъ, а Та, къ Которой онъ посланъ былъ рѣшч: Радуйся, благодатная, Господь съ Тобой, здѣсь отсутствуетъ? Или шествуютъ за Христомъ препп. Сергій и Серафимъ, а Та, къ «чьему роду» они причислены, не присутствуетъ? Однимъ словомъ, здѣсь мы имѣемъ молчаливую догматическую самоочевидность, которая сама собою раскрывается, какъ только мы ставимъ предъ собой вопросъ о ней. Но она сокрыта въ молчаніи...

Однако на этотъ разъ какъ будто безмолвствуетъ и преданіе, отъ котораго имѣемъ мы вѣдѣніе о земной и посмертной жизни Пресв. Богородицы. Но это безмолвіе не совсѣмъ полное, ибо оно нарушается, правда, однимъ лишь молчаливымъ, иконографическимъ жестомъ: въ иконныхъ изображеніяхъ Страшнаго Суда Богоматерь сѣдитъ одесную Сына Своего, Сама не будучи судима, но умоляя Его о прощеніи (и эта послѣдняя мысль о Предстательницѣ на Страшномъ Судѣ находитъ подтвержденіе и въ нѣкоторыхъ литургическихъ текстахъ). И этого свидѣтельства уже достаточно. Это

есть то догматическое зерно, изъ котораго вырастаетъ основанное на свидѣтельствѣ Церкви догматическое ученіе, которое и надо теперь выявить.

И прежде всего, въ чемъ оно состоитъ въ отношеніи къ Парусіи самой, какъ пришествію Христа во Славѣ, т. е. во Святомъ Духѣ? Насколько явленіе Христа, воплотившагося Бога, видимо и осязаемо, настолько же явленіе Св. Духа ощутимо, но невидимо, какъ таковое. ибо vпостась Духа не воплощается, Она обнаруживаетъ Себя лишь какъ Слава Христова. Но эта Слава есть не только собственное прославленіе Христово, но и Церковь, небесная и земная, уже прославленная. Кто же можетъ представлять прославленную Церковь, какъ ея средоточіе, ея сердце, если не Богоматерь? Конечно, Пречистая Матерь Божія, которая, какъ давшая человѣчество Сыну Своему. есть vпостасное Тѣло Христово по преимуществу, но и храмъ Духа Святаго, какъ Духоносица. И это мѣсто въ возглавленіи Церкви принадлежитъ Ей не только послѣ всеобщаго воскресенія, уже и съ самаго начала его, но и — если такъ можно выразиться — передъ всеобщимъ воскресеніемъ. Она упреждаетъ въ немъ воскресающее человѣчество, ибо была воскрешена во Успеніи Своемъ, и Она уже нарочито прославлена Сыномъ въ сѣдѣніи Ея въ небесахъ одесную Его, вознесшаго Ее въ небо и прославившаго Свое человѣчество («плоть»), какъ vпостасное человѣчество. Это нарочитое прославленіе Богоматери въ небесахъ завершаетъ рядъ Ея облагодатствованій Духомъ Святымъ, начиная съ Ея зачатія (1), во Введеніи во Святая Святыхъ. въ Благовѣщеніи и въ Успеніи. Какъ храмъ, въ который чрезъ Благовѣщеніе вселился Самъ Духъ Святой, Она есть Духоносица, прозрачный человѣческій образъ откровенія Св. Духа, Который по vпостасному Своему свойству, хотя и не воплощается, но воплощаетъ и прославляетъ. И Та, Которая удостоена вселенія Духа Святаго, единственная изъ твореній Божіихъ, Она есть человѣческій vпостасный образъ Духа Святаго. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что Она есть не воплощенный, но явленный въ человѣческой vпостаси Духъ Святый. Большаго и полнѣйшаго Его явленія нѣтъ и уже быть не можетъ Посему въ небесахъ послѣ Вознесенія Христа, а съ Нимъ и Богоматери. вмѣстѣ съ «Небеснымъ Человѣкомъ» (1 Кор XV, 47-9) существуетъ и человѣческій образъ Духа Святаго, не по воплощенію. котораго быть не можетъ, но по совершенной сообразности Ему духовной. Отсюда заключаемъ, что въ Парусіи, которая предполагаетъ откровеніе обѣихъ vпостасей, на-

(1) Излишне говорить, что, и не раздѣляя католическаго догмата о «непорочномъ» Ея зачатіи, мы должны исповѣдовать его нарочитую облагодатствованность.

ряду съ Богочеловѣкомъ, воплощеннымъ Логосомъ, въ міръ возвращается и Духоносица, образъ Третьей ипостаси. Парусія въ этомъ смыслѣ должна быть понята, какъ возвращеніе въ міръ Христа и Богоматери. Богоматерь и въ Успеніи принадлежитъ міру («міра не оставила еси») и въ него **возвращается въ Парусіи**. Ея пребываніе «въ небесахъ» является, конечно, инымъ нежели Христово. Господь и послѣ Парусіи предвѣчно сѣдитъ одесную Отца, пребываетъ на небѣ и на землѣ, какъ и Духъ Святой. Пребываніе же въ небесахъ Богоматери соотвѣтствуетъ Ея совершенному освященію и обоженію, въ которомъ за Ней послѣдуетъ и человѣчество въ прославленной Церкви. «Царствіе Божіе» (1) «пріидетъ» въ міръ, а не будетъ, наоборотъ, изъято отъ міра «на небо», или, иначе, самъ міръ станетъ мѣстомъ Царствія Божія: «и ничего уже не будетъ проклятаго, но престолъ Бога и Агнца будетъ въ немъ, и рабы Его будутъ служить Ему. И узримъ лице Его, и имя Его будетъ на челахъ ихъ... и будутъ царствовать во вѣки вѣковъ» (Откр. XXII, 3-5). И средоточіе этого Царствія Божія на землѣ, престолъ Агнца, будетъ Пресвятая Богородица. «Успеніе» Ея включаетъ, конечно, всю *полноту свершеній*, т. е. не только блаженную Ея кончину, но и воскресеніе и вознесеніе. Однако все это во всей совокупности онтологически не составляетъ «оставленія міра». Пресвятая Богородица во всей Своей славѣ не перестаетъ быть твореніемъ, связаннымъ со всѣмъ міромъ, который и прославляется въ Ней и Ею (ср. космическія Ея иконы, какъ напр., Неопалимая Купина). Она и есть его слава.

Въ связи со всѣмъ сказаннымъ, неизбѣжно возникаетъ и дальнѣйшій, уже почти безотвѣтный вопросъ: когда совершается эта парусія Богородничная? Не слѣдуетъ ли думать, что она имѣетъ мѣсто, во всякомъ случаѣ, **не позже** Парусіи Христовой, поскольку Церковь прославленная, ангелы и святые, согласно Откровенію, **сопровождаютъ** Христа, грядущаго во Славѣ? Однако нѣтъ очевидности къ тому, чтобы устранить возможность даже ея предшествованія. Богоматерь, остававшаяся въ мірѣ послѣ Вознесенія, такъ сказать, одна, безъ Сына Своего, можетъ и **предварить** Его пришествіе въ міръ также одна, если это нужно для человѣчества, которое нуждается въ размягченіи сердецъ отъ видѣнія Ея эрака. Нѣкоторыя наведенія къ тому мы имѣемъ въ сказаніяхъ прологовъ и житій, содержащихъ общую мысль, что «неоставленіе міра» Пресв. Богородицей выражается въ Ея схожденіяхъ въ міръ, Ея явленіяхъ въ немъ. Въ

(1) «Ц Б» и «Ц. Небесное» суть *лишь терминологическія различія*, тожественныя по смыслу («небесному» у ев. Матѳея соотвѣтствуетъ «Божіе» у другихъ евангелистовъ), но это совсѣмъ не означаетъ, что міръ упраздняется въ собственномъ бытіи и, такъ сказать, берется на небо.

томъ общемъ приближеніи неба къ міру, которое предшествуетъ Парусіи, является допустимымъ и предшествующее Парусіи особое явленіе въ мірѣ Пресв. Богородицы. И въ такомъ случаѣ, не сюда-ли относится видѣніе пророческое: «наступилъ бракъ Агнца, и жена Его приготовила Себя. И дано было Ей облечься въ виссонъ чистый и свѣтлый; виссонъ же есть праведность святыхъ. И сказалъ мнѣ ангелъ: напиши: блаженны званные на брачную вечерню Агнца» (Откр. IX, 7). И далѣе: «и сказалъ мнѣ: пойди, я покажу тебѣ жену, невѣсту Агнца. И вознесъ меня въ духѣ на великую и высокую гору и показалъ мнѣ великій городъ, святый Іерусалимъ, который нисходилъ съ неба отъ Бога» (XXI, 9-10). И, наконецъ, послѣднее: «и Духъ, и Невѣста говорятъ: пріиди». (XXII, 17). Святость святыхъ, небесный Іерусалимъ, въ соотношеніи съ Невѣстой Неневѣстной, на символическомъ языкѣ тайнозрителя, не говорятъ ли о явленіи въ мірѣ сей духоносной Невѣсты, углаждающей путь Господа? Однако доселе это остается подъ покровомъ священной тайны, который самъ собою отнимется съ приближеніемъ временъ и сроковъ, когда станетъ доступенъ вѣщему слуху зовъ Невѣсты: пріиди, и зрящему взору видѣніе Самой Невѣсты...

Слѣдуетъ еще отмѣтить, что собственный удѣлъ Пресв. Богородицы ставитъ Ее Саму **внѣ** дѣйствія Парусіи, ибо таковое для Нея уже совершилось въ честномъ Ея Успеніи. По вѣрованію Церкви, правда, не имѣющему для себя свидѣтельства въ Словѣ Божіемъ, но непреложно утвержденному литургическомъ ея преданіемъ, Господь самъ приходитъ съ неба при Ея успеніи, чтобы принять Ея святую душу, воскресить Ея святое тѣло и вознести Ее въ небеса для жизни въ общеніи Своемъ, а чрезъ то въ немъ и со всей Св. Троицей (хотя, конечно, и не въ нѣдрахъ Ея). Здѣсь, въ небесахъ, совершается Ея предѣльное обоженіе и тѣмъ исполняется высшая цѣль творенія, его теодицея. Посему и присутствіе Богоматери въ Парусіи и на Страшномъ Судѣ **существенно иное**, чѣмъ всѣхъ, безо всякаго исключенія· и человѣковъ, даже и ангеловъ, ибо всѣ они находятся все-таки по сю сторону Парусіи и Суда, всѣ они, даже и ангелы, еще будутъ судимы. Но Пречистая не будетъ судима, хотя Она также и не судитъ, ибо и Она не Богъ, но лишь Матерь Божія. Судитъ же Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, Которому весь судъ отданъ Отцомъ. Она же не судя милосердуетъ, какъ Мать. На Ней почила Ипостась любви, Духъ Святый, Который также не судитъ, но самъ Собой есть судъ міру. Въ этомъ особомъ характерѣ присутствія Богоматери на судѣ содержится новая тайна объ Ея дѣлахъ любви послѣ суда въ отношеніи къ осужденнымъ. Но здѣсь уже поистинѣ «блюдити убо намъ удобѣе молчаніе»...

Возвращеніе Богоматери съ небесъ въ міръ послѣ воскресенія означаетъ начало всеобщаго воскресенія, ибо Ей, какъ уже воскрешенному и прославленному творенію, не соотвѣтствовало жить въ отпавшемъ отъ Бога мірѣ, среди одебелѣвшаго плотію человѣчества. Оно само должно уподобиться Ей, чтобы жить съ Нею въ одномъ мірѣ. Ея явленіе въ міръ, «Жены облеченной въ солнце», есть уже знаменіе воскресенія, какъ и знаменіе Сына Человѣческаго на небѣ. святой крестъ. Послѣдній, нося «Троицы трiипостасный образъ», есть поэтому знаменіе Славы, предвѣчно свойственной Св Троицѣ, въ тварномъ же мірѣ Сыну Божію — Сыну Человѣческому, пришедшему въ міръ для пропятія. Крестная смерть есть путь къ прославленію и знаменіе славы И эти знаменія воскресенія, явленіе Креста въ небесахъ и Богоматери на землѣ, свидѣтельствуются трубой архангела, будящаго міръ отъ смертнаго сна.

Явленіе Богоматери именно и означаетъ начало воскресенія мертвыхъ, потому что Она, какъ сама воскресшая, можетъ явиться лишь воскресшему человѣчеству вмѣстѣ съ воскресшимъ Господомъ (который являлся на землѣ, хотя по воскресеніи и въ прославленномъ тѣлѣ. однако же еще не во славѣ). Пребываніе Богоматери въ небѣ означаетъ, очевидно, не то же, что сѣдѣніе Господа одесную Отца. Онъ пребываетъ въ небесахъ, какъ Единъ сый Св Троицы, какъ Богъ въ Ея нѣдрахъ. Пресвятая же Богородица, будучи твореніемъ, въ это небо небесъ не восходитъ. Христосъ къ Ней обращенъ Своимъ человѣчествомъ. Какъ высшая всея твари Она пребываетъ **на грани** неба и творенія, будучи вершиной міра, которая касается неба, освящаемая всей силой Божественной Софіи, откровенія Св. Троицы. Но Сама Она все-таки остается Софіей тварной. Это пребываніе Богоматери въ небесахъ можетъ быть опредѣлено, какъ **тварное** небо. которое непосредственно озаряется небомъ божественнымъ. Въ Парусіи во Христѣ и Богоматери соединяется, такимъ образомъ, явленіе самого Божества, Божественной Софіи, во Христѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ ея же явленіе въ твореніи. Тѣмъ свидѣтельствуется совершившееся богочеловѣчество, — боговоплощеніе Христа и обоженіе твари, причемъ далѣе сила обоженія распространяется и на все твореніе, которое загорается божественнымъ свѣтомъ преображенія.

Гдѣ же мѣсто Предтечи, болѣе котораго (пророка) никто не возставалъ изъ рожденныхъ женами (Мѳ 11, 11, Лк. 7, 8), (конечно, по Богородицѣ), ангелочеловѣка и «ближняго друга Христова»? (1) Конечно, оно тамъ, гдѣ ему естественно быть, — въ бли-

(1) Изъ молитвы Предтечѣ.

жайшемъ окруженіи Христовомъ, вмѣстѣ съ Пресв. Богородицей, согласно иконографическому свидѣтельству Церкви: иконы «Деисисъ», Софія Премудрость Божія (Новгородская) и др. На иконныхъ изображеніяхъ Страшнаго Суда онъ удерживаетъ то же мѣсто; въ возглавленіи ангельскаго чина (въ качествѣ первоангела, какъ бы замѣняя падшаго Денницу), выше апостольскаго, пророческаго и всѣхъ прочихъ чиновъ человѣческихъ. Однако же остается различна мѣра Предтечи, перваго Сына Церкви, главы ангельскаго собора и человѣческаго рода, и Богоматери — Духоносицы, Царицы неба и земли, олицетворенія Церкви, какъ человѣчества Христова. Предтеча, хотя и первенствуя, принадлежитъ къ Церкви, Богоматерь же въ Ней главенствуетъ, и въ небесахъ нѣтъ никого, кто стоялъ бы ближе Ея ко Христу (ни даже усыновленный Ей со креста возлюбленный ученикъ Іоаннъ, который все-таки остается лишь однимъ изъ апостоловъ). Различіе въ удѣлѣ Предтечи и Богоматери выражается и въ томъ, что Предтеча воскрешается лишь вмѣстѣ со всѣмъ человѣческимъ родомъ, между тѣмъ какъ для Богоматери смерть была уже ранѣе побѣждена въ честномъ Ея Успеніи, чрезъ воскресеніе изъ мертвыхъ, вознесеніе и небесное прославленіе.

Предтечѣ, какъ «Другу Жениха» (1), Крестителю Христову и ангелочеловѣку, принадлежитъ совершенно единственное мѣсто во всемъ человѣческомъ родѣ, какъ ни трудно оно поддается догматическому опредѣленію. Особое служеніе проходится имъ и за гробомъ, гдѣ онъ «благовѣствуетъ сущимъ во адѣ Бога, явльшагося плотію» (2), а это также ставитъ его самого, какъ въ мірѣ загробномъ, такъ и въ воскресеніи въ исключительное положеніе сравнительно со всѣмъ человѣчествомъ. Отсюда проистекаетъ съ достаточной очевидностью и дальнѣйшее догматическое послѣдствіе: хотя Предтеча и присутствуетъ на судищѣ Христовомъ со всѣмъ человѣчествомъ, но самъ онъ ему не подлежитъ. Этимъ ангелочеловѣкъ становится выше даже и ангеловъ, которые все-таки имѣютъ быть судимы, по свидѣтельству апостола, даже при участіи человѣковъ (Кор. 6, 3). Тотъ, кто призванъ былъ «коснуться верху Царя Христа» для Его крещенія, хотя и раздѣляетъ со всѣми человѣками грѣхъ первородный, но самъ является свободенъ отъ личнаго грѣха. Какъ же можно иначе понять свидѣтельство Христово о наибольшемъ изъ рожденныхъ женами, притомъ данное наканунѣ мученической его кончины въ темницѣ? Этой личной безгрѣховностью Предтеча сближается съ Пречистою, хотя, конечно, въ дальнѣйшемъ пути освященія и онъ отличается отъ Нея, честнѣйшей небесныхъ силъ безплот-

(1) Ср. «Другъ Жениха» (о православномъ почитаніи Предтечи).
(2) Тропарь Предтечѣ.

ныхъ. Пречистая присутствуетъ на судѣ, какъ милосердующая Матерь, Ходатаица о милости, являя Собой болѣзнующее человѣческое естество; если Судія — Сынъ есть сама Истина — Справедливость, то Она есть Утѣшеніе Утѣшителево. Но этого единственнаго дара не дано даже и Предтечѣ, какъ не свойственнаго его служенію. Однако самъ онъ безспорно принадлежитъ къ числу тѣхъ, о которыхъ сказано, что «они на судъ не приходятъ», какъ имѣющіе жизнь вѣчную, ибо «перешли отъ смерти въ жизнь» (Іо, 5, 24). Это не освобождаетъ ихъ отъ присутствія на судѣ, ни даже отъ личной судимости, однако уже при наличіи очевидной ихъ конечной оправданности. И это то даетъ имъ дерзновеніе, имѣя во главѣ наибольшаго изъ рожденныхъ женою, **вмѣстѣ** съ милосердою Матерію и въ слѣдъ Ея, имѣть дерзновеніе молитвы о милости на Страшномъ Судищѣ Христовомъ: узы любви, связующей человѣчество, не упраздняются и не могутъ, не должны упразднiться даже послѣднимъ трепетомъ передъ судомъ Правды самой, и она не должна уступить страху себялюбивому о своей собственной судьбѣ (1).

Итакъ, Предтеча на судѣ, самъ болѣе, чѣмъ кто-либо, «не приходя на судъ», присутствуетъ на немъ во главѣ молитвеннаго общенія святыхъ (communio sanctorum), ангеловъ и человѣковъ (2), которое никогда и нигдѣ не прекращается, образуя собой «Соборъ Предтечи», (празднуемый въ наутріе Крещенія). Но этотъ соборъ самъ имѣетъ водительство и черпаетъ силу еще въ иномъ, высшемъ «Соборѣ Богоматери». Таково соотношеніе обоихъ «предстоящихъ» въ «Деисисѣ», какъ моленіи передъ Христомъ о всемъ твореніи (3).

---

(1) Не подтверждается-ли эта мысль образомъ притчи о Богатомъ и Лазарѣ, въ которой себялюбивый богачъ предъ лицомъ собственной гибели, будучи въ мукахъ, воспламеняется любовнымъ попеченіемъ о судьбѣ братьевъ своихъ, чтобы «они не пришли на это мѣсто мученій» (Лк 16, 28)?

(2) Католическое богословіе XIX вѣка создало ученіе о первенствующемъ мѣстѣ Іосифа Обручника, его воскресеніи и вознесеніи. Для этихъ догматическихъ фантазій, уже кристаллизовавшихся въ догматъ и благочестивую практику, нѣтъ основаній. (Ср Другъ Жениха). Православіе молчаливо отводитъ праведному Іосифу мѣсто въ ряду патріарховъ и предковъ Спасителя, среди которыхъ онъ, конечно, выдѣляется своей непосредственной генеалогической близостью къ Нему. Однако, не взирая на это, Господь именуется въ родословной «Сынъ Давидовъ», «Сынъ Авраамовъ» (Мѳ., 1, 1), а Іосифъ, какъ «мужъ Маріи, отъ которой родился Іисусъ» (16) Также. «былъ, какъ думали, сынъ Іосифовъ» (Лк 3, 23). Даже и это словоупотребленіе способно предостеречь отъ догматическаго гиперболизма.

(3) Къ этому надо еще прибавить одну черту, свойственную Предтечѣ, какъ ангелочеловѣку, соединяющему въ себѣ возглавленіе ангельскаго и человѣческаго міра Его молитвенному попеченію подлежитъ ангельскій міръ не только въ свѣтлой, но и въ темной части. Поэтому и возстановленіе ангельства этой послѣдней совершается при особливомъ молитвенномъ его участіи, такъ же, конечно, какъ и Небесной и Земной Царицы, въ молитвахъ не усыпающей. Здѣсь мы приближаемся къ священной, въ нерас-

3. Преображеніе міра.

Явленіе Христа въ Парусіи связывается въ Словѣ Божіемъ съ гибелью и преображеніемъ, или новымъ твореніемъ міра (Откр. XXI, 5; Ис. XLV, 8, LXV, 17), какъ двѣ разныя стороны одного и того же свершенія, причемъ связь эта не только временная, хронологическая, но и внутренняя, онтологическая: «и вдругъ, послѣ скорби дней тѣхъ, солнце померкнетъ и луна не дастъ свѣта своего, и звѣзды спадутъ съ неба, и силы небесныя поколеблются. Тогда явится знаменіе Сына Человѣческаго на небѣ» (Мѳ. XXIV, 29-30). Въ эсхатологической рѣчи Господа непосредственно сближаются («вдругъ... тогда») міровая катастрофа и Парусія, причемъ это сближеніе означаетъ внутреннее единство этого событія, — конецъ эона. Символическій языкъ образовъ, въ которыхъ оно описывается, очевидно, совершенно не допускаетъ буквальнаго истолкованія. Въ общемъ онъ соотвѣтствуетъ языку апокалипсисовъ этого времени. Имъ выражается та основная мысль, что міръ постигаетъ катастрофическій трансценъ, который есть, съ одной стороны, гибель его въ огнѣ, въ міровомъ пожарѣ, и въ то же время преобразованіе изнутри. Міръ становится новымъ, какъ «новое небо и новая земля» (въ наиболѣе рѣзкой формѣ это сопоставленіе въ 2 Петр. III, 7-13). Если первая сторона этого свершенія, міровая катастрофа, — наполняетъ сердца невыразимымъ природнымъ ужасомъ (terror antiquus), какъ врата смерти, не только личной, но и міровой, чрезъ которыя притомъ проходитъ все твореніе, сама «душа міра», то вторая сторона исполняетъ сердца радостной надеждой воскресенія. Образы міровой катастрофы свидѣтельствуютъ не только о физическомъ, но и метафизическомъ или, по крайней мѣрѣ, метаэмпирическомъ характерѣ свершенія: «небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи же разгорѣвшись разрушатся... растаютъ» (2 Петр. III, 10, 12). Можно подыскивать физическіе и историческіе образы для изъясненія этихъ катастрофъ (и «военные слухи», и «глады, и моры, и землетрясенія по мѣстамъ» Мѳ. XXIV, 7), однако все это, какъ лишь «начало болѣзней» (7), есть «еще не конецъ» (6), напротивъ, находится по сю сторону мірового бытія. Здѣсь еще остается мѣсто для убѣжденія въ прочности этого міра («ибо когда будутъ говорить: «миръ и безопасность», тогда внезапно постигнетъ ихъ пагуба, подобно тому, какъ мука родами (постигнетъ) имѣющую во чревѣ, и не избѣгнутъ», — 2 Θес. V, 3). Иными словами, въ соотвѣтствіи всей глубинѣ міровой катастрофы, конецъ совер-

---

крытости блюдомой тайнѣ будущаго вѣка, о которой «удобѣе молчаніе», хотя чрезъ это и не является допустимымъ ея нечувствіе или же отрицаніе.

шится не только въ физическомъ планѣ, который ограничивался бы лишь **измѣненіями** мірового бытія въ предѣлахъ міровой эволюціи. Онъ выводитъ за эти границы, предполагаетъ метэмпирическое его измѣненіе, о чемъ возвѣщаютъ апостолы и пророки и Самъ Господь нашъ. Въ богословскомъ уразумѣніи конца предъ нами встаетъ вопросъ: что же означаетъ это преображеніе міра въ обоихъ его аспектахъ: какъ въ гибели, такъ и въ воскресеніи міра?

Прежде всего, конецъ міра долженъ быть понятъ **въ связи** съ Парусіей и даже въ извѣстномъ смыслѣ, **какъ** Парусія въ космическомъ аспектѣ. Земля и міръ не есть лишь физическое или географическое (космическое) мѣсто для Парусіи въ чисто внѣшнемъ смыслѣ, но метафизическое ея вмѣстилище. Оно должно соотвѣтствовать своему предназначенію, — быть достойнымъ встрѣчи Господа во Славѣ. Ибо міръ въ теперешнемъ состояніи не можетъ вмѣстить Парусіи, онъ загорается отъ ея приближенія, расплавляется въ ея огнѣ. Въ этомъ смыслѣ **теперешній** міръ вовсе и **не увидитъ** грядущаго Господа, и на этой землѣ не совершится Его пришествіе въ попаляющей Славѣ. **Внутри** самого міра должна прежде того совершиться эта Парусія, онъ освѣтится ея молніей, имѣющей сверкнуть ему отъ востока и даже до запада. Міръ не останется индифферентенъ въ своемъ состояніи къ приближенію грядущаго Господа, его же трепещетъ вся тварь. И этотъ трепетъ твари будетъ ея возгорѣніемъ.

Слѣдующій вопросъ относительно дѣйствія Парусіи касается того, какой именно стороной обращена она къ міру въ его преображеніи. Парусія должна быть понята не только, какъ явленіе Христа во Славѣ, но и какъ общее троичное Богоявленіе: Отецъ посылаетъ Сына, грядущаго во Славѣ Духа Святаго. Но по отношенію къ преображаемому міру Парусія обращена нарочитымъ дѣйствіемъ Духа Святаго, прославляющаго и преображающаго всю тварь. Здѣсь мы должны вспомнить все то, что мы знаемъ о дѣйствіи Третьей ипостаси въ мірѣ (1) при его твореніи. Духу животворящему принадлежитъ облеченіе словъ Слова, имже вся быша, въ бытіе, въ реальность, а чрезъ то — и облеченіе міра красотою: «да будетъ», — и «бысть добро зѣло». Это есть осіяніе въ Софіи Божественной Софіи тварной, явленіе Бога въ твореніи. Однако это осіяніе для тварной Софіи имѣетъ свою мѣру, оно остается ограниченнымъ всю ограниченностью тварнаго бытія въ его самости, которая связана съ его реальностью. Здѣсь міру по его твореніи должно было предстоять дальнѣйшее его прославленіе (или ософіеніе) въ связи съ че-

(1) См. Утѣшитель.

ловѣкомъ, возводящимъ его, вмѣстѣ съ собой, къ новому бытію. Однако на этомъ пути совершилось паденіе человѣка, вмѣстѣ съ которымъ и «тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго (ее) въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ» (Римл. VШ, 20-1), а посему «вся тварь совокупно стенаетъ и мучится донынѣ» (22). Во Адамѣ Новомъ предсовершилось это ея освобожденіе, а чрезъ ниспосланіе Имъ отъ Отца Духа Утѣшителя, «утѣшающаго» и обновляющаго тварь, оно завершилось. Въ мірѣ возсіяли огненные языки Пятидесятницы. Въ сошедшемъ въ міръ и въ немъ пребывающемъ Духѣ Святомъ уже присутствуетъ Слава міра Однако эта Слава міра остается еще не явлена, и тварь стенаетъ и мучится донынѣ. Это связано съ кенозисомъ Духа Святаго, Который осуществляетъ Свою обновляющую и преображающую силу лишь въ мѣру воспріятія твари, ея способности къ такому воспріятію. Само же это воспріятіе, какъ и ниспосланіе Св. Духа въ міръ, связано съ боговоплощеніемъ, съ кореннымъ измѣненіемъ природнаго бытія міра въ его глубинѣ: плоть міра стала плотію Христовой въ Его человѣчествѣ. Поэтому и міръ оказался способенъ вынести Пятидесятницу, принять огнь Духа Святаго, не попаляясь имъ. Однако, какъ Христосъ въ земномъ служеніи Своемъ до конца проходилъ путь уничиженія и прославленія, такъ и міръ, ставшій Его плотію, и донынѣ еще проходитъ этотъ кенозисъ Духа, какъ бы бездѣйственнаго въ мірѣ. Кенозисъ Духа въ мірѣ есть еще продолжающійся въ немъ кенозисъ Христа, хотя онъ уже и миновалъ для Него самого въ преславномъ Его Вознесеніи. Однако и при этомъ кенозисѣ Духа міръ пріемлетъ чрезъ Церковь освящающую Его силу чрезъ таинства и освященіе міра въ человѣкѣ. Міръ незримо движется къ своему преображенію. Дѣйствіе благодати Св. Духа уготовляетъ міръ къ принятію Парусіи, которая предполагаетъ и его прославленіе. Явленіе Господа во Славѣ, т. е. во всей силѣ Св. Духа, и есть преображеніе міра. Доколѣ Господь былъ въ мірѣ въ уничиженіи, дѣйствіе почивавшаго на Немъ Духа Святаго было ограничено и проявлялось лишь въ связи съ Его служеніемъ въ силѣ чудотворенія. Воскресшій же и прославленный Христосъ уже не являетъ Себя въ мірѣ, кромѣ какъ въ «явленіяхъ» ученикамъ и избраннымъ, а въ Вознесеніи во славѣ Онъ какъ бы уноситъ эту славу Свою изъ міра, оставляя его сообразнымъ Своему уничиженію, каковое и опредѣляетъ мѣру дѣйствія Пятидесятницы въ мірѣ. Міръ, изъ котораго удалился Христосъ въ Вознесеніи, присутствуя въ немъ лишь духовно въ Духѣ Святомъ, остается лишенъ славы Его. Его «небо должно было принять до времени совершенія всего, что говорилъ Богъ устами всѣхъ святыхъ Своихъ пророковъ

отъ вѣка» (Д. Ап. III, 21). Но въ Парусіи Христосъ приходитъ въ міръ во Славѣ, а это значитъ, что и міръ входитъ въ Славу Христову. Хотя онъ и проходитъ черезъ огонь преображенія, но не попаляется имъ, потому что уже имѣетъ свою огнеупорность. Онъ не сгораетъ, ибо въ мірѣ присутствуетъ Христосъ, и если Христосъ во славѣ, то и міръ во славѣ. Но это прославленіе и преображеніе міра означаетъ не что иное, какъ прекращеніе кенозиса Св. Духа, Который дѣйствуетъ въ мірѣ уже всею Своею силою. Эта Его безмѣрность и есть Парусія Св. Духа вмѣстѣ съ Парусіей Христовой. Св. Духъ, сошедшій въ міръ въ Пятидесятницу, но сокрывавшійся въ ней, въ Парусіи является въ немъ всею Своею силой и славой, и уже не въ отдѣльныхъ языкахъ пламени на головахъ апостоловъ, но въ огнѣ мірового преображенія.

Когда говорится о концѣ міра, примѣняется образъ **огня:** «а нынѣшнія небеса и земля... сберегаются огню...» (2 Петр. III, 7), «стихіи разгорѣвшись разрушатся, земля же и (всѣ) дѣла на ней сгорятъ» (10). Образъ огня многократно встрѣчается въ Словѣ Божіемъ въ самыхъ разнообразныхъ смыслахъ, — въ буквальномъ и въ переносномъ (какъ гнѣвъ Божій). Но особое мѣсто среди этихъ значеній занимаютъ тексты, относящіеся къ теофаніямъ и доксофаніямъ, явленіямъ Бога и Его Славы. таково явленіе въ огнѣ Купины Неопалимой (Исх. III, 2; XIX, 18), видѣніе славы Іезекіилевой (1 и далѣе) (съ явленіемъ огня аналогично и тожественно явленіе **облака:** Быт. IX, 13-14; Исх. XIX, 9, XIV, 15-18, XXXIV, 5, XL, 34-8; Числ. IX, 15-19; 3 Ц. VIII 10; 2 Пар. V. 13). Эти явленія Божества въ огнѣ и облакѣ болѣе опредѣленно уясняются въ Н. Завѣтѣ, какъ именно пневматологическія, въ значеніи дѣйствія Духа Святаго. Здѣсь руководящимъ является слово проповѣди Предтечи о Грядущемъ: «Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ и огнемъ» (Мѳ. III, 11 = Лк. III, 16). Это же отожествленіе въ словахъ Христовыхъ о Пятидесятницѣ: «будете крещены Духомъ Святымъ» (Д. Ап. 1, 5). Въ связи съ этимъ стоитъ явленіе Преображенія Христова въ свѣтѣ, конечно, небеснаго огня, и въ облакѣ, т. е., очевидно, въ силѣ Духа Святаго. И, наконецъ, сошествіе Духа Святаго въ явленіи огненныхъ языковъ есть явное свидѣтельство объ этомъ отожествленіи божественнаго огня съ дѣйствіемъ Третьей ипостаси. Это изліяніе Духа Святаго въ первой Пятидесятницѣ имѣетъ дѣйствіе преимущественно экклезіологическое, выражается въ основаніи христіанской Церкви на землѣ. но оно же имѣетъ значеніе также и эсхатологическое, относится къ кончинѣ вѣка и ея свершенію въ природно-человѣческомъ мірѣ. Характерно, что пророчество Іоиля (III, 1-5; Д. Ап. II, 17-21), примѣненное ап. Петромъ въ отношеніи къ Пятидесятницѣ, во второй части

имѣетъ именно этотъ явно эсхатологическій характеръ, относится къ кончинѣ вѣка: «И явлю знаменія на небѣ и на землѣ: кровь и огонь и столпы дыма. Солнце превратится во тьму и луна въ кровь предъ тѣмъ, какъ наступитъ день Господень, великій и страшный» (Іоиль, III, 3-4). Это пророчество текстуально различается въ своихъ образахъ отъ Малаго Апокалипсиса, — рѣчи Господа (гдѣ говорится: «солнце померкнетъ, и луна не дастъ свѣта своего, и звѣзды спадутъ съ неба, и силы небесныя поколеблются» — Мѳ. XXIV, 29), но является тожественно съ нимъ по своему эсхатологическому содержанію. Однако существенно отмѣтить, что это сотрясеніе природы, будучи въ Мѳ. XXIV связано съ приближающимся явленіемъ Христа во Славѣ, съ Его Парусіей, въ Д. Ап. II = Іоиль Ш, опредѣленно связано съ осуществленіемъ Пятидесятницы, съ первой Парусіей Духа Святаго. Именно Духъ Святый силою Своею совершаетъ преображеніе вселенной чрезъ разрушеніе древняго, грѣховнаго, несовершеннаго міра, и чрезъ твореніе новаго міра, съ обновленіемъ всей твари. Это и есть сила Огня, сожигающаго, расплавляющаго, переплавляющаго, просвѣтляющаго, преображающаго.

Здѣсь предъ нами проявляется во всей силѣ парадоксальная антиномичность соотвѣтствующихъ образовъ, которая съ особой ясностью выступаетъ въ Мѳ. XXIV, Петр. Ш, Откр. XXI. Прежде всего, Огонь небесный зажигаетъ и расплавляетъ міръ: таково первое дѣйствіе Св. Духа въ мірѣ въ Его Парусіи. Третья ѵпостась животворитъ и утверждаетъ міръ въ его бытіи. Но въ то же время «небеса и земля, содержимыя Словомъ Божіимъ» (2 Петр. III, 7), т. е. вмѣщающія въ себя полноту («все») божественныхъ силъ (или идей) Слова, «сберегаются Огню на день суда». Огонь животворящій становится сожигающимъ. Это состояніе «сбереженія» относится, прежде всего, конечно, къ кенозису Духа Святаго, который, хотя въ твореніи и блюденіи міра животворитъ его, но въ кенотической мѣрѣ ограничиваетъ силу Своего дѣйствія въ мірѣ въ той степени, въ какой тварь можетъ воспринять его, не испепеляясь. Онъ способенъ выносить лишь ограниченную теплоту, такъ сказать, какъ температуру міра, которая, повышаясь далѣе извѣстнаго предѣла, его уже расплавляетъ. Однако эта начальная мѣра утвержденія и сохраненія міра дѣйствіемъ Духа Святаго не есть окончательная въ своей кенотической ограниченности. Правда, она еще и болѣе умѣряется чрезъ грѣхопаденіе человѣка и связанную съ нимъ болѣзнь всего творенія въ подчиненіи его «суетѣ». Но съ Пятидесятницы эта сила потенціально уже становится присуща міру во всей полнотѣ чрезъ ѵпостасное сошествіе Св. Духа. Пятидесятница включаетъ въ себя не только то, что можно въ извѣстномъ смыслѣ назвать апокатастасн-

сомъ твари, освобожденіемъ отъ суеты первороднаго грѣха, но и ея прославленіемъ и преображеніемъ. Подобно тому, какъ въ Воскресеніи Христовомъ предсовершилось и грядущее воскресеніе всего человѣчества, такъ и въ сошествіи Св. Духа въ Пятидесятницу предсовершилось всеобщее преображеніе міра (согласно пророчеству Іоиля, примѣненному ап. Петромъ). Однако и то, и другое остается сокрыто въ онтологическихъ глубинахъ бытія и ждетъ своего обнаруженія въ немъ. Міръ чрезъ дѣйствіе Церкви въ изліяніи Ея даровъ пріуготовляется, зрѣетъ для встрѣчи Пятидесятницы во всей полнотѣ ея силы, хотя послѣдняя и доселе умѣряется кенозисомъ Св. Духа. Этотъ кенозисъ упраздняется лишь въ Парусіи Христовой, которая есть и Парусія Св. Духа. Спрашиваемъ себя: какъ же возможна была Его «первая» Пятидесятница? какъ тогда вынесъ міръ сошествіе Духа Святаго? какъ не воспламенился онъ отъ огненныхъ Его языковъ, и почему не начался тогда же міровой пожаръ, который имѣетъ наступить въ концѣ міра? (1). Пятидесятница стала возможна лишь въ связи съ вочеловѣченіемъ Христа, который и «умоляетъ» Отца на этомъ (онтологическомъ) основаніи о ниспосланіи Духа Святаго и Самъ Его отъ Отца посылаетъ. Духъ Святый во Св. Троицѣ предвѣчно почиваетъ на Сынѣ, и такъ какъ по боговоплощенію весь міръ становится вмѣстилищемъ Христовымъ, принадлежитъ Его человѣчеству, то для сошествія и пребыванія Св. Духа въ мірѣ уже есть мѣсто въ немъ. Это мѣсто есть самъ воплотившійся Сынъ, міръ какъ тѣло Христово, которое въ Пятидесятницѣ становится и хра-

(1) Эта непереносимость для твари видѣнія Славы, т. е. не-кеногическаго откровенія Св. Духа, неоднократно свидѣтельствуется въ Словѣ Божіемъ. Даже въ явленіи свѣта Христова ап Павлу на пути въ Дамаскъ говорится, что онъ «отъ славы свѣта того лишился зрѣнія» (Д. Ап. XXII 11). Этимъ свидѣтельствуется непереносимость видѣнія Славы даже въ Новомъ Завѣтѣ до Парусіи. Правда, на горѣ Преображенія апостолы видѣли эту Славу, «якоже можаху», однако можно думать, что и это видѣніе было ограниченнымъ и предварительнымъ, поскольку «Іисусъ еще не былъ прославленъ» (Іо. VII, 39). Ради нарочитой цѣли («да егда Тя узрятъ распинаема, страданіе уразумѣютъ вольное») апостоламъ дано было это **предварительное** явленіе славы (въ особомъ порядкѣ gratia luminis, какъ выразились бы римскіе богословы). Въ В. Завѣтѣ прямо говорится о недоступности для смертнаго видѣть Славу Божію: Исх. XXXIII, 18-23. Здѣсь характерно то видѣніе славы, которую Богъ показываетъ Моисею, причемъ «лица Моего не можно тебѣ увидѣть, п. ч. человѣкъ не можетъ увидѣть Меня и остаться въ живыхъ». Господь поставляетъ Моисея въ разсѣлину скалы и покрываетъ его рукою, пока проходитъ: «ты увидишь Меня сзади, и лицо Мое не будетъ видимо» (23). Эти соотносительные образы лица и славы, во всякомъ случаѣ, свидѣтельствуютъ и объ относительности и неполнотѣ явленія славы, какъ бы отдѣленной отъ «Лица Божія». (Аналогично и явленіе Славы пророкамъ Исаіи и Іезекіилю). Характерно, что тотъ же Моисей на Ѳаворѣ зритъ не только Славу, но и Лице Бога, явившагося во плоти. Христа, Слава же осѣняетъ Его въ видѣ облака, собою умѣряющаго и какъ бы кенотически сокрывающаго полноту явленія Славы. Но лишь въ Н. Завѣтѣ возможно становится **личное** явленіе Славы.

момъ Св. Духа. Однако Христосъ, вознесшійся во славѣ на небеса, въ извѣстномъ смыслѣ оставилъ міръ. Хотя Онъ духовно-дѣйствіемъ Духа Святаго — и «не оставляетъ» его, но это Его лишь духовное и таинственное присутствіе въ мірѣ лишаетъ послѣдній славы Его, и чрезъ это являетъ Христа, какъ бы въ еще продолжающемся кенозисѣ. Эта антиномика, существующая между жизнью въ воскресеніи со славой и въ уничиженіи такъ выражается у ап. Павла: «итакъ, если **вы воскресли со Христомъ**, то ищите горняго, гдѣ Христосъ сидитъ одесную Бога. Ибо вы **умерли** и жизнь ваша **сокрыта со Христомъ** въ Богѣ. Когда же явится Христосъ, жизнь ваша, тогда и вы явитесь съ Нимъ во славѣ» (Кол III, 1-4). Здѣсь соединяется въ христіанинѣ воскресеніе и смерть, сокрытая жизнь во Христѣ и явленіе во славѣ. Все это есть, несомнѣнно, описаніе продолжающагося кенозиса Христа на землѣ въ Христовыхъ. Ср. 1 Петр IV, 13; 2 Кор. 1, 5; Гал. II, 19-20.

Но этотъ кенозисъ Христа, продолжающійся въ мірѣ, сопровождается и соотвѣтствующимъ кенозисомъ Духа Святаго. Если сошествіе Духа Святаго сдѣлалось возможно по силѣ боговоплощенія, то Слава Христова, которая есть Духъ Святой, сокрыта въ небесахъ, а потому остается не явлена на землѣ, она дѣйствуетъ сокровенно въ Церкви и чрезъ Церковь. Она ведетъ и уготовляетъ міръ къ его концу и славному преображенію, когда наступаетъ его зрѣлость, и «вѣтви» смоковницы становятся уже мягки и пускаютъ листья», и становится «близко лѣто» (Мѳ. XXIV, 32), срокъ, который «Отецъ положилъ въ Своей власти» (Д Ап. 1, 7) Парусія Сына ведетъ съ собою и Парусію Духа Святаго. Христосъ Своимъ пришествіемъ во Славѣ приноситъ эту Славу и всему міру.

Слава, т. е. полнота дѣйствія Духа Святаго, потому является въ мірѣ, что въ него приходитъ Христосъ, Который пріемлетъ ее въ Себѣ для **всего** міра. Черезъ это пріятіе Онъ охраняетъ міръ отъ палящаго ея огня, который становится «свѣтомъ тихимъ», кроткимъ сіяніемъ Святыя Славы Здѣсь съ новой стороны раскрывается догматъ объ исхожденіи и ниспосланіи Духа Святаго отъ Отца чрезъ Сына, а потому и на Сына. Съ Парусіей Сына уже кончается кенозисъ Духа Святаго, міръ становится Царствіемъ Божіимъ, въ которомъ явлена его сила и слава. Свѣтъ Славы Христовой распространяется по всему міру своей прославляющей и преображающей силой. Въ этомъ смыслѣ о Христѣ и говорится, что Онъ «уничиженное тѣло наше преобразитъ такъ, что оно будетъ сообразно славному тѣлу Его» (Фил. III, 21).

Въ преображеніи міра дѣйствіемъ Духа Святаго, огнемъ, Откровеніе различаетъ двѣ стороны: сожженіе міра силою этого огня, рас-

плавленіе и разрушеніе его, въ послѣдней міровой катастрофѣ, и совершеніе чаемыхъ новаго неба и новой земли: «вотъ Я творю новое небо и новую землю, и прежнія уже не будутъ воспоминаемы и не пріидутъ на сердце» (Ис. LXV, 17, ср. LXVI, 22; 2 Петр. III, 13). Сгоритъ все въ мірѣ, недостойное увѣковѣченія, не-софійное его пораженіе, и возсіяетъ софійный его образъ, такъ что Софія тварная станетъ совершенно прозрачнымъ откровеніемъ Софіи Божественной и въ этомъ единствѣ образа съ нею отожествится, хотя и на вѣки сохранитъ свою тварность, свое собственное внѣбожественное бытіе: это и значитъ, что въ примѣненіи къ тварному міру «будетъ Богъ всяческая во всѣхъ». Это сгораніе и новое твореніе (точнѣе, претвореніе) соотвѣтствуетъ смерти и воскресенію въ человѣкѣ, въ которомъ умираетъ и упраздняется все смертное, не софійное, и воскресаетъ пребывающее, софійное. Если выразить эту же мысль въ примѣненіи къ душѣ міра, то это значитъ, что она, какъ субстанція міра, теряетъ свою инстинктивность и душевность, а пріобрѣтаетъ духовность черезъ человѣка, очеловѣчивается въ немъ. Сюда относится то, что сказано вообще о тѣлѣ, какъ тѣлесности (которая совпадаетъ въ данномъ случаѣ съ душою міра): «сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное. Есть тѣло душевное, есть тѣло духовное. Такъ и написано: «первый человѣкъ Адамъ сталъ душой живущей» (Быт. II, 7), а послѣдній Адамъ есть духъ животворящій. Но не духовное прежде, а душевное, а потомъ духовное» (1 Кор. XV, 44-46). Это-то одуховленіе душевнаго соотвѣтствуетъ и словамъ того же апостола — о душѣ міра, именно, что «сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ» (Римл. VIII, 21). Душа міра, сохраняя всю свою реальность и самобытность, перестанетъ быть закрытой для духа или даже до извѣстной степени владѣть имъ, но станетъ ему послушна, для него прозрачна, съ нимъ сообразна. Но этотъ переходъ міра отъ душевности къ духовности не можетъ совершиться собственной его силою. Онъ предполагаетъ новый творческій актъ Божій надъ твореніемъ, хотя это и не есть новое твореніе, но скорѣе претвореніе, преобразованіе, возведеніе къ новому состоянію уже сотвореннаго, совершаемое Духомъ Святымъ. При этомъ новое твореніе связано съ человѣкомъ, какъ носителемъ души міра и его господиномъ, оно сообразно человѣку и въ этомъ смыслѣ человѣчно. Если нынѣ «мы въ себѣ стенаемъ, ожидая усыновленія, искупленія тѣла нашего» (23), то это тѣло наше не является отдѣленнымъ или изолированнымъ отъ всего міра, оно съ нимъ связано, ибо міръ и есть периферическое тѣло человѣка. Это измѣненіе есть актъ не физическій, но метафизическій: субстанція міра поставляется въ иное, новое состояніе Духомъ Святымъ, и пріемлетъ радостно

свое освобожденіе отъ суеты, рабства тлѣнію, недуховности. Въ этомъ смыслѣ даже и дѣйствіе Духа надъ міромъ природнымъ является актомъ также и синергическимъ. Огнь Духа является не сжигающимъ только и разрушающимъ, но и преображающимъ, потому что сама тварь уже созрѣваетъ для пріятія своего преображенія. Оно приходитъ не рано и не поздно, всепроницающей мудростію Божіей, вмѣстѣ съ Парусіей Христовой, которая совершается Парусіей Духа Святаго. Духъ Святой пребываетъ въ мірѣ чрезъ **твореніе,** какъ творческое **да будетъ,** — Словомъ, Которымъ «вся Тѣмъ быша». Духъ пребываетъ въ мірѣ силою **Пятидесятницы,** которая упостаснымъ Его схожденіемъ полагаетъ основаніе уже не только бытію міра, но и его обоженію чрезъ проницаніе Софіи тварной Софіею Божественною. Въ Пятидесятницѣ, которая предполагаетъ уже совершившееся Боговоплощеніе, полагается основаніе для этого проникновенія, или обоженія міра («будетъ Богъ все во всемъ» (1). Однако это уготовляемое преображеніе сокрыто и задержано кенозисомъ Духа Святаго въ твари. Въ совершающемся же обоженіи эта сила Духа Святаго, уже пребывающаго въ мірѣ, проявляется въ дѣйствіи **надъ** тварью, въ которомъ проявляется всемогущество Божіе, однако безъ разрушенія ея при новомъ твореніи («се творю все новое». Откр. XXI, 5). Ибо это новое твореніе все же находитъ для себя основаніе въ старомъ, въ него включено. Оно не есть ни уничтоженіе стараго міра, ни онтологическое насиліе надъ нимъ (deus ex machina), силой котораго совершалось бы нѣчто міру не свойственное, такое, чего онъ не можетъ вмѣстить. Напротивъ, это новое твореніе совершаетъ именно то, что міру свойственно и уже дано, хотя и въ кенотическомъ предвареніи. Но въ то же время оно безусловно превышаетъ собственныя возможности жизни міра и въ этомъ смыслѣ есть всесильное дѣйствіе Божіе **надъ** міромъ, хотя оно онтологически и ожидается имъ. Преображеніе міра является такимъ образомъ одновременно имманентнымъ міру и трансцендентнымъ ему. Новое, второе, твореніе есть завершеніе изначальнаго перваго. Оно дѣйствуетъ въ мірѣ неодолимо и неотвратимо, какъ дѣйствіе Божіе въ мірѣ, хотя и не есть насиліе надъ нимъ. Чтобы понять основаніе этого новаго творенія, нужно связать его съ первымъ, увидѣть въ немъ его же собственное свершеніе Богъ сотворилъ міръ для его самобытнаго, внѣбожественно-тварнаго бытія, однако цѣль творенія міра не въ этой его отдѣленности отъ Бога, но въ соединеніи съ Нимъ, хотя и безъ утраты своей самобытности. Путь міра къ полнотѣ своего

(1) Текстъ этотъ πάντα ἐν πᾶσι одинаково можетъ имѣть значеніе, какъ «все во **всемъ**» (средній родъ), — въ мірѣ, твореніи, такъ и — «все во **всѣхъ**» (мужскій родъ), — въ человѣкахъ, о чемъ ниже.

бытія обозначается тремя свершеніями. **сотвореніе** міра Отцомъ чрезъ Сына въ Духѣ Святомъ; его соединеніе съ Богомъ чрезъ **боговоплощеніе** посланнаго отъ Отца Сына, совершенное Духомъ Святымъ чрезъ соединеніе во Христѣ двухъ природъ, божеской и человѣческой, и въ ней — всего «стяженнаго» въ человѣкѣ міра; наконецъ, **преображеніе** міра, т. е. его окончательное обоженіе, съ полнымъ уже опрозрачненіемъ Софіи Божественной чрезъ Духа Святаго, посланнаго Сыномъ отъ Отца. Всѣ три акта Бога надъ міромъ: сотвореніе — соединеніе съ нимъ въ Боговоплощеніи — преображеніе Духомъ Святымъ, суть дѣйствія сущаго во Св. Троицѣ Бога. Однако они различаются въ своихъ свершеніяхъ нарочитой обращенностью къ міру той или иной ипостаси въ ея ипостасномъ характерѣ: Отца въ **твореніи,** какъ трансцендентнаго Бога, полагающаго «внѣ» Себя міръ, творящаго его «изъ ничего»; Сына въ **боговоплощеніи,** какъ Ипостаси Слова всѣхъ словъ міра, всего его тварнаго содержанія («имже вся быша»): міръ онтологически вмѣщаетъ и какъ бы повторяетъ собой и въ себѣ эти слова Слова, а Слово соединяетъ въ Себѣ міръ и тоже какъ бы повторяетъ его уже въ связи съ человѣческимъ Своимъ естествомъ; Духъ Святой, Который животворя облекаетъ бытіемъ слова Отчаго Слова, дѣлаетъ жизнь міра вмѣстилищемъ жизни божественной. Разумѣется, всѣ эти три дѣйствія Творца въ твореніи не могутъ быть раздѣлены или противопоставлены. Всѣ они суть тріединые акты тріединаго Бога, но вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣленно окачествованы характеромъ той или иной ипостаси. И именно въ этой ипостасной окачествованности и заключается та сравнительная **новизна,** которой каждый изъ нихъ отличается: абсолютная новизна творенія для самого себя, новизна его бытія, какъ тѣла Божія, плоти Сына (Іо. 1, 14), и, наконецъ, его обновленія Духомъ Святымъ.

Парусія Духа Святаго въ мірѣ, какъ явленіе силы Пятидесятницы, хотя и отличается синергическимъ характеромъ, поскольку она совершается надъ имѣющимъ собственную природу и жизнь твореніемъ, однако въ то же время неодолима и въ этомъ смыслѣ принудительна, какъ и Парусія Христова. Если Христосъ становится видимъ для всѣхъ, какъ Его любящихъ и ожидающихъ, такъ и не любящихъ и отвергающихъ («тогда восплачутся всѣ племена земныя и увидятъ Сына Человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою». Мѳ. XXIV, 30), то и огонь расплавляющій и преображающій дѣйствуетъ въ мірѣ, какъ метакосмическая, сверхприродная сила. Разумѣется, при этомъ остается то основное различеніе, что Парусія Христова видима прежде всего человѣкамъ, и черезъ нихъ міру, Парусія же Духа Святаго не видима, но чув-

ствуема твореніемъ, какъ превозмогающая сила духовности въ бытіи душевномъ. Однако и это свойство послѣдней связано съ бытіемъ человѣка, какъ стоящаго во главѣ творенія, а, кромѣ того, воспринимается всей стенающей изъ-за человѣка тварію, которая радуется о Духѣ Святомъ. Въ связи съ этимъ пріятіемъ преображенія со стороны творенія, слѣдуетъ вспомнить то, что намъ извѣстно о не-ипостасной любви, именно любви творенія къ своему Творцу и хвалы Ему, къ которой призывается тварь въ Словѣ Божіемъ. Преображеніе міра силою Духа Святаго, ипостаси любви, явится и новымъ возгорѣніемъ славословящей любви твари къ своему Творцу. Тогда станетъ подлинной дѣйствительностью, что «небеса повѣдаютъ Славу Божію, и о дѣлахъ рукъ Его возвѣщаетъ твердь. День дню передаетъ рѣчь, и ночь ночи открываетъ знаніе. Нѣтъ языка и нѣтъ нарѣчія, гдѣ не слышался бы голосъ ихъ. По всей землѣ проходитъ звукъ ихъ, и до предѣловъ вселенной слова ихъ» (Пс. XVIII, 2-5). И тогда исполнятся во всей силѣ взыванія трехъ отроковъ въ пѣсни, воспѣтой ими въ пещи огненной (Дан. III, 57-81), они обращены ко всей одушевленной и неодушевленной, но равно одухотворенной твари:

«Благословите, всѣ дѣла Господни, пойте и превозносите Его во вѣки.

Благословите Господа — небеса —
— всѣ воды, которыя превыше небесъ —
— всѣ силы Господни —
— солнце и луна —
— звѣзды небесныя —
— всякій дождь и роса —
— всѣ вѣтры —
— огнь и жаръ —
— холодъ и зной —
— росы и иней —
— ночи и дни —
— свѣтъ и тьма —
— ледъ и морозъ —
— иней и снѣгъ —
— молніи и облака —
— земля —
— горы и холмы —
— всѣ произрастанія на землѣ —
— источники —
— моря и рѣки —
— киты и все движущееся въ водахъ —

— всѣ птицы небесныя —
— звѣри и весь скотъ —
пойте и превозносите Его во вѣки».

Весь строй мірозданія, данный въ Шестодневѣ, призывается здѣсь къ хвалѣ Господа, вѣдѣнію Его и любви къ Нему.

Къ полнотѣ преображенія міра, выражаемой въ разныхъ образахъ, слѣдуетъ еще присоединить образъ «великаго города, святого Іерусалима, который нисходитъ съ неба отъ Бога. Онъ имѣетъ Славу Божію» (Откр. XXI. 10-11). Далѣе описывается этотъ городъ, матеріалъ его, драгоцѣнные камни и устройство (11-23), причемъ онъ «измѣряется мѣрою человѣческой, какова мѣра и ангела» (17). Нисхожденіе съ неба этого города, который явно имѣетъ земное назначеніе и даже происхожденіе, конечно, не можетъ быть понято буквально. Образъ этотъ означаетъ преображеніе града земного, человѣческаго, историческаго («спасенные народы будутъ ходить во свѣтѣ его, и цари земные принесутъ въ него славу и честь свою». XXI, 24). Здѣсь разумѣются историческія достиженія человѣческаго творчества, которыя будутъ освобождены и отдѣлены отъ дѣлъ павшаго уже Вавилона и богатства его (XVIII, 2-21), и также получатъ причастность преображенію въ славѣ Божіей. Они также пріобщатся къ общему измѣненію, ибо не заслужили уничтоженія, какъ Вавилонъ, но въ то же время нуждаются въ небесномъ свѣтѣ, чтобы продолжать существованіе въ будущемъ вѣкѣ, въ Царствѣ Славы. Чрезъ это и они также достигаютъ извѣстнаго обоженія, которое распространяется на весь міръ. «Городъ не имѣетъ нужды ни въ солнцѣ, ни въ лунѣ для освѣщенія своего; ибо слава Божія освѣтила его, и свѣтильникъ его Агнецъ» (XXI, 23, XXII, 5) (О градѣ Божіемъ см. ниже, § 7).

4. Всеобщее воскресеніе.

Парусія Христова есть явленіе Воскресшаго въ силѣ и славѣ воскресенія. Но это явленіе не можетъ осуществиться въ семъ тлѣнномъ мірѣ, который для того и преображается, и для этого тлѣннаго человѣка, ибо «плоть и кровь не могутъ наслѣдовать Царствія Божія, и тлѣніе не наслѣдуетъ нетлѣнія» (1 Кор. XV, 50). «Ибо тлѣнному сему надлежитъ облечься въ нетлѣніе, и смертному сему — облечься въ безсмертіе» (53) Только воскресшее, нетлѣнное, познавшее силу воскресенія и облеченное въ безсмертіе человѣчество можетъ встрѣтить Христа и принять Его явленіе. Посему, если «не всѣ мы умремъ, то всѣ измѣнимся» (51), облекшись въ нетлѣніе и безсмертіе. Воскресеніе Одного есть и всеобщее воскресеніе, сокровенное до

«послѣдняго дня» (Io. VI, 39) и являющее силу воскресенія Христова: «воскресе Христосъ, и жизнь жительствуетъ. Воскресе Христосъ и мертвый ни единъ во гробѣ: Христосъ бо возставъ изъ мертвыхъ, начатокъ усопшихъ бысть» (1).

Въ воскресеніи Христовомъ, вмѣстѣ съ Его человѣчествомъ, предвоскресаетъ уже, пріемля силу воскресенія, и **все** человѣчество: **Христосъ воскресе изъ мертвыхъ, смертію смерть поправъ, и сущимъ во гробѣхъ животъ даровавъ.** Смерть обезсиленная, хотя и царитъ въ мірѣ семъ, поскольку онъ еще остается во власти князя его, но смертность есть лишь временное состояніе его, а не естество. «Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, первенецъ изъ умершихъ. Ибо какъ смерть чрезъ человѣка, (такъ) и чрезъ человѣка воскресеніе. Какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, такъ и во Христѣ всѣ оживутъ, каждый въ своемъ порядкѣ: первенецъ Христосъ, потомъ Христовы, во пришествіи Его» (20-23). Богочеловѣкъ есть все-человѣкъ, и воскресеніе Христово онтологически является всеобщимъ воскресеніемъ, его въ себя включаетъ, хотя оно и осуществляется лишь въ послѣдній день, въ Парусіи Христовой. «Если мы вѣруемъ, что Іисусъ умеръ и воскресъ, то и умершихъ въ Іисусѣ Богъ приведетъ съ Нимъ» (1 Θес. IV, 14). Парусія по силѣ этого Откровенія **есть** и всеобщее воскресеніе ,а это послѣднее, въ свою очередь, есть и Парусія, ибо находится въ отношеніи нѣкоего тожества съ нимъ и нераздѣльности.

Мы уже знаемъ, что воскресеніе Христово одновременно есть воскресеніе и воскрешеніе: Христосъ воскрешаемъ Отцомъ силою Духа Святаго и воскресаетъ Самъ, ибо «смерти нельзя удержать Его» (Д. Ап. II, 24). Оно есть актъ синергическій (2), въ которомъ дѣйствію Божію соотвѣтствуетъ и самоопредѣленіе человѣческое, чрезъ совершенное исполненіе воли Отца и искупительное примиреніе съ Богомъ для всего падшаго человѣческаго естества. Постольку всеобщее воскресеніе являетъ и силу **искупленія** человѣческаго рода во Христѣ. Очевидно, что, если «Богъ», т. е въ данномъ случаѣ Отецъ, воскрешаетъ Христа, то въ Немъ воскрешаемо и все человѣчество. Поскольку воскрешеніе этого послѣдняго есть трансцендентное дѣйствіе Бога въ твореніи. Такое заключеніе подтверждается и прямымъ свидѣтельствомъ Слова Божія: «Воскресившій Христа воскреситъ и

---

(1) Огласительное слово св. Іоанна Златоустаго въ день Св. Пасхи

(2) Агнецъ Божій, стр. 411-417. Вотъ тексты, сюда относящіеся и свидѣтельствующіе о томъ, что «Богъ (= Отецъ) воскресилъ Его» (Христа): Д. Ап. II, 24. III, 15, IV, 10, 5, 30, X, 40, XIII, 32, 34, XVII, 31, XXVI, 8, 1 Петр. 1, 21; Кол. II, 12; Римл IV, 24, VIII, 11; 1 Кор VI, 14; 2 Кор 1 9 IV, 14 Гал. 1 1; Еф. 1, 20; II, 6· 1 Θес. I, 10. Тексты, свидѣтельствующіе о томъ, что Сынъ самъ воскресаетъ· Мѳ. XVI, 21, XVII, 9, 23 = XX, 19, XXVII, 63. Мр. VIII, 31; IX, 9; Лк XVIII. 33; Римл. IV, 25, VI, 4, 9, VIII, 34 XIV, 9, 1 Кор. XV, 4, 12, 20; Кол. III, 1, Θес IV, 14, 16.

ваши смертныя тѣла Духомъ Святымъ, живущимъ въ васъ» (Римл. IV, 24), «Богъ воскресилъ Господа, воскреситъ и насъ силою Своею» (1 Кор. IV, 14). На этомъ основаніи можетъ показаться, что въ качествѣ новаго творенія и воскресеніе мертвыхъ совершается **Отцомъ** чрезъ Сына Духомъ Святымъ, *подобно тому, какъ сотворенъ былъ* міръ. Однако воскресеніе не есть новое **твореніе** въ собственномъ смыслѣ, но лишь возстановленіе (апокатастасисъ) творенія изначальнаго, съ возведеніемъ его къ высшему и послѣднему бытію. Поэтому Отецъ дѣйствуетъ здѣсь не какъ «Вседержитель Творецъ», но какъ Промыслитель чрезъ дѣйствующія въ мірѣ въ совершившемся уже Богочеловѣчествѣ (чрезъ Боговоплощеніе и Пятидесятницу) vпостаси Сына и Духа Святаго, въ сообразномъ ихъ для даннаго положенія соотношеніи. Здѣсь надлежитъ установить, что, хотя Самъ Отецъ «воскреситъ насъ силою Своею», однако Онъ совершитъ это чрезъ Сына по слову Господню: «ибо какъ Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и оживляетъ, такъ и Сынъ оживляетъ, кого хочетъ» (Io. V, 21). «Наступаетъ время и настало уже, когда мертвые услышатъ гласъ Сына Божія, и услышавши оживутъ (15, 28). «Воля же *пославшаго* Меня Отца, чтобы изъ того, что Онъ далъ Мнѣ, ничего не погубить, но все то воскресить въ послѣдній день... и Я воскрешу его въ послѣдній день» (Io. VI, 39-40). «Я есмь воскресеніе и жизнь» (XI, 25). Сопоставляя эти два ряда текстовъ, изъ которыхъ, согласно однимъ, воскрешаетъ Отецъ, а согласно другимъ — Сынъ, мы прежде всего, должны ихъ соотнести между собою, разумѣется, заранѣе исключая всякую возможность ихъ несогласованности или противорѣчивости. Ихъ соотношеніе состоитъ въ томъ, что собственное воскресеніе Христово есть изначальное и основное, а всеобщее воскресеніе есть вторичное и произвольное: умершіе воскресаютъ «во Христѣ», «первенецъ Христосъ, потомъ Христовы» (1 Кор. XV, 22-3). Если Христосъ Самъ не только воскрешаетъ, но и воскресаетъ, то въ этомъ Своемъ *воскресеніи* Онъ уже **совоскрешаетъ** всѣхъ, въ Немъ воскресающихъ, есть воскреситель совоскресающихъ съ Нимъ. Послѣ Его воплощенія Отецъ дѣйствуетъ въ мірѣ Имъ и черезъ Него, въ особенности во всеобщемъ воскресеніи, которое есть плодъ Его воскресенія, включено въ него. Однако этимъ не нарушается собственное соотношеніе vпостасей: начало воскресенія есть все таки «воля Отца», самое же воскрешеніе, какъ исполненіе этой воли, есть дѣло Сына. Не забудемъ при этомъ соотвѣтствующаго дѣйствія Св. Духа, о которомъ сказано выше (Римл. VШ, 11). Духъ Святой Животворящій есть жизнь Божія, о которой однако сказано: «какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ, такъ и Сыну далъ имѣть жизнь въ Самомъ Себѣ» (Io. V, 21-2). «какъ Отецъ воскрешаетъ

мертвыхъ и оживляетъ, такъ и Сынъ оживляетъ кого хочетъ» (21-2). Этотъ текстъ имѣетъ, прежде всего, общетринитарное значеніе, поскольку онъ относится къ предвѣчному исхожденію Св. Духа отъ Отца и почиванію Его на Сынѣ; далѣе — христологическое, поскольку Духъ Святой сообщается твари и посылается чрезъ Сына въ Его прославленіи; и, наконецъ, пневматологическое, поскольку Духъ есть Жизнь, сила «оживленія» и «воскрешенія», въ этомъ смыслѣ само оживленіе и воскресеніе. Христологическую формулу о томъ, что Сынъ оживляетъ и воскрешаетъ, можно развернуть полностью въ тринитарную: по волѣ Отца Сынъ посылаетъ Духа Жизни, и воскресеніе, такимъ образомъ изъясняется, какъ дѣйствіе всей Св. Троицы: Отецъ — начало, Сынъ — совершитель, Духъ Святой — сила свершенія, его существо.

Но эту же мысль можно выразить и на языкѣ богословія Славы. Насколько Парусія Сына является въ вышеуказанномъ смыслѣ и Парусіей Духа Святаго (что въ соединеніи и даетъ пришествіе Христа во Славѣ по волѣ Отца), всеобщее воскресеніе есть и явленіе, и дѣйствіе этой Славы въ мірѣ. Слава не можетъ ограничиться въ Парусіи однимъ лишь осіяніемъ Христа, свѣтъ ея и сила распространяется въ твари и воскрешаетъ мертвыхъ во славѣ. «Духъ Славы, (Духъ) Божій» въ «явленіи Славы» Христа (1 П., IV, 13-14) воскрешаетъ умершихъ во славѣ: «сѣется въ уничиженіи, возстаетъ во славѣ; сѣется въ немощи, возстаетъ въ силѣ» (1 Кор. XV, 43). Нетлѣніе равнозначно прославленію. Христосъ, являясь во славѣ, сообщаетъ эту славу всему Своему человѣчеству, а эта слава, прежде всего, есть воскресеніе. Оно соотвѣтствуетъ общему преображенію твари въ мірѣ человѣческомъ, какъ раскрытіе всей силы Парусіи, которая, будучи вторымъ пришествіемъ Христовымъ, есть и явленіе Славы Св Духа, Божественной Двоицы.

Воскрешеніе, какъ явленіе силы Парусіи, есть трансцендентное дѣйствіе Божіе въ мірѣ, и потому оно является внезапнымъ. Это значитъ, что сила его не содержится въ жизни самого міра (что принципіально устраняется натурализмъ типа Федоровства). Она не является и достиженіемъ космической и исторической эволюціи, но есть прямое дѣйствіе Бога надъ человѣкомъ (хотя это не устраняетъ въ немъ и синергизма). Эта же самая мысль можетъ быть выражена и такъ, что всеобщее воскресеніе есть дѣйствіе воскресенія Христова, въ него включено. Трансцендентная сторона всеобщаго воскресенія выводитъ его изъ времени съ его исторической непрерывностью и ставитъ его даже вообще внѣ земного времени, или же надъ нимъ. Съ него начинается уже новое время, — «будущій вѣкъ». Это общее опредѣленіе выражено въ Словѣ Божіемъ на языкѣ образовъ,

изъ которыхъ наиболѣе употребительный есть **трубный** гласъ, призывная труба архангела, возвѣщающаго повелѣніе Божіе: «и пошлетъ ангеловъ Своихъ съ **трубой громогласной**, и соберутъ избранныхъ Его отъ четырехъ вѣтровъ, отъ края небесъ до края ихъ» (Мѳ. XXIV, 31). И этимъ словамъ Господа вторитъ и апостолъ языковъ: «говорю вамъ тайну (1): не всѣ мы умремъ но всѣ измѣнимся, вдругъ — ἐν ἀτόμῳ (2) — во мгновеніи ока, въ **послѣдней трубѣ**, ибо **вос трубитъ**, и мертвые возстанутъ нетлѣнными, и мы измѣнимся» (1 Кор. XV, 51-52). И этотъ же образъ въ 1 Ѳес. IV, 16· «ибо сіе говоримъ вамъ словомъ Господнимъ (3)... Самъ Господь при возвѣщеніи κελεύσματι при гласѣ архангела и **трубѣ Божіей** сойдетъ съ неба, и мертвые во Христѣ воскреснутъ прежде». Образъ трубы Божіей и трубнаго гласа неоднократно повторяется и въ **Откровеніи** въ примѣненіи къ изъявленію воли Божіей: IV, 1, VIII, 6-8, 12-13, IX, 1, 13-14; трубамъ аналогичны здѣсь голоса и громы: X. 3-7, XVI, 1, 17; XVIII, 1-2.

Трубный гласъ, возвѣщающій «повелѣніе» (военный сигналъ) есть образъ, заимствованный изъ военнаго быта, онъ выражаетъ здѣсь дѣйствіе Божіе, которое въ трансцендентности своей является **внезапнымъ** для міра (и въ этомъ смыслѣ катастрофическимъ). Это возвѣщеніе всеобщаго воскресенія приписывается ангеламъ или архангелу, но этимъ, разумѣется, не отмѣняется основная истина, возвѣщенная въ Откровеніи, что воскрешеніе мертвыхъ есть дѣло Божіе. Здѣсь лишь прибавляется та мысль, что оно совершается при участіи ангеловъ, какъ исполнителей Божественной воли. Это соотвѣтствуетъ общему служенію ангеловъ въ попеченіи о мірѣ и блюденіи его. Очевидно, это участіе не ограничивается лишь жизнью этого вѣка, но простирается на переходъ его и въ будущій (съ участіемъ и въ послѣднемъ раздѣленіи, въ качествѣ «жнецовъ»: Мѳ. XIII, 39-41). Образъ и степень этого участія намъ не открыты и превышаютъ наше теперешнее пониманіе, — по сю сторону смерти и воскресенія.

Воскресеніе мертвыхъ является всеобщимъ (Іо. V, 28) и одновременнымъ: «всѣ сущіе во гробахъ услышатъ гласъ Сына Божія (28) и услышавши оживутъ» (25). Всеобщность воскресенія соотвѣтствуетъ

---

(1) «Тайна» — μυστήριον — указываетъ здѣсь на нарочито откровенный характеръ сообщаемаго, соотвѣтствующій божественной трансцендентности свершенія.

(2) ἐν ἀτόμῳ одинаково можетъ относиться къ внезапности во времени, какъ и къ метэмпирическому характеру измѣненія въ отношеніи къ бытію міра въ его веществѣ, къ измѣненію первичной, «атомной» структуры міра, очевидно, также трансцендентному.

(3) «Сіе говоримъ вамъ словомъ Господнимъ» — здѣсь равносильно 1 Кор XV, 51· «говорю вамъ тайну», какъ нарочитое откровеніе о трансцендентномъ міру дѣйствіи Божіемъ надъ нимъ.

вселенской силѣ боговоплощенія, въ которомъ Господь воспринялъ все человѣческое естество безъ всякаго ограниченія или исключенія, а въ Своемъ славномъ воскресеніи воскрешаетъ и все человѣчество (1). «Якоже во Адамѣ всѣ умираютъ, такожде и о Христѣ всѣ оживутъ» (1 Кор. XV, 22). Здѣсь нѣкоторое недоумѣніе можетъ возникнуть лишь въ связи съ отдѣльными библейскими реченіями. Прежде всего, надо устранить недоразумѣніе, возникающее въ связи съ ученіемъ **Откровенія** о воскресеніи первомъ (XX, 4-6). Съ точки зрѣнія всеобщаго воскресенія **въ тѣлѣ** «первое воскресеніе» праведниковъ, только «ожившихъ» (какъ бы мы это ни истолковывали), вовсе не есть воскресеніе, поскольку здѣсь не идетъ рѣчь о воскресеніи тѣлесномъ. Однако въ отдѣльныхъ текстахъ мы имѣемъ и другія указанія, свидѣтельствующія какъ будто о нѣкоторомъ различіи во времени воскресенія, какъ и образѣ его. Сюда относятся, прежде всего, слова Господа: Мѳ. XXIV, 31: «и пошлетъ ангеловъ Своихъ съ трубою громогласною, и соберутъ **избранныхъ Его** отъ четырехъ вѣтровъ, отъ края небесъ до края ихъ». Не говорится ли здѣсь о воскресеніи вообще только избранныхъ, или же, по крайней мѣрѣ, въ первую очередь ихъ? Еще болѣе какъ будто утверждается такая же мысль въ 1 Кор. XV, 23: ...«во Христѣ всѣ оживутъ, первенецъ Христосъ, затѣмъ Христовы, въ пришествіи Его» (хотя въ той же главѣ, ст. 52, говорится безъ всякихъ ограниченій объ «измѣненіи» и воскресеніи «вдругъ, во мгновеніе ока, — при послѣдней трубѣ»). И, наконецъ, сюда же относится и текстъ 1 Θес IV, 16-17 «Самъ Господь сойдетъ съ неба, и **мертвые во Христѣ воскреснутъ прежде** πρῶτον — потомъ мы, оставшіеся въ живыхъ вмѣстѣ съ ними, восхищены будемъ на облакахъ въ срѣтеніе Господу на воздухѣ, и такъ всегда съ Господомъ будемъ». Однако во всѣхъ этихъ трехъ выраженіяхъ не содержится отмѣны мысли о всеобщемъ воскресеніи, согласно которой «**всѣ**, находящіеся во гробахъ, услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ сотворшіе благое въ воскресеніе живота, а сотворшіе злое въ воскресеніе суда» (Io. V, 28-9). Здѣсь не дѣлается различія во времени воскресенія тѣхъ и другихъ. Поэтому и вышеприведенные тексты надо понимать не въ смыслѣ временнаго послѣдованія, но скорѣе извѣстнаго качественнаго различія, хотя и выраженнаго на языкѣ времени. Мысль, которая здѣсь содержится, состоитъ въ томъ, что различно воспринимаютъ зовъ къ воскресенію и въ этомъ смыслѣ по разному воскресаютъ «Христовы» и не-Хри-

(1) О развинистическомъ ученіи относительно воскресенія лишь однихъ праведниковъ см. **Ив. Г. Троицкій:** Талмудическое ученіе о посмертномъ состояніи конечной участи людей СПБ 1904. Ср. мой очеркъ «Объ условномъ безсмертіи» (Путь, №№ 52-53).

стовы; съ одной стороны, св. пророки, апостолы, мученики, праведники, которыхъ вся жизнь была ожиданіемъ грядущаго Христа, съ Предтечей Христовымъ во главѣ, а съ другой, равнодушные, погруженные въ жизнь міра, а далѣе и враги Христа, гонители, богохульники, безбожники. Если первые, такъ сказать, воскресаютъ активно, то вторые лишь подчиняются неизбѣжности воскресенія: здѣсь опять пріоткрывается синергизмъ даже и въ воскресеніи. Одни духовно и сами совоскресаютъ со Христомъ, другіе же, такъ сказать, пассивно противятся, не идутъ навстрѣчу воскресенію, не ждутъ его. Для однихъ эта необходимость — «во осужденіе», для другихъ высшая свобода въ радости «воскресенія жизни». И эти-то различія выражены въ сопоставленіи: сначала Христосъ, потомъ Христовы.

Наряду съ воскресеніемъ, апостолъ говоритъ и объ «измѣненіи» живущихъ, которое приравнивается возстанію изъ мертвыхъ. Здѣсь — въ неизмѣримомъ мгновеніи — ἐν ἀτόμῳ — проявляется сила смерти и воскресенія, на основаніи плодовъ земной жизни, какъ и загробнаго состоянія, которые сдѣлаютъ живущихъ способными больше или меньше, такъ или иначе, пріять воскресеніе. Однако, помимо этого богословскаго постулата, въ своей очевидности безспорнаго, мы не можемъ, находясь по сю сторону смерти и воскресенія, получить объ этомъ какое-либо реальное представленіе. «Измѣненіе» собою отдѣляетъ его переживающихъ отъ этого міра, какъ дѣлаетъ то же самое ему, такъ сказать, эквивалентная смерть. Оно имъ даетъ аналогичное познаніе духовнаго міра и освобождаетъ человѣка отъ праха земного для вступленія въ новую жизнь воскресенія. Больше этого богословскаго постулата мы объ этомъ сказать ничего не можемъ.

Теперь обратимся къ основному вопросу: что же есть воскресеніе, проповѣдь котораго составляетъ какъ бы основное содержаніе первохристіанства? Объ апостолахъ сразу же говорится, что «они проповѣдуютъ во Іисусѣ воскресеніе мертвыхъ» (Д. Ап. IV, 2). Въ Аѳинахъ ап. Павелъ «благовѣствовалъ воскресеніе мертвыхъ» (XVII, 18). Предъ лицомъ синедріона онъ говоритъ: «за чаяніе воскресенія мертвыхъ меня судятъ» (XXШ, 6), также предъ лицомъ правителя Феликса онъ свидѣтельствуетъ о своей вѣрѣ, «что будетъ воскресеніе мертвыхъ» (XXIV, 15, 21). Тоже предъ Агриппой и Фестомъ (XXVI, 8). Въ I-мъ посланіи къ Кор. XV, 13-17 имъ исповѣдуется, какъ основная истина нашей вѣры: «если нѣтъ воскресенія мертвыхъ, то и Христосъ не воскресъ, а если Христосъ не воскресъ, суетна вѣра наша», и о цѣли христіанской жизни говорится, какъ о томъ, «чтобы достигнуть воскресенія изъ мертвыхъ» (Фил. III, 11). «Богъ воскресилъ Іисуса, воскреситъ и насъ силою Своею» (1 Кор. VI, 4). «воскресившій Господа Іисуса воскреситъ чрезъ Іисуса и насъ» (2 Кор. IV, 14).

Воскресеніе, согласно христіанской вѣрѣ, есть прежде всего оживленіе тѣла и соединеніе его съ духомъ, **тѣлесное** воскресеніе. «Воскресившій Христа изъ мертвыхъ оживитъ и ваши смертныя тѣла» (Римл. VШ, 11). Оно состоитъ въ томъ, что «Богъ даетъ ему тѣло» (1 Кор. XV, 38). Воскресеніе есть въ этомъ смыслѣ апокатастасисъ, человѣкъ возсозидается въ своемъ первозданномъ видѣ, какъ состоящій изъ души и тѣла. Посмертное состояніе безтѣлесности, а въ этомъ смыслѣ и развоплощенность не есть для человѣка естественное, выражающее полноту жизни, напротивъ, онтологически его можно признать лишь эпизодическимъ, поскольку смерти Богъ не сотворилъ, она вошла въ міръ грѣхомъ и побѣждена воскресеніемъ Христовымъ. Такимъ образомъ, первое дѣйствіе силы воскресенія состоитъ въ возстановленіи полноты человѣка въ его духовномъ и тѣлесномъ составѣ. Здѣсь мы имѣемъ на одной сторонѣ кладбище съ мертвыми костями, съ другой безтѣлесныя души, ждущія восполненія чрезъ соединеніе съ тѣломъ. Здѣсь со всей силой надо отстранить отношеніе къ тѣлу платонизма, по которому оно есть лишь временная темница, оковы для духа, подлежащія совлеченію. И съ не меньшей силой надо отвергнуть и теософскую идею метаморфозы человѣка въ рядѣ его перевоплощеній, въ которой стирается самое различіе между духомъ и тѣломъ, и конкретная цѣлостность первочеловѣка Адама, какъ и Новаго Адама, Христа. Идея воскресенія лучше всего выражается въ конкретномъ и массивномъ образѣ оживленія останковъ, каковой мы имѣемъ въ видѣніи прор. Іезекіиля о мертвыхъ костяхъ, гл. XXXVII, а также и въ простотѣ Евангельскаго слова: мертвые «услышавше оживутъ» (Іо. V, 25), подобно какъ и въ описаніяхъ воскресенія Христова: гробница пуста, однѣ пелены, и платъ особо свитъ на другомъ мѣстѣ (XX, 7). Въ этомъ смыслѣ воскресеніе есть, прежде всего, побѣда надъ смертью: усопшіе получаютъ оживленными свои тѣла, «измѣнившіеся» же пріемлютъ новое состояніе тѣлъ своихъ.

Воскресеніе изъ мертвыхъ есть еще и пріобщеніе къ жизни безсмертной, изъ которой уже исключена самая возможность новой смерти (non posse mori). Это есть сила воскресенія Христова: «о Христѣ ьсѣ оживутъ». Въ этомъ смыслѣ всеобщее воскресеніе мертвыхъ существенно отличается отъ чудесныхъ воскрешеній, совершавшихся въ В. и Н. Завѣтѣ, и даже самимъ Христомъ. Эти воскрешенія не давали силы безсмертія: ни отроки, воскрешенные пророками Иліей (3 Ц. XVII, 21-3) и Елисеемъ (4 Ц. IV. 33-36), ни сынъ вдовы Наинской, ни дщерь Іаира, ни даже Лазарь, другъ Господа, ни Евтихъ, ни Серна, воскрешенная ап. Петромъ, не пріяли силы безсмертія, но въ свое время снова умерли. Между тѣмъ въ Царствіи Божіемъ, по

ту сторону воскресенія, воскресшіе не знаютъ смерти, ибо и «Христосъ уже не умираетъ, смерть уже не имѣетъ надъ Нимъ власти» (Римл. VI, 9). «Тогда сбудется слово написанное: «поглощена смерть побѣдою» (Ис. XXV, 8). «Смерть! гдѣ твое жало? адъ! гдѣ твоя побѣда?» (1 Кор. XV, 55). Что же означаетъ здѣсь это распространеніе силы Христова воскресенія на всѣхъ умершихъ, на все человѣчество? Мы уже знаемъ, что воскрешеніе мертвыхъ есть дѣйствіе всей Св. Троицы, въ которой Отецъ волитъ, Сынъ осуществляетъ Свое воскресеніе, какъ всечеловѣческое Духомъ Святымъ. Всеобщее воскресеніе не есть новое творческое дѣйствіе Бога въ мірѣ, новый фактъ въ жизни послѣдняго, оно есть свершеніе уже предсовершеннаго, именно оно предсовершилось въ воскресеніи Христа. Однако оно оставалось и остается какъ бы бездѣйственнымъ въ Его удаленіи изъ міра въ Вознесеніи до времени Парусіи. Эта связь въ рѣчи ап. Петра выражается въ такихъ словахъ: «да придутъ времена отрады отъ лица Господа, и да пошлетъ Онъ предназначеннаго вамъ Іисуса Христа, Котораго **небо должно было принять до времени свершенія всего,** что говорилъ Богъ устами всѣхъ Своихъ пророковъ отъ вѣка» (Д. Ап. Ш, 20-1). «Богъ, воскресивъ Сына Своего Іисуса, къ вамъ первымъ послалъ Его благословить васъ» (26), Сынъ же послалъ на проповѣдь Своихъ учениковъ и до Второго пришествія Его продолжается это «совершеніе» всего, въ небесахъ и въ мірѣ, и лишь послѣ того въ міръ снова приходитъ Господь во Славѣ. Но эта Слава совершенно уже несовмѣстима съ властью тлѣнія и смерти въ мірѣ и человѣкѣ. И какъ весь міръ преображается въ славѣ, такъ воскресаетъ и все человѣчество навстрѣчу явленію Христа.

Но если самого Христа воскрешаетъ Отецъ Духомъ Святымъ, то и Сынъ воскрешаетъ по волѣ Отца Духомъ Святымъ въ явленіи Славы: «воскресшій Христосъ изъ мертвыхъ оживитъ и ваши смертныя тѣла Духомъ Своимъ, живущимъ въ васъ» (Р. 8, 11). Онъ именно воскрешаетъ силою Христова воскресенія. До Второго пришествія Христова дѣйствіе Духа Святаго, сошедшаго въ міръ, промыслительно ограничивается Его кенозисомъ. Послѣ него этотъ кенозисъ уступаетъ мѣсто воскресительному дѣйствію Духа Святаго. Духъ Святой, по волѣ Отца воскресившій Христа и почившій на Немъ упостасно, нисходитъ силою Своею на сухія кости умершихъ и оживляетъ ихъ. «Такъ говоритъ Господь Богъ костямъ симъ: вотъ Я введу Духъ въ васъ, и вы оживете. И обложу васъ жилами и выращу на васъ плоть, и покрою васъ кожею и введу въ васъ Духъ, — и оживете» (Іез. XXXVII, 5-6). Но это «введеніе Духа» возможно лишь въ силу того, что это есть человѣчество Христово, на которомъ почиваетъ Духъ Святый. Поэтому воскресеніе есть и окончательное

раскрытіе силы Боговоплощенія, такъ же, какъ и Пятидесятницы. Воскресеніе мертвыхъ есть въ **этомъ** смыслѣ дѣйствіе Парусіи Духа Святаго, такъ же, какъ и преображеніе міра. Но оно совершается въ связи съ Парусіей Сына, помимо Котораго не дѣйствуетъ Духъ Святой, по ипостасному Своему характеру. Ибо Онъ «не отъ Себя говорить будетъ» (Іо. XVI, 13). «Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ. Все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое; потому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (14-15). Эти Господни слова, выражающія взаимоипостасныя отношенія, въ примѣненіи къ воскресенію мертвыхъ именно означаютъ, что Сынъ воскрешаетъ властью и велѣніемъ Отчимъ (Іо. V, 21), дѣйствіемъ Св. Духа. Это дѣйствіе включается въ общее прославленіе міра съ прекращеніемъ кенозиса Св. Духа, или открытіемъ «Царства Славы».

Воскресеніе мертвыхъ есть прямое дѣйствіе силы Божіей. Мы выше отмѣтили въ немъ человѣческую сторону синергизма, поскольку разные люди не въ одинаковой мѣрѣ его чаютъ и къ нему подготовлены. Кромѣ того, и вообще наступленіе Парусіи происходитъ лишь по окончаніи исторіи, въ полноту временъ. Однако этотъ синергическій образъ совершенія воскресенія отнюдь не означаетъ, вопреки Ѳедорову, какого-нибудь человѣческаго въ немъ участія, но относится только къ его пріятію. Воскресеніе есть послѣдствіе такого приближенія Бога къ творенію, какое мы имѣемъ въ Боговоплощеніи и Пятидесятницѣ или вообще въ совершившемся Богочеловѣчествѣ. Воскресеніе всеобщее представляется въ извѣстномъ смыслѣ естественнымъ для человѣчества, какъ воспринятаго Христомъ и уже предвоскрешеннаго Имъ, но въ то же время является въ себѣ самомъ и сверх-естественнымъ, трансцендентно-творческимъ актомъ Божіимъ: Богъ «воскреситъ насъ **силою Своею**» (1 Кор. VI, 14). Постольку воскресеніе есть предметъ вѣры, какъ нѣчто совершенно **новое** для нашей теперешней жизни, о чемъ можно сказать лишь словами апостола: «не у явися, что будемъ. Знаемъ только, что когда откроется, будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть» (1 Іо. Ш, 2). И даже та, все-таки только **духовная**, радость воскресенія, которая нами такъ чудесно переживается въ Пасхальную ночь, не есть еще эта радость **духовно-тѣлеснаго** воскресенія. Воскресеніе изъ мертвыхъ остается для насъ въ этомъ вѣкѣ все же трансцендентнымъ. Какъ чудо Божіе, оно является тайной для насъ, пока съ нами не совершилось.

Это дѣйствіе Божіе **надъ** человѣками не ограничено нашей человѣческой немощью, оно также не считается и съ индивидуальными свойствами. Поэтому оно и является всеобщимъ: всѣ люди вос-

креснутъ безъ всякаго исключенія, ибо всеобщее воскресеніе есть дѣло Божіе. Въ этомъ смыслѣ всѣ воскресаютъ одинаково, Божіей волею, а не человѣческимъ произволеніемъ. Быть человѣкомъ и, слѣдовательно, принадлежать къ человѣчеству Христову, — таково есть это единственное основаніе для воскресенія, которое усвояется человѣчности какъ таковой: homo sum et nihil humani a me alienum esse puto, это же человѣческое естество, силой Христова вочеловѣченія, есть и богочеловѣческое. Вотъ почему, по слову Златоуста, всѣ призываются къ Воскресному ликованію, «всѣхъ бо свободи насъ Спасова смерть» (Іоаннъ Златоустъ). Воскресеніе мертвыхъ, будучи тайной Божіей, по силѣ своей въ извѣстной мѣрѣ изъясняется въ своемъ дѣйствіи, а постольку и можетъ быть постигаемо на основаніи откровенія (у ап. Павла въ 1 Кор. XV, 37-42). Воскресеніе сравнивается здѣсь съ сѣяніемъ и прорастаніемъ зерна. «Когда ты сѣешь, то сѣешь не тѣло будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. Но Богъ даетъ ему тѣло, какое хочетъ, и каждому сѣмени свое тѣло. Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у человѣковъ, иная плоть у скотовъ, иная у рыбъ, иная у птицъ. Есть тѣла небесныя и тѣла земныя: но иная слава небесныхъ, иная слава земныхъ. Иная слава солнца, иная слава луны, иная звѣздъ; и звѣзда отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ. Такъ и при воскресеніи мертвыхъ». Здѣсь высказаны двѣ основныхъ мысли: въ первой сила воскресенія уподобляется растительной энергіи зерна. вторая отмѣчаетъ различіе самыхъ сѣмянъ, а соотвѣтственно и ихъ тѣлъ. Растительная энергія зерна сама по себѣ, присущая творенію Божію, есть природная тайна, доступная нашему наблюденію въ своихъ проявленіяхъ. Здѣсь устанавливается различіе качества зерна и его энергіи, «голое зерно», и «каждому сѣмени свое тѣло». Зерно соотносительно землѣ, какъ нѣкоей безкачественной или всекачественной реальности, которая даетъ зерну тѣло соотвѣтственно его растительной энергіи. «Зерно умираетъ» въ своей данной оболочкѣ, но черезъ это не уничтожается его качественная энергія, идея или энтелехія. Въ растительномъ процессѣ мы имѣемъ лишь повторенія совершенно подобныхъ произрастаній. Но этого же нельзя сказать относительно человѣческаго воскресенія. Хотя и здѣсь имѣется уже опредѣленно окачествованное зерно въ индивидуальномъ образѣ умершаго человѣка, такъ что воскресеніе въ извѣстномъ смыслѣ подобно его прорастанію, однако послѣднее отличается отъ обычнаго произрастанія, поскольку оно содержитъ въ себѣ силу безсмертія, а вмѣстѣ и сохраняетъ силу собственной индивидуальности. Слѣдовательно, сравненіе здѣсь надо ограничить, пріурочивъ его лишь къ характеру возстановленія жизни въ воскресеніи. Именно здѣсь мы

имѣемъ, съ одной стороны, опредѣленно окачествованное произрастаніе изъ зерна, т. е. уже сущую въ твореніи и теперь лишь воскресающую личность, и съ другой — присущую возстановленію жизни растительную силу зерна. Если перевести этотъ образъ, принадлежащій жизни растительнаго міра, на языкъ антропологіи, то получается утвержденіе, что въ воскресеніи опредѣленная духовная личность принимаетъ, точнѣе, возвращаетъ себѣ растительную энергію для возстановленія полноты жизни своей, не только духовной, но и тѣлесной или, точнѣе, духовнотѣлесной. Смерть состоитъ въ отдѣленіи тѣла, въ которомъ и выражается воплощенность, принадлежность къ этому міру человѣка, отъ его души и духа, пребывающихъ въ нераздѣльности и послѣ смерти, въ загробномъ существованіи. Душа пребываетъ безсильна удерживать связь съ тѣломъ и оживлять его, чѣмъ и сама она приводится въ состояніе потенціальности. Въ воскресеніи же она снова принимаетъ отъ Бога эту энергію «зерна», животворящую силу, и по повелѣнію Божію снова образуетъ себѣ тѣло, ей свойственное. Это тѣло вещественно заимствуется изъ природнаго міра, къ которому принадлежитъ. Воскресеніе постольку не есть новое твореніе, но лишь возстановленіе созданнаго въ его полнотѣ. Каждый человѣкъ получаетъ свое собственное тѣло, которое онъ имѣлъ (хотя и въ измѣненномъ состояніи, о чемъ ниже), черезъ энергію души. При этомъ важно уразумѣть, что это тѣло не есть творческое созданіе человѣческаго духа, который къ такого рода «объективаціи» и неспособенъ, но именно души, которая послушна здѣсь волѣ Божіей («услышатъ гласъ Сына Божія и услышавше оживутъ» (Io. V, 25). Поэтому въ воскресеніи нѣтъ мѣста человѣческой свободѣ, присущей духу, но дѣйствуетъ какъ бы природная необходимость въ соединеніи съ пассивностью, въ данномъ случаѣ свойственной душѣ. При этомъ душа не вновь получаетъ, но лишь возстановляетъ силу, которую ей была присуща прежде смерти, когда человѣкъ жилъ и тѣлесно. Можно еще сказать, что эта пассивная, въ этомъ смыслѣ женственная субстанція, отнесенная къ всечеловѣческому многоединству, есть душа міра. Иными словами, воскресеніе мертвыхъ совершается Божіимъ дѣйствіемъ именно въ душѣ міра, или всей стенающей твари, которая оживаетъ въ побѣдѣ надъ смертью. Воскресеніе мертвыхъ поэтому есть дѣйствіе Божіе не только въ примѣненіи къ каждой отдѣльной человѣческой душѣ, но и ко всему цѣлокупному Адаму, и больше того, ко всему творенію, въ которомъ вмѣстѣ съ преображеніемъ торжествуетъ и всеобщее воскресеніе. Противорѣчило бы этому многоединству человѣческаго рода, — одинаково какъ въ Ветхомъ, такъ и въ Новомъ Адамѣ, — если бы воскресеніе совершалось лишь для каждаго отдѣльнаго человѣ-

ка единично, безъ той внутренней родовой связи, которая соединяетъ весь человѣческій родъ.

Однако это многоединство не упраздняетъ множественности и качественнаго многообразія человѣческихъ личностей, — и это раскрывается въ другой сторонѣ ученія ап. Павла о воскресеніи, именно, что «не всякая плоть таже плоть». Есть индивидуальныя различія въ твари уже при сотвореніи, они имѣютъ свой отпечатокъ и въ цѣломъ, въ душѣ міра. И эти-то различія полностью осуществляются при воскресеніи. Міръ и человѣчество не есть монотонный монолитъ однообразныхъ повтореній, но органическая симфонія многообразія, которое печатлѣется какъ въ цѣломъ, въ міровой душѣ, такъ и въ каждомъ изъ твореній: «иная плоть человѣковъ, иная плоть у скотовъ, иная у рыбъ, иная у птицъ». И, конечно, индивидуальна и каждая человѣческая душа, въ соотвѣтствіи индивидуальности личнаго духа, хотя въ то же время она и причастна универсальной міровой душѣ. Она-то и создаетъ себѣ во всеобщемъ воскресеніи силою Божіей собственное индивидуальное тѣло, свойственное ей по сотворенію. Въ связи съ этимъ возникаетъ вопросъ, немало обсуждавшійся въ патристической литературѣ (Оригенъ, св. Григорій Нисскій, св. Ефремъ, бл. Августинъ и другіе), въ какомъ состояніи тѣлесномъ, въ какомъ возрастѣ и образѣ возстаетъ тѣло воскресающаго человѣка? въ какой мѣрѣ сохраняетъ оно отдѣльныя черты, присущія ему въ земной жизни? Главная трудность здѣсь состоитъ, прежде всего, въ томъ, что тѣло воскресенія должно имѣть полноту, совершенство и неизмѣнную устойчивость, между тѣмъ, какъ земное тѣло этими чертами не обладаетъ. Если стремиться къ полнотѣ, то не окажется ли для каждаго при воскресеніи (спрашивалъ себя св. Григорій Нисскій) цѣлая толпа тѣлъ, принадлежащихъ къ разнымъ возрастамъ и несущихъ черты каждаго изъ нихъ? Если стремиться къ точному повторенію здѣшнихъ тѣлъ, то, спрашивается, съ какимъ же тѣломъ воскреснутъ дѣти, больные, уроды и т п.? Не будемъ останавливаться на частностяхъ, — всѣ онѣ приводятся къ одному общему вопросу: будетъ ли воскресшее тѣло возможно точнымъ воспроизведеніемъ всѣхъ эмпирическихъ его состояній, свойственныхъ ему въ этомъ мірѣ грѣха и смерти, или же оно будетъ общимъ ихъ адекватнымъ образомъ, въ полнотѣ и совершенствѣ выражающимъ идеальный, умомостигаемый образъ человѣка, какъ личности, слѣдовательно, независимо отъ точнаго физическаго соотвѣтствія его отдѣльнымъ ликамъ? Очевидно, послѣднее. Вопрошаніе же относительно отдѣльныхъ сторонъ этого совершенства является праздномысліемъ, какъ за отсутствіемъ для этого данныхъ, такъ и по нѣкоторой нескромности такого любопытства. Изъ всего этого ряда вопросовъ,

пожалуй, можно выдѣлить только одинъ, какъ наиболѣе существенный, именно о полѣ. Нѣкоторые изъ святыхъ отцовъ (въ частности, св. Григорій Нисскій) учатъ, что въ воскресеніи вообще упраздняется полъ, — не только въ тѣлесныхъ половыхъ отличіяхъ, но и духовно, поскольку самое возникновеніе пола связано съ грѣхопаденіемъ и утратой изначальнаго андрогинизма (Я. Беме). Можно удивляться такому мнѣнію, особенно у писателей церковныхъ: развѣ не очевидно, что въ боговоплощеніи одинаково увѣковѣченъ и засвидѣтельствованъ въ своей изначальности какъ мужскій полъ, воспринятый Господомъ въ Его человѣческомъ естествѣ, такъ и женскій, прославленный и освященный въ лицѣ Богоматери, воскрешенной и вознесенной на небо съ плотію? Вообще отрицаніе изначальной двуполости человѣка, чрезъ которую печатлѣется въ немъ и полнота Образа Божія (Б. 1, 27), означало бы поврежденіе цѣлаго ряда догматовъ въ системѣ христіанскаго вѣроученія (объ этомъ достаточно было сказано въ предыдущихъ томахъ). Есть только одна сторона въ этомъ утвержденіи, которая находитъ для себя извѣстное подтвержденіе и въ Словѣ Божіемъ, гдѣ говорится: «пища для чрева, и чрево для пищи, но Богъ уничтожитъ и то, и другое» (1 Кор. VI, 13). Сюда же могутъ быть отнесены и слова Господни, что «сподобившіеся достигнуть того вѣка и воскресенія изъ мертвыхъ ни женятся, ни замужъ не выходятъ» (Лк. XX, 30). Подъ упраздненіемъ чрева и того, что ниже чрева, разумѣется, очевидно, прежде всего упраздненіе самой функціи, — поддержанія жизни чрезъ пищу и размноженіе, которыя теряютъ уже въ будущемъ вѣкѣ значеніе для безсмертной жизни человѣка. Но и здѣсь является ненужнымъ праздномысліемъ спрашивать, какъ далеко пойдетъ такое измѣненіе тѣла и въ чемъ именно выразится, поскольку для насъ остается невѣдомо все общее его состояніе въ воскресеніи. Мы должны здѣсь твердо держаться лишь одного начала, именно, что воскресшее тѣло сохраняетъ эквивалентную тожественность своему зерну, т. е. погребенному тѣлу усопшаго, который поэтому можетъ быть индивидуально узнаваемъ въ своемъ тѣлесномъ образѣ (по аналогіи съ тѣмъ, какъ одинъ и тотъ же человѣкъ узнается въ разныхъ возрастахъ и состояніяхъ). Иначе сказать, въ воскресеніи сохраняется индивидуальность тѣла, соотвѣтствующая всей индивидуальности человѣка въ ея единственности.

Слѣдуетъ ли это понимать въ смыслѣ прямой физической тожественности частицъ тѣла погребеннаго и воскресшаго? Не сохраняется ли прямая связь между тѣломъ человѣка въ его земной жизни, трупномъ истлѣніи и воскресеніи? Св. Григорій Нисскій, который въ одномъ изъ варіантовъ своего ученія о воскресеніи, бытъ близокъ и

къ такому именно рѣшенію этого вопроса, утверждалъ, что душа налагаетъ свой отпечатокъ ἐκμαγεῖον на частицы своего тѣла, и при всеобщемъ воскресеніи она именно ихъ и избираетъ для возстановленія. Очевидно, въ такой прямолинейной формѣ это ученіе не можетъ быть поддерживаемо уже потому, что тѣло наше въ земной жизни и не представляетъ чего-то устойчиваго и неизмѣннаго, но скорѣе подобно потоку частицъ, входящихъ и исходящихъ, непрестанно обновляющихся и въ этомъ обновленіи усвояемыхъ изъ общаго мірового вещества. Однѣ и тѣ же частицы при этомъ міровомъ круговоротѣ могутъ войти въ составъ и разныхъ тѣлъ, человѣческихъ, животныхъ и растительныхъ (какъ это имѣетъ мѣсто и при вкушеніи пищи), и вселенная въ этомъ отношеніи болѣе подобна запасу разныхъ матеріаловъ тѣлесности, нежели складу опредѣленныхъ тѣлъ, блюдомыхъ къ послѣднему дню. Поэтому общая мысль объ индивидуальныхъ частицахъ тѣла, особо отмѣченныхъ печатью σφραγις живущаго въ немъ духа, должна быть уточнена и ограничена. Она относится не столько къ текучей матеріи тѣла, сколько къ индивидуальной формѣ, къ связи души съ міровымъ тѣлеснымъ веществомъ, тѣломъ тѣлъ (1). Эту связь можно мыслить и болѣе конкретно, какъ существованіе во вселенной нарочитаго сѣменного «атома», принадлежащаго именно данному тѣлу и образующаго его зерно или тѣлесный кристаллъ, около котораго происходитъ кристаллизація тѣлесности. При этомъ вовсе нѣтъ необходимости въ пониманіи этого атома непремѣнно въ смыслѣ матеріальной частицы; скорѣе это есть опредѣленная энергія, такъ сказать, энергетическій центръ, находящій себѣ мѣсто во вселенной и образующій посредство между душой и тѣломъ, какъ міровымъ веществомъ. Постольку этотъ центръ, какъ принадлежащій душѣ, остается неразрушимъ и въ смерти, безсмертенъ, какъ и она. И именно къ этому центру примѣняется дѣйствіе души, въ воскресеніи обрѣтающей въ себѣ новую силу къ возсозданію тѣла и къ возстановленію связи души, а черезъ нее и духа съ міромъ, въ чемъ собственно и состоитъ воскресеніе.

Этотъ же вопросъ получаетъ своеобразное освѣщеніе при свѣтѣ догмата о св. мощахъ (2), которыя представляютъ собой особое состояніе тѣлесныхъ останковъ. Эти останки сохраняютъ связь съ духомъ «почивающаго въ мощахъ», какъ особомъ мѣстѣ присутствія его Хотя св. моши и именуются нетлѣнными, однако признакъ физическаго нетлѣнія въ буквальномъ смыслѣ не является здѣсь суще-

(1) Въ этомъ смыслѣ вселенная и вообще представляетъ собой периферическое тѣло человѣка въ силу своего единства и всеобщей связи. См. объ этомъ въ Философіи Хозяйства, ч I, М. 1910.

(2) См. нашъ этюдъ: «О св. мощахъ» (рукописно).

ственнымъ, «почиваніе въ мощахъ» выражается въ особой связи останковъ съ духомъ человѣка. Въ этомъ качествѣ св. мощи предваряютъ собой какъ бы тѣло воскресенія, въ нихъ дано душѣ святыхъ въ особомъ смыслѣ пребываніе на землѣ. (Въ извѣстной мѣрѣ аналогичное чувство привязываетъ насъ и къ роднымъ могиламъ и къ родному праху). Именно эта связь духа съ плотью устанавливаетъ характеръ св. мощей, почему послѣднимъ свойственна и дѣлимость, при сохраненіи ихъ характера въ каждой частицѣ. Пребываніе святыхъ въ своихъ мощахъ есть поэтому явленіе столько же тѣлеснаго, сколь и духовнаго порядка, во всякомъ случаѣ оно не можетъ быть понимаемо, какъ связь каждаго духа съ каждой изъ частицъ, возвращающихся во вселенную. Полнота нетлѣнія свойственна лишь пребыванію тѣла Господня во гробѣ, какъ и Его Пречистой Матери, тѣлесамъ Воскресенія. Состояніе же св. мощей соотвѣтствуетъ состоянію перехода черезъ смерть къ воскресенію.

Слѣдующій вопросъ, возникающій въ связи со сказаннымъ, будетъ таковъ: если воскресшее тѣло не представляетъ собой прямого возстановленія усопшаго тѣла, но есть въ этомъ смыслѣ нѣчто новое, то въ какомъ же отношеніи воскресшее тѣло находится къ прежнему? Въ частности, какое тѣло получаютъ воскресающіе младенцы, больные и *искаженные* болѣзнью, каковыми являются, впрочемъ, всѣ умирающіе? Этотъ вопросъ нынѣ также принадлежитъ къ числу безотвѣтныхъ. Однако, если мы освободимся отъ мысли о воскресеніи, какъ буквальномъ воспроизведеніи тѣла умершаго, и станемъ въ немъ усматривать возвращеніе душѣ силы возсоздать себѣ соотвѣтствующее тѣло, то это соотвѣтствіе именно и должно состоять въ осуществленіи **собственнаго** тѣлеснаго образа для даннаго человѣка во всей его полнотѣ и цѣлости. Въ отеческой письменности мы встрѣчаемъ разсужденія на тему объ упраздненіи въ воскресеніи различій возраста и даже о приведеніи всѣхъ тѣлъ въ соотвѣтствіе земному возрасту Спасителя. Мы не видимъ основанія идти такъ далеко и отрицать возможность различія возрастовъ, какъ извѣстныхъ духовныхъ типовъ возрастанія даже и въ воскресеніи (ибо не являетъ-ли всякое мгновеніе въ жизни Спасителя такую полноту, по крайней мѣрѣ, въ предѣлахъ Его земного бытія?) Является нѣкіимъ самоочевиднымъ постулатомъ ученія о воскресеніи возстановленіе всѣхъ тѣлъ въ полнотѣ и адекватности ихъ умопостигаемаго образа, ихъ индивидуальности въ воскресшемъ тѣлѣ. Послѣднее является тѣмъ самымъ совершенно прозрачнымъ художественнымъ образомъ или формой для живущаго въ немъ духа. Тѣло и есть именно такая форма, лишь не абстрактная, но конкретная, не чертежъ или схема, но живой образъ. И поскольку каждый чело-

вѣкъ осуществляетъ свою идею, или свое «слово», онъ имѣетъ и свою собственную форму. Образъ этотъ еще никогда не осуществляется вполнѣ адекватно въ раздѣльныхъ мгновеніяхъ и состояніяхъ его жизни (къ тому же искаженной грѣхомъ, болѣзнью и смертностію) и является впервые лишь въ воскресеніи. И однако для видящаго взора никакое состояніе тѣла въ земной жизни не чуждо этого своего идеальнаго образа, не пусто отъ него (иначе это и не было бы его собственное тѣло). Божественный художникъ, замысливший весь этотъ міръ формъ человѣческаго многоединства, властенъ и премудръ явить его въ твореніи, раскрыть загадку каждаго человѣка въ его внѣшности и внутренности. При такой постановкѣ теряетъ смыслъ и значеніе вопросъ о тожественности отдѣльныхъ частицъ тѣла мертваго и воскресшаго. Вещество воскресшаго тѣла берется прямо изъ «земли», изъ которой человѣкъ созданъ и въ которую отходитъ, причемъ, конечно, это есть уже «новая земля» подъ новымъ небомъ, чѣмъ еще разъ упраздняется вопросъ о тожественности частицъ. Скорѣе надо постулировать всеобщую человѣческую тѣлесность, которой является весь природный міръ. Взаимная непроницаемость и отталкиваніе разныхъ тѣлъ, которыя свойственны имъ въ теперешнемъ природномъ мірѣ, не суть ихъ послѣднее и единственное свойство, сопровождающее ихъ и въ мірѣ преображенномъ. Напротивъ, ему свойственно состояніе обратное, какъ можно заключить изъ вхожденія и удаленія воскресшаго Господа «двереміъ затвореннымъ». (Не объ этомъ ли свидѣтельствуетъ и евхаристическое преложеніе св. даровъ, которое выражается въ тѣлесномъ присутствіи Господа — praesentia realis — въ евхаристическихъ элементахъ хлѣба и вина, причемъ именно въ этомъ-то соприсутствіи и состоитъ таинственное «преложеніе»?). Не правильнѣе ли поэтому думать о соотношеніи воскресшихъ тѣлъ не какъ о взаимно раздѣленной множественности, но какъ объ единой общей тѣлесности, свойственной цѣлокупному Адаму и воспринятой въ свою человѣчность и Новымъ Адамомъ? Разумѣется, при такомъ разумѣніи совершенно отпадаютъ тревожившіе патристическую мысль вопросы о томъ, какъ воскресающее тѣло найдетъ и включитъ въ себя частицы истлѣвшаго тѣла, и каковы онѣ будутъ. Но эта общая тѣлесность отнюдь не исключаетъ того, что каждая человѣческая личность будетъ имѣть ее по своему, согласно своему образу, такъ что это единство и всеобщность всечеловѣческой тѣлесности, какъ универсальнаго периферическаго тѣла, соединяется съ множественностью отдѣльныхъ индивидуальныхъ тѣлъ, въ которой она осуществляется, причемъ каждое тѣло воспринимаетъ ее, согласно своему образу, и какъ свое собственное, и какъ родовое общее тѣло всего человѣчества.

Не притязая на проникновеніе въ эту физику и физіологію будущаго вѣка, мы не можемъ не признать этого постулата въ качествѣ извѣстной богословской гипотезы, не исключающей точекъ прикрѣпленія въ этомъ всеобщемъ тѣлѣ человѣчества для отдѣльныхъ тѣлъ, въ ихъ сѣменныхъ атомахъ.

Такимъ же богословскимъ постулатомъ является, что въ воскресеніи индивидуальныя тѣла суть образы тѣлеснаго бытія, со всей ясностью выражающіе идею каждаго человѣка. Они содержатъ въ своемъ образѣ всю полноту индивидуальныхъ его чертъ, по которому каждый можетъ быть распознаваемъ и узнаваемъ. Иными словами, воскресшіе человѣки будутъ познавать другъ друга не только въ силу духовнаго общенія, но и по своему тѣлесному образу, исшедшему изъ рукъ Художника вселенной. Если въ здѣшней жизни мы лишь съ трудомъ взаимно опознаемъ другъ друга, причемъ въ этомъ опознаніи всегда есть много неточности, неполноты и ошибокъ, то въ мірѣ воскресенія каждый становится доступенъ для познаванія въ своемъ собственномъ образѣ. Индивидуальность не упраздняется, но раскроется во всей полнотѣ, притомъ не только души, но и тѣла (1). «Духовное тѣло» есть нерукотворная икона духа, не въ томъ видѣ, какъ онъ себя нынѣ осуществляетъ, но какъ онъ замысленъ и сотворенъ Богомъ. Конечно, и въ данномъ случаѣ необходимо включить дѣйствіе синергизма: наше воскресшее тѣло, какъ и вся наша жизнь есть равнодѣйствующая свободнаго человѣческаго творчества и благодати. Своей жизнью человѣкъ въ извѣстной мѣрѣ творитъ и свое тѣло, которое въ воскресеніи облекается славой и безсмертіемъ отъ Господа. Сюда относятся слова ап. Павла: «строитъ-ли кто на этомъ основаніи (которое есть Іисусъ Христосъ) изъ золота, серебра, драгоцѣнныхъ камней, дерева, сѣна, соломы, — каждаго дѣло обнаружится, ибо день покажетъ, потому что въ огнѣ открывается, и огонь испытаетъ дѣло каждаго, каково оно есть. У кого дѣло, которое онъ строитъ, устоитъ, тотъ получитъ награду. А у кого дѣло сгоритъ, тотъ потерпитъ уронъ: впрочемъ, самъ спасется, но такъ, какъ бы изъ огня» (1 Кор. Ш, 12-15). Синергически наше

(1) Приписываемое Оригену, очевидно, вульгаризованное ученіе оригенистовъ, будто бы осужденное на V всел. соборѣ (на которомъ оно, во всякомъ случаѣ, не разсматривалось), содержитъ мысль объ упраздненіи индивидуальности тѣлесной въ воскресеніи «кто утверждаетъ, что тѣло Господа, по воскресеніи, сдѣлалось эфирнымъ и приняло сферическую форму, каковыми тѣлами облекутся въ воскресеніи и всѣ разумныя твари, — кто утверждаетъ, что какъ Христосъ совлекся Своего земного тѣла, такъ и всѣ разумныя существа не будутъ имѣть въ воскресеніи подобныхъ настоящимъ тѣлъ, да будетъ анаѳема». Здѣсь осуждается какъ вообще спиритуалистическое умаленіе тѣлесности, доходящее до ея отрицанія, такъ и умаленіе индивидуальности тѣлъ, приводящее къ принятію ихъ безформеннаго единообразія.

«строеніе» входитъ въ тѣло воскресенія, въ соотвѣтствіи своему матеріалу и качеству, или же оно, сгорая, обращается въ ничто, и тогда слава воскресенія дается Богомъ, но безъ участія человѣка, даже вопреки ему: «спасется какъ бы изъ огня». Однако всѣ получатъ эту божественную славу тѣлеснаго воскресенія, хотя и по разному. «Ибо знаемъ, что когда земной нашъ домъ, эта храмина, разрушится, мы имѣемъ жилище отъ Бога на небесахъ, домъ нерукотворенный, вѣчный» (2 Кор. V, 1), «голько бы намъ и одѣтымъ не оказаться нагими» (3). Здѣсь выражается та же мысль о различномъ воспріятіи дара Божья, нерукотвореннаго, вѣчнаго, однако и при наличіи коего можно остаться «нагимъ». И эта же общая мысль объ облеченіи въ славу воскресающихъ тѣлесъ при воскресеніи со всей силой выражена тѣмъ же апостоломъ въ 1 Кор. XV, содержащей нарочитое богословіе воскресенія: «сѣется въ тлѣніи, возстаетъ въ нетлѣніи. Сѣется въ уничиженіи, возстаетъ въ славѣ. Сѣется въ немощи, возстаетъ въ силѣ. Сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное» (42-4). «Но не духовное прежде, а душевное, потомъ духовное. Первый человѣкъ отъ земли перстный, второй человѣкъ — Господь съ неба. Каковъ перстный, таковы и перстные; и каковъ небесный, таковы и небесные. И какъ мы носили образъ перстнаго, будемъ носить и образъ небеснаго» (46-49). «Мы же всѣ открытымъ лицемъ **преображаемся въ тотъ же образъ отъ славы въ славу,** какъ отъ Господня Духа» (2 Кор. III, 18). Въ этихъ текстахъ въ самой рѣшительной формѣ и безъ всякаго ограниченія или исключенія провозглашается всеобщее воскресеніе духовныхъ тѣлъ въ силѣ и славѣ, по образу славнаго тѣла воскресшаго Христа, даже въ прямомъ съ нимъ отожествленіи, такъ что все воскресшее человѣчество включается въ прославленное тѣло Христово. (При этомъ еще разъ надлежитъ вспомнить сказанное выше о единствѣ всеобщаго тѣла воскресшаго человѣчества). Здѣсь предъ нами встаетъ вопросъ объ этомъ соотношеніи духовнаго тѣла и славы его. И прежде всего, что означаетъ «духовное тѣло», — въ отличіе отъ тѣла душевнаго? Это же противоположеніе въ какомъ то смыслѣ совпадаетъ съ различіемъ тѣлъ тлѣнныхъ и **нетлѣнныхъ,** облекающихся въ безсмертіе человѣковъ перстныхъ и небесныхъ (1 Кор. XV, 47-8, 53). Не является ли понятіе **духовнаго тѣла** противорѣчивымъ, contradictio in adjecto, поскольку духовный міръ обычно понимается, какъ безтѣлесный, а тѣлесность почитается противоположной духу? Однако надо различать разные оттѣнки въ сопоставленіи духовнаго съ душевнымъ, плотскимъ или тѣлеснымъ. Платоническое противоставленіе духа и тѣла, причемъ послѣднее разсматривается, какъ узы или темница для духа, хотя нерѣдко проникаетъ и въ христіанскую аскетику, однако не соот-

вѣтствуетъ началамъ христіанской антропологіи, которая исходитъ изъ опредѣленія человѣка, какъ воплощеннаго, отѣлесненнаго духа, въ соединеніи съ душой, какъ промежуточнымъ звеномъ между обоими. Оно не соотвѣтствуетъ и здравой онтологіи, согласно которой подлинная субстанція матеріи, какъ всеобщей реальности, есть духъ (1), поэтому же и воплощенность духа не является онтологическимъ противорѣчіемъ, но, напротивъ, его раскрытіемъ въ реальности, жизненнымъ откровеніемъ. «Духовный» міръ силъ «безплотныхъ» можетъ быть понятъ въ своемъ бытіи лишь по связи его со всей полнотой творенія, въ частности, съ человѣческимъ міромъ, предполагающимъ ангельское ему служеніе. Т. о., духовность въ смыслѣ безтѣлесности силъ «безплотныхъ» является также не безусловной, но относительной, лишь особымъ состояніемъ или частью всего мірового бытія. Поэтому и идея «духовнаго тѣла» сама по себѣ вовсе не является онтологическимъ абсурдомъ, но должна быть понята въ опредѣленномъ контекстѣ, въ который она поставляется у ап. Павла Именно она сопоставляется съ идеей душевнаго тѣла (или *въ данномъ случаѣ синонимичнаго ему перстнаго человѣка*). Душевное и духовное тѣла суть лишь **различныя состоянія** тѣлесности человѣка, въ ея отношеніи къ духу. Исходя изъ тричастнаго состава человѣка, который не упраздняется и при этомъ различіи, нѣтъ основанія и въ духовномъ тѣлѣ упразднять элементъ душевности, или душу, образующую тѣло и соединяющую чрезъ то человѣка съ міромъ. Измѣняется ихъ сравнительная энергія. Изначально, до грѣхопаденія человѣкъ былъ въ состояніи предустановленной гармоніи между тѣломъ, душей и духомъ. Но это состояніе было еще предварительнымъ (подобно и предварительному безсмертію: posse non mori, но не non posse mori). Духъ долженъ былъ активно овладѣть душой и тѣломъ на основаніи своей свободы и чрезъ то пріобрѣсти власть надъ ими обоими. Онъ былъ еще въ состояніи «души живущей», тогда какъ ему предстояло въ послѣднемъ Адамѣ стать «духомъ животворящимъ» (1 Кор. XV, 45). Въ этомъ смыслѣ «не духовное прежде», а душевное, потомъ духовное. Первый человѣкъ изъ земли перстный» (47). Послѣ грѣхопаденія духъ потерялъ власть надъ душой, а чрезъ нее и надъ тѣломъ. Для нея — а съ нимъ и для всего человѣка — наступило состояніе «тлѣнія», т. е. смертности, «немощи» и «уничиженія» (42-44), и его тѣло стало «душевнымъ», переставъ быть «духовнымъ», каковымъ оно было до грѣхопаденія, хотя лишь въ предвареніи. А въ растущемъ ослабленіи духовности, въ состояніи паденія человѣкъ становится плотскимъ· «зане суть

(1) См. Утѣшитель, гл. IV, б).

плоть.» Итакъ, духовность тѣла означаетъ, прежде всего, власть духа надъ душой и его одушевленнымъ тѣломъ, прозрачность тѣла для духа и ему послушность, вообще адекватность человѣка своей идеѣ, или первообразу Но этотъ первообразъ можетъ быть явленъ не въ началѣ, но лишь въ полноту временъ. Этимъ возстановляется іерархія человѣческаго трехчастнаго состава, нарушенная въ образѣ «падшемъ, истлѣвшемъ страстьми», и одушевленное тѣло становится прямымъ откровеніемъ, зерцаломъ духа, его прозрачнымъ образомъ и славою, между тѣмъ какъ тѣло душевное является образомъ затемненнымъ и извращеннымъ, самъ же душевный человѣкъ уничижается до рабства плоти съ утратой человѣческаго образа. Отъ него можетъ освободить человѣка только смерть и послѣдующее за ней воскресеніе силою Христовой.

Если въ воскресеніи «Господь уничиженное тѣло наше преобразитъ такъ, что оно будетъ сообразно славному тѣлу Его» (Римл. III, 21), то отсюда слѣдуетъ и пониманіе характера тѣлъ воскресенія. Имъ, прежде всего. свойственна прозрачность для духа и ему послушность, преодолѣніе плотской тяжести душевнаго тѣла, а въ силу этого и его связанности и ограниченности. Тѣло освобождается, прежде всего, отъ чисто плотскихъ потребностей, — чрева и пола, которые держатъ въ плѣну своемъ человѣка душевнаго: возстаніе въ нетлѣніи вмѣстѣ съ безсмертіемъ даруетъ и эту свободу. Не упраздняется жизнь въ тѣлѣ съ ея чувственностью, но эта послѣдняя становится невинной и непорочной, святой жизнью вмѣстѣ съ природой, радованіемъ и любованіемъ ею. Этому общенію не чуждо и вкушеніе природныхъ даровъ, какъ пріобщеніе плоти міра. Не говоритъ-ли Самъ Господь на Тайной Вечери, при установленіи новыхъ пищи и питія, Которыя суть Плоть Его и Кровь (Іо. VI, 55), такъ: «не имамъ пить отъ плода лознаго, доколѣ не пріидетъ Царствіе Божіе» (Лк XXII, 18) и не вкушалъ-ли Господь Воскресшій предъ учениками Своими «часть печеной рыбы и сотоваго меда» уже послѣ воскресенія (XXIV, 41-3)? И не говорится-ли въ Откровеніи о чистой водѣ жизни и плодахъ древа жизни въ Новомъ Іерусалимѣ (XXII, 1-2)? Однако уже измѣняется кореннымъ образомъ природа этого вкушенія, ибо оно не есть «пища для чрева», которую упразднитъ Богъ (1 Кор. VI, 13), вмѣстѣ съ зависимостью отъ нея и самой жизни. Оно становится проявленіемъ безгрѣховной жизни тѣла въ этомъ мірѣ, подобно тому, какъ и трудъ человѣка въ мірѣ перестаетъ быть совершаемъ «въ потѣ лица», но становится творческимъ воздѣлываніемъ и храненіемъ «Эдема». Къ духовности тѣла относится и утрата тяжести и непроницаемости тѣла, образъ которой имѣемъ въ прохожденіи Господа «двереми заключенымъ». А вмѣстѣ съ этимъ,

очевидно, измѣняется общій характеръ пространственности и протяженности. Въ этомъ и осуществится освобожденіе отъ «рабства тлѣнію» всей твари, которая мучается и стенаетъ, ожидая откровенія сыновъ Божіихъ. Но и здѣсь намъ, за отсутствіемъ соотвѣтственнаго опыта, доступны лишь отвлеченные постулаты.

Однако мы не можемъ пройти молчаніемъ основной, руководящей идеи, которая содержится въ откровеніи относительно всеобщаго воскресенія, именно, что оно совершится **во славѣ**, и тѣмъ включается въ общее явленіе Славы, сопровождающее Парусію. Если міръ пріемлетъ славу въ своемъ преображеніи, то это же пріятіе для человѣковъ совершается во всеобщемъ воскресеніи (или соотвѣтствующемъ ему измѣненіи). Чрезъ то сообщается и тѣлесности человѣка та Слава, которую имѣлъ Господь прежде созданія міра и возвращаетъ въ славномъ Своемъ Воскресеніи, чтобы затѣмъ даровать ее сначала ученикамъ (Ю. XVII, 22), а затѣмъ и всему творенію. Воскресеніе во славѣ настойчиво свидѣтельствуется въ разныхъ текстахъ Слова Божія, прежде всего, въ самой общей формѣ: «сѣется въ уничиженіи, возстаетъ во славѣ, сѣется въ немощи, возстаетъ въ силѣ» (1 Кор. XV, 43). (По смыслу, если не по словесному выраженію, сюда же относится ст. 53: «ибо тлѣнному сему надлежитъ облечься въ нетлѣніе, и мертвенному сему облечься въ безсмертіе»). И далѣе эта общая мысль, какъ бы въ подтвержденіе обѣтованій Прощальной бесѣды и Первосвященнической молитвы, разъясняется ап. Павломъ именно въ смыслѣ сообразности всеобщаго воскресенія прославленію Христову: «каковъ перстный, таковы и перстные, и каковъ небесный, таковы и небесные. И какъ мы носили образъ перстнаго, будемъ носить и образъ небеснаго» (48-49). Эта же мысль подтверждается и такъ: «уничиженное тѣло наше преобразитъ такъ, что оно будетъ **сообразно славному тѣлу Его** силою, (которою) Онъ дѣйствуетъ и покоряетъ Себѣ все» (Римл. III, 21). Эта сообразность «уничиженнаго» тѣла человѣческому тѣлу Христову есть сила боговоплощенія, въ которомъ Господь воспринялъ всю полноту человѣческаго естества и его въ Себѣ прославилъ, а во Второмъ пришествіи во Славѣ сообщаетъ ее всему человѣчеству. При этомъ однако, при всей сообразности нашихъ уничиженныхъ тѣлъ Христову тѣлу Славы, тварное человѣчество воспринимаетъ ее также лишь тварно, т. е. въ становленіи, восходя отъ славы въ славу: «преображаемся въ тотъ же образъ отъ славы въ славу» (2 Кор. Ш, 18).

Эта мысль выражена безъ всякихъ ограниченій въ примѣненіи ко **всему** человѣчеству, какъ и Господь воспринялъ его цѣлостно, ставъ Новымъ Адамомъ (1): «какъ мы носили образъ перстнаго,

(1) Нѣкоторые находятъ ограниченіе этой всеобщности славы въ сло-

такъ будемъ носить и образъ небеснаго» (1 Кор. XV, 49). Образъ небеснаго будетъ сіять на всѣхъ воскресшихъ тѣлахъ человѣческихъ, облеченныхъ **славою.** Это возвращаетъ насъ къ общему ученію о Славѣ, поскольку она есть явленіе Св. Духа, Его дѣйствіе и откровеніе въ твореніи. Слава есть «облеченіе въ лѣпоту», красоту творенія, какъ явленіе Св. Духа во всеобщемъ преображеніи. Но съ окончательной полнотой эту мысль можно выразить лишь софіологически. Природная красота творенія и въ немъ человѣка есть его софійный первообразъ, тварная Софія. Вся полнота творенія причастна этому первообразу, и каждая человѣческая личность принадлежитъ къ цѣлокупному Адаму, какъ тварному образу Божію (1), имѣетъ и свой собственный первообразъ, соотвѣтствующій личной своей идеѣ. Каждый человѣкъ въ своей первозданности есть живое изваяніе, художественный образъ личнаго духа, вышедшій изъ рукъ Божественнаго Художника, Творца твари, и въ образѣ этихъ первообразовъ и воскреснутъ наши тѣла (см. выше).

Тварная софійность отпечатлѣвающаяся въ первозданномъ человѣкѣ, находится въ состояніи становленія, какъ все твореніе. Хотя послѣднее и осѣняется Св. Духомъ, являющимъ его софійность, но ея выявленіе неполно и предварительно даже въ самомъ первозданномъ Адамѣ. Послѣ же грѣхопаденія «падшій образъ, истлѣвшій страстьми», до своего обновленія во Христѣ, хотя и сохраняетъ своимъ основаніемъ софійность, но являетъ ее лишь въ затемненномъ видѣ. Однако оно, это основаніе, есть въ человѣкѣ, оно вѣдомо и видимо его Творцу. Боговоплощеніе, въ которомъ вмѣстѣ со Христомъ совоскресаютъ всѣ человѣки въ славѣ, этотъ софійный первообразъ всякаго человѣка дѣлаетъ прозрачнымъ и яснымъ. Воскресеніе во славѣ есть поэтому окончательное ософіеніе человѣка чрезъ явленіе въ немъ его первообраза. Въ этомъ смыслѣ оно есть явленіе Софіи Божественной въ тварной, свершеніе творенія. Нельзя полагать, чтобы образъ воскресающаго человѣка являлся совершенно новымъ, который какъ бы извнѣ налагался на человѣка, напротивъ, это есть его собственный предвѣчный образъ въ Богѣ, доселе сокровенный и затемненный, но въ воскресеніи явленный въ силѣ и славѣ своей.

Насколько преображеніе міра слѣдуетъ вообще разсматривать, какъ силу и дѣйствіе Св. Духа уже внѣ Его кенозиса, то и здѣсь этотъ

вахъ Господа «тогда праведники просвѣтятся, какъ солнце въ Царствѣ Отца ихъ» (Мѳ. XIII, 43). Однако эти слова притчи о плевелахъ содержатъ въ себѣ не отрицаніе всеобщаго прославленія тѣлъ въ воскресеніи, а лишь указаніе объ особомъ нарочитомъ прославленіи праведниковъ (объ этомъ ниже).

(1) Здѣсь умѣстно вспомнить сужденія св. Іоанна Дамаскина въ апологіи иконопочитанія. См. «Икона и иконопочитаніе».

послѣдній, какъ вольное Его самоограниченіе въ дѣйствіи, прекращается, и Св. Духъ изливается Славой на все воскресающее человѣчество. Христосъ, приходящій во Славѣ, есть Божія Сила и Премудрость. Но и Духъ Святой, Духъ Силы и Премудрости, дѣйствіемъ Своимъ ихъ являетъ въ твари. Въ воскресеніи человѣкъ является въ свѣтѣ Божественной Софіи, въ той софійности, силою которой и ради которой онъ созданъ. Это ософіеніе въ воскресеніи есть какъ бы новый, второй актъ творенія человѣка, «въ нетлѣніи, силѣ и славѣ», который сталъ возможенъ, получивъ для себя основаніе въ Богочеловѣчествѣ, въ соединеніи двухъ природъ во Христѣ Св. Духомъ.

Поскольку Боговоплощеніе, вслѣдствіе паденія человѣка, имѣетъ значеніе искупленія, воскресеніе есть и спасеніе человѣческаго рода отъ смерти. Но искупленіемъ не исчерпывается все дѣло Боговоплощенія, поскольку оно чрезъ соединеніе во Христѣ природъ Божеской и человѣческой, Божественной и тварной Софіи, еще есть ософіеніе и прославленіе творенія. Нельзя думать, чтобы человѣкъ, даже при отсутствіи грѣхопаденія, навсегда оставался бы въ отдаленіи отъ Бога, въ которомъ все-таки пребывалъ даже и первозданный Адамъ, поскольку Творца отдѣляетъ отъ творенія непреходимая для самой твари бездна. Только Самъ Творецъ можетъ ее преодолѣть, соединившись съ человѣкомъ, и тѣмъ завершить твореніе, осуществивъ его высшую цѣль, давъ человѣку силу явить образъ Божій не въ предначертаніи только и основаніи, но и въ полнотѣ жизни, ставъ «богомъ по благодати». Послѣднее свойственно лишь въ нетлѣніи и безсмертіи, во славѣ воскресшему человѣку. Это ему и сказано Богомъ: «Богъ сталъ въ сонмѣ боговъ, среди боговъ произнесъ судъ... Я сказалъ: вы — боги и сыны Всевышняго всѣ вы» (Пс. LXXXI, 1, 6; ср Io. X, 34). Можетъ-ли тварная Софія остаться не явленной въ полнотѣ и славѣ Софіи Божественной? Можетъ-ли не совершиться ософіеніе твари въ воскресеніи до той мѣры, когда «будетъ Богъ все во всѣхъ» (1 Кор. XV, 28), до полнаго ософіенія твари?

Однако здѣсь насъ ждутъ новыя трудности. Всеобщее воскресеніе во славѣ столь незыблемо утверждается въ Свящ. Писаніи, что въ этомъ утвержденіи слѣдуетъ видѣть прямой догматъ церковный. Онъ и не оспаривается въ томъ смыслѣ, что **всѣмъ** воскресшимъ тѣламъ дано нетлѣніе и безсмертіе, — иначе насъ ждутъ лжемудрованія объ «условномъ», т. е. не всеобщемъ безсмертіи, съ ихъ темными, талмудическими истоками. Эта всеобщность воскресенія, не связанная съ личными свойствами воскресающихъ, проистекаетъ изъ его трансцендентнаго характера: воскрешеніе мертвыхъ есть дѣйствіе силы Бо-

(1) Ср. мои статьи «Проблема условнаго безсмертія (изъ введенія въ эсхатологію)». **Путь,** 1937 годъ, №№ 52, 53).

жіей надъ человѣкомъ, аналогичное творенію. Оно постольку остается независимымъ отъ человѣческихъ свойствъ или достиженій, есть всецѣло даръ Божій человѣку. Оно беретъ для себя основаніемъ не самоопредѣленіе человѣческой свободы и дѣйствія, но божественное опредѣленіе творенія въ изначальной его софійности. Лишь Богъ силенъ даровать жизнь и безсмертіе, полноту Своего образа каждому человѣку, какъ имѣющему для себя первообразъ въ Божественной Софіи. И въ воскресеніи каждый облекается въ этотъ образъ, въ его божественномъ начертаніи. Это означаетъ, что онъ облекается красотой. Тѣла воскресающихъ будутъ прекрасны: «воскресшее тѣло будетъ духовное, чудное, такое, коего свойство изъяснить какъ должно не можемъ» (1). И таковыми будутъ видѣть другъ друга свв. ангелы и человѣки: Богъ создалъ міръ «добро зѣло» и не населилъ Царство Славы калѣками, уродами, прокаженными, поскольку изъяны и уродства относятся не къ бытію, а къ состоянію, не къ божественному творенію, но къ тварной свободѣ. Въ воскресеніи же будетъ явлена полнота творенія, а не самочиніе тварности. Нѣкоторые, однако, распространяютъ дѣйствіе этой послѣдней и на самый образъ воскресенія, полагая, что тѣла грѣшниковъ и образы ихъ будутъ отражать ихъ внутреннее безобразіе (2). Но, помимо того, что такія мысли прямо противорѣчатъ свидѣтельству Слова Божія, онѣ предполагаютъ и окончательную неудачу Божьяго творенія, безсиліе образа Божія в- человѣкѣ, утрату послѣднимъ своей изначальной софійности. Естественно, однако, возникаетъ вопросъ, на чемъ же основана эта сила безсмертія и нетлѣнія, можетъ ли она быть свойственна существамъ, которыя онтологически пусты, лишены божественной силы? Не являются-ли поэтому болѣе послѣдовательны сторонники «условнаго безсмертія»? Въ отвѣтъ на это мы должны установить догматическій постулатъ **всеобщаго** воскресенія въ нетлѣніи и славѣ: воскресшіе явятся въ тѣхъ образахъ, въ которыхъ они существуютъ въ очахъ Божіихъ, и въ качествѣ таковыхъ именно будутъ они видѣться праведниками, въ мѣру того, насколько каждый изъ нихъ самъ будетъ способенъ постигать твореніе Божіе.

Въ отношеніи къ безсмертнымъ и нетлѣннымъ тѣламъ воскресенія можно допустить только тѣ различія, которыя обоснованы онтологически и принадлежатъ не состоянію, а самой іерархіи тварнаго бытія, существуя и въ ангельскомъ мірѣ и относясь также и къ

(1) Св. Кириллъ Іерусалимскій, оглас поученіе, XVIII, п. 18.

(2) Такъ судитъ, напр., св Ефремъ Сиринъ: «всѣ пріемлютъ тѣло сообразно собственнымъ дѣламъ своимъ. Тѣла праведныхъ возсіяютъ въ седьмкратъ паче свѣта солнечнаго; а тѣла грѣшниковъ оказываются темными и исполненными зловонія. Одни уподобятся свѣту, другія тьмѣ» (Слово о судѣ и воскресеніи, Ш ч., стр. 144).

изначальности творенія. Именно о такихъ различіяхъ говоритъ апостолъ: «не всякая плоть такая же плоть, но иная плоть у человѣковъ, иная плоть у скотовъ, иная у рыбъ, иная у птицъ. Есть тѣла небесныя, и есть тѣла земныя, но иная слава небесныхъ, иная земныхъ; иная слава солнца, иная слава луны, иная звѣздъ, и звѣзда отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ. Такъ и въ воскресеніи мертвыхъ» (1 Кор. XV, 42). И эта іерархія творенія сливается въ общую его гармонію. Остается спорнымъ значеніе «тѣлъ небесныхъ» и земныхъ. Различеніе между ними поставлено въ тотъ же рядъ, что и чисто природное различіе разныхъ видовъ тѣлъ и плоти. При этомъ говорится о разной славѣ и образѣ ихъ прославленія (1).

Кромѣ настоящаго текста, Слово Божіе умалчиваетъ объ измѣненіи или преображеніи небесныхъ свѣтилъ и о разной ихъ славѣ, т. е. о прославленіи въ преображеніи. Насколько вообще ихъ состояніе связано съ земнымъ міромъ и вмѣстѣ съ нимъ проходитъ его катастрофу (Мѳ. XXIV, 29, ср. Ис. ХШ, 9-10: Іезек. XXXII, 7-8, Іоиль Ш, 15), оно также достигаетъ и того, и другого, становится **новымъ** *небомъ наряду съ новой землей, и пріемлетъ славу свою.* Ветхій и Новый Завѣтъ остается геоцентричнымъ, но этотъ геоцентризмъ не является исключительнымъ, поскольку земля космически принадлежитъ вселенной, а потому грядущее единство всей вселенской жизни есть постулатъ христіанской космологіи и эсхатологіи. Если же звѣзды суть въ извѣстномъ смыслѣ «тѣла» ангеловъ, какъ думали нѣкоторые изъ отцовъ, то, конечно, они не отрицали тѣмъ самымъ и безтѣлесности послѣднихъ. Но они нѣкіимъ образомъ связывали ихъ ипостасные лики съ образами звѣздъ, притомъ «разнствующихъ между собою во славѣ». Такова эта новая связь человѣческаго и ангельскаго міра, которая послѣдуетъ въ воскресеніи, когда «человѣки будутъ пребывать, какъ ангелы Божіи въ небесахъ» (Мѳ. XXII, 30), и такое же соотношеніе имѣетъ распространиться и на землю и небо, тѣла небесныя и земныя.

Теперь мы становимся уже передъ лицомъ величайшей трудности, большей которой богословіе вообще не знаетъ: какъ можно соединить софійность творенія въ его бытіи съ несофійностью его состоянія въ свободѣ? Намъ надлежитъ ввести сюда же и проблему синергизма, какъ соединеніе божескаго и человѣческаго началъ, притомъ не только въ ихъ согласіи, но и въ бореніи. Вопросъ сводится къ разнымъ образамъ изживанія тварью своего воскресенія, которые

(1) Поэтому толковать σώματα ἐπουράνια т. е. тѣла въ точномъ смыслѣ, — даже не небесныя (οὐράνια) но под-небесныя, — въ отношеніи къ ангельскому міру, — безплотныхъ духовъ, какъ это дѣлаетъ **E. Preuschen.** Handw. z Griech. 444, нѣтъ достаточнаго основанія.

съ неизбѣжностью влекутъ за собою послѣднее раздѣленіе «страшнаго суда». Слово Божіе соединяетъ въ своемъ откровеніи о «послѣднемъ днѣ» преображеніе міра, воскресеніе мертвыхъ и этотъ судъ съ раздѣленіемъ на овецъ и козлищъ, пшеницу и плевелы, праведниковъ и грѣшниковъ. Надлежитъ уразумѣть эти два, повидимому, столь разныя и даже противоположныя свершенія, какъ двѣ стороны одного и того же конца этого эона, съ переходомъ отъ царства благодати къ царству славы.

5. Судъ и раздѣленіе.

«И паки грядущаго со славою судити живымъ и мертвымъ, его же царствію не будетъ конца», — гласитъ символъ вѣры, соединяя и какъ будто отожествляя пришествіе со Славой и судъ всеобщій, въ качествѣ двухъ сторонъ одного и того же свершенія. Подобнымъ же образомъ соединяетъ ихъ и Слово Божіе: «ибо пріидетъ Сынъ человѣческій во Славѣ Отца Своего съ Ангелами Своими и тогда воздастъ каждому по дѣламъ его» (Мѳ. XVI, 27; ср., конечно, XXV, 31-46 и многочисленные другіе тексты). Также соединяются и какъ бы отожествляются воскресеніе и судъ: «всѣ, находящіеся во гробахъ, услышатъ гласъ Сына Божія и изыдутъ сотворившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія» (Іо V, 29). Поэтому, прежде всего, надлежитъ понять эту связь суда и пришествія Господа во Славѣ съ всеобщимъ воскресеніемъ въ нетлѣніи и славѣ.

Мы не можемъ ограничиться здѣсь лишь однимъ этимъ внѣшнимъ сопоставленіемъ суда и воскресенія, какъ двухъ отдѣльныхъ и независимыхъ свершеній. Необходимо постигнуть и ихъ внутреннюю и необходимую связь, — тожество явленія Славы и Судіи во Славѣ съ судомъ Господнимъ, какъ эта связь устанавливается въ Ветхомъ, такъ и Новомъ Завѣтѣ.

Иногда, особенно въ В. Завѣтѣ, явленіе Славы описывается образно, какъ «престолъ» и «огонь», «пламень огненный». (Даже и въ Мѳ. XXV, 31 читаемъ: «когда же пріидетъ Сынъ Человѣческій и всѣ святые ангелы съ Нимъ, тогда сядетъ на **престолѣ Славы Своей**»). Подобные же образы, особенно выразительные, см. въ видѣніи пр. Іезекіиля: 1, 4-5, и еще болѣе у пр. Даніила: VII, 9 сл., съ описаніемъ Страшнаго Суда (1).

---

(1) «Видѣлъ я, что поставлены были престолы, и возсѣлъ Ветхій денми, одѣяніе на Немъ было бѣло, какъ снѣгъ, и волосы главы Его, какъ чистая волна, **престолъ Его, какъ пламя огня**, колеса Его, какъ пылающій огнь. Огненная рѣка выходила и проходила предъ Нимъ... вотъ съ облаками небесными шелъ какъ бы Сынъ Человѣческій, дошелъ до Ветхаго дня-

Надо понять, что Парусія, — пришествіе Христа со Славою, т. е. въ явленіи Духа Святаго, есть судъ, уже какъ таковая. Она не можетъ остаться внѣшней и взаимно индифферентной встрѣчей пришедшаго въ міръ Бога съ человѣками, при которой человѣкъ остается въ своемъ обособленномъ состояніи бытія, какъ былъ и до нея. Напротивъ, человѣкъ также облекается славой и нетлѣніемъ, и Софія тварная становится прозрачной для Софіи Божественной. Этимъ измѣняется и самое бытіе человѣка. Эта встрѣча человѣка съ Богомъ, его вхожденіе въ область Божественнаго огня, есть для него не свободная, но неизбѣжная. Для однихъ это — пришедшее время избавленія («поднимите главы свои» (Лк. XXI, 28), а для другихъ — страха и ужаса: «тогда восплачутся всѣ племена земныя, и увидятъ Сына Человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великой» (Мѳ. XXIV, 30). Отъ этой встрѣчи никому нельзя уклониться, ибо она не есть внѣшняя, но внутренняя. Для многихъ это есть нежданное и нежеланное измѣненіе ихъ человѣческаго существа, ибо преображеніе, свѣтъ славы, данной человѣку, можетъ оказаться не только просвѣтляющимъ, но и попаляющимъ.

Чѣмъ является этотъ огнь, который сжигаетъ плевелы? и какъ совершается судъ? Судія есть Сынъ Человѣческій, Которому Отецъ далъ власть творить этотъ судъ надъ тѣми, кого «Онъ не стыдится называть братіей Своей» (Евр. II, 11-12, 17; ср. Пс. LXXXI, 1: «Богъ сталъ посреди боговъ, среди боговъ произнесъ судъ»). Объ этомъ судѣ, который есть и крещеніе міра огнемъ, говоритъ Предтеча Господень. «Онъ (Христосъ) будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ и огнемъ» (Мѳ. Ш, 11; Лк. Ш, 16, Іо. 1, 5). Это крещеніе огнемъ относится не только къ Пятидесятницѣ Сіонской, открывающей царство благодати и предначинающей Пятидесятницу міра, царство Славы въ Парусіи. Оно само и есть Слава, какъ явленіе Духа Святаго Христосъ входитъ въ міръ явно для всякаго человѣка силою Духа Святаго. Парусія есть явленное облеченіе во Христа Духомъ Святымъ всякаго человѣка. Но въ этомъ именно смыслѣ она же есть и судъ, причемъ Христосъ, какъ Судія (Іо. V, 27), судитъ Духомъ Святымъ. Облеченіе во Христа, Который есть Истина и Жизнь, совершается Духомъ Святымъ животворящимъ, Который есть Духъ Истины. Оно означаетъ внутреннее поставленіе каждаго предъ истиной о себѣ самомъ,

---

ми и подведенъ былъ къ Нему. И Ему дана власть, слава и царство .. владычество Его владычество вѣчное, которое не прейдетъ, и царство Его не разрушится» (9-10, 13-14). Ср. Ис. LXVI, 16: «ибо вотъ придетъ Господь въ **огнѣ**, и колесницы Его, какъ вихрь, чтобы излить Свой гнѣвъ съ яростью и крещеніе Свое съ **пылающимъ огнемъ**. Ибо Господь съ огнемъ и мечемъ Своимъ произведетъ судъ надъ всякой плотію» Ср. Пс. IX, 8-9 «Господь пребываетъ во вѣкъ, Онъ приготовилъ для суда **престолъ Свой**, и Онъ будетъ судить вселенную по правдѣ».

видѣніе себя въ истинѣ. И это видѣніе не есть отвлеченное, но жизненное, какъ попаляющее пламя огня, отъ свѣта котораго нельзя укрыться, ибо все станетъ явно: «на судъ пришелъ Я въ міръ сей» (Іо. IX, 39), говоритъ Господь, «нынѣ судъ міру сему» (XII, 31). Но судъ этотъ совершитъ Христосъ черезъ Утѣшителя: «Онъ пришелъ обличить міръ о грѣхѣ и о правдѣ и о судѣ... о судѣ же, что князь міра сего осужденъ» (XVI, 8-11). Явленіе Славы Божіей въ мірѣ есть и явленіе самой Истины и обезсиленіе, упраздненіе лжи вмѣстѣ съ властью «отца лжи» (Іо. VIII, 44). Самообманъ и заблужденіе, также, какъ и прямая ложь, не найдутъ для себя мѣста въ Царствѣ Истины, и это «обличеніе» отъ Духа Истины есть уже само по себѣ судъ. Этотъ судъ силою истины для каждаго становится и самосудомъ, совлеченіемъ покрововъ лжи и самообольщенія, прикрывающихъ пустоту. Воцареніе Христа въ мірѣ, Царствіе Божіе, пришедшее въ силѣ, есть Духъ Святой, уже вполнѣ, помимо всякаго кеносиса, излившійся на всякую плоть. Откровеніе Христа въ Духѣ Святомъ имѣетъ въ себѣ превозмогающув силу. Эта сила проявляется какъ во всеобщемъ воскресеніи, такъ и въ измѣненіи міра, съ его преображеніемъ и прославленіемъ, которое распространяется на всякую плоть. Эта просвѣтляющая и преображающая сила выражается въ образѣ **огня.** Она есть огонь, конечно, не природный, но «духовный», который имѣетъ проникнуть «духовное» тѣло и духъ. Огнь будущаго вѣка есть попаляющій, но и преображающій, просвѣтляющій, увеселяющій. «Свѣтъ и огнь», — оба опредѣленія, примѣнимы и къ обоимъ упостасямъ, какъ Сына («Я есмь свѣтъ міру» (Іо. VIII, 12), «кто близъ Меня, тотъ близъ огня» (апокриф. ев.), «огонь пришелъ Я низвести на землю» (Лк. XII, 49), — такъ и Духа Святаго, явившагося въ видѣніи огненныхъ языковъ, съ тѣмъ различіемъ, что Сынъ есть «тихій свѣтъ Св. Славы», а Духъ — пламень огненный.

Всѣ воскресшія тѣла возстанутъ нетлѣнными и духоносными. Какъ же осуществляется эта духовность въ отношеніи къ человѣческой тварности и къ тварной свободѣ, сохраняетъ-ли здѣсь силу начало синергизма? Да, сохраняетъ, и именно черезъ это совершается судъ и раздѣленіе.

Въ новомъ, воскресшемъ и нетлѣнномъ состояніи человѣка не уничтожается, но видоизмѣняется то его состояніе, которое принадлежитъ ему самому на основаніи земной жизни и раскрывается или закрѣпляется за гробомъ. Нетлѣніе и прославленіе въ образѣ славы ему дается Богомъ въ воскресеніи, такъ сказать ex opere operato. Оно входитъ въ жизнь, какъ превозмогающая сила, высшая дѣйствительность, отъ которой человѣкъ уже не можетъ закрыться. Однако, сохраняется опредѣленный образъ его воспріятія каждымъ человѣ-

комъ, то, чему въ таинствѣ соотвѣтствуетъ ex opere operantis. Въ совмѣщеніи этой божественной данности и личнаго, тварнаго ея пріятія и здѣсь проявляется синергизмъ, какъ божественно-тварное, богочеловѣческое бытіе въ человѣкѣ. Состояніе нетлѣнія и славы, явленная софійность человѣка, есть нѣчто, не извнѣ приданное, но изнутри проникающее собственную человѣчность каждаго. Подобно тому, какъ на путяхъ спасенія въ земной жизни сокровенная жизнь во Христѣ соединяется съ природнымъ человѣчествомъ, такъ и въ воскресеніи всеобщее облеченіе во Христа Духомъ Святымъ совершается въ связи съ собственной тварной человѣческой жизнью. Но, конечно, тварная ограниченность здѣсь уже не ограничиваетъ силы божественнаго воздѣйствія въ явленіи Божія образа въ человѣкѣ. Послѣдній спасается имъ, однако лишь въ связи съ тѣмъ, что онъ есть самъ. Эти образы спасенія различны въ зависимости отъ того, на какомъ основаніи онъ строилъ. При этомъ возможно, что самъ онъ спасается, но «какъ бы изъ огня», и оказывается раздѣтымъ, ибо дѣло его сгоритъ.

Судъ и раздѣленіе состоитъ въ томъ, что каждый будетъ поставленъ предъ своимъ собственнымъ предвѣчнымъ образомъ въ Христѣ, т. е. предъ Христомъ, а въ свѣтѣ этого образа увидитъ и свою собственную дѣйствительность, которая и явится судомъ при этомъ сопоставленіи. Это и есть Страшный Судъ Христовъ надъ каждымъ человѣкомъ. При этомъ судѣ раскрываются «книги», — силою того ясновидѣнія, которое дается Духомъ Святымъ. Сила эта являетъ человѣческую жизнь во всей полнотѣ и связи, въ неумолимомъ свѣтѣ правды, съ неотразимой внутренней убѣдительностью. Это ясновидѣніе обладаетъ полнотою охвата, оно относится къ человѣку не только какъ личному, но и родовому существу. Его жизнь, какъ и отвѣтственность, обусловлена и связана съ судьбами всего человѣческаго рода, онъ судимъ, точнѣе самъ себя судитъ во Христѣ, какъ принадлежащій ко всему человѣчеству, ко всей исторіи «всѣхъ народовъ», во всей конкретности всечеловѣческаго, вселенскаго бытія. Онъ постигаетъ это бытіе, какъ жизнь Христова человѣчества, воспринятую Имъ въ двойномъ Его естествѣ (1).

Образы, примѣняемые къ послѣднему различенію, или суду,

(1) Этой самоочевидности включенія всей человѣческой жизни въ Христову какъ будто противорѣчатъ вопросоотвѣты на Страшномъ Судѣ, гдѣ и праведники и грѣшники, каждые по своему, недоумѣваютъ объ этомъ, а Христосъ особо это подтверждаетъ. Однако въ данномъ случаѣ не надо забывать притчный характеръ этой рѣчи, гдѣ въ формѣ вопросоотвѣтовъ лишь подчеркивается эта истина единства всего человѣчества въ человѣчествѣ Христовомъ, какъ основного самосознанія воскресшаго человѣчества. Сознаніе этой истины и есть основа суда надъ нимъ, который происходитъ не извнѣ, но изнутри, въ самосознаніи каждаго человѣка.

и какъ бы заимствованные изъ человѣческаго суда, не должны насъ вводить въ заблужденіе относительно внутренняго, **имманентнаго,** характера этого суда, какъ самоочевидности. Собственное самоопредѣленіе каждаго въ его тварной свободѣ предстаетъ здѣсь, какъ нѣкая самоочевидная дѣйствительность, а не приговоръ только или судъ надъ нимъ извнѣ, со стороны. Это и значитъ, что Отецъ далъ Сыну судъ творить, ибо и самъ Онъ есть Сынъ Человѣческій, въ Его человѣчности каждый находитъ самого себя и судъ надъ собой. Этотъ судъ есть поэтому не трансцендентный, но имманентный. Въ каждомъ человѣкѣ явственно различается какъ Христова дѣйствительность, такъ и собственная его недѣйствительность или обнаженность, «небрачная одежда» на брачномъ пирѣ.

Какъ явленіе Христа во Славѣ совершается Духомъ Святымъ, такъ и присутствіе Христа въ каждомъ человѣкѣ открывается Имъ же. Судъ есть богоявленіе міру посланнаго Отцомъ Сына въ Духѣ Святомъ. Воскресеніе въ нетлѣніи и прославленіи и есть Страшный Судъ, въ которомъ тварь предстаетъ предъ лицомъ Божіимъ и видитъ себя въ Богѣ. Ибо образъ Божій, данный человѣку при его сотвореніи, есть и судъ надъ человѣкомъ въ отношеніи къ его подобію, которое есть осуществленіе этого образа въ тварной свободѣ. «Подобіе» же есть книга жизни, раскрытая на судѣ. Образъ Божій явленъ будетъ каждому человѣку Духомъ Святымъ, какъ внутренняя правда и судъ для жизни тварной. Этотъ судъ Христовъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и нашъ собственный судъ надъ собою для каждаго; это есть видѣніе себя въ свѣтѣ своей собственной правды, того первообраза, который познается человѣкомъ въ свѣтѣ его воскресенія, озаренія Духомъ Святымъ. Судъ есть сужденіе самого человѣка въ своемъ истинномъ образѣ надъ собою же самимъ въ своемъ «подобіи», и, какъ таковой, онъ отличается самоубѣдительностью. А этотъ подлинный образъ для всякаго человѣка есть Христосъ: «судъ же состоитъ въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ міръ» (Іо. Ш, 19), «на судъ пришелъ Я въ міръ сей» (IX, 39). Можно ли не принять этотъ судъ, отвергнуть это онтологическое сужденіе о себѣ самомъ, какъ несоотвѣтственное, неубѣдительное? Нѣтъ, невозможно, потому что судитъ человѣка самое его существо, его собственная правда. Есть у св. Исаака Сирина мысль, съ нею намъ еще не разъ придется встрѣтиться (въ разсужденіи объ адскомъ горѣніи), но она примѣнима уже и здѣсь, то именно о томъ, что адскія муки суть огонь любви къ Богу, ея горѣніе жгущее. Она вполнѣ примѣнима и въ отношеніи человѣка къ своему божественному первообразу: сознавая все несоотвѣтствіе ему въ данномъ состояніи или подобіи, человѣкъ все-таки узнаетъ въ немъ самого себя, какимъ онъ могъ бы и долженъ бы

быть по мысли Божіей, и онъ любитъ этотъ свой образъ, имъ онъ самъ себя судитъ, съ нимъ себя сравниваетъ, отъ него внутренно не отступаетъ и не можетъ отступить. Но этотъ первообразъ есть Христосъ, въ Немъ каждый самъ себя видитъ и мѣритъ все свое отличіе отъ этого первообраза. Человѣкъ не можетъ не любить явленнаго въ себѣ Христа или, что то же, себя самого, явленнаго во Христѣ, — такова человѣческая онтологія Любовь же есть Духъ Святой, Который воспламеняетъ сердце этой любовью. Но эта любовь, это возгорѣніе Духа, есть и судъ надъ собой самимъ, видѣніе себя внѣ себя, въ раздорѣ съ собою, т. е. внѣ Христа и въ удаленіи отъ Христа, причемъ мѣра этого удаленія, его вѣдѣніе опредѣляется Любовью же, Духомъ Святымъ. Одинъ и тотъ же огонь, одна и та же любовь увеселяетъ и попаляетъ, мучаетъ и радуетъ. Но судъ любви есть и самый страшный судъ, болѣе страшный, нежели судъ правды и гнѣва, нежели судъ закона, ибо все это въ себя включаетъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ превосходитъ. Судъ этотъ есть переворотъ въ сердцахъ людей, въ которыхъ Духомъ Святымъ въ воскресеніи открывается вѣчный источникъ любви ко Христу, вмѣстѣ съ мукой ея неосуществленія въ минувшей жизни. Нельзя предстоять Христу и видѣть Его, не любя Его. Въ воскресеніи уже нѣтъ мѣста антихристіанству, враждѣ ко Христу, сатанинской ненависти къ Нему, такъ же, какъ и страху предъ Нимъ, какъ Судіей страшнымъ и грознымъ во всемогуществѣ и ярости гнѣва Его. Господь явится тѣмъ же, какимъ былъ и на землѣ, хотя и во Славѣ: кроткій и смиренный сердцемъ. Но эта кротость и смиреніе будутъ палить сердца любовію къ себѣ и судомъ своимъ. Богъ — Любовь судитъ любовью же грѣхи противъ любви.

Есть еще и другой судъ любви, кромѣ Богочеловѣка Христа. Это есть человѣческій судъ, поэтому совершенно уже имманентный, — именно предъ лицомъ человѣческой ипостаси, исполненной Духа Святаго, Маріи Духоносицы. Священное молчаніе, сокрывающее Ея присутствіе въ царствѣ воскресенія, не позволяетъ намъ забвенія о силѣ этого присутствія, въ свѣтѣ любви, отъ него истекающей. Неотразимость образа Матери-Приснодѣвы проникаетъ въ каждое человѣческое сердце силой святой человѣчности, прозрачной для явленія Духа Святаго. Лишь сатанинское изступленіе остается до времени безчувственнымъ въ отношеніи къ Пречистой, которая есть и «бѣсовъ многоплачевная язва» (акафистъ, ик. 2), «ниспаденіе бѣсовъ» (ик 6). Для всего же человѣческаго рода Она является живымъ мостомъ, соединяющимъ съ Ея Сыномъ и Богомъ, «приводящимъ сущихъ на земли на небо» (тамъ же). Не даромъ хула на Духа Святаго, включающая, конечно, и похуленіе Пречистой Духоносицы, есть самый жестокій грѣхъ, свидѣтельствующій объ особой растлѣнности и ожe-

сточенности сердца. Этотъ грѣхъ остается, какъ неисцѣльная рана и болѣзнь, и онъ не простится ни въ сей жизни, ни въ будущей. Но тѣнь этого грѣха не обезсиливаетъ явленія Пресв. Богородицы во Славѣ, въ Ея материнской любви и святости. Явленіе «Рабы Господней» пробуждаетъ въ человѣкахъ вѣдѣніе самихъ себя въ своей грѣховной извращенности и самоутвержденіи, съ чувствомъ раскаянія. Приснодѣва есть живая совѣсть въ человѣкѣ. Сходное, хотя и меньшее значеніе имѣютъ и образы свв. ангеловъ и святыхъ, которые окружаютъ Господа въ Его славномъ пришествіи и, прежде всего, образъ величайшаго изъ рожденныхъ женами, Предтечи Господня, который и на иконѣ Деисиса, и Страшнаго Суда занимаетъ ближайшее мѣсто къ Спасителю, ближе свв. Ангеловъ, въ непосредственной близости къ Пресв. Богородицѣ. Все святое человѣчество Христово, вмѣстѣ со свв. Ангелами, ставшими вѣдомыми человѣку въ загробной жизни, свидѣтельствуетъ каждому о неправдахъ пути его, открываетъ для него книгу грѣховной его жизни. Въ этомъ смыслѣ говорится въ Словѣ Божіемъ о томъ, что въ судѣ участвуютъ, прежде всего, свв. апостолы: «въ пакибытіи, когда сядетъ Сынъ Человѣческій на престолѣ Славы Своей, сядете и вы на двѣнадцати престолахъ судить двѣнадцать колѣнъ Израилевыхъ» (Мѳ. XIX, 28), а также и святые: «развѣ не знаете, что святые судить будутъ міръ?» (1 Кор. VI, 2), и даже «мы будемъ судить ангеловъ» (3), равно, какъ и ангелы будутъ судить насъ, творя раздѣленіе пшеницы отъ плевелъ, ибо сказано, что «при кончинѣ вѣка придутъ ангелы и отдѣлятъ злыхъ изъ среды праведныхъ» (Мѳ. XXII, 49). Обращаетъ вниманіе и здѣсь, какъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ, что, наряду съ этимъ прямымъ свидѣтельствомъ объ участіи въ судѣ свв. ангеловъ и человѣковъ, совершенно умалчивается о Богоматери въ Ея смиреніи (и только иконографія нарушаетъ это молчаніе).

Судъ и приговоръ есть актъ внутренній, имманентный и личный, совершаемый каждымъ надъ собою самимъ въ свѣтѣ Христовой правды, Духомъ Святымъ. Однако этотъ актъ совершается одновременно и въ цѣлокупности надъ всѣмъ человѣчествомъ, предстоящимъ предъ лицомъ этого суда правды Внутренній характеръ этого суда не дѣлаетъ его субъективнымъ лишь состояніемъ, напротивъ, ему свойственна наибольшая объективность и сила божественнаго свершенія. Это свершеніе выражается на языкѣ символическомъ, примѣнительно къ человѣческому разумѣнію, въ конкретныхъ образахъ нѣкоего внѣшняго событія, которое нужно однако уразумѣвать по внутреннему смыслу. Въ такихъ образахъ выдержана, прежде всего, приточная рѣчь Самого Господа въ Мѳ. XXV, 31-46, а также цѣлый рядъ текстовъ подобнаго же характера («имѣетъ Господь судить все-

ленной»: Д. Ап. XVII, 31, «всѣмъ подобаетъ явиться предъ судищемъ Христовымъ» (2 Кор. V, 10), (ср. Рим. XIV, 10, II, 6; Д. Ап. X, 42; 2 Тим. IV, 1; 1 Петр. IV, 3-5). А въ связи съ этимъ рядъ образовъ относится и къ воздаянію: такъ, говорится о днѣ «гнѣва и откровенія праведнаго суда отъ Бога, Который воздастъ каждому по дѣламъ его» (Римл. II, 4-6), «всѣмъ явиться подобаетъ предъ судищемъ Христовымъ, чтобы принять каждому, что сдѣлалъ въ тѣлѣ, благое или злое» (2 Кор. V, 10, XI, 15; Гал. VI, 7-9; Іуд. 15; Мѳ. XП, 36-37; 1 Кор. IV, 5; Римл. П, 16). Въ иныхъ случаяхъ болѣе наглядно указуется личная отвѣтственность каждаго за его жизнь (Лк. XП, 4; Мѳ. XXV, 14-30; Лк. XII, 47; Римл. II, 11-12). Наконецъ, въ другихъ текстахъ говорится о раздѣленіи плевелъ отъ пшеницы и сожженіи ихъ, о собираніи соблазновъ и взверженіи ихъ въ пещь огненную (Мѳ. XШ, 41-50). Всѣ эти образы въ ихъ устрашающей трагической серьезности ставятъ каждаго передъ отвѣтственностью за свою жизнь. Они говорятъ о правдѣ Божіей въ ея неумолимости, хотя она есть и любовь. Но эта любовь относится не къ рабамъ или вещамъ, но къ свободнымъ сынамъ Божіимъ, которые имѣютъ быть судимы судомъ достойнымъ. Однако онъ для грѣховнаго человѣческаго существа онъ есть и судъ страшный (1).

Какъ можно понять онтологически этотъ судъ, который выражается въ раздѣленіи пшеницы отъ плевелъ, ихъ сожженіи и взверженіи въ печь огненную и тьму кромѣшную? Прежде всего, эти и подобные образы не могутъ быть никоимъ образомъ поняты въ смыслѣ аннигиляціи (2), согласно теоріи условнаго безсмертія. Воскресеніе въ нетлѣніе, въ славѣ не можетъ быть ни ограничено, ни уничтожено тѣмъ раздѣленіемъ, которое совершается на судѣ. Духовная «смерть», или всяческій иной ущербъ, пребываютъ нераздѣльны съ безсмертіемъ: у кого дѣло сгоритъ, тотъ самъ спасется, но какъ бы изъ огня, согласно слову ап. Павла. Злу и грѣху нѣтъ мѣста въ Царствіи Божіемъ, но грѣшники, имѣющіе образъ нетлѣнія, въ немъ пребываютъ, хотя и несутъ въ себѣ начало смертной муки, неумирающаго червя и неугасимаго огня. Это соединеніе нетлѣнія и славы со взверженіемъ во тьму кромѣшнюю, судъ съ двоякимъ его приговоромъ, невмѣстимы въ наше разумѣніе, являются одной изъ основныхъ антиномій Царства Славы. При этомъ нельзя уменьшить силы **всеобщности** этой антиноміи. Правда, на приточномъ языкѣ рѣчи о Страшномъ Судѣ это послѣднее раздѣленіе изображается, какъ относящееся къ разнымъ объектамъ: овцы и козлища, идущія одесную

(1) Эти образы съ особенной силой примѣняются и въ литургическихъ текстахъ, напр. въ службѣ Мясопустной недѣли (Тріодь Постная)

(2) См. сопоставленія текстовъ такого характера въ нашемъ очеркѣ «Проблема условнаго безсмертія» (Путь, № 52, стр. 15-17).

и ошую, причемъ отсюда можно предположить, что всѣ люди раздѣляются на безгрѣховныхъ и подвластныхъ грѣху. Между тѣмъ нѣтъ совершенно безгрѣховныхъ («нѣсть челов.къ, иже живъ будетъ и не согрѣшитъ»), кромѣ «Единаго Безгрѣшнаго», вкупѣ съ Пречистою, какъ нѣтъ и совершенно грѣховныхъ, въ которыхъ не нашлось бы никакого слѣда добра. Въ человѣческомъ грѣхопаденіи во Адамѣ мы знаемъ элементы ошибки, обольщенія, заблужденія, которые, хотя и не уничтожаютъ его, но въ соотвѣтственной мѣрѣ смягчаютъ. То же самое приложимо и ко всякому отдѣльному человѣку въ его тварной ограниченности: при всемъ различіи разныхъ людей въ отношеніи къ личной грѣховности, въ ней всегда есть элементъ и заблужденія, и ошибки, совершаемой во имя мнимаго добра. Чистое зло ради зла, такъ сказать, зло сатанинское, несвойственно человѣку, несущему въ себѣ начала добра. Можетъ въ отдѣльныхъ случаяхъ имѣть мѣсто и рѣшительное преобладаніе зла, но самое зло опознается въ послѣднемъ раздѣленіи лишь въ соединеніи, хотя бы даже и въ противоборствѣ со зломъ. Адъ есть въ этомъ смыслѣ функція рая, а зло тѣнь добра, не только вообще въ мірѣ, но въ частности и въ каждомъ человѣкѣ. Изъ этого слѣдуетъ заключить, что раздѣленіе на овецъ и козлищъ, — разумѣется, въ разной мѣрѣ, — совершается внутри каждаго челов.ка, въ которомъ обнажается его правая и лѣвая сторона. Въ извѣстной мѣрѣ всѣ оказываются осуждены, а вмѣстѣ и оправданы. Осужденіе, которое было бы и окончательнымъ изверженіемъ во тьму кромѣшнюю (небытія), явилось бы и метафизической смертью. Даже для того, чтобы быть отверженнымъ, человѣкъ долженъ въ себѣ имѣть силу бытія, т. е. находить опору въ данномъ ему образѣ Божіемъ. Т. о., судъ и его приговоръ вносятъ въ жизнь каждаго человѣка то антиномическое раздѣленіе, которое выражается одновременно въ причастности къ славѣ и нетлѣнію и въ то же время къ горѣнію въ огнѣ божественнаго отверженія, и разница можетъ быть здѣсь только количественная. Судомъ совершается въ каждомъ человѣкѣ осужденіе того, что его заслуживаетъ, какъ несовмѣстимое со славой. Судъ внутренно творится софійностью человѣка, которая есть онтологическая норма его бытія, и ею обличается собственное его тварное самоопредѣленіе, какъ не соотвѣтствующее этой нормѣ Его софійный образъ въ нетлѣніи и славѣ есть истинная реальность человѣка, которая, какъ таковая, имъ и опознается. Напротивъ, то, что казалось для него реальностью въ земной жизни, обличается въ своей нереальности, призрачности: «спасется какъ изъ огня», «одѣтый остается нагимъ». Къ этому онтологическому обличенію, которое тѣмъ самымъ есть и метафизическое уничтоженіе обличаемаго, обращеніе его въ призракъ, въ кош-

марное видѣніе, именно и примѣнимы неумолимыя слова Священнаго Писанія о смерти, погибели, уничтоженіи, разрушеніи, исчезновеніи. Они относятся не къ личному бытію, не къ безсмертной жизни каждаго, но къ ея смертному, призрачному, сгорающему въ огнѣ божественномъ, содержанію. Внутреннее раздвоеніе человѣка, раздѣленіе въ немъ смертнаго и безсмертнаго, съ умираніемъ, сгораніемъ въ огнѣ тлѣннаго, — таковъ основной фактъ въ жизни воскресенія, судъ Божій. Этотъ судъ не есть примѣненіе какихъ-либо внѣшнихъ законовъ и нормъ съ наказаніемъ за ихъ нарушеніе, — таковъ лишь образный, антропоморфическій способъ выраженія мысли, что жизнь безсмертія сообразна божественному, софійному образу человѣка. Все же, что съ нимъ несообразно, становится удѣломъ тьмы кромѣшной, т. е. небытія, которое проявляетъ себя и какъ минусъ бытія, какъ не-сущее въ сущемъ. Это есть «огнь вѣчный». Въ свѣтѣ воскресенія нѣтъ и не можетъ быть ничего двусмысленнаго и неяснаго, недолжное есть и не-сущее, а все сущее есть безпримѣсное добро. Мечъ духовный разсѣкаетъ человѣка до глубины.

Это частичное небытіе, какъ мрачная тѣнь бытія, изживается какъ огнь, муки, наказаніе. погруженіе въ озеро огненное. Такое обращеніе въ небытіе, сгораніе того, что составляло собственную жизнь человѣка. является для него метафизическимъ умираніемъ, погибелью, горѣніемъ, вѣчной мукой, судомъ правды и видѣніемъ себя въ ея свѣтѣ. Оно переживается и изживается каждымъ по своему, сообразно и въ мѣру его недолжнаго состоянія. Эти муки имѣютъ, очевидно, абсолютно индивидуальный характеръ для каждаго. Но нужно еще разъ съ величайшей силой повторить то, что составляетъ самое существо суда и безсмертной жизни: «уничтоженіе» не есть духовная смерть, и оно не простирается на все существо человѣка (1). Оно есть въ немъ раздѣленіе или, такъ сказать, духовная ампутація, но не смертная казнь. Иными словами, и это раздѣленіе уже предполагаетъ въ человѣкѣ для самой своей возможности его причастность къ вѣчной жизни, слѣдовательно, ея блаженству, но вмѣстѣ съ тѣмъ и адское горѣніе. Соединеніе въ раздѣленіи есть непостижная нынѣ тайна суда и жизни будущаго вѣка. Какъ могутъ быть соединены въ единой жизни радость и печаль, блаженство и мука страшныхъ угрызеній совѣсти и поздняго раскаянія, лицезрѣніе божественнаго первообраза творенія и мертваго зрака своего собственнаго (хотя бы и частичнаго) небытія? Однако спрашиваемъ

(1) Въ отдѣльныхъ случаяхъ эта мысль объ уничтоженіи начала лжи при отдѣленіи отъ субъекта его носителя получаетъ явное выраженіе Такъ о поклонившихся звѣрю и о «любодѣйцѣ» говорится: «и дымъ мученія ихъ (или: ея) будетъ восходить (или: зосходилъ) во вѣки вѣковъ» (Откр. XIV, 9-11; XIX, 2-3).

себя невольно: да есть-ли здѣсь не логическое только, но и жизненное противорѣчіе? Не требуетъ-ли радость блаженства для себя **полноты?** Таково естественное недоумѣніе, въ насъ возникающее. И однако въ данномъ случаѣ становится явно недостаточна логика нашего теперешняго бытія, съ руководствомъ только ея нормами. Полнота можетъ мыслиться не только экстенсивно, въ смыслѣ всецѣлаго заполненія сознанія, но и интенсивно, качественно, въ смыслѣ откровенія божественныхъ первообразовъ. Адъ необходимо предполагаетъ вѣдѣніе рая, утраченнаго блаженства, какъ и муки ада, по извѣстному уже намъ слову св. Исаака Сиріанина, суть муки любви къ Богу

При обсужденіи этого вопроса возможны нѣкоторыя аналогіи. Согласно ученію Церкви, утверждается **дѣйствительность** Голгоѳской жертвы не только въ самомъ ея принесеніи на Голгоѳѣ въ день Великаго Пятка, но и на всѣ времена, и на всѣхъ алтаряхъ. Далѣе, согласно настойчивому ученію нѣкоторыхъ св. отцовъ (особенно блаженнаго Августина) Христосъ и нынѣ страждетъ въ Своемъ человѣчествѣ (1), о чемъ и Самъ Онъ свидѣтельствуетъ въ вопросо-отвѣтахъ на Страшномъ Судѣ, причемъ это соединяется для Него съ сѣдѣніемъ во Славѣ одесную Отца. Разумѣется, такая аналогія не означаетъ приравненія или отожествленія жизни Богочеловѣка и твари, однако на ея основѣ позволительно заключить, что между небесной славой и земнымъ страданіемъ Христа нѣтъ несовмѣстимости и взаимнаго исключенія. Въ отношеніи Богоматери еще съ большей силой утверждается аналогичная совмѣстимость блаженства небесной славы и земной скорби: «во успеніи міра не оставила еси». Богоматерь, — въ видѣніи Ея Покрова, — плачетъ о мірѣ и въ небесной славѣ, нисходитъ въ него, въ «хожденіи Богородицы по мукамъ». Далѣе слѣдуетъ вспомнить, что и на основаніи ученія о Страшномъ Судѣ и конечномъ раздѣленіи мы должны или, по крайней мѣрѣ, можемъ сдѣлать такое заключеніе, что удѣлъ собственнаго блаженства праведниковъ оказывается вполнѣ совмѣстимъ съ ихъ скорбію о братіяхъ, подпадшихъ подъ осужденіе, и разумѣется, совсѣмъ ужъ недопустима такая мысль (хотя она и непрестанно, къ удивленію, допускается), что «праведники» способны себялюбиво и безчувственно забыть о «грѣшникахъ», для нихъ какъ бы перестающихъ уже и существовать. Раздѣленіе человѣчества въ немъ самомъ есть, во всякомъ случаѣ, скорбь, хотя она и оказывается совмѣстима съ небеснымъ блаженствомъ (иначе адъ оказался бы всеобщимъ, рай же и вообще невозможнымъ).

Такимъ образомъ, слѣдуетъ придти къ заключенію, что самое

(1) См. мой очеркъ «Св. Грааль» (Путь).

раздѣленіе на рай и адъ, вѣчное блаженство и вѣчныя муки, есть внутреннее и относительное. Каждый носитъ въ себѣ начала того и другого, въ мѣру своей собственной праведности. Поскольку нѣтъ человѣка безгрѣховнаго, постольку нѣтъ и такого, кто не имѣлъ бы въ себѣ и адскаго горѣнія, хотя бы и въ наиболѣе слабой степени. И, наоборотъ, нѣтъ и того, кому не свѣтилъ бы въ глубинѣ души свѣтъ райскаго сіянія, хотя бы въ одной только точкѣ или въ нѣкоемъ отдаленномъ отраженіи. «Звѣзда отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ», и не только по силѣ свѣта, но и вслѣдствіе разнаго соотношенія его съ тѣнью. Разумѣется, такая разность не есть только, такъ сказать, количественная, но и качественная: ею опредѣляется общій итогъ жизни, свойство и размѣръ «звѣзды», а вмѣстѣ и ея цвѣтъ, который является сложнымъ, состоитъ изъ соединенія и смѣшенія разныхъ его оттѣнковъ. При этомъ можетъ возникнуть и такое недоумѣніе, почему же въ Словѣ Божіемъ говорится о раѣ и адѣ, животѣ и мукѣ вѣчныхъ, именно въ ихъ противопоставленіи. Однако этимъ противопоставленіемъ совсѣмъ не устраняется сложность жизненнаго положенія: не говоритъ-ли Господь, что слѣдуетъ отбросить соблазняющее око или руку, причемъ лучше, «чтобы погибъ одинъ изъ членовъ твоихъ, а не все тѣло было ввержено въ геенну огненную» (Мѳ. V, 30). Слѣдовательно, можетъ быть разница между тѣломъ цѣлостнымъ, неповрежденнымъ, какъ и лишеннымъ одного изъ своихъ членовъ, причемъ эта неполнота въ данномъ сравненіи соотвѣтствуетъ ущербленности духовной. Адъ и рай являются, прежде всего, итогомъ, суммирующимъ жизнь не только во всей ея полнотѣ и сложности, но и въ ея многообразіи. Не даромъ же Господь говоритъ о **многихъ** обителяхъ въ домѣ Отца, причемъ это, прежде всего, относится къ ихъ многообразію. А въ это многообразіе въ качествѣ его слагаемыхъ можетъ быть включено и различное (1) соеди-

(1) Какъ будто иная мысль содержится въ притчѣ о богатомъ и Лазарѣ (Лк XVI, 19-31), гдѣ говорится отъ лица Авраама что «между вами и нами» («лономъ Авраама» и «мѣстомъ мученія») «утверждена великая пропасть, такъ что хотящіе перейти отсюда къ вамъ не могутъ, также и оттуда къ намъ не переходятъ» (26). Несмотря на эсхатологическую форму, притча эта, выдержанная въ тонахъ бытовой стилизаціи (почему она и оказалась одной изъ излюбленныхъ темъ для фольклора), содержитъ свойственную вообще третьему Евангелію **соціальную** мораль, посвящена темѣ о богатствѣ и бѣдности, съ осужденіемъ перваго и возвеличеніемъ послѣдней («чадо, вспомни, что ты получилъ уже доброе при жизни твоей а Лазарь злое; нынѣ же онъ здѣсь утѣшается, а ты страдаешь» (25). Загробное состояніе богатаго и Лазаря къ тому же вовсе не есть послѣднее раздѣленіе рая и ада, но соотвѣтствуетъ лишь «предварительному» суду и уже по этому одному этимъ образомъ нельзя пользоваться для выводовъ общеэсхатологическаго характера. «Великая пропасть» утвержденная между лономъ Авраама и мѣстомъ мученій, притчево отражаетъ различіе загробнаго состоянія въ соотвѣтствіи земной жизни, причемъ само раздѣленіе это отнюдь и не такъ уже непреодолимо, какъ это явствуетъ изъ самой воз-

неніе ада и рая, жизни и смерти, нетлѣнія и гибели, въ одной и той же человѣческой судьбѣ. Такое соединеніе есть основной, исходный **постулатъ** эсхатологіи, хотя мы и не можемъ осуществить его въ конкретномъ представленіи. Однако онъ необходимо вытекаетъ изъ самыхъ основъ софіологической антропологіи, именно изъ одновременнаго совмѣщенія въ человѣкѣ Софіи Божественной (первообраза) и тварной («подобія»), Божественной творческой силы и тварной свободы. Этотъ именно постулатъ, эту антиномическую мысль, содержитъ слово св. Исаака Сирина, которую мы и полагаемъ въ основу эсхатологіи, какъ исходное ея положеніе. Вотъ это памятное слово:

«Говорю же, что мучимые въ геенн'ѣ поражаются бичемъ любви. И какъ горько и жестоко это мученіе любви, ибо ощутившіе, что они погрѣшили противъ любви, терпятъ мученіе, вяще всякаго приводящаго въ страхъ мученія; печаль, поражающая сердце за грѣхъ противъ любви, страшнѣе всякаго возможнаго наказанія. **Неумѣстна человѣку такая мысль,** что грѣшники въ геенн'ѣ лишаются любви Божіей. ***Любовь есть порожденіе вѣдѣнія истины, которая (въ чемъ всякій согласенъ) дается всѣмъ вообще.*** Но любовь силою своею мучитъ двояко: она́ мучитъ грѣшниковъ, какъ и здѣсь случается терпѣть отъ друга, и веселитъ собою соблюдшихъ долгъ свой. И вотъ, по моему разсужденію, таково геенское мученіе, — оно есть раскаяніе. Души же горнихъ сыновъ любовь упояваетъ своими утѣхами» (1). Но любовь есть Богъ, какъ и вѣдѣніе истины есть вѣдѣніе Бога, причемъ то и другое признается св. отцомъ одинаково присущимъ какъ праведнымъ, такъ и грѣшнымъ въ жизни воскресенія. Къ содержанію даннаго постулата намъ еще предстоитъ возвратиться.

6. Вѣчное во временномъ (о вѣчности блаженства и муки).

Для того, чтобы вполнѣ уразумѣть онтологическую природу суда и раздѣленія, надо сдѣлать дальнѣйшій шагъ въ анализѣ исходныхъ опредѣленій и, въ частности, остановиться на выясненіи понятій **вѣчность, вѣчный,** которыя имѣютъ основное значеніе въ эсха-

---

можности бесѣды между Авраамомъ и Лазаремъ. Далѣе трогательная забота богатаго о братьяхъ своихъ также не совмѣстима съ ожесточеніемъ и отчужденностью ада. Вообще эта притча имѣетъ, прежде всего, морально дидактическій характеръ. Центральной ея идеей является заповѣдь соціальной любви и взаимной отвѣтственности, облекаемая въ форму разсказа о загробномъ состояніи, а совсѣмъ не эсхатологическое откровеніе. Поэтому извлекать отсюда прямолинейные эсхатологическіе выводы является по меньшей мѣрѣ преувеличеннымъ и потому ошибочнымъ.

(1) Слова подвижническія, слово 19-ое (въ концѣ).

тологіи. И прежде всего надо сказать, что эти понятія **отнюдь не** принадлежатъ къ числу само собою разумѣющихся. Напротивъ, они многозначны и поэтому требуютъ для себя всякій разъ нарочитаго установленія. И основной предварительный вопросъ здѣсь таковъ: есть ли вѣчность одно изъ опредѣленій временности, являясь, такъ сказать, однимъ изъ его измѣреній, хотя и отрицательнымъ (именно какъ отсутствіе конца), или же, напротивъ, она **не** соизмѣрима съ временемъ, находится внѣ временности и выше ея, вообще совсѣмъ не есть время? Въ популярномъ разумѣніи, которое — увы! — сдѣлалось господствующимъ и въ богословіи, вѣчность **есть** мѣра времени, — именно выражаетъ его безконечность, и притомъ — страннымъ образомъ — не въ отношеніи къ началу, когда она была бы синонимомъ безначальности (въ такомъ смыслѣ вѣчность фактически примѣняется въ отношеніи къ Богу), но въ отношеніи къ концу: вѣчность понимается, какъ безконечная длительность времени (по выраженію Гегеля: дурная безконечность). Понятіемъ безконечности по своему пользуется высшая математика, причемъ это методологическое, вспомогательное понятіе элиминируется въ послѣднемъ итогѣ, выражающемся въ конечныхъ и конкретныхъ величинахъ. Однако примѣненіе его въ богословіи и въ отдаленной степени не имѣетъ такой логической четкости, какъ въ математикѣ. Вѣчности усвояется въ богословіи значеніе неопредѣленной длительности, какъ таковой, не знающей конца, хотя и имѣющей начало. Въ качествѣ дальнѣйшаго производнаго признака вѣчность понимается и какъ неизмѣнность и неизмѣняемость. Однако въ этомъ смыслѣ она можетъ быть примѣняема лишь къ абсолютности Божіей, въ которой нѣтъ мѣста измѣненію, но уже не примѣнима къ жизни творенія, какъ знающаго начало и по существу **становящагося**. Здѣсь мы имѣемъ основное различіе между божественной вѣчностью и тварной (aeternitas и aeviternitas). Но тварная жизнь и даже тварная вѣчность онтологически есть все-же временность, становленіе, только не знающее конца и продолжающееся во вѣки вѣковъ. Поэтому вѣчность, понятая какъ безконечное становленіе или безконечная временность, есть прямая противоположность вѣчности божественной, неизмѣняемости полноты, которая трансцендентна времени и не знаетъ ни начала, ни конца. Въ эсхатологическихъ же разсужденіяхъ непрестанно смѣшиваются и взаимно замѣщаются эти оба несовмѣстимыя значенія вѣчности, причемъ основнымъ и какъ бы самоочевиднымъ, не требующимъ разъясненія значеніемъ понятія вѣчности является наиболѣе скудное ея разумѣніе, какъ односторонней, дурной безконечности. Въ этомъ смыслѣ обычно понимаются и библейскія реченія о вѣчности.

Экзегетически здѣсь слѣдуетъ однако установить, прежде всего, фактъ несоотвѣтствія такого истолкованія тому словоупотребленію, которое можно считать господствующимъ въ Ветхомъ Завѣтѣ. Здѣсь признакъ вѣчности усвояется фактамъ и установленіямъ, временность и ограниченная длительность которыхъ сама собою очевидна, между тѣмъ такое опредѣленіе влагается священнымъ писателемъ даже въ уста Божія: вѣчный уставъ, постановленіе, вѣчное священство и под. (1). Можно подумать, что Ветхій Завѣтъ, который завѣдомо имѣлъ временное и предварительное значеніе, установляется на всѣ времена, что явно противорѣчитъ дѣйствительности. Слѣдовательно, естественно возникаетъ вопросъ, нужно-ли видѣть здѣсь лишь стилистическій lapsus calami (что нечестиво и во всякомъ случаѣ не можетъ быть признано въ качествѣ пріема удовлетворительной экзегезы, если не для всѣхъ, то по крайней мѣрѣ для извѣстнаго ряда случаевъ), или же надо искать особаго смысла для этого словоупотребленія. Въ послѣднемъ случаѣ надо заранѣе отвергнуть пониманіе вѣчности, какъ безконечности во времени и вообще какъ временнаго опредѣленія, но разсматривать ее совсѣмъ въ другомъ значеніи, именно какъ особой окачествованности. Таковою въ данномъ случаѣ является нарочитая священность и въ этомъ смыслѣ божественность этихъ установленій, которыя являютъ собой непосредственныя указанія и дѣйствія перста Божія въ жизни человѣчества, и **вѣчный** здѣсь есть болѣе всего синонимъ **божественнаго,** съ разными оттѣнками этого слова въ конкретности его примѣненія (2). Вѣчность есть богодѣйственность, богоявленіе, «энергія» Божія, присутствующая здѣсь, лѣствица между небомъ и землей.

---

(1) Быт XVII, 8 («землю Ханаанъ во владѣніе вѣчное»). Исх. XII, 14, XX, 21. XXVII, 21. XXVIII, 43 («установленіе вѣчное»). Лев. VI, 22; VII, 36, X, 9, XVI. 34, XVII. 7. Числ. X, 8, XXV; 39 Исх. XL; 15 («посвятите ихъ въ вѣчное священство») и т. д. Богъ говоритъ Давиду о сѣмени его: «Я поставлю его въ домѣ Моемъ и въ царствѣ Моемъ **на вѣки,** и престолъ его будетъ твердъ **вѣчно**» (I Паралип XVII. 14). И отвѣтная молитва Давида «Начни же благословлять домъ раба Твоего, чтобы онъ былъ вѣчно предъ лицомъ Твоимъ Ибо, если Ты, Господи, благословишь, то будетъ онъ благословенъ **вовѣки**» (XXVI 7).

Сказалъ Господь пророку Іеремію «и положу на васъ поношеніе **вѣчное** и безславіе **вѣчное,** которое не забудется» (Іерем. XXIII, 40).

«Ааронъ отдѣленъ былъ на посвященіе ко Святому святыхъ, онъ и сыновья его, **на вѣки,** чтобы совершать куреніе предъ лицемъ Господа, чтобы служить и благословлять именемъ Его **на вѣки**» (I Парал. XXIII, 13).

Іерем XXXI, 3 «издали явился ко мнѣ Господь и сказалъ **любовью вѣчною** Я возлюбилъ тебя и потому и простеръ къ тебѣ благоволеніе». Іерем XXXII, 40 «и заключу съ нимъ **вѣчный завѣтъ,** по которому Я не отвращусь отъ нихъ, чтобы благотворить имъ».

(2) Можно привести въ качествѣ аналогіи наше примѣненіе слова «святой» къ предметамъ и мѣстамъ священнослуженія: св. храмъ, алтарь, престолъ, сосуды и т д., въ общемъ значеніи sacer, т. е. **изъятый** изъ міра вещей священнымъ употребленіемъ, хотя и къ нему принадлежащій.

Обращаясь къ Н. Завѣту, мы заранѣе встрѣчаемъ завѣренія, что слово **вѣчный** αἰώνιος — здѣсь означаетъ именно безконечный въ смыслѣ дурной безконечности (1). Тенденція этого истолкованія заключается въ желаніи экзегетически доказать безконечность «вѣчныхъ мученій». На это слѣдуетъ вообще указать, что онтологическое значеніе слова αἰώνιος не можетъ рѣшаться одними филологическими соображеніями, здѣсь имѣетъ первенствующее значеніе общій смысловой контекстъ (какъ мы въ этомъ только что убѣдились на В. З. текстахъ). Во всякомъ случаѣ несомнѣнно наличіе и въ Н. З. ряда текстовъ, гдѣ понятію вѣчности завѣдомо не усвояется значеніе безконечнаго времени; таково, прежде всего, Іоанновское ученіе о жизни вѣчной, которая открывается во временной, и, слѣд., никакъ не можетъ означать дурной безконечности: Ш, 15, 16, IV, 14, 30, V, 24, VI 27, 40, 47, 54, X, 28, XП; 50, XVII; 2-3.

«Вѣчность» означаетъ здѣсь духовное бытіе, опредѣленную его окачествованность. И такое же значеніе мы должны приписать жизни вѣчной и у синоптиковъ: Мѳ. XIX 16, 29, Мк. X, 17, 30 («въ вѣкѣ грядущемъ жизни вѣчной»), Лк. X, 25, XVШ, 18, 30. Подобное же значеніе слѣдуетъ приписать этому выраженію и въ слѣдующихъ новозавѣтныхъ текстахъ: Д. Ап. ХШ, 36, 48, 1 Іо. 1, 2, II, 25, V, 11, 13; 20 («сей же есть истинный Богъ и жизнь вѣчная»), Іуд. 21, Римл. II, 7, 21, VI, 22-23, 1 Тим. 1, 16). Всѣ эти случаи словоупотребленія **вѣчный**, конечно, не относятся къ временнымъ опредѣленіямъ (2).

---

(1) Такъ, въ статьѣ «Dam» въ Dict. de Théol. Cath IV, 1, p 13, читаемъ: «dans le Nouveau Testament jamais le mot αἰώνιος n'a le sens restreint. Il ne se trouve, en effet, que dans les passages ou mention est faite de la fin du monde, forme dernier de toutes choses, après lequel il n'y a plus à esperer où à attendre de changement.»

Слѣд., вѣчность здѣсь истолковывается какъ неизмѣнность, однако не только въ примѣненіи къ Богу, къ которому она дѣйствительно относится, но и къ твари, находящейся въ состояніи «вѣчныхъ» мукъ. Ср. **Salmond:** Christian doctrine on immortality, 515, 649, 652 — **E. B. Pusey:** What is of Faith as to everlasting punishment 1880 и др

Филологически значеніе слова αἰών въ новозав употребленіи двояко: оно можетъ означать какъ вѣчность, такъ и міровую эпоху, которая не можетъ быть безконечна. Даже Іоанновское употребленіе не однозначно. По-видимому, тексты Іо. VI, 51, 58; XП, 34; 1 Іо. II, 17 εἰς τὸν αἰῶνα должны быть истолкованы въ смыслѣ вѣчности Въ другихъ случаяхъ въ смыслѣ временномъ: Іо. IV, 14; VШ, 51-2, X, 28; XI, 26; ХШ, 8; выраженіе отрицательное: VШ, 35. Слово αἰών въ примѣненіи къ Богу принимаетъ значеніе вѣчности, въ особенности во множеств. αἰῶνες (Лк. 1, 33; Р 1, 25; IX, 5; XI. 35; 2 Кор. XI, 31; Евр. ХШ, 8, въ частности въ удвоеніи αἰῶνες τῶν αἰώνων (Р. XVI, 37). Въ значеніи эпохи міра αἰών см.: Мѳ XП, 32; ХШ, 22; Лк XVI, 8; Р. XП, 2; 2 Кор. IV. 4.4

(2) По подсчету Pusey (1. c. 38-9), слово αἰώνιος въ Н. З встрѣчается 71 разъ: о вѣчной жизни 44 раза, далѣе въ примѣненіи къ Богу (3 раза) и Царствію Христову, искупленію, крови Его завѣта, Евангелію, спасенію,

Всѣ эти сопоставленія совершенно исключаютъ, такъ сказать, автоматическое истолкованіе понятія вѣчности въ смыслѣ дурной безконечности. Однако само собой очевиднымъ является значеніе вѣчности въ смыслѣ **благой** безконечности, т. е. жизни вѣчной въ Богѣ, которая не имѣетъ для себя конца, ибо неисчерпаема. Однако и здѣсь безконечность во времени не есть единственное и основное значеніе понятія для вѣчности, а только сопровождающее и производное, и вѣчность все-таки не получаетъ здѣсь значенія одного изъ опредѣленій временности или времени. Вѣчность по отношенію къ времени есть не количественное, но качественное опредѣленіе Вѣчность есть Богъ, божественная жизнь, открывающаяся живущему во времени человѣчеству и т. о. входящая въ **содержаніе** времени: «сія же есть жизнь вѣчная, да познаютъ Тебя, Бога истиннаго» (Іо. XVII, 3). Отеческое толкованіе этого текста видитъ здѣсь обѣтованіе жизни вѣчной не только въ будущемъ, но и въ настоящемъ вѣкѣ. Жизнь вѣчная есть жизнь въ Богѣ, въ Церкви Его, касаніе Божества, Его откровеніе человѣку. Но этотъ характеръ жизни вѣчной, открывающейся во времени, включаетъ и благую безконечность во времени. Здѣсь еще разъ надо напомнить, что все тварное бытіе есть становящееся, погружено во время. Но въ немъ, наряду съ текущимъ и измѣнчивымъ πάντα ῥεῖ, открывается и неисчерпаемая глубина вѣчности, въ aevitemitas открывается aeternitas, и это навсегда, во вѣки вѣковъ. Тварь не можетъ имѣть вѣчной жизни, свободной отъ временности, потому что иначе она становится тожественна Творцу, имѣя полноту вѣчности. Но она безконечно ее вмѣщаетъ и постольку живетъ вѣчностью, въ этомъ смыслѣ имѣетъ вѣчную жизнь. Послѣдняя получаетъ, такимъ образомъ, онтологическое, а не хронологическое изъясненіе. Слѣдуетъ къ этому прибавить, что разница между жизнью нашего и будущаго вѣка выражается въ различномъ изживаніи вѣчности во времени. Въ нынѣшнемъ вѣкѣ мы погружены во временное становленіе настолько, что намъ недоступно, кромѣ особаго нарочитаго откровенія жизни вѣчной, прямое вѣдѣніе Божества, какъ источника всякой жизни. Въ вѣкѣ же воскресенія **всѣ** воскресшіе человѣки, облеченные въ славу нетлѣнія, познаютъ вѣчную жизнь, хотя и различно, каждый въ соотвѣтствіи своему состоянію Однако невѣдѣніе Бога и совершенная отрѣшенность отъ вѣчной жизни здѣсь уже исключены: всѣ знаютъ Бога, всѣмъ открыта вѣчность Его, и въ этомъ смыслѣ дана жизнь вѣчная. Итакъ, жизнь вѣчная, или вѣчность, есть особое **качество** жизни будущаго вѣка, которая

Его обитаніе на небѣ, славѣ, намъ данной, нашемъ наслѣдіи, утѣшеніи, участіи въ вѣчной жизни, о вѣчномъ огнѣ (3 раза), о наказаніи, судѣ и уничтоженіи (4 раза).

будетъ протекать не въ удаленіи и обособленіи отъ Бога, какъ въ нашемъ вѣкѣ, но въ Его вѣдѣніи, какъ жизнь въ Богѣ.

Теперь мы должны обратиться къ вопросу объ этой **разности** въ воспріятіи вѣчности, именно какъ вѣчной жизни и вѣчныхъ мукъ. *Оставляя пока въ сторонѣ абстрактный характеръ всей этой схемы*, мы должны, такъ сказать, вывести за скобки общій признакъ вѣчности, примѣняемый къ двумъ, столь различнымъ опредѣленіямъ. Господствующее въ богословіи хронологическое пониманіе вѣчности, одинаковое въ обоихъ случаяхъ, истолковываетъ его въ качествѣ безконечной продолжительности, и на этомъ сосредоточивается все вниманіе. Вѣчность берется не въ качественномъ, но исключительно въ количественномъ смыслѣ. Отсюда дѣлается заключеніе объ одинаковой вѣчности райскаго блаженства и вѣчныхъ мукъ: если блаженство не имѣетъ для себя конца, то и муки ада также безконечны. Это разсужденіе встрѣчается даже у такихъ отцовъ, какъ св. Василій Великій и блаж. Августинъ, а вслѣдъ за ними его повторяютъ и другіе. Слѣдовательно, вѣчная жизнь въ Богѣ и муки ада оказываются здѣсь *вѣчны одной и той же вѣчностью. Однако такое отожествленіе* встрѣчаетъ для себя неодолимое препятствіе уже въ самомъ евангельскомъ текстѣ, гдѣ въ одномъ случаѣ говорится: «наслѣдуйте Царство, **уготованное вамъ отъ созданія міра**» (Мѳ. XXV, 34), а въ другомъ: «огнь вѣчный, **уготованный діаволу** и ангеламъ его» (41). Это суть два совершенно разные образа вѣчности, разныя его окачествованія. Если Царствіе Божіе есть основа и цѣль созданія міра, премірное его основаніе въ Богѣ, то можно-ли сказать, что при сотвореніи міра въ полноту его включено бытіе ада и вѣчность его? Сотворенъ ли Богомъ адъ, если не въ непосредственной реальности, то хотя лишь потенціальности? или же адъ есть созданіе сатаны и аггеловъ его, какъ и подпавшихъ его вліянію свободныхъ тварей, т. е. не бытіе, а лишь состояніе (какъ и говорится: «уготованный сатанѣ и аггеламъ его», въ *прямую противоположность «Царствію, уготованному отъ созданія міра»*, т. е., конечно, Самимъ Творцомъ)? Адъ, очевидно, **не** есть изначальное созданіе Божіе, онъ возникаетъ въ твореніи, вслѣдствіе паденія сатаны и аггеловъ его. И если одинаково говорится о «мукѣ вѣчной», наряду съ «жизнью вѣчной», то этимъ лишь опредѣленно указывается существенная разница между обоими видами вѣчности, которые поэтому нельзя абстрактно отожествлять, въ качествѣ лишь одинаково безконечнаго времени. Это яркій примѣръ того односторонняго и невѣрнаго пониманія вѣчности, какъ времени, именно какъ дурной безконечности, которое превращаетъ его въ пустую абстрактную форму, независимо отъ содержанія. Какъ не существуетъ абстрактнаго, безкачественнаго времени, такъ не существуетъ и аб-

стрaктной, безкачественной вѣчности, которая опредѣляется въ зависимости отъ ея конкретнаго откровенія и въ связи съ нимъ. Поэтому надо поставить центральный вопросъ эсхатологіи относительно вѣчности: что означаетъ, въ самомъ дѣлѣ, аттрибутъ **вѣчности** въ примѣненіи къ творенію? И здѣсь, прежде всего, слѣдуетъ совершенно устранить пониманіе вѣчности, какъ времени и временности: точнѣе надо сказать, что между временемъ и вѣчностью отнюдь не существуетъ того соотношенія, какое обычно усматривается, потому что вѣчность есть не временное, но **качественное** опредѣленіе, — и это, прежде всего, надо имѣть въ виду. Въ этомъ смыслѣ **вѣчность совсѣмъ не имѣетъ отношенія ко времени**, и такія опредѣленія, какъ вѣчное блаженство, вѣчныя муки, вѣчная погибель, вѣчный огонь и ихъ синонимы вовсе не означаютъ безконечнаго времени. Въ нихъ просто о времени совсѣмъ и не говорится, такъ же, какъ не говорится о немъ у Io. XVII, 3: «сія же есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога и посланнаго Тобою Іисуса Христа»

Время и временность жизни могутъ имѣть двоякое значеніе. Во первыхъ, они означаютъ измѣнчивость, тлѣнность и смертность, свойственныя теперешнему вѣку, нашей смертной, ограниченной временами и сроками жизни. Это есть признакъ преходящести и измѣнчивости жизни, — все течетъ и все преходитъ. Время въ этомъ смыслѣ существенно связано со смертью. Во-вторыхъ, въ болѣе общемъ смыслѣ время есть синонимъ становленія, или тварности вообще: только Богу свойственна полнота и неизмѣнность вѣчности, твореню же свойственно возрастаніе или становленіе. Ему никогда не можетъ быть доступна божественная полнота вѣчности, для него усвоеніе вѣчной жизни дѣйствительно простирается на всѣ времена: «нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ». Богъ не можетъ быть всецѣло вмѣщенъ въ жизнь твари, которая иначе сама стала бы Богомъ. Побѣда надъ смертью въ воскресеніи Христовомъ и всеобщее возстаніе въ нетлѣніи даетъ, дѣйствительно, новое, иное переживаніе времени, нежели въ жизни смертной, именно безконечной длительности времени. Но это есть именно только временность, а не вѣчность, съ которою ошибочно отожествляютъ безконечность времени. Время и вѣчность остаются раздѣлены между собой онтологической пропастью, хотя при этомъ и связаны, какъ источникъ съ теченіемъ водъ. Если говорится въ эсхатологіи о вѣчной жизни и вѣчности разныхъ ея состояній, то это не означаетъ ни отмѣны временности тварной жизни (и въ этомъ смыслѣ отмѣны времени вообще съ его погруженіемъ въ неподвижность вѣчности), ни отожествленія времени и вѣчности. Жизнь твари и въ будущемъ вѣкѣ продолжается во времени, остается становленіемъ, сопровождается возрастаніемъ, восхожденіемъ отъ славы въ славу «въ жизни безконечной».

Итакъ, что же означаетъ **вѣчность**, какъ опредѣленіе жизни будущаго вѣка въ разныхъ его состояніяхъ? Это есть качественное опредѣленіе безсмертной, безконечной жизни, именно въ ея обращенности къ Богу, пронизанности свѣтомъ Божіимъ, — ея бытіе въ Богѣ, которое ей свойственно, какъ Божію творенію. Изначально Богъ сотворилъ міръ и въ немъ человѣка, чтобы открываться ему, какъ Творецъ, въ божественной основѣ міра, софійности его. Какъ тварная Софія, міръ въ человѣкѣ имѣлъ познавать Бога въ мірѣ, вѣчность во времени. Богъ приходилъ къ человѣку «бесѣдовать съ нимъ въ Эдемѣ». Вѣчность была доступна человѣку, какъ въ имманентномъ откровеніи Бога въ мірѣ, такъ и въ трансцендентномъ откровеніи Его превыше міра (бесѣда въ раю). Преодолѣніе этого разстоянія между трансцендентнымъ и имманентнымъ оставалось недоступнымъ творенію. Однако, жизнь въ Богѣ, и въ этомъ смыслѣ вѣчная жизнь, была высшей цѣлью для творенія, хотя и заданностью, а не данностью. Грѣхопаденіе человѣка внесло здѣсь существенное измѣненіе въ томъ смыслѣ, что оно расторгло прямую связь человѣка съ вѣчностью и окончательно ввергло жизнь человѣка во временность, не только чрезъ внѣдреніе смерти, благодаря чему время стало синонимомъ тлѣнности и смертности, но еще болѣе благодаря тому, что небо закрылось для человѣка, и онъ сдѣлался жителемъ этого міра. Око вѣчности въ немъ стало незрячимъ, и его жизнь стала мѣрить себя по стихіямъ міра, не только внѣшне, но и внутренне. Прорывы въ небо, или въ вѣчность стали достиженіемъ немногихъ избранныхъ лишь въ краткія мгновенія ихъ жизни. Лучи вѣчности озаряли жизнь міра, лишь чтобы являть ему его временность и относительность, — напоминаніемъ о небѣ. Разумѣется, эта связь Творца съ твореніемъ оставалась нерушимой, ибо въ ней была самая жизнь и бытіе міра, но она была затуманена для человѣка завѣсой временности бытія. Въ Богочеловѣчествѣ, чрезъ Боговоплощеніе и сошествіе Святого Духа въ Пятидесятницѣ, преодолѣно разстояніе между небомъ и землей, чрезъ соединеніе двухъ естествъ, Божескаго и человѣческаго. Однако, хотя это и совершилось для всего творенія, но осталось сокровеннымъ Христосъ, воскресшій во Славѣ, въ Своемъ воскресеніи прошелъ путь восхожденія отъ земли на небо, чтобы завершить его обратнымъ нисхожденіемъ чрезъ сошествіе Св. Духа и пакибытіемъ въ Парусіи. Парусія, какъ пришествіе во Славѣ, есть окончательное дѣйствіе Божіе въ ософіеніи міра. Богъ въ Софіи дѣлается прямой и превозмогающей дѣйствительностью для міра и человѣка. Всѣ люди, воскресающіе въ нетлѣніи и славѣ, узнаютъ себя во Христѣ, и Духомъ Святымъ опознаютъ себя въ софійности своей, во славѣ, уготованной имъ во Христѣ прежде сотворенія міра.

Всѣ они, такъ сказать, обречены любовію Божіей къ тому, чтобы, принадлежа къ тварному міру, жить уже въ божественной жизни, во славѣ и обоженіи. Это есть неотъемлемый даръ Божій творенію, совершительное дѣйствіе Божіе надъ міромъ. Отъ человѣка въ этомъ какъ бы отнимается его тварная самость и обмірщеніе, сокрывающее его отъ Бога «между деревьями» (Быт. Ш, 8). Человѣкъ видитъ себя предъ лицомъ Божіимъ, въ свѣтѣ Божественной вѣчности. Эта обращенность къ Богу, проницающая всю жизнь свѣтомъ Божественнымъ, и есть та **вѣчность**, или вѣчная жизнь, о которой говорится въ эсхатологическихъ текстахъ. Это есть самое общее ея опредѣленіе или качество, проистекающее изъ новаго отношенія твари къ Богу, именно той близости къ Нему, которая дана и пріобрѣтена Боговоплощеніемъ, присутствіемъ Христа въ мірѣ силой Его человѣчности въ каждомъ человѣкѣ, и пребываніемъ Св. Духа. Жизнь всѣхъ человѣковъ, праведниковъ и грѣшниковъ, въ раю и во адѣ, протекаетъ въ свѣтѣ лица Божія, въ озареніи любви Божественной, ласкающей или опаляющей (опять таки по слову преп. Исаака Сирина).

Итакъ, вотъ что означаетъ вѣчность, какъ общее опредѣленіе жизни будущаго вѣка: это есть состояніе славы и нетлѣнія, явленной софійности, силы воскресенія. Это есть видѣніе лица Божія жизнь Богомъ, въ Богѣ и предъ Богомъ («Богъ же всякой благодати призвавшій насъ въ **вѣчную Славу Свою** во Іисусѣ Христѣ» (1 Петр. V, 10). Но здѣсь-то и возникаетъ настоящая проблема: о вѣчной жизни въ тварной временности, о соединеніи тварной человѣчности и божественнаго образа, иными словами о **синергизмѣ** Божескаго и человѣческаго естества въ жизни нетлѣнія и вѣчности. Тварное человѣческое естество въ своей свободѣ не уничтожается даже и при встрѣчѣ съ вѣчностью Божіей и при погруженіи чрезъ то въ жизнь вѣчную, въ свѣтъ лица Божія. Такая встрѣча совершается для каждаго человѣка соотвѣтственно состоянію тварнаго его существа. Это и соотвѣтствуетъ тому, что въ Словѣ Божіемъ обозначается, какъ судъ и приговоръ: человѣкъ видитъ себя въ правдѣ вѣчности, въ предвѣчномъ образѣ и въ Божественномъ замыслѣ о немъ (мѣра данныхъ ему талантовъ). Всѣ самооцѣнки совершаются человѣкомъ уже въ этомъ свѣтѣ вѣчности. Постольку онъ есть и самъ себѣ судія, въ немъ самомъ совершается то мучительное раздѣленіе и судъ, который проистекаетъ изъ этого сопоставленія. Въ этомъ смыслѣ говорится о «судѣ вѣчномъ» — *κρίματος αἰωνίου* (Евр. VI, 2). Всѣ жизненныя самоопредѣленія человѣка получаютъ качество вѣчности, каковая — пока — еще не имѣетъ отношенія ко времени. И въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать не только Мѳ. XXV, 41, 46, но и цѣлый рядъ реченій, въ которыхъ эпитетъ **вѣчный** употребляется въ

соединеніи съ выраженіями· «жизнь», «погибель», «огонь» (Дан. XII, 2, Іуд. 6-7, 2 Θес 1, 9, Мѳ. XVШ, 8: «огнь вѣчный»), съ рядомъ синонимовъ: «огнь неугасимый», «червь неумирающій» (Мр. IX, 43-48, Ш, 28-29, Мѳ. Ш, 12, Лк. Ш, 17). Сюда же относятся и такія выраженія, которыя, хотя и не содержатъ прямого эпитета вѣчности, но по существу его подразумѣваютъ: смерть, погибель, тлѣніе, истребленіе и т. д. (см. выше). Разумѣется, осужденіе на смерть, погибель и уничтоженіе не могутъ быть поняты буквально, п. ч. это противорѣчило бы воскресенію въ нетлѣніи и безсмертіи. Они указуютъ лишь на особый характеръ страданій грѣшниковъ въ состояніи славы.

Сторонники доктрины условнаго безсмертія, кондиціоналисты, дѣлаютъ статистическій и текстуальный учетъ тѣхъ библейскихъ текстовъ, какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта, въ которыхъ говорится вообще объ уничтоженіи, гибели, смерти. Въ 100 текстахъ Ветхаго и Новаго Завѣта говорится о томъ, что грѣшники будутъ истреблены. Въ еврейскомъ языкѣ существуетъ 50 корней словъ, означающихъ уничтоженіе живыхъ существъ (1). Кромѣ этой общей сводки (2), оба автора приводятъ обширныя сопоставленія ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ текстовъ, въ которыхъ говорится о конечной погибели грѣшниковъ и вообще противящихся волѣ Божіей. Болѣе всего такихъ текстовъ имѣется, конечно, въ Ветхомъ Завѣтѣ, въ псалмахъ и пророчествахъ. Однако, даже и поверхностное знакомство съ ними убѣждаетъ, что при всей щедрости псалмопѣвцевъ и пророковъ на эти угрозы, чаще всего они носятъ относительный и, такъ сказать, образный характеръ и съ трудомъ поддаются эсхатологическому истолкованію. Гораздо важнѣе тексты новозавѣтныхъ писателей (1). См. стр. 503.

Вотъ общій списокъ новозавѣтныхъ выраженій объ участи грѣшниковъ (White: Life in Christ, 324-5, по франц. переводу).

Умереть: «если живете по плоти то умрете» (Римл. VШ, 13).

Смерть: «Ибо возмездіе за грѣхъ смерть» (Римл. VI. 23).

Погибель: «широки врата и пространенъ путь, ведущій въ погибель» (Мѳ VII. 13).

Вѣчная погибель: «подвергнутся наказанію; вѣчной погибели отъ лица Господа и отъ славы могущества Его» (2 Θес. I. 9).

Тлѣніе: «Сѣющій въ плоть свою пожнетъ тлѣніе» (Гал. VI, 8). «Они какъ безсловесныя животныя..., рожденныя на уловленіе

---

(1) Petavel-Olliff. Le Probleme de l'immortalité, I, 105, II, 150.

(2) Вотъ нѣсколько примѣровъ· LXXП, 19, 27: «ибо вотъ, удаляющіе себя отъ Тебя **гибнутъ, Ты истребляешь** всякаго, отступающаго отъ Тебя» Ис 1, 28 «всѣмъ же отступникамъ и грѣшникамъ погибель, и оставившіе Господа **истребятся**». Ср. Пс. XXIX, 20, Наум 1, 15· «празднуй, Іудей, праздниковъ твой, ибо не будетъ проходить по тебѣ нечестивый онъ совсѣмъ уничтоженъ». И однако, Ис XXVШ, 9· «ради имени Моего отлагаю гнѣвъ Мой и ради славы Моей **удерживалъ Себя отъ истребленія зла**». Вообще въ псалмахъ и пророчествахъ необыкновенно много говорится о погибели нечестивыхъ, причемъ очень часто, если не всегда, имѣется въ виду не столько эсхатологическая, сколько историческая погибель.

и истребленіе... въ растлѣніи своемъ истребятся» (2 Петр. II, 12).

Истребленіе: «и будетъ что всякая душа... истребится отъ народа своего» (Д. Ап. Ш, 35).

Смерть: «И дѣтей ея (Іезавели) поражу смертію» (Откр. II, 23) и т. д. (2).

Въ 12 мѣстахъ Новаго Завѣта мѣсто нераскаянныхъ грѣшниковъ называется геенной. Въ ста мѣстахъ Ветхаго и Новаго Завѣта Писаніе учитъ, что злые будутъ совершенно уничтожены. Сторонники условнаго безсмертія собираютъ всѣ тексты, гдѣ только упоминается смерть и жизнь въ ихъ взаимоотношеніяхъ (3). Ограничимся нѣкоторыми, наиболѣе трудными текстами. Римл. 1, 32: «язычники знаютъ праведный (судъ) Божій, что дѣлающіе такія (дѣла) *достойны смерти*». Римл. VI, 23: «*ибо* возмездіе за грѣхъ — *смерть*, а даръ Божій — жизнь вѣчная во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ». Римл. VIII, 13: «Ибо если живете по плоти, то *умрете*, а если духомъ умерщвляете дѣла плотскія, то живы будете». Гал. VI, 8: «сѣющій въ плоть свою пожнетъ *тлѣніе*, а сѣющій въ духъ отъ духа пожнетъ жизнь вѣчную». 2 Тим. VI, 9: «похоти... погружаютъ людей въ *бѣдствіе и пагубу*». Евр. X, 26-31: «...страшное ожиданіе суда и ярость *огня, готоваго пожрать* противниковъ». 2 Петр. II, 12: «...они, какъ безсловесныя животныя..., рожденныя на уловленіе и истребленіе... *въ растлѣніи своемъ истребятся*. Іуд. 7: «...Содомъ и Гоморра, подвергшись *казни огня вѣчнаго*, поставлены въ примѣръ».

(Но этимъ и подобнымъ текстамъ, гдѣ говорится о смерти и гибели въ болѣе или менѣе неопредѣленномъ смыслѣ слова, можно противопоставлять иные тексты, гдѣ говорится о смерти, несомнѣнно *не* въ смыслѣ уничтоженія: Римл. VII, 10-11: «*я умеръ*. и такимъ образомъ, заповѣдь, данная мнѣ для жизни, послужила къ *смерти*, потому что грѣхъ, взявъ поводъ отъ заповѣди, обольстилъ меня и *умертвилъ* ею», 13: «грѣхъ причиняетъ мнѣ *смерть*». Ср. Гал. II, 19, Еф. II, 1, 5, Кол. II, 13, Іак. V, 20, 1 Іо. Ш, 14; 1 Тим V; 6: «заживо умерла — ζῶσα τέθνηκεν).

Однако и самимъ собирателямъ текстовъ о смерти приходится считаться съ существованіемъ такихъ, которые не могутъ быть благопріятны для кондиціонализма. Таковыми являются для нихъ или тѣ тексты, гдѣ говорится о вѣчныхъ мукахъ (Мѳ. XXV 41, 46· Мр. Ш, 29, Апок. XIV, 9-11, XXI 20, XX, 10) или же гдѣ говорится о божественномъ милосердіи и спасеніи міра и людей (таковы по

---

(1) Цитаты Н. З. объ участи грѣшниковъ въ смыслѣ уничтоженія въ смерти (378 сл.)· Мѳ. Ш, 12, V, 25, X, 28, XVI, 25, Лк IX, 25, XVII, 23, Іо XII, 25, Лк IX, 56, XШ, 1-5, XX, 18, XX, 35, Іо. VIII, 34-6, 51, X, 10, 27, XI, 49-50, Д. Ап. Ш, 22-3, VШ, 20, XX, 26, Римл. I, 32, II, 6-7, VШ, 13, 1 Кор Ш, 14, Гал VI, 8. 1 Тим VI, 9, Евр X, 26-31, 2 Петр II, 12, 1 Іо II, 17, Іуд 5, 7, Откр II, 7, III, 5, XXI, 8 Ср таблицу соотв. словъ и выраженій· 387-90

(2) У Petavel-Olliff имѣется еще огромная сводка библейскихъ текстовъ разнаго содержанія на тему о безсмертіи: 1, 368-392 Конечно, въ такой огромной сводкѣ можно встрѣтить случаи и произвольнаго включенія тѣхъ или другихъ текстовъ

(3) «Двадцать разъ ап. Павелъ повторяетъ намъ, что смерть есть плата грѣха, la mort sans phrases» (1, 16)

White, 416-18, слѣдующіе тексты: Io. III, 17; 1, 29; XII, 32, Римл. V, 15, 18; 1 Кор. XV, 18. Ефес. 1, 10, Фил. II. 9-11, Кол. I, 19, I Тим. II. 4, 6; 1 Тим. IV, 10, Тит. II, 10; 1 Io. II, 2; 1 Кор. XV, 22; 2 Кор. IV, 13, Откр. IV, 13) (1). (Проблема условнаго безсмертія, Путь, № 52, стр. 14-17).

Основная идея суда заключается въ томъ, что, несмотря на божественное прославленіе въ воскресеніи, которое является дѣломъ и даромъ Божіимъ, сохраняется вся полнота синергизма, въ частности, самоопредѣленія человѣка въ его тварной свободѣ. Притомъ это самоопредѣленіе совершается вслѣдствіе встрѣчи человѣка со своимъ собственнымъ, софійнымъ первообразомъ въ Богѣ, причемъ эта встрѣча и есть судъ и раздѣленіе, — въ погибель или во спасеніе. Свободное бытійное самоопредѣленіе человѣка есть итогъ всей его жизни въ земномъ времени, въ этомъ эонѣ. Богъ даетъ все человѣку, какъ Творецъ и Воскреситель, но Онъ не лишаетъ чрезъ это его собственной тварной свободы самоопредѣленія, какъ не даетъ ему и того, что принадлежитъ человѣку и должно быть взято имъ самимъ. На порогѣ жизни будущаго вѣка, новой безсмертной жизни, это самоопредѣленіе является не частнымъ актомъ во времени, но общимъ итогомъ, въ которомъ отпечатлѣвается синтезъ времени, «книга жизни». Разумѣется, этотъ итогъ, который является дѣломъ мудрости и правды Божіей въ своей очевидности, для каждаго индивидуаленъ. Не надо забывать, что есть міріады человѣческихъ существъ, которыя остаются въ состояніи преобладающей пассивности; сюда относятся всѣ, скончавшіеся въ дѣтскомъ возрастѣ, прежде достиженія сознательности и тѣмъ болѣе зрѣлости. Существуетъ также безконечное различіе и въ судьбахъ, отъ прямой воли человѣка независящихъ, опредѣляющихъ его свободу, хотя ее и не уничтожающихъ. Божественный судъ, подводящій итогъ въ приговорѣ, разумѣется, знаетъ всю силу этого «предопредѣленія» (1), относящагося какъ къ содѣянному, такъ и къ несодѣянному человѣкомъ въ его свободѣ.

Судъ, какъ раздѣленіе, выражаетъ отношеніе между образомъ и подобіемъ, которые могутъ находиться какъ во взаимномъ гармоническомъ согласіи, такъ и антиномическомъ сопряженіи. Первое соотвѣтствуетъ небеснымъ обителямъ въ домѣ Отца, райскому блаженству «вѣчной жизни»; второе же — тому мучительному раздвоенію внутри воскресшаго человѣка, при которомъ онъ не обладаетъ

(1) «Не сокрыты были отъ Тебя кости мои, когда я создаваемъ былъ въ тайнѣ, образуемъ былъ въ глубинѣ утробы. Зародышъ мой видѣли очи Твои; въ Твоей книгѣ записаны всѣ дни, для меня назначенные, когда ни одного изъ нихъ еще не было» (Пс. CXXXVIII, 16-16) «Прежде нежели Я образовалъ тебя во чревѣ, Я позналъ тебя» (Іерем. 1, 5).

тѣмъ, что имѣетъ, какъ ему заданное. Оно принадлежитъ къ его божественному первообразу, онъ зритъ его предъ собой и въ себѣ, какъ внутреннюю норму своего бытія, тогда какъ въ силу собственнаго самоопредѣленія и по суду Божію онъ не можетъ этого бытія въ себѣ вмѣстить. Изъ того, что ему дано и имъ возлюблено въ Богѣ (св. Исаакъ Сиринъ), извѣстной частью, большей или меньшей, онъ не можетъ обладать, и это необладаніе, эта активная пустота на мѣстѣ полноты переживается, какъ погибель и смерть, точнѣе погибаніе и умираніе, «вѣчная мука», адскій огонь. Это онтологическое страданіе описывается лишь въ символическихъ образахъ, преимущественно заимствованныхъ изъ привычнаго лексикона апокалиптики. Разумѣется, они совершенно не поддаются буквальному истолкованію. Но основное ихъ значеніе въ томъ, что въ нихъ описываются муки неосуществленной и неосуществимой любви, лишеніе блаженства любви, сознаніе грѣха предъ любовью. Можно спрашивать: въ адскомъ горѣніи имѣетъ-ли мѣсто богоборство или сатанинская ненависть къ Богу съ злобнымъ, изступленнымъ богохульствомъ? Возможенъ-ли здѣсь атеизмъ или человѣкобожіе? Не кажется-ли намъ, что это уже стало невозможнымъ, какъ принадлежащее миновавшему вѣку, когда міръ существовалъ въ удаленности отъ Бога? Даже и въ загробномъ состояніи нѣтъ уже мѣста безбожію, хотя въ немъ можетъ и не быть всей очевидности бытія Божія, какъ нынѣ въ мірѣ и въ человѣкѣ, со всей покоряющей его силой. Въ будущемъ же вѣкѣ вообще невозможно не знать и не любить Бога, эта любовь есть здѣсь законъ бытія. Однако эта любовь къ Богу одинаково есть источникъ не только блаженства, но и адскаго горѣнія, поскольку въ послѣднемъ открывается именно грѣхъ противъ этой любви. Человѣкъ испытываетъ пустоту и безсиліе въ любви, къ которой зоветъ его соткрывшееся ему собственное существо. Откровеніе Божественной Софіи въ самомъ человѣкѣ, какъ его собственнаго первообраза, явленіе Пріснодѣвы, какъ полноты и совершенства любви въ человѣческомъ образѣ, и Предвѣчное Око Самого Страшнаго Судіи, судъ Котораго есть любовь и истина, проникаютъ и въ самыя ожесточенныя души, дѣлая ихъ огнеплавкими. Любовь божественная къ творенію, открывшаяся ему, есть и судъ, который переживается тварью, какъ ея собственное онтологическое сознаніе, въ немъ дивнымъ образомъ соединяется призваніе и отверженіе, благословеніе и проклятіе. Они могутъ относиться къ одному и тому же человѣку, но въ разныхъ сторонахъ его бытія. Какъ можетъ быть соединено проклятіе и благословеніе? или какъ можетъ Тотъ, кто «посланъ въ міръ не судить міру, но чтобы міръ былъ спасенъ чрезъ Него» (Іо. III, 17), изрещи устами любви: «идите отъ Меня, проклятые, въ огнь вѣчный» (Мѳ.

XV, 41)? Однако любовь божественная есть и правда Божія, она попаляетъ и отвергаетъ недостойное, открываясь и въ этомъ отверженіи. Ибо «всѣхъ заключилъ Богъ въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать. О, бездна богатства, премудрости и разума Божія!» (Римл. XI, 32-3). Здѣсь совершается изгнаніе изъ брачнаго пира не одѣтаго въ брачную одежду, о чемъ и сказано: «только бы намъ и одѣтымъ не оказаться нагими» (2 Кор. V, 3). Эта **нагота**, какъ отсутствіе того, что дано и должно наличествовать, — στέρησις, какъ изначальное опредѣленіе зла, и является основнымъ для адскихъ мукъ, она есть **огонь**, жгущій, хотя и не сжигающій. Надо отвергнуть всякое слабодушное и сентиментальное чаяніе того, что зло, совершенное человѣкомъ и въ немъ постольку присутствующее, можетъ быть просто прощено, какъ бы игнорировано предъ судомъ правды. Богъ непримиримъ къ грѣху, и онтологически невозможно его простое прощеніе Примиреніе съ грѣхомъ не соотвѣтствуетъ святости Божіей и правдѣ Его (1). Грѣхъ содѣянный не можетъ остаться неизжитымъ, и вся неумолимость правды Божіей должна проникать наше существо при мысли объ отвѣтѣ на Страшномъ Судищѣ Христовѣ.

Тайною, которая отмѣчается для насъ, какъ обычно, антиноміей, является здѣсь именно то, что самая раздѣльность рая и ада существуетъ только для нашей земной ограниченности. Но поскольку всякій имѣетъ грѣхи, оба эти состоянія неизбѣжно соединяются въ одномъ и томъ же человѣкѣ. Одно другого не упраздняетъ, хотя въ разномъ сочетаніи, съ преобладаніемъ того или другого. Отъ насъ сокрыты суды Божіи, предъ которыми могутъ компенсироваться или вовсе упраздняться грѣхи въ окончательномъ приговорѣ, по милосердію Божію. Но можетъ возникнуть и обратный вопросъ: не упраздняются-ли добрыя дѣла, предшествующія паденію, или же они еще болѣе его утяжеляютъ своимъ присутствіемъ? Іуда-Апостолъ предстательствуетъ-ли своимъ апостольскимъ служеніемъ объ Іудѣ-Предателѣ, какъ и ап. Петръ, вопреки апостольству своему, отрекавшійся отъ Христа, несетъ-ли муки наказанія за это отреченіе? Наличіе **смѣшенія** добра и зла, свойственное подавляющему большинству людей, заставляетъ поэтому постулировать не простой, но сложный итогъ суда Божія, въ которомъ соединяется благословеніе и осужденіе. Здѣсь запредѣльная для насъ тайна жизни будущаго вѣка

Очевидно, адскія страданія являются, прежде всего, **духовнымъ** состояніемъ человѣка. Однако можно-ли ограничивать жизнь воскресшаго человѣка только одною духовностью, его въ этомъ, такъ

---

(1) Прощеніе и оставленіе грѣховъ въ таинствѣ исповѣди не означаетъ примиренія съ грѣхомъ, потому что оно предполагаетъ дѣйственное покаяніе въ человѣкѣ, на которое Господь отвѣтствуетъ Своей искупительной жертвой.

сказать, развоплощая? Это относится въ одинаковой мѣрѣ какъ къ страданію, такъ и блаженству. Нельзя впадать въ спиритуализмъ, противорѣчащій природѣ человѣка, какъ воплощеннаго духа. Если полнота жизни человѣка въ этомъ вѣкѣ связана не только съ духовностью, но и тѣлесностью его бытія, то это же надлежитъ думать и о жизни воскресенія. Такое заключеніе должно быть выведено изъ всего, что мы знаемъ о явленіяхъ воскресшаго Господа. Ими увѣрялъ Онъ учениковъ, что Онъ не духъ, «ибо духъ плоти и костей не имѣетъ, какъ видите у Меня» (Лк. XXIV, 39), а также и изъ таинственнаго Его присутствія въ Евхаристическихъ Тѣлѣ и Крови Это же слѣдуетъ и изъ воскресенія умершихъ во плоти, въ связи съ воскресеніемъ Христовымъ (1 Кор. XV, 16-17). Если воскресшіе живутъ въ своихъ нетлѣнныхъ и прославленныхъ тѣлахъ, то эти послѣднія призваны дѣлить съ ними радость и скорбь, блаженство и страданіе. Разумѣется, мы не должны забывать, что воскресшія тѣла духовны, обладаютъ иною, чѣмъ теперешняя, прозрачною для духа и съ нимъ согласною тѣлесностію. Мы не имѣемъ опытнаго вѣдѣнія о такой тѣлесности, но знаемъ, что она тѣснѣе связана съ духомъ, нежели наша. На этомъ основаніи слѣдуетъ говорить объ участіи тѣла и въ блаженствѣ, и мукѣ воскресшаго человѣчества, въ частности, и о горѣніи въ «адскомъ огнѣ» (1). Разумѣется, эти земные образы примѣнимы лишь въ томъ смыслѣ, чтобы выразить общую мысль о духовной тѣлесности въ жизни грядущаго вѣка, подтвердить этотъ антропологическій принципъ. Попытка болѣе конкретнаго его раскрытія ведетъ лишь къ суевѣрію (2)

Признаніе тѣлеснаго характера адскихъ мученій ставитъ и дальнѣйшій вопросъ, вытекающій изъ этого постулата: если въ одномъ и томъ же человѣкѣ могутъ совмѣщаться и блаженство, и страданія духовныя, то это же мы должны заключить и въ отношеніи къ тѣлесному его состоянію, соединяющему въ себѣ радость духовной тѣлесности и страданія ея омраченія. Въ порядкѣ онтологическаго совмѣщенія противоположностей мы должны принять и ту мысль, что тѣла **всѣхъ** людей имѣютъ свой прославленный образъ, облечены въ красоту, но въ то же самое время для самихъ страждущихъ являютъ и образъ разложенія. Нельзя лишь допустить одного: **полнаго** поглощенія образа славы образомъ адскаго уничиженія.

---

(1) Выраженія новозазѣтныя объ огнѣ неугасимомъ, огнѣ геенскомъ, червѣ неугасимомъ косятъ наиболѣе яркія черты языка апокалипсисовъ Основные тексты. Мр IX, 42-7, Мѳ. V, 22, XVIII, 9, Лк. XVI, 24, Мѳ. XXV, 41, Іуд 23, 2 Петр. III, 7, Евр X, 27, 2 Ѳес 1, 8, Іак III, 6, Іо XV, 6, Откр. XIV, 11 XIX, 20, XX, 9, XXI, 8.

(2) Католическое богословіе съ особымъ вкусомъ останавливается на вопросѣ о природѣ адскаго огня, какъ такового, и въ его отличіи отъ чистилищнаго. См., напр., пространную статью **A. Michel** въ **Dict. de Théol.** dogm. V 2· **Feu d'enfer. II. Feu du jugement III. Feu du purgatoire** (p. 2196-2261). Здѣсь собраны библейскія и патрологическія данныя

Итакъ, основной антиномическій постулатъ эсхатологіи заключается въ томъ, что вѣчная жизнь нетлѣнія и славы можетъ совмѣщаться съ вѣчной смертью и гибелью, то и другое — въ разной мѣрѣ — является включеннымъ въ бытіе. Антиномія, которая при статическомъ разумѣніи превращается въ прямое противорѣчіе, жизненно постигается въ динамическомъ. Надо вообще понимать всѣ эсхатологическія опредѣленія не какъ статику, но какъ «вѣчную» динамику, жизни духа. При этомъ надо совершенно отказаться, согласно вышеизъясненному, отъ пониманія вѣчности, какъ дурной безконечности, поскольку она, какъ **качественное** ея опредѣленіе, совершенно непримѣнима къ времени и его срокамъ, вѣрнѣе, безсрочности или безконечности, притомъ еще односторонней: какъ имѣющей начало и не имѣющей конца. Тварность предполагаетъ становленіе или временность, которая, дѣйствительно, имѣетъ для себя начало въ актѣ творенія, но не имѣетъ конца, поскольку неуничтожимо твореніе Божіе. Только въ этомъ послѣднемъ смыслѣ и можно говорить о тварной вѣчности, aeviternitas, въ отличіе отъ aeternitas, подлинной вѣчности Божіей, которой чуждо всякое становленіе (1). Вѣчность тварная или временная, становящаяся, и вѣчность божественная между собой не только различны, но противоположны. Это не мѣшаетъ тому, что время, имѣющее для себя основаніе въ вѣчности («подвижный образъ вѣчности», по Платону) встрѣчается съ вѣчностью, можетъ вмѣщать ея откровенія. Однако въ этой встрѣчѣ ни временность не теряетъ своего основного качества, именно становленія и измѣнчивости, ни вѣчность не умаляется въ своей недвижности и неизмѣнности. Оба свойства антиномически соединяются въ понятіи «вѣчной жизни», даруемой твари.

Для правильнаго уразумѣнія этой тварной вѣчности нужно устранить еще одно основное недоразумѣніе, искажающее всю эсхатологическую проблематику. **Тварная** вѣчность обычно отожествляется съ вѣчностію **божественною**, т. е. неизмѣнной недвижностью въ полнотѣ абсолютнаго, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ тварная вѣчность **никогда** такой полноты и неизмѣнности божественной не достигаетъ и ея не вмѣщаетъ. Она есть становленіе, возрастаніе, восхожденіе отъ славы въ славу. Откровеніе даетъ намъ въ этомъ смыслѣ явное, не допускающее кривотолкованій, опредѣленіе: «Мы всѣ открытымъ лицомъ, какъ въ зеркалѣ, взирая на славу Господню, преображаемся въ тотъ же образъ **отъ славы въ славу**, какъ отъ Господня Духа» (2 Кор. III, 18). Здѣсь прямо утверждается возрастаніе,

(1) Aeternitas есть indeterminabilis vitae totae simul et perfecta possessio (Boethius).

т. е. становленіе, въ преображеніи отъ славы въ славу, т. е. отрицается неподвижность и неизмѣнность тварной вѣчности. И эта же общая мысль содержится въ многократно повторяющемся въ Словѣ Божіемъ и литургическихъ текстахъ выраженіи: **во вѣки вѣковъ.** Здѣсь вводятся, такъ сказать, безконечные этапы вѣчности, лѣствица восхожденія отъ земли на небо (1), не имѣющая конца.

Откровеніе «жизни вѣчной» отнюдь не уничтожаетъ самой природы тварнаго духа, его творческаго и непрестаннаго движенія, въ которомъ выражается его жизнь. Жизнь духа есть непрестанное творчество и самодвижность, для нея одинаково чужды какъ обморокъ неподвижности, который принимается за вѣчность, такъ и мертвая вещность. Духъ актуаленъ и присноподвиженъ. Поэтому и новую жизнь, открывающуюся ему въ Богѣ, какъ «вѣчная жизнь», онъ также воспріемлетъ актуально и въ становленіи, въ «вѣчной жизни» онъ **живетъ** всей полнотой своей **тварной** жизни въ уподобленіи своему первообразу, въ дѣйственномъ ософіеніи, которое не знаетъ конца. Блаженство праведниковъ, или, точнѣе, блаженство, доступное тварному существу во образъ и мѣру его праведности, различно для каждаго («въ дому Отца Моего обители многи суть»). Оно различно не только въ его основномъ, исходномъ опредѣленіи, но и въ его жизненномъ раскрытіи. Здѣсь важно установить и самое наличіе такого пути: вѣчная жизнь есть путь, а не остановка, не застываніе въ нѣкоей нирванѣ, но творческое восхожденіе въ пріятіи божественной жизни и ея откровеній. «Многія обители» есть не только качественное опредѣленіе, но и, такъ сказать, количественная, разная мѣра этого восхожденія. Приэтомъ не надо забывать, что опредѣленіе этой мѣры зависитъ и отъ того, въ какомъ взаимоотношеніи, какъ соединяется во всякомъ человѣкѣ шуйца и десница, праведность и грѣховность, наполненіе и пустота, поскольку нѣтъ совершенныхъ праведниковъ. Вѣчная жизнь, вѣчное блаженство есть обоженіе, пріятіе божественной жизни, актуальное ософіеніе: «бу-

(1) Правда, этой мысли о непрерывной безкочечности восхожденія, какъ будто, противорѣчатъ тексты, въ которыхъ говорится именно о полнотѣ откровенія. Сюда относится 1 Іо. Ш, 2: «возлюбленные, мы теперь дѣти Божіи, но еще не открылось, что будемъ. Знаемъ только, что когда откроется, будемъ подобны ὅμοιοι Ему, ибо увидимъ Его, какъ Онъ есть», а также 1 Кор. ХШ, 10, 12: «когда настанетъ совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится... Теперь мы видимъ сквозь стекло въ гаданіи, тогда же лицомъ къ лицу; теперь я знаю отчасти, тогда же познаю, какъ и былъ познанъ». Эти оба текста говорятъ о томъ новомъ откровеніи Божіемъ, которое связано съ непосредственнымъ боговидѣніемъ **парусіи въ самомъ** общемъ смыслѣ, т. е. богоявленіи Христа во Славѣ или въ Духѣ Святомъ. Здѣсь совершается, дѣйствительнс, коренное измѣненіе отношенія твари къ Творцу: познаніе «подобно какъ познанъ», т. е. въ софійности ея. Но это парусійное откровеніе отнюдь не устраняетъ дальнѣйшаго восхожденія отъ славы въ славу уже въ предѣлахъ этого новаго вѣдѣнія.

детъ Богъ всяческая во всѣхъ». Однако этотъ дивный даръ любви Божіей не упраздняетъ этого «всего», т. е. собственной тварной природы воспріемлющихъ. Богъ есть положительное **содержаніе** вѣчной жизни, но сама эта жизнь есть его творческое усвоеніе, — синергизмъ. Соотношеніе Бога съ человѣкомъ, благодати съ тварностью, не исключается ни въ одномъ изъ послѣдовательныхъ состояній человѣческой жизни, ни даже въ этой предѣльномъ **все во всемъ,** гдѣ **все** божественное встрѣчается и наполняетъ **все** тварное. Ибо эта божественная полнота воспріемлется отъ мѣры въ мѣру, изъ временнаго бытія твари къ вѣчности. Вѣчная жизнь есть непрерывное стояніе предъ лицемъ Божіимъ и видѣніе себя въ свѣтѣ Божіемъ, отъ котораго нельзя укрыться

Признаніе относительности рая и ада и совмѣстимости ихъ, хотя и въ разныхъ образахъ и соединеніяхъ, не устраняется-ли догматомъ церковнымъ о почитаніи святыхъ и ихъ канонизаціей? На этотъ вопросъ можно отвѣтить встрѣчнымъ вопросомъ: означаетъ-ли человѣческая святость совершенную безгрѣховность, а канонизація предполагаетъ-ли именно такое ея пониманіе? Мы думаемъ, что само это свидѣтельство церковной канонизаціи о святости имѣетъ нѣсколько иное значеніе. Именно она все-таки означаетъ лишь общій итогъ, въ которомъ ъ грѣховныя непощи погашаются въ общей святости, причемъ этотъ итогъ въ каждомъ данномъ случаѣ является индивидуальнымъ. Не даромъ же Церковію различаются великіе и малые святые, а въ литургическомъ ихъ почитаніи «шестиричные, восьмиричные, десятиричные», какъ и разные «чины» ихъ. Сюда слѣдуетъ присоединить еще и непрославленныхъ святыхъ, почитаемыхъ въ числѣ «всѣхъ святыхъ». Сюда же относится и мѣстно, не всеобще почитаемые святые. И, наконецъ, помимо церковной канонизаціи, общей и частной, возможно и личное полупочитаніе близкихъ, въ мирѣ отшедшихъ къ Господу (по отношенію къ матери со стороны благодарнаго сына, отъ матери къ «блаженнымъ» младенцамъ и под.). Прощеніе грѣховъ не означаетъ ихъ забвенія, напротивъ, оно предполагаетъ даже обратное, — особливую память о нихъ, съ сознаніемъ милосердія Божія въ этой прощенности Нѣтъ основанія думать, чтобы ап. Петръ могъ забыть — въ этомъ вѣкѣ или будущемъ — о своемъ отреченіи отъ Господа, о чемъ, по преданію, онъ помнилъ всю жизнь, и о чемъ навѣки сохранена память въ св Евангеліи. Но это не уничтожаетъ великой святости первоверховнаго апостола, которому, однако, было сказано въ одинъ и тотъ же день Господомъ: сначала «ты еси Петръ», а потомъ — «отойди отъ Меня, сатана» (Мѳ. XVI, 18, 23). И Петръ отнюдь не есть исключеніе среди всѣхъ святыхъ, святость которыхъ якобы представляетъ свободу отъ всякаго

грѣха. Напротивъ, такъ говорится о всякой человѣческой святости въ молитвѣ церковной: «нѣсть человѣкъ, иже живъ будетъ и не согрѣшитъ. Ты бо еси единъ, кромѣ грѣха», ибо «всякъ человѣкъ лживъ, какъ написано: Ты праведенъ въ словахъ Твоихъ и побѣдишь на судѣ Твоемъ» (Пс. L, 6). (Римл. Ш; 4). Всякій человѣкъ нуждается въ прощеніи и искупленіи Кровію Агнца. Однимъ словомъ, прославляемая Церковію святость означаетъ вовсе не безгрѣховность, но праведность, какъ общій итогъ плюсовъ и минусовъ, который и изживается въ одновременномъ синтезѣ блаженства и страданія. Этимъ и подтверждается, что одинаково не существуетъ ни абсолютнаго рая, ни абсолютнаго ада для человѣка.

Нѣкоторые ставятъ вопросъ, возможно-ли въ будущемъ вѣкѣ новое паденіе и отпаденіе на путяхъ тварной свободы, подобное паденію первому. На этотъ вопросъ надо отвѣтить отрицательно, однако, не потому, что вѣчность, хотя и тварная, есть неизмѣнность и неподвижность, какъ таковая, — совсѣмъ напротивъ, тварная вѣчность есть свободная актуальность духа въ творческомъ его возрастаніи и, слѣдов., непрерывномъ измѣненіи. Но послѣднее не есть измѣна или вообще измѣнчивость, и именно на пути возрастанія новое отпаденіе становится уже навсегда преодолѣнной, оставленной позади возможностью. Человѣкъ перерастаетъ эту низшую степень свободы выбора и разныхъ возможностей, свободу добра и зла, обращенія къ Богу или противъ Бога. Въ томъ состояніи міра и человѣка, въ которомъ Богъ будетъ «все во всемъ», Его бытіе явится превозмогающей дѣйствительностью. Для достойныхъ этого откровенія праведниковъ, или, точнѣе, для той стороны человѣческаго существа, которая обращена къ Богу, оно будетъ имѣть такую «сладостную неотразимость», что отпаденіе отъ нея станетъ внутренней невозможностью. Послѣ «изгнанія князя міра сего изъ міра» зло теряетъ уже свою притягательность, будучи обличено и обезсилено, а тѣмъ окончательно изжито и, такъ сказать, обезвкушено. Къ этому надо еще присоединить, что вѣчное блаженство праведныхъ изживается ими не въ одиночномъ обособленіи, но въ общеніи любви, въ церковномъ единеніи со всѣмъ человѣчествомъ. Царство Христово становится царствомъ всепобѣждающаго вселенскаго Добра, которое совершаетъ свое возрастаніе къ вѣчной жизни не только единоличнымъ усиліемъ, но въ единеніи и соборности вселенской церкви. Итакъ, **вѣчность** не означаетъ для твари устраненія временности съ ея становленіемъ, она не есть мертвенность неподвижности, но неизсякаемый источникъ творческой жизни (1).

---

(1) Не является ли символомъ этого возрастанія, начинающагося еще на самомъ порогѣ «вѣчной жизни», то новое самооткровеніе Христа въ Его

Но это возрастаніе для тѣхъ, въ которыхъ вообразился Христосъ, не можетъ быть ограничено. Оно необходимо распространяется не только на возрастаніе въ добрѣ, но и на изживаніе зла, поскольку и оно осталось нечуждо даже праведникамъ, и на преодолѣніе его съ адскими его испареніями. Если изначала добро соединено со зломъ, какъ свѣтъ съ тѣнью, то это внутреннее раздѣленіе и раздвоеніе жизни не можетъ оставаться неизмѣннымъ, но преодолѣвается. Раны духовныя залѣчиваются и заростаютъ въ какой то неопредѣленный періодъ времени, въ восхожденіи отъ славы въ славу. При этомъ различна мѣра и образъ этого возрастанія въ зависимости отъ духовнаго состоянія каждаго человѣка. Если говорить языкомъ католическаго богословія, то здѣсь можно говорить о нѣкоемъ «чистилищномъ» состояніи и очистительномъ огнѣ, который попаляетъ еще остающіяся въ пшеницѣ плевелы, предназначенныя жнецами, свв. ангелами, на жертву неугасимаго огня. «Посему для народа Божія еще остается субботство» (Евр. IV, 9). Каждому, хотя и въ разной мѣрѣ, еще остается, что изживать, въ себѣ и съ народомъ Божіимъ, то есть съ Церковью, Богочеловѣчествомъ.

Теперь мы уже приблизились къ самому роковому вопросу эсхатологіи, именно о вѣчныхъ мукахъ грѣшниковъ. Тѣ, которые понимаютъ вѣчность въ смыслѣ временной безконечности, — богословы всѣхъ исповѣданій, всячески стараются утверждать безконечность, или «вѣчность», адскихъ мученій апологетически, патристически, экзегетически. Доказывается справедливость безконечной длительности наказанія и за временные грѣхи, его соотвѣтствіе премудрости и любви Божіей, построяется цѣлая теодицея вѣчныхъ мукъ. Изъ подавляющаго большинства сужденій этого рода (1), выдѣляются однако особыя мнѣнія по этому вопросу Оригена и особенно св. Григорія Нисскаго, по правдѣ сказать, почти единственныхъ церковныхъ писателей (кромѣ бл. Августина съ его ригоризмомъ), которые сдѣ-

---

человѣчествѣ, которое содержится уже въ первомъ вопросоотвѣтѣ Мѳ. XXV 34 сл.? Господь призываетъ «благословенныхъ Отца Своего наслѣдовать царство, уготованное имъ отъ созданія міра», за оказаніе Ему дѣятельной любви, вообще за любовь. А праведники отвѣчаютъ: «Господи когда мы видѣли Тебя алчущимъ.. жаждущимъ... странникомъ... нагимъ... больнымъ или въ темницѣ?» И Царь даетъ имъ на это Свой отвѣтъ Спрашивается: что же означаетъ такой вопросъ со стороны праведниковъ? Выражается ли въ немъ только смиреніе ихъ, или же, вмѣстѣ съ тѣмъ, и прямое невѣдѣніе, тварная ограниченность, которая нуждается въ нарочитомъ откровеніи для своего преодолѣнія и его въ столь потрясающей формѣ пріемлетъ? И не является ли это первое откровеніе и первымъ актомъ возрастанія въ вѣчности, котораго ждетъ воскресшее человѣчество?

(1) Изъ православныхъ см. **Прот. Малиновскій:** Православное догматическое богословіе, IV т., стр. 206; м. Макарій, П, § 271, **еп. Сильвестръ,** V, §§ 219-220; изъ многочисленныхъ отдѣльныхъ высказываній см. у **еп. Ѳеофана** въ Письмахъ, у **еп. Михаила** также въ Письмахъ.

лали вопросы эсхатологіи предметомъ нарочитаго изслѣдованія. Церковное опредѣленіе въ точномъ смыслѣ здѣсь отсутствуетъ, хотя за таковое и выдаетъ себя доктрина школьнаго богословія. Но на самомъ дѣлѣ она выражаетъ собою «богословское мнѣніе», одну изъ двухъ тенденцій, боровшихся и борющихся въ богословіи (1). Даже опредѣленія съ осужденіемъ оригенизма, ранѣе приписывавшіяся вселенскому собору, согласно послѣднимъ даннымъ историческаго изслѣдованія, на самомъ дѣлѣ ему не принадлежатъ (2), да и въ противномъ случаѣ нуждались бы еще въ дешифрированіи и очень серьезномъ комментаріи. Они, во всякомъ случаѣ, требуютъ для себя особаго изслѣдованія (3).

Эти опредѣленія основываются на уголовно-пенитенціарномъ міровоззрѣніи, въ которомъ отношеніе Бога къ міру опредѣляется началомъ одного лишь мздовоздаянія, вопреки прямому слову Господа: «не послалъ Богъ Сына Своего въ міръ, чтобы судить міръ, но чтобы міръ спасенъ былъ чрезъ Него» (Ю. III, 17), «Я пришелъ не судить міръ, но спасти міръ» (XII, 47). Такъ говоритъ Самъ Господь, Которому Отецъ «далъ власть производить судъ». Слѣдовательно, между судомъ и даже осужденіемъ, съ одной стороны, и спасеніемъ міра нѣтъ противорѣчія или несовмѣстимости. Послѣдовательно развиваемая пенитенціарная точка зрѣнія наиболѣе уязвима именно со стороны теодицеи: въ ней принимается, что Богъ отъ вѣчности Своей въ твореніе міра ввелъ адъ и вѣчныя муки и далъ имъ силу бытія наравнѣ съ Царствіемъ Божіимъ, уготованнымъ отъ созданія міра. Такимъ образомъ, послѣднее свершеніе включаетъ въ себя онтологическій провалъ, именно въ его дуалистическомъ характерѣ: наряду съ вѣчностью Царствія Божія утверждается одинаковая вѣчность ада. Слѣдов., міръ не удался, Премудрость Божія безсильно остановилась передъ непреодолимой границей, которую поставила ей тварная свобода. Голгоѳская жертва оказалась безсильной для преодолѣнія ада, о коемъ вопіютъ ветхозавѣтный пророкъ и Христовъ апостолъ: «гдѣ твоя, аде, побѣда»? (Осія XIII, 14 = 1 Кор. XV, 55). Софійность міра нашла для себя предѣлъ въ антисофійности ада, въ которомъ царитъ тьма кромѣшная при отсутствіи свѣта Божія, — темная антисофія. Здѣсь изнемогаетъ или всемогущество, или пре-

---

(1) Католики ссылаются на проектъ опредѣленія Ватиканскаго собора (Dict. Théol, V, 1, p. 94), какъ и на опредѣленія имп. Юстиніана при патр Минѣ, утвержденныя п. Вигиліемъ и ошибочно относимыя къ V всел. собору

(2) **F. Diekamp:** Die origenistische Streitigkeiten im VI Jahrh, und das fünfte allgemeine Konzil, Münster, 1899.

(3) **М. Оксіюкъ:** Эсхатологія св. Григорія Нисскаго стр. 649, справедливо заключаетъ: отцы V всел. собора «не осудили взглядовъ св. Григорія Нисскаго. Да и какъ можно было осудить, когда этотъ святитель еще до III всел. собора былъ признанъ Церковью святымъ?»

мудрость Божія, но поднимаетъ голову иной принципъ бытія, котораго и Богъ не можетъ обезсилить, или же, что еще менѣе понятно, самъ его установляетъ. Таковы недоумѣнные выводы, къ которымъ приводитъ уголовное богословіе. Однако недостаточно одной лишь отрицательной критики, чтобы вскрыть все то насиліе надъ мыслью, совѣстью и вѣрой, которое оно совершаетъ. Здѣсь требуется раскрытіе и тѣхъ положительныхъ началъ, каковыми оно обезсиливается. Однако предварительно надо устранить одно основное недоразумѣніе характера практическаго. Еще со временъ блаж. Августина, который примѣнялъ къ своимъ противникамъ насмѣшливое названіе misericordes, «жалостниковъ», даже и до нашихъ дней повелось видѣть въ этомъ недоумѣніи предъ вѣчностью мукъ родъ нравственнаго либертинизма, проявленіе стремленія къ личной безотвѣтственности и фальшиваго сентиментализма. Надо напередъ сказать, что такого рода осужденія, свойственныя криминальной педагогикѣ, должны быть здѣсь заранѣе исключены, обсужденіе конечныхъ свершеній и ихъ проблематики требуетъ искренности и неустрашимости. Богословское же запугиваніе является безсильнымъ и неумѣстнымъ, какъ не отвѣчающее достоинству человѣка, призваннаго къ свободной любви къ Богу. Безспорно, здѣсь должна быть въ полной силѣ признана аксіома, что всякое зло, въ которомъ повиненъ всякій человѣкъ, должно быть имъ же самимъ до глубины и исчерпывающе изжито (1), даже въ прощенности своей. Оно не можетъ быть прощено даромъ, невыстраданно, ибо то была бы не благость, но противорѣчіе правдѣ. Правда Божія непримирима къ грѣху. Онъ не можетъ быть просто попущенъ и позабытъ, но долженъ быть явленъ предъ лицомъ ея. Этимъ не устанавливается самоправедность, въ которой человѣкъ якобы спасается своею собственной силой, ибо спасаетъ и здѣсь сила Божія, искупленіе Христовой кровію, прощеніе грѣха. Однако способность принятія такового искупленія предполагаетъ покаяніе.

Поэтому и самая мысль о томъ, что можно безнаказанно избѣжать послѣдствій грѣха, есть безумная, малодушная и ложная. Каждый долженъ стать предъ лицомъ Христовымъ, вѣруя въ любовь Божію, призывая милость Его, но и отдавая себя на судъ правды Божіей. Каждый носитъ въ себѣ начало геенскаго горѣнія, которое и воспламеняется силою парусіи, въ явленіи Христа во славѣ. Рѣчь можетъ идти совсѣмъ не объ уклоненіи отъ Правды Божіей, но о христіанскомъ ея уразумѣніи. И надо прямо сказать, что разумъ и со-

(1) Разумѣется, это нимало не противорѣчитъ прощенію грѣха въ таинствѣ покаянія, которое уже въ себѣ включаетъ это изживаніе, съ примѣненіемъ силы искупительной жертвы Христовой.

вѣсть **не** принимаютъ ученія о вѣчности мукъ, понимаемой въ смыслѣ **безконечнаго времени,** въ неподвижной его неизмѣнности, какъ это обычно излагается. Къ тому же и психологически эта доктрина устрашенія грѣшниковъ, конечно, совершенно неспособна достигнуть своей педагогической цѣли: человѣческое воображеніе, даже и склонное къ паникѣ, все равно остается неспособно вмѣстить конкретной идеи вѣчныхъ мукъ, въ качествѣ неподвижной безконечности во времени, а тѣмъ болѣе въ возрастающей силѣ ихъ, что можетъ вести только къ полному уничтоженію сущихъ во адѣ и его устраненію, путемъ аннигиляціи. Эта мысль, предназначенная къ тому, чтобы терроризировать души, цѣли не достигаетъ, п. ч. она абстрактна и потому безсильна. Въ то же время, ошеломляя ужасомъ сердца чуткія, парализуя въ нихъ сыновнюю любовь и дѣтское довѣріе къ Небесному Отцу, уподобляетъ христіанство исламу, подмѣняя любовь страхомъ. Однако и спасительный страхъ долженъ имѣть свою мѣру и не превращаться въ запугиваніе.

Но — къ счастью или несчастью — такое запугиваніе уже вовсе и не запугиваетъ. Реально для человѣческой психологіи не абстрактно-безконечное, но непосредственно предстоящее, конкретное страданіе. Оно само по себѣ достаточно, чтобы сломить жестоковыйное сердце, поразивъ его спасительнымъ страхомъ Божіимъ. Эта основная мысль состоитъ въ томъ, — что за свои злыя мысли, дѣла, вожделѣнія, грѣхи, вѣдомые и даже невѣдомые въ сознаніи, но присутствующіе въ подсознаніи, **каждый** имѣетъ понести отвѣтственность, выстрадать ихъ, вполнѣ изжить, не въ абстрактной и мнимой безконечности времени «вѣчныхъ мукъ», но въ предстоящемъ каждому страданіи отъ нихъ. Преобладаніе педагогіи страха въ эсхатологіи, которое было, можетъ быть, соотвѣтственно и дѣйственно въ психологіи вѣковъ минувшихъ, бездѣйственно и скорѣе шокируетъ въ наши дни. Это есть простой и каждому очевидный психологическій фактъ для нашего времени. И онъ совсѣмъ не означаетъ, чтобы потерянъ былъ страхъ Божій и сознаніе всей неумолимой отвѣтственности за свою жизнь, но перестала приниматься сознаніемъ идея безконечности наказанія и мукъ за конечные и все же ограниченные грѣхи. Содержаніе идеи Страшнаго суда состоитъ въ томъ, что существуетъ вся полнота отвѣтственности и имманентно заключеннаго въ ней наказанія, въ этомъ смыслѣ подлинно «вѣчной» муки для каждаго, причемъ этотъ страхъ есть страхъ любви, страхъ Божій: хотя «совершенная любовь и изгоняетъ страхъ» (1 Іо. 4, 18), однако страхъ Божій есть неизбѣжный путь любви. Эта мысль объ отвѣтственности за грѣхи и гнѣвѣ Божіемъ на нихъ есть здравая духовная соль, осоляющая душу, гораздо дѣйственнѣе, нежели тер-

ровъ безконечности мукъ quand même, которой одинаково не можетъ вмѣстить ни разумъ, ни совѣсть даже и на судѣ человѣческомъ. И развѣ же за всѣ грѣхи всего человѣчества не вкусилъ уже Сынъ Божій Геѳсиманской скорби и Голгоѳской смерти, въ которыхъ сосредоточена была вся искупительная полнота «вѣчныхъ» мукъ, т. е. вся сила страданія въ богооставленности и богоотверженности подъ тяжестью отяготѣвшаго на Немъ всечеловѣческаго грѣха? И однако глубочайшая «вѣчность» этихъ мукъ была сосредоточена и изжита въ опредѣленный промежутокъ времени, отъ Рождества Христова до крестной смерти, или отъ: «Да минуетъ Меня чаша сія», до: «Совершишася», но не въ вѣчности, какъ безконечности во времени, что оказалось бы и неосуществимо. Искупленіе, понятое въ такомъ смыслѣ, просто и не могло бы совершиться, вопреки прямому свидѣтельству самого Христа, какъ и всего Новаго Завѣта Это есть очевидное доказательство того, что «вѣчность» въ примѣненіи къ наказанію за грѣхъ означаетъ не безконечной длительности время, но безконечной интенсивности его наполненность, что и составляетъ крестъ Христовъ.

Итакъ, отбрасывая мнимую педагогію и пенитенціарную психологію, обратимся къ основному вопросу о томъ, что же означаетъ вѣчность въ примѣненіи къ понятію вѣчныхъ мукъ (и его метафорическимъ синонимамъ: вѣчный огонь, геенна и проч.)? Мы уже знаемъ, что вѣчность совсѣмъ не означаетъ времени (хотя бы безконечной длительности) и что, далѣе, тварная вѣчность (aevitternitas) означаетъ безконечное откровеніе вѣчности во времени и его укорененіе въ ней. Это понятіе въ примѣненіи къ вѣчному блаженству Царствія Божія, уготованному прежде созданія міра, не встрѣчаетъ затрудненія: оно означаетъ безконечное восхожденіе творенія отъ славы въ славу, актуальное отожествленіе Софіи тварной съ Софіей Божественной, ософіеніе или обоженіе творенія. Глубины Божіи неизслѣдимы, а океанъ Божественнаго вѣдѣнія данъ для безконечной жизни. Добру, т. е. жизни въ Богѣ, свойственна неисчерпаемость и безконечность. Но всѣ эти вопросы встаютъ совершенно по иному въ примѣненіи къ вѣчности мукъ, которая есть вѣчность зла и страданія.

«Вѣчная мука», какъ высшая мѣра наказанія, безконечно превышаетъ всѣ мѣры его, сущія на землѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, вѣчность мукъ въ этомъ смыслѣ означаетъ и вѣчность страданія, а вмѣстѣ съ нимъ и зла. Но можетъ ли злу и страданію усвояема вѣчность въ смыслѣ безконечности, присущей добру, и на какомъ основаніи она здѣсь утверждается? На этотъ вопросъ отвѣтилъ со всей силой отрицанія св. Григорій Нисскій, и его аргументы и донынѣ остаются неопро-

вергнуты. Тѣ, которые провозглашаютъ безконечность мукъ, неизбѣжно утверждаютъ и вѣчность зла и совѣчность его добру, вмѣстѣ съ непобѣдимой ожесточенностью во враждѣ къ Богу грѣшниковъ. Вопросъ разсматривается св. Григоріемъ Нисскимъ въ общемъ контекстѣ проблемы зла, которое имъ понимается въ духѣ платонизма, какъ отсутствіе добра, στέρησις, не имѣющее самостоятельнаго бытія, а лишь паразитическое, не сотворенное Богомъ, но вошедшее въ міръ силою гварной свободы. Въ такомъ качествѣ ему не свойственна вѣчность, присущая добру (1), напротивъ, ему предлежитъ «уничтоженіе и превращеніе въ ничто». Противоположное утвержденіе о безконечной устойчивости зла въ мірѣ представляетъ собой родъ манихейства (2). Далѣе св. Гр. Н. указываетъ, что зло не имѣетъ въ себѣ творческой силы вѣчности и не можетъ поэтому простираться въ безконечность, напротивъ, оно заключено въ ограниченные предѣлы Иначе говоря, зло неспособно къ безконечному самотворчеству, въ противномъ случаѣ оно равнялось бы по силѣ добру (и это былъ бы другой образъ дуалистическаго манихейства). Поэтому «за предѣлами зла слѣдуетъ преемство добра», зло имѣетъ для себя конецъ. Наконецъ, третій, онтологическій (въ сущности софіологическій аргументъ св. Гр. Н., — его теодицея, состоитъ въ томъ, что «міръ и человѣкъ, какъ прекрасное твореніе Божіе, приведенъ въ бытіе для еще болѣе прекраснаго, и цѣль творенія должна быть приведена въ согласіе съ Божественной природой».

Приведя въ краткой схемѣ эту аргументацію св. Гр. Н-го, обратимся къ софіологическому разсмотрѣнію вопроса по существу. **Вѣчный** огонь, **вѣчная** мука, **вѣчная** погибель и др. синонимическія выраженія не имѣютъ отношенія къ **времени**, они суть не временныя, но качественныя опредѣленія. Они выражаютъ общую мысль о страданіи предъ лицомъ Божіимъ, въ Богѣ, въ любви Божіей. Они имѣютъ **софійное** значеніе въ томъ смыслѣ, что прославленный человѣкъ, увѣдавъ себя въ своемъ софійномъ первообразѣ, тѣмъ самымъ узнаетъ себя и въ своей собственной без-образности, ужасается себя самого, и это безобразіе его подобія предъ лицомъ своего первообраза есть для него бичъ любви, ея жгущій огонь. Это безобразіе имѣетъ въ каждомъ случаѣ свой особый ликъ: если многи суть обители въ домѣ Отца, и многи первообразы, то не менѣе многи могутъ быть и безобразія, искаженія, уродства. Однако, каково бы ни было это многообразіе, характеръ его остается одинъ: собственная нагота, от-

(1) Оксіюкъ, ц. с. 510 сл.

(2) Блаж. Августинъ, въ свое время преодолѣвшій манихейство на пути къ Церкви, частично къ нему снова возвращается въ своей эсхатологіи, представляющей рядъ противорѣчій между общимъ ея софіологизмомъ и этимъ дуализмомъ.

сутствіе брачнаго одѣянія, мучительное несоотвѣтствіе между осуществленнымъ и заданнымъ. Это есть обличеніе и укоръ, раскрывшіяся объятія, которыя не могутъ сомкнуться, жажда, которая не можетъ утолиться, пустота, которая не можетъ наполниться, тоска отлученности, которая совмѣщается съ радостью богоявленія, «смерть и адъ» и «озеро огненное». Объ этомъ сказано: «идите отъ Меня, проклятые, въ огнь вѣчный». Означаетъ ли отлученіе грѣшниковъ отъ лица Божія во тьму кромѣшную полное его сокрытіе вмѣстѣ съ совершеннымъ ихъ отдѣленіемъ отъ тѣхъ, кто зритъ Бога, и съ возможностью общенія лишь съ тѣми, кто также отвергнуты? И да, и нѣтъ. Конечно, не мимо идетъ слово Божіе, даже если прейдутъ небо и земля. Есть эта невыразимая печаль своей пустоты, отдѣляющей отъ Бога, и есть несказанная боль отъ этого отдѣленія, но сама эта печаль и боль уже означаютъ видѣніе Бога, хотя бы издалеча, изъ пропасти, изъ могилы, изъ озера огненнаго. Но это — еще разъ вспомнимъ св. Исаака Сиріанина — есть печаль любви, возгорѣвшейся при встрѣчѣ со Христомъ, отъ видѣнія Его и Его Пречистой Матери. И она-то сладкимъ остріемъ любви пронзаетъ сердце неотразимо, даже во тьмѣ кромѣшной. Это видѣніе не можетъ быть отнято и у ада. Самый адъ состоитъ въ неосуществленной любви къ Богу, которая при ограниченности духовной выражается во враждѣ къ Нему, богоборствѣ, или же снѣ духовномъ. Адское состояніе антиномично по существу, п. ч соединяетъ въ себѣ богоявленіе и боготверженность, и именно эта-то антиномичность придаетъ ему характеръ вѣчности. Богъ Самъ отъ Себя не отвергаетъ творенія, но оно само Его отвергается въ своей опустошенности. Образъ софійности сіяетъ и «во адѣ» надъ каждымъ, въ немъ содержимымъ, во всей славѣ своей. Красота духовная, которая въ будущемъ вѣкѣ будетъ и тѣлесная («тѣла духовнаго»), судитъ міръ и спасаетъ міръ. Образъ Божій въ человѣкѣ самъ судитъ свое подобіе, какъ не-подобіе, без-образіе.

Въ разсужденіи о раѣ и адѣ нужно помнить, что, хотя судъ этотъ и есть личный, совершаемый надъ каждымъ человѣкомъ, но онъ есть и всеобщій («всѣ народы»), ибо Христово человѣчество едино, и судьбы всѣхъ связаны со всѣми, и всѣ за всѣхъ отвѣтственны. Уродливая и странная мысль, будто праведники, получивъ свою «награду» и въ нее погрузившись, немедленно забываютъ о братіяхъ своихъ, во адѣ страждущихъ, разумѣется, не можетъ быть допущена: неужели отъ явленія Бога любви сердца ихъ оледенѣваютъ въ себялюбіи и теряютъ даже ту степень любви, которую имѣли другъ къ другу до всеобщаго воскресенія? Напротивъ, отверженіе отвергнутыхъ въ извѣстномъ смыслѣ поражаетъ, хотя по разному и въ раз-

ной мѣрѣ, и все человѣчество. И праведники страждутъ отъ ада грѣшниковъ въ райскихъ своихъ обителяхъ. Правда, евангельскіе реченія и образы, обращенные къ личной отвѣтственности и предваряющія о ней каждаго въ отдѣльности, прямо не останавливаются на этой мысли, которая однако достаточно безспорно свидѣтельствуется вселенской искупительной любовію Христовой. Спасеніе не есть только удѣлъ каждаго въ отдѣльности, но и дѣло любви, молитвы, усилія всего человѣчества, какъ здраваго, такъ и поврежденнаго, нуждающагося въ исцѣленіи. А потому и адъ есть его общая скорбь. Здѣсь мы приближаемся къ той тайнѣ будущаго вѣка, которая входитъ въ наше сознаніе лишь какъ антиномическій постулатъ всеобщаго участія въ жизни рая и ада въ ихъ совмѣстимости. Матерь Божія, Которая есть и Матерь всего человѣческаго рода, предстательствуетъ на судѣ о **милости** вселенской, — **не о прощеніи грѣховъ**, которое невозможно, ибо грѣхи должны быть выстраданы и изжиты, но о помилованіи грѣшниковъ. Существованіе ада окружено не холодомъ себялюбиваго равнодушія, но свѣтлымъ облакомъ попечительной любви спасеннаго человѣчества, т. е. Церкви, которая во вѣки пребываетъ, какъ **единая** святая, соборная и вселенская. Въ ней единое человѣчество не раздѣляется какъ бы на два и не примиряется съ отсѣченіемъ одной своей части — ада, но болѣзнуетъ о ней. И опять таки нельзя этого болѣзнованія однихъ о другихъ истолковывать въ смыслѣ земного лукавства, нѣкоей духовной даровщины, — ибо грѣхъ долженъ быть выстраданъ и изжитъ, и должникъ не будетъ выпущенъ изъ темницы, пока не отдастъ «до послѣдняго кодранта (Мѳ. V, 26) (1). Но — надо это прямо сказать — и рая въ полнотѣ не существуетъ, пока и поскольку есть адъ, который есть какъ бы внутренняя для него граница. И мысль объ увѣковѣченіи этого раздѣленія ада и рая, съ благополучнымъ примиреніемъ съ нимъ есть дѣло странной аберраціи мысли и чувства, приводящей поэтому нѣкоторыхъ къ идеѣ «условнаго безсмертія», въ которой это раздѣленіе преодолѣвается черезъ уничтоженіе ада смертію.

Въ раю, какъ и во адѣ, въ блаженствѣ званныхъ и избранныхъ, какъ и въ мукахъ званныхъ, но отверженныхъ, одинаково открывается вѣчность Божія присутствія, вѣчное солнце правды Христосъ. Однако тварная жизнь совершается во времени, и потому все-таки остается вопросъ, какъ же совмѣстить эту вѣчную жизнь съ временностью. Невѣрное пониманіе вѣчности, лишь какъ безконечнаго времени, вовсе стираетъ эту проблему жизненнаго **соотношенія** вѣчно-

(1) Католики умѣютъ примѣнять этотъ текстъ лишь къ собственному чистилищному измышленію, а не къ тому, къ чему онъ относится, — къ аду.

сти и времени, пріобщенія второго къ первой. Оно оказывается вынужденнымъ приравнять ее **неизмѣнности**, которая свойственна лишь величеству Божію, притомъ приписавъ ее не только райскому состоянію, но и адскому, усвояя и ему неподвижную вѣчность, присущую только бытію Божію Это и составляетъ одно изъ главныхъ противорѣчій школьной эсхатологіи. Временная вѣчность, т. е. осуществленное во времени откровеніе вѣчной жизни въ Богѣ, не представляетъ трудностей къ уразумѣнію, поскольку она есть восхожденіе отъ славы въ славу. Въ такомъ постулатѣ удерживается основная истина объ актуальности человѣческаго духа, которому несвойственна неподвижность. Онъ пребываетъ въ непрестанномъ движеніи, возрастаніи, самооткровеніи образа Божія. Жизнь духа, оставаясь существенно временной, осуществляетъ въ себѣ вѣчность, какъ свое содержаніе, въ безконечномъ становленіи. Но адъ и отверженіе? Есть ли это неизмѣнное, стаціонарное состояніе духа, въ которомъ онъ остается стабилизованъ разъ навсегда, на вѣки вѣковъ? Есть ли это неподвижно застывшая судорога мукъ и вопль проклятій, укусы «неусыпающаго» червя, жженіе «неугасимаго» огня? Обладаетъ-ли тварная жизнь такой неисчерпаемой способностью страданія, котораго не призвана угасить и все уташающая въ этомъ вѣкѣ смерть? Или, какъ вопрошалъ св. Григорій Нис., имѣетъ ли сила зла въ себѣ самой энергію безконечной жизни, безпредѣльнаго творчества, такой же «вѣчности», какъ и райское блаженство? Гипотезу застывшей въ неподвижности адской гримасы надо просто откинуть, настолько она явно противорѣчитъ самому существу жизни духа, не знающаго такого окаменѣнія. Такая «вѣчность» дѣйствительно вела бы къ самоугашенію жизни. Но еще труднѣе допустить вѣчность зла, придавъ ему неисчерпаемое творчество. по крайней мѣрѣ, безъ яснаго принятія манихейскаго дуализма, съ исходнымъ двойствомъ началъ добра и зла. Зло — отрицательно, — оно есть минусъ бытія. Оно имѣетъ въ себѣ дно. а если и кажется бездоннымъ или позируетъ подъ бездонность, это есть только обманъ или самообманъ. Минусъ долженъ быть къ чему либо приставленъ, имѣя для себя абсолютную величину. Въ качествѣ самостоятельнаго, онтологическаго минуса зло есть только поза. Но, самое главное, зло въ себѣ самомъ пусто и безсильно, оно конечно. Его творчество въ мірѣ паразитарно, потому что оно живетъ въ соединеніи съ бытіемъ, питается свѣтотѣнью, является полубытіемъ, и оно теряетъ самую основу бытія послѣ **раздѣленія** добра и зла. Зло не увѣковѣчивается отъ этого раздѣленія, но, напротивъ, онтологически упраздняется въ Парусіи. «Князь міра сего будетъ изгнанъ вонъ», — это значитъ, что онъ останется въ своей собственной пустотѣ, безсиліи, безплодіи, внѣ возможности но-

ваго паразитарнаго своего творчества, обличеннаго въ его мнимости. Въ силу этихъ соображеній, при сужденіи о вѣчныхъ мукахъ въ смыслѣ дурной безконечности неизбѣжно возникаетъ вопросъ о томъ, какъ же обстоитъ дѣло именно съ этой мнимой вѣчностью зла въ вѣчной жизни, или съ безконечнымъ бытіемъ ада?

Съ одной стороны, мы имѣемъ абсолютный постулатъ измѣняемости и подвижности тварнаго духа, какъ проявленіе его жизни. Этотъ постулатъ противится признанію той неподвижности духа во адѣ, которая необходимо предполагается при сохраненіи «вѣчныхъ мукъ». Духъ живя не можетъ не измѣняться, а «вѣчное», т. е. безконечное измѣненіе возможно лишь въ сторону добра, на путяхъ обоженія человѣка. Немыслимымъ является вѣчное творчество зла, не имѣющее для себя границъ. Таковое не свойственно злу, но присуще только добру, жизни въ Богѣ, а не внѣ или помимо Его. Рай и адъ не могутъ быть поэтому одинаково вѣчны или равновѣчны: «вѣчность» ада означаетъ нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ вѣчность рая, ибо она есть конечная, себя исчерпывающая. Рай есть неисчерпаемость Божественнаго бытія, открывающагося во времени; адъ же есть обличеніе небытія предъ лицомъ бытія Божественнаго, вѣчность призрачная (какъ она и изживается для пребывающихъ во адѣ человѣковъ). Поскольку адъ не есть твореніе Божіе, но плодъ самоопредѣленія князя міра сего и имъ плѣненныхъ, онъ и не имѣетъ бытія въ себѣ, слѣдов, не имѣетъ собственной вѣчности, каковая есть для него только временное состояніе жизни. По этимъ онтологическимъ соображеніямъ необходимо отрицать безконечность ада, который въ вѣкахъ растворяется въ ничто, какъ подлинную свою основу. Но, можетъ быть, адскую, темную вѣчность, какъ противовѣчность Божіей, приходится утверждать именно на основаніи тварной свободы, самоопредѣленія твари? М. б., этотъ минусъ, если онъ приставленъ къ подлинной вѣчности, и на самомъ дѣлѣ способенъ установить нѣкую противувѣчность? Здѣсь мы возвращаемся къ вопросу о тварной свободѣ: имѣетъ-ли она собственную, внѣбожественную основу бытія, какъ самобытное ея начало, или же она только модальна, ибо есть состояніе твари, ея самоопредѣленіе въ предѣлахъ ограниченнаго, тварнаго бытія? Мы уже разсматривали этотъ вопросъ выше (гл. Ш), и идея абсолютной, внѣбожественной свободы, какъ изначальнаго бытія и безграничныхъ возможностей, тамъ обличилась, какъ фикція и иллюзія. Свобода относительна, и ея бытіе зиждется лишь на бытіи тварномъ, ея заданность на данности. Поэтому и на путяхъ богоборства, человѣческаго и сатанинскаго, свобода не можетъ являться сама себѣ довлѣющей. Она стоитъ и падаетъ, преодолѣвается и превосходится на путяхъ тварной жизни къ ея обоженію. Свобода не есть

самостоятельная мощь въ себѣ, и она есть немощь въ своемъ противоположеніи Божеству: «познайте Истину, и она сдѣлаетъ васъ свободными» (Io. VIII, 32). Истина онтологична, зло медіумично и обманно. Не надо отожествлять зло съ страданіемъ, которое не есть зло само по себѣ, но можетъ быть и благомъ, такъ же, какъ и зломъ (1). Отсюда слѣдуетъ въ высшей степени важное для всей эсхатологіи заключеніе: если бытіе Божіе есть въ Парусіи превозмогающая очевидность, какъ «все во всемъ», то воинствующее безбожіе и богоборство теряетъ здѣсь для себя почву, обезсиливается. Одинаково уже не остается мѣста ни богоборству, ни богохуленію, ни вообще бѣсовскому одержанію въ человѣкѣ. Нѣтъ мѣста возстанію противъ Бога, ибо Онъ является въ Парусіи какъ побѣждающая истина, превозмогающая любовь, неотразимо влекущая и спасающая красота. Можно сказать, что Богъ есть въ будущемъ вѣкѣ всеобщая и абсолютная данность, вообще **есть** только Богъ, и ничего нѣтъ внѣ Бога, противъ Бога, помимо Бога. Этому не противорѣчитъ собственное бытіе твари, поскольку оно явно утверждается и существуетъ въ Богѣ Поэтому и сказано о грѣшникахъ, что они «подвергнутся наказанію, вѣчной погибели отъ лица Господа и отъ славы могущества Его, когда Онъ пріидетъ прославиться во святыхъ Своихъ и явится дивнымъ въ день оный» (2 Сол. 1, 9-10). Наказаніемъ здѣсь является именно стояніе предъ лицемъ Божіимъ. Поэтому адскому состоянію онтологически уже не можетъ быть свойственна былая активность зла, исчерпавшая себя его мятежность. Адъ есть любовь къ Богу, хотя и не могущая найти для себя насыщенія. Онъ есть страданіе отъ пустоты, отъ неспособности вмѣстить въ себя эту любовь Божію.

Однако и здѣсь мы должны сохранить руководящую идею богочеловѣческаго синергизма, опредѣлить собственное мѣсто тварности при этой встрѣчѣ ея съ бытіемъ божественнымъ, соблюсти ея свободу. Богоявленіе въ Парусіи имѣетъ превозмогающую силу и неотразимую убѣдительность. Однако и оно означаетъ не насиліе, но явленіе силы, не принужденіе, но убѣжденіе. Богъ здѣсь окончательно побѣждаетъ человѣка черезъ то, что его **убѣждаетъ** въ правдѣ и силѣ Своей. Споръ Іова съ Богомъ, какъ богоборство Израиля, здѣсь себя исчерпываетъ. Богъ потому является такъ непререкаемо убѣдителенъ для человѣка, что послѣдній Его обрѣтаетъ въ себѣ самомъ, въ

(1) «Не бойтесь убивающихъ тѣло и потомъ не могущихъ ничего болѣе сдѣлать. Но скажу вамъ, кого бояться: бойтесь того, кто по убіеніи можетъ ввергнуть въ геенну, ей говорю вамъ, того бойтесь» (Лк. XII, 4-5, Мѳ X, 4). «Ученики Его спросили у Него Равви, кто согрѣшилъ, онъ или родители его, что родился слѣпымъ? Іисусъ отвѣчалъ: не согрѣшилъ ни онъ, ни родители его, но чтобы **явились дѣла Божіи**» (Ю. IX, 2-3).

своемъ софійномъ первообразѣ. Чрезъ него человѣкъ прозрѣваетъ Софію Божественную, достигаетъ той высоты и ясности самопознанія, которая уже освобождаетъ его отъ тварной свободы, какъ различныхъ и противоположныхъ возможностей, онъ превосходитъ ее въ **свободной необходимости.** Поэтому-то и невозможно уже новое отпаденіе отъ Бога. Оно превзойдено навсегда, какъ и для свв. ангеловъ. Споръ между Творцомъ и твореніемъ неизбѣжно заканчивается для послѣдняго признаніемъ своей побѣжденности. Это изживаніе внѣбожественной тварной свободы, въ ея согласіи съ божественной волей («да будетъ воля Твоя яко на небеси и на земли»), согласно діофелитскому догмату, предполагаетъ неопредѣленно длительный процессъ, итогъ котораго однако онтологически данъ: «когда же все покоритъ Ему (Отца), тогда и Самъ Сынъ покорится Ему, и будетъ Богъ все во всемъ» (1 Кор. XV, 28). Въ духѣ синергизма должны быть поняты и адскія муки не только, какъ пассивное претерпѣваніе ихъ, но и какъ актуальное, творческое усиліе духа, который не теряетъ его даже во адѣ (подобно евангельскому богачу). Адскія муки есть тоска по Богѣ отъ любви къ Богу, причемъ эта тоска неизбѣжно сраствореna съ стремленіемъ изойти изъ этой тьмы, преодолѣть эту богоотчужденность, стать самимъ собой, сообразно явленному своему первообразу. Какъ это ни парадоксально, но надо сказать, что адское состояніе включаетъ не только муки любви отъ не-любви, въ ея безсиліи, но и творчество любви. Согрѣшившій противъ любви снова и снова ударяется всѣмъ своимъ существомъ въ сторону пустоты и упадаетъ въ скрежетѣ зубовномъ и плачѣ, чтобы возставъ опять вернуться къ тому же «вѣчному повторенію». Однако на самомъ дѣлѣ вѣчна-ли эта мука въ смыслѣ безконечнаго числа повтореній, не знающихъ для себя конца, такъ что все человѣческое страданіе и усиліе проваливается въ тартаръ «вѣчныхъ» повтореній? Или эта неизмѣнность не свойственна природѣ жизни, несущей въ себѣ силу животворящаго Духа, и не соотвѣтствуетъ актуальности тварнаго духа, всегда измѣняющагося въ творчествѣ жизни? Какъ бы мы ни старалиться понять адскія муки въ смыслѣ вѣчнаго повторенія или неизмѣнности, такое пониманіе встрѣчаетъ для себя препятствіе въ разумѣніи человѣка, какъ самотворческаго, самоопредѣляющагося существа. И вообще эта идея мукъ вѣчнаго повторенія во всей его злой вѣчности и ледяной неподвижности есть сатанинскій кошмаръ, которымъ не является даже и адъ, какъ состояніе глада любви, преображающей томящихся въ немъ. Это есть также самоочевидный постулатъ эсхатологіи (1)

(1) Слѣдуетъ обратить вниманіе на эту черту Страшнаго Суда въ Мѳ. XXV, согласно которой и праведники, и грѣшники судятся однимъ и тѣмъ

«Вѣчныя муки» совершаются въ тварной временности; онѣ суть не только «наказаніе», поскольку онѣ являются онтологически имманентными послѣдствіями грѣха, но сутъ и **продолжающаяся** жизнь, а, слѣдовательно, и **изживаніе** того, что можетъ и должно быть изживаемо. Ибо и у сущихъ во адѣ не отъемлется образъ Божій, софійность человѣка, которая здѣсь открывается ему: отрицательно — въ адскихъ мученіяхъ, положительно же — въ возрастающемъ самопознаніи въ Богѣ. Есть-ли конецъ и граница этому возрастанію? Есть ли предѣлъ совершающемуся ософіенію человѣка даже въ нѣдрахъ ада? Его нѣтъ, или, вѣрнѣе, онъ можетъ быть онтологически опредѣленъ лишь чрезъ то, что **есть** человѣкъ по своему сотворенію. Спасаетъ человѣка Божественная Софія, которая есть основаніе его тварнаго бытія, спасаетъ Богочеловѣчество, сила котораго проявляется въ уподобленіи человѣка своему первообразу, спасаетъ Крестъ Христовъ и Духъ Святой, который дышетъ, гдѣ хочетъ, проницая и глубины ада. Конечное спасеніе изъ глубинъ ада совершается на путяхъ актуальности духа, съ свободнымъ принятіемъ и усвоеніемъ имъ божественныхъ началъ бытія. Здѣсь во всей силѣ грѣшниками осуществляется полнота изживанія принятаго въ себя зла, исключающая даровое прощеніе. Но этимъ устраняется въ послѣднемъ свершеніи міра мѣсто темницы, вѣчнаго заточенія и вѣчныхъ мукъ, хотя бы и наряду съ райскими обителями, что составляло бы неудачу творенія въ его большей половинѣ, гдѣ было много званныхъ, но оказалось мало избранныхъ. О такомъ мірѣ нельзя сказать: «и оправдися Премудрость отъ дѣлъ своихъ», и «будетъ Богъ вся во всѣхъ» Поэтому оно не есть послѣднее, но лишь предпослѣднее состояніе

же судомъ любви ко Христу въ человѣкѣ. При этомъ оправданные призываются въ Царство Отца, уготованное прежде созданія міра, — и оно есть царство любви, а грѣшники — во «огнь вѣчный», уготованный діаволу и ангеламъ его», — но и это есть тоже огонь любви, жгущій силою ея отсутствія, не-любви. **Одни и тѣ же** вопросы являются судомъ для стоящихъ одесную и ошуюю. И тѣ и другіе недоумѣваютъ передъ этими вопросами одни отъ смиренія, послѣдніе вслѣдствіе своего омертвѣнія. Однако въ свѣтѣ славы и они постигаютъ это свое омертвѣніе, отсутствіе любви къ Богу и человѣку въ лицѣ Богочеловѣка, свойственное діаволу. Они ввергаются въ «огнь вѣчный», однако не какъ въ естественное свойство и состояніе, не какъ противное любви Божіей и закону ея, сатанинское При этомъ оно для нихъ, хотя и является адскимъ горѣніемъ, однако навсегда ихъ освобождаетъ отъ того духовнаго омертвѣнія, которое совмѣщалось съ отсутствіемъ любви въ этомъ вѣкѣ Адскій огонь духовно **пробуждаетъ**, и это пробужденіе есть не только горѣніе, но и образъ возрожденія, не только жжетъ не сжигая, но и переплавляетъ не уничтожая. Сюда относится текстъ 1 Кор. Ш, 13-14, католиками неправильно относимый къ чистилищу, но на самомъ дѣлѣ относящійся къ «вѣчнымъ мукамъ»: «у кого дѣло, которое онъ строилъ, устоитъ, тотъ получитъ награду, а у кого дѣло сгоритъ, тотъ потерпитъ уронъ, впрочемъ, самъ спасется, но такъ, какъ бы изъ огня». Объ огнѣ очистительномъ говорятъ св. Василій Великій св. Григорій Богословъ, св. Григорій Нисскій и др.

міра и человѣка. Въ немъ Христосъ, во Славѣ пришедый, еще страждетъ и распинается въ отверженномъ человѣчествѣ, и Духъ Святой еще претерпѣваетъ кенозисъ, хотя уже въ иномъ смыслѣ, нежели до Парусіи. Мудрость и любовь Божія идутъ дальше будущаго вѣка, чрезъ вѣки вѣковъ по изгнаніи князя міра сего. Это истина, которая свидѣтельствуется и нѣкоторыми отцами Церкви, она же вытекаетъ изъ основъ здраваго богословія. Иначе идея вѣчнаго ада навсегда останется неодолимой тягостью для человѣка. Онъ можетъ заглушать въ себѣ этотъ голосъ правды и любви, въ немъ поднимающійся, во имя послушанія вѣры, однако въ данномъ случаѣ не сыновняго, но рабскаго, себя устрашать и гипнотизировать страхомъ. Однако съ настойчивостью возникаетъ вопросъ, угодно ли Богу это усердіе друзей Іова, адвокатовъ Бога, которые фактически являются Его обвинителями, ибо «всѣхъ заключилъ Богъ въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать. О бездна богатства и премудрости и вѣдѣнія Божія» (Римл. XI, 32-7).

Этому какъ будто противорѣчатъ нѣкоторые тексты, въ которыхъ говорится о мученіяхъ «во вѣки вѣковъ», т. е. ихъ неограниченной длительности, «дурной безконечности». Ветхій завѣтъ въ общемъ не знаетъ этой идеи (1). Такія выраженія встрѣчаются преимущественно въ **Откровеніи,** съ особенностями его гиперболическаго и образнаго языка, они и не притязаютъ на богословскую точность. Притомъ они относятся не столько къ людямъ, сколько къ ложнымъ началамъ жизни: къ Вавилону, великой блудницѣ (XIX, 2-3) и къ «звѣрю и лжепророку» (XX, 10), которые будутъ мучиться вмѣстѣ съ діаволомъ «въ озерѣ огненномъ и сѣрномъ день и ночь во вѣки вѣковъ». Не говоря уже объ образномъ характерѣ этого выраженія, не допускающаго буквальнаго пониманія, надо вспомнить, что «звѣрь и лжепророкъ» суть не индивидуальности, но ложныя начала жиз-

(1) Вотъ сужденіе одного изъ современныхъ богослововъ о вѣчныхъ мукахъ въ Завѣтѣ: «въ В. З., кромѣ одного мѣста въ одной изъ позднихъ книгъ, не существуетъ яснаго ученія о какомъ-либо наказаніи для злыхъ послѣ смерти. Они могутъ быть наказаны въ этомъ мірѣ, ихъ тѣла могутъ остаться непогребенными, ихъ дѣти могутъ страдать за ихъ грѣхи, но сами они просто исчезнутъ съ лица земли. Идея посмертнаго наказанія злыхъ появляется въ такъ наз. Апокалиптической литературѣ. Эти наказанія преимущественно относятся или къ гонителямъ праведнаго Израиля, или къ отпадшимъ отъ вѣры, но авторы ея мало интересуются общей судьбой человѣчества или обыкновенныхъ грѣшниковъ изъ среды Израиля. Наказаніе мыслится, какъ продолжающееся лишь въ опредѣленную эпоху ,но не всегда Выраженія «вѣчный» и под. не имѣютъ точнаго значенія (въ одномъ мѣстѣ періодъ времени въ 500 лѣтъ называется «вѣчнымъ»). Новозавѣтные писатели жили въ атмосферѣ, насыщенной идеями и образами Апокалипсисовъ. Ихъ отношеніе ко всему кругу этихъ идей было частью пріятіемъ, частью эмансипаціей, — въ очень различной мѣрѣ въ разныхъ книгахъ». (Immortality, 1917, статья C. W. Emmet: The Bible and Hell, 172-3). Талмудическому же богословію болѣе свойственно ученіе объ условномъ безсмертіи и аннигиляціи грѣховныхъ душъ (**Троицкій,** Талмудическое ученіе etc.).

ни, властвующія надъ душами, и осужденіе относится именно къ этимъ началамъ. Это же соображеніе можетъ быть примѣнимо и при истолкованіи XIV, 9-11, гдѣ говорится о поклонившихся звѣрю и образу его и принявшихъ начертаніе на чело и руку свою: «они будутъ мучиться въ огнѣ и сѣрѣ... и дымъ мученія ихъ будетъ восходить во вѣки вѣковъ, и не будутъ имѣть покоя ни днемъ, ни ночью». Все это также относится, прежде всего, къ звѣрю и лжепророку, а затѣмъ къ ихъ жертвамъ, предъ которыми (Откр. XIII, 16-17) будетъ обличена ложность этихъ началъ (тоталитарное государство, безбожная цивилизація). Вѣчность осужденія относится къ самимъ началамъ жизни, а не къ насильственнымъ ихъ жертвамъ. Къ тому же надо принять во вниманіе особенности языка апокалипсисовъ вообще (1). Здѣсь умѣстно кстати вспомнить и слова Спасителя: «если бы не сократились тѣ дни, то не спаслась бы никакая плоть, но ради избранныхъ сократятся дни тѣ» (Мѳ. XXIV, 22). (Это относится не только къ бѣгству изъ Іерусалима, но и къ послѣднимъ временамъ міра, соотвѣтственно общему двоенію этихъ образовъ «Малаго Апокалипсиса»).

Втеченіе долгаго ряда вѣковъ пониманіе вѣчности мукъ въ смыслѣ ихъ неизмѣнности въ безконечномъ времени казалось наиболѣе соотвѣтственнымъ и дѣйственнымъ для того, чтобы поражать страхомъ Божіимъ душу грѣшника, побѣждать его лукавство и лѣность духовную. Можно однако сказать, что педагогія эта въ настоящее время цѣли не достигаетъ, — не устрашеніе, но являемая любовь Божія и въ отношеніи къ сущимъ во адѣ болѣе трогаетъ душу и пробуждаетъ ее отъ сна духовнаго. И это вовсе не есть лукавое и малодушное желаніе освободиться отъ достойнаго наказанія, которое, напротивъ, должно быть изжито, но невозможность признать «вѣчныя

---

(1) Для того, чтобы наглядно увидѣть степень этого вліянія, интересно сравнить отдѣльные образы рѣчи о Страшномъ Судѣ (Мѳ XXV, 31-46) съ нѣкоторыми текстами апокалипсисовъ.

«Сынъ Человѣческій пріидетъ во славѣ Своей», «сядетъ на престолѣ славы», совпадаетъ буквально съ Еноха XLV, III, LXII, 5;
«Овцы и козлища». — Еноха XC;
благословенные «одесную» — Завѣщаніе Веніамина X, 6;
Для всего контекста ср. Енохъ IX, X.
Для перечисленія дѣлъ добрыхъ ср Завѣщаніе Іосифа 1, 5:
«Я былъ въ плѣну, и Его крѣпкая рука поддержала меня;
я былъ въ голодѣ, и Самъ Господь напиталъ меня;
я былъ одинъ, и Господь утѣшилъ меня;
я былъ боленъ, и Господь посѣтилъ меня;
я былъ въ темницѣ, и Господь былъ милостивъ ко мнѣ».

(C. W. Emmet: The Bible and Hell — въ сборникѣ **Immortality, p. 197, 1)**. «Сомнительно» (прибавляетъ авторъ), чтобы Мѳ. XXV, 31 имѣло дѣйствительно всеобщее значеніе», а не относилось бы лишь ко «всѣмъ народамъ, входившимъ въ прямое или косвенное соприкосновеніе съ Христомъ» (ib. 198, 1).

муки» соотвѣтственными правдѣ и любви Божіей, невмѣстимость въ сознаніе человѣка самой этой идеи. Средства педагогіи измѣнчивы и относительны, но педагогія св. Григорія Нисскаго и его послѣдователей, не осужденная и во всякомъ случаѣ попущенная Церковію, и нынѣ является соотвѣтственнѣе и убѣдительнѣе, чѣмъ педагогія устрашенія. Конечно, «страхъ Божій есть начало премудрости» (Пс. CX, 10; Пр. 1, 7), однако не ея конецъ, ибо «въ любви нѣтъ страха, и совершенная любовь изгоняетъ страхъ» (1 Іо. IV, 18), и «любовь до того совершенства достигаетъ въ насъ, что мы имѣемъ дерзновеніе въ день суда» (17). Изъ любви, а не изъ страха рождается первохристіанская молитва: «ей, гряди, Господи Іисусе», которая нынѣ замерла въ сердцахъ, пораженныхъ страхомъ, но она должна снова зазвучать свѣтлымъ зовомъ къ Его пришествію. Втеченіе долгихъ вѣковъ умолкала и нынѣ почти вовсе умолкла эта первохристіанская молитва, причемъ мѣсто ея литургически постепенно занимали тѣ образы устрашенія, которые выражали только одну сторону Парусіи, но совершенно умалчивали о другой. «восклонитесь и поднимите главы ваши, потому что приближается избавленіе ваше» (Лк. XXI, 28). Изъ двухъ сторонъ Парусіи, — страха и радости, — оставалась только первая. Приходитъ время выявленія второй, которая была свойственна первохристіанству.

Если вѣчность вѣчныхъ мукъ не исключаетъ, но предполагаетъ неопредѣленную продолжительность времени, пусть даже и безконечнаго, то тѣмъ самымъ она подразумѣваетъ и столь же неопредѣленную и неимѣющую границы измѣнчивость, которая дѣлаетъ каждое частное изживаніе вѣчныхъ мукъ, какъ и вѣчнаго блаженства, **инымъ** самого себя, т. е. измѣняющимся во времени. Иначе оно вообще не можетъ быть понято, какъ происходящее во времени. Все ожесточеніе защитниковъ вѣчности мукъ связано съ признаніемъ ихъ неизмѣнности, которая однако недопустима, какъ противорѣчащая актуальной природѣ тварнаго духа. Если же устранить эту неизмѣнность, свойственную лишь вѣчности божественной, то неизбѣжно слѣдуетъ прійти къ признанію непрерывнаго измѣненія въ состояніи мучащихся. Объ этомъ измѣненіи молчитъ откровеніе, что, однако, не означаетъ его отрицанія. Впрочемъ, есть одно опредѣленное указаніе на **качественные** пороги времени и, притомъ, на ихъ множественный характеръ. Оно состоитъ въ томъ, что въ Словѣ Божіемъ говорится не только о вѣкѣ, прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ, но о вѣкахъ или даже **о вѣкахъ вѣковъ**, т. е. многочисленныхъ, безчисленныхъ ступеняхъ времени. Видѣть въ этомъ лишь гиперболическій epitheton ornans (за исключеніемъ отдѣльныхъ случаевъ, когда такое именно значеніе ясно вытекаетъ изъ контекста) является не-

допустимымъ экзегетическимъ насиліемъ. Оно во всякомъ отдѣльномъ случаѣ должно быть особо оправдано, но въ извѣстныхъ случаяхъ и совершенно недопустимо (1).

Итакъ, жизнь будущаго вѣка, Христово «царствіе, ему же не будетъ конца», не только представляетъ собой неопредѣленную длительность времени, но и включаетъ разные періоды или циклы, «вѣка», отмѣченные возрастаніемъ жизни. При томъ ложномъ пониманіи вѣчности, которое превращаетъ ее въ пассивную неподвижность, «вѣчная жизнь» получаетъ значеніе какого-то замиранія человѣческой активности: какъ будто человѣкъ теряетъ то, что ему присуще по сотворенію и раскрывалось въ его земной жизни, именно творческое ея начало. Но, очевидно, это умаленіе человѣка не соотвѣтствуетъ полнотѣ того Божія образа, который въ немъ возсіяваетъ. Жизнь человѣческаго духа есть творчество, и каждое его самоопредѣленіе и состояніе есть свободный творческій актъ, даже и во адѣ. Человѣческое естество, прославленное и нетлѣнное, не теряетъ этой своей человѣчности и присущаго ей творческаго возрастанія. Даже воспріятіе райскаго блаженства, радость богообщенія есть и со стороны человѣческой творческій актъ восхожденія отъ славы въ славу. Догматъ двухъ согласныхъ воль въ Богочеловѣкѣ находитъ раскрытіе и въ «вѣчной жизни», именно въ синергическомъ, свободно-творческомъ обоженіи человѣка. Свобода, которая превосходится въ будущемъ вѣкѣ въ качествѣ удобопревратности при выборѣ и осуществленіи разныхъ возможностей, остается во всей силѣ, какъ стихія творчества, свободнаго воспріятія благодатныхъ божественныхъ даровъ. Человѣкъ не пассивно, но творчески воспріемлетъ ихъ. Райское блаженство включаетъ и человѣческое творчество, — въ познаніи и дѣланіи, причемъ, конечно, въ немъ будутъ явлены не только личные дары («таланты»), но и вселенская соборная человѣчность, Церковь. «Се скинія Бога съ человѣками», и Онъ будетъ обитать съ ними, они будутъ Его народомъ, и Самъ Богъ съ ними будетъ Богомъ ихъ... И сказалъ Сидящій на престолѣ: «...жаждущему дамъ даромъ отъ источника воды живой; побѣждающій наслѣдуетъ все, и буду ему Богомъ, и будетъ Мнѣ Сыномъ» (Откр. XXI, 3, 5, 6-7). Въ «субботствѣ» народа Божьяго «отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ, и смерти не будетъ уже» (XXI, 4), «и ничего уже не будетъ проклятаго, но престолъ Бога и Агнца будетъ въ немъ, и рабы Его будутъ

(1) Такъ, Іуд. 25: «слава и величіе, сила и власть прежде всѣхъ вѣковъ, нынѣ и во всѣ вѣки»; Еф. II, 7· «дабы явить въ грядущихъ вѣкахъ ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις богатство благодати Своей въ благости къ намъ во Христѣ Іисусѣ». Евр. XIII 8· «І. Христосъ вчера и сегодня и во вѣки εἰς τοὺς αἰῶνας тотъ же». Въ словоупотребленіи **Откровенія** мы имѣемъ спошь. «во вѣки вѣковъ».

служить Ему, и узрятъ лице Его, и имя Его будетъ на челахъ ихъ» XXII, 3-4). «И Духъ, и Невѣста говорятъ: пріиди. Жаждущій пусть приходитъ и желающій пусть беретъ воду даромъ» (17) Въ такихъ образахъ выражается синергическій характеръ блаженства будущаго вѣка, въ которомъ жаждущій призывается не только принимать, но и брать (благодатнымъ) «даромъ» отъ «источника воды живой» Это обѣтованіе скрыто содержитъ въ себѣ и еще одну черту. Оправданность и осужденность, рай и адъ, не могутъ разсматриваться, какъ совершенно раздѣльныя и взаимно исключающія другъ друга состоянія, поскольку нѣтъ и совершенно безгрѣшныхъ людей. Оправданные несутъ въ себѣ прираженія грѣха и скорбную о немъ память даже и въ воскресеніи, постольку и они получаютъ отъ источника воды живой даромъ, милосердіемъ Божіимъ. Въ состояніи оправданности и спасенности они, тѣмъ не менѣе, изживаютъ эту свою ущербленность, и страданіе отъ него упраздняется лишь особымъ дѣйствіемъ благодати Божіей: «и отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ, и смерти не будетъ уже, ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ, ибо прежнее прошло» (XXI, 4). Однако и этотъ даръ Божественнаго милосердія предполагаетъ активное его принятіе, т. е. соотвѣтственное творческое усиліе духа человѣческаго навстрѣчу дару Божію. Не допустима мысль объ автоматическомъ или механическомъ его принятіи съ полной пассивностію духа, безъ его соотвѣтственной напряженности. И то, что въ пророческомъ образѣ символизуется, какъ единовременное свершеніе, каъ бы единократный актъ, распространяется на «вѣки вѣковъ».

Но съ этой возможностью и даже неизбѣжностью изживанія темныхъ отблесковъ ада даже и въ райскомъ состояніи, въ градѣ Божіемъ, связанъ и болѣе общій и принципіальный вопросъ объ изведеніи душъ изъ ада черезъ внутреннее его изживаніе. «Выведи изъ темницы душу мою, чтобы мнѣ славить Имя Твое. Вокругъ меня соберутся праведные, когда Ты явишь мнѣ благодѣяніе» (Пс. CXLI, 7). То, что возможно въ маломъ, — именно изживаніе ада даже и въ райскихъ обителяхъ, то возможно и въ большемъ, т е. въ состояніи преобладающихъ адскихъ мученій. Если нѣтъ совершенныхъ праведниковъ, то нѣтъ и совершенныхъ грѣшниковъ, т. е. такихъ, въ которыхъ до конца была бы упразднена сила софійнаго образа Божія, въ нихъ явленнаго, и которые оказались бы совершенно неспособны къ добру. Въ связи съ этимъ возникаетъ и болѣе общій вопросъ: доступно ли состояніе ада воздѣйствію благодати Божіей, проходимы-ли для нея затворы ада? По крайней мѣрѣ, до Страшнаго Суда, согласно свидѣтельству Слова Божія, это было возможно, и проповѣдь Христа въ шеолѣ относилась не только къ праведникамъ, но даже и къ «непо-

корнымъ ожидавшему ихъ Божію долготерпѣнію» (1 Петра Ш, 20). И невозможно исключить дѣйствіе Духа Святаго во всей поднебесной, даже во адѣ. Образъ Божій въ человѣкѣ, слава его осѣняетъ въ пришествіи Христовомъ отъ «Бога всякой благодати, призвавшаго насъ въ вѣчную славу Свою во Христѣ Іисусѣ» (1 Петр. V, 10), и предъ Именемъ Іисусовымъ поклонится «всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ», и всякій языкъ будетъ исповѣдовать, что «Господь Іисусъ въ Славу Бога Отца» (Фил. II, 10-11). Милосердіе Богоматери-Духоносицы дѣлаетъ и грѣшниковъ во адѣ доступными дѣйствію Духа Святаго. Другими словами, адскія муки любви въ себѣ самихъ необходимо содержатъ возрождающую силу изживанія грѣха. Однако, и это творческое изживаніе мукъ не есть лишь пассивное состояніе, какъ бы извнѣ наложенныя оковы, но внутренно, синергически воспринятое духовное (а далѣе и душевно-тѣлесное). Это состояніе достойно воспринимается, не какъ правовое наказаніе, но какъ дѣйствіе правды Божіей, раскрывающейся въ своей внутренней убѣдительности. И самое это пріятіе ея, какъ праведнаго суда, является внутреннимъ движеніемъ духа, творческимъ самоопредѣленіемъ, его жизнью. И эта жизнь въ длительности своей («во вѣки вѣковъ») таитъ возможность исцѣляющаго творческаго страданія, движенія духа изнутри къ добру въ его побѣдной силѣ и убѣдительности. Потому-то необходимо отвлечься и въ понятіи ада отъ статической и мертвенной неподвижности, связавъ его съ динамикой жизни, всегда творческой и возрастающей. Природа духа остается, какъ таковая, неизмѣнной даже во адѣ въ своей творческой измѣнчивости. Поэтому и состояніе ада надо понять, какъ не прекращающееся творчество, точнѣе самотворчество души, хотя и несущей въ себѣ бѣдственное раздвоеніе, какъ бы нѣкое отлученіе отъ своего собственнаго первообраза. Это состояніе опредѣляется у ап. Павла все же какъ **спасеніе**, однако какъ бы изъ огня, послѣ сгоранія дѣла человѣка, какъ его обнаженность. Такое состояніе противоестественно для человѣка, какъ противоестественны и адскія муки: слава первообраза, данная человѣку, какъ основа его бытія, оказывается ему недоступной, является недосягаемымъ предметомъ алчбы и жажды. Однако, если алканіе и жажданіе правды въ этомъ вѣкѣ утоляется насыщеніемъ въ вѣкѣ будущемъ, то не будетъ-ли это же распространено и на всѣхъ въ вѣкахъ грядущихъ? Для этого требуется и творческое человѣческое усиліе въ изживаніи человѣческой извращенности и адской пустоты, но это изживаніе будетъ вспомоществуемо Церковью, чрезъ молитвенную помощь всего прославленнаго человѣчества ,которое не утратило въ своемъ блаженствѣ самаго цѣннаго свойства образа Божьяго, — со-страданія, т. е. любви.

Различны степени адскихъ мукъ, и соотвѣтственно различны образы ихъ изживанія: Лк. XII, 47-8: «рабъ же тотъ, который зналъ волю господина своего, и не былъ готовъ, и не дѣлалъ по волѣ его, битъ будетъ много; а который не зналъ, и сдѣлалъ достойное наказанія, битъ будетъ меньше. И отъ всякаго, кому дано много, много и потребуется, и кому много ввѣрено, съ того больше взыщутъ». Въ притчѣ о талантахъ эта же мысль о соотвѣтствіи требованій дарамъ (талантамъ) выражена еще болѣе сурово: «итакъ, возьмите у него талантъ, и дайте имѣющему десять талантовъ. Ибо всякому имѣющему дастся и пріумножится, а у не имѣющаго отнимется и то, что имѣетъ. А негоднаго раба выбросьте во тьму внѣшнюю, тамъ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ» (Мѳ. XXV, 28-9). Здѣсь пріоткрывается тайна суда, который требуетъ отъ каждаго исполненія своего долга. Не выполненный долгъ выполняется другими, а не выполнившій лишается своего дара и извергается во тьму внѣшнюю: ему предстоитъ изживаніе своей пустоты. Однако и это есть лишь начало, исходное опредѣленіе его судебъ и его пути, но не конецъ: плачъ и скрежетъ зубовъ во тьмѣ внѣшней все-таки свидѣтельствуетъ о жизни духа, увѣдавшаго всю мѣру своего отпаденія и терзаемаго муками раскаянія. Но эти муки спасительны для него, какъ и всякое раскаяніе. И кто же можетъ утверждать, что въ отвѣтъ на эти муки не принесется вѣяніе Духа Божія?

Одной изъ догматическихъ предпосылокъ ученія о вѣчныхъ мукахъ въ смыслѣ ихъ неизмѣнной безконечности является утвержденіе о невозможности покаянія, какъ за гробомъ, такъ и за гранію Страшнаго Суда. Однако эта невозможность находится въ явномъ противорѣчіи съ дѣйственностью молитвъ объ усопшихъ, и къ тому же не имѣетъ для себя и библейскаго основанія. Ибо принятіе молитвенной помощи уже предполагаетъ встрѣчное движеніе душъ усопшихъ, въ соотвѣтствіи общему факту, — дѣйственности духа, которому свойственно непрерывное продолженіе жизни и зарождающіяся отсюда новыя самоопредѣленія.

Дѣйствительно, за гробомъ уже исчезаетъ возможность земного дѣйствія, при участіи души и тѣла (по католической доктринѣ, opera meritoria), прямого участія въ дѣланіи исторіи. Но развоплощеніе въ смерти не уничтожаетъ дѣйственности духа. Это явствуетъ изъ участія святыхъ своими молитвами въ жизни міра и въ человѣческой исторіи, какъ это раскрыто въ Откровеніи (VII, 9-17; VIII, 1-4; XIV, 1-4; XV, 1-4; XX, 4-6) и какъ это вытекаетъ изъ вѣрованія Церкви въ помощь святыхъ. Эта же дѣйственность духа можетъ сосредоточиваться и на загробномъ покаяніи, которому содѣйствуютъ молитвы Церкви, хотя и безъ возможности прямого, дѣйственнаго его

осуществленія въ земной жизни. Однако загробная жизнь все-таки есть продолженіе земной.

Итакъ, Страшнымъ Судомъ не прекращается измѣнчивость тварнаго бытія, и его временность не замѣняется неподвижной вѣчностью божественной, но имъ начинаются новыя времена, новые вѣка вѣковъ, съ новымъ становленіемъ. Этому раздѣленію рая и ада соотвѣтствуютъ различныя качественныя состоянія отдѣльныхъ личностей съ преобладаніемъ въ нихъ тѣхъ или иныхъ началъ, во всемъ многообразіи ихъ смѣшеній. Однако нельзя видѣть въ нихъ два разныхъ мѣста, и ужъ если называть мѣстомъ сродныя условія жизни по ихъ характеру, то надо говорить о множественности такихъ мѣстъ, притомъ переходящихъ одно въ другое или одно другимъ смѣняющихся (1). Адъ и рай есть поэтому до извѣстной степени абстракція (2). При этомъ надо еще вспомнить, наряду съ простымъ и рѣзкимъ различеніемъ свѣта и тьмы, ада и рая, множество неопредѣленныхъ промежуточныхъ состояній, соотвѣтствующихъ состоянію дѣтскихъ душъ («лимбы» у католиковъ), непросвѣщенныхъ христіанствомъ язычниковъ и вообще нехристіанъ, душевнобольныхъ, уродовъ и т. д. Поистинѣ, «въ домѣ Отца Моего обители многи суть». И что не менѣе важно, здѣсь есть не статическая, но текучая множественность, съ переходами изъ одного состоянія въ другое. И основнымъ вопросомъ остается: сохраняется-ли въ этой измѣнчивости вѣчность ада, или же онъ растворяется въ вѣкахъ вѣковъ? Въ рѣшеніи этого вопроса мнѣнія расходятся: на одной сторонѣ здѣсь имѣется ученіе св. Григорія Нисскаго съ его сторонниками, которые на самомъ дѣлѣ не такъ малочисленны, какъ можетъ казаться, а на другой — подавляющаго численнаго большинства его противниковъ. Увѣковѣченіе ада въ нашихъ глазахъ означало бы безсиліе Божественной Софіи, основы творенія, преодолѣть всю силу его косности, немощи и противоборства, вмѣстѣ съ признаніемъ либо мстительности добра, либо равносилія съ нимъ зла (3).

---

(1) Выразительно въ этомъ отношеніи на древнихъ картинахъ Страшнаго Суда изображеніе бѣдной души, ждущей въ трепетѣ своего приговора и какъ бы не знающей саму себя, — живой возможности рая и ада, со всяческими между ними переходами.

(2) Интересно, что самыя выраженія рай и адъ малоупотребительны въ Библіи. Адъ чаще всего примѣняется къ загробному состоянію, шеолу: Вт. XXXII, 22; Пс. IX, 18, XV, 10, XXIX, 4, XXX, 18, LIV, 16; Ис. XIV, 9, 15; Ос. XIII, 14; Авв. II, 5: въ Нов. Завѣтѣ: Мѳ. XI, 23 (Лк. X, 15); XVI, 18; Лк. XVI, 23; Д. Ап. II, 31; 1 Кор. XV, 55; Откр. 1, 18, VI, 8, XX, 18. Рай въ В. Зав.: Быт. II, 8-10, III, 1, 3, 8, 10; Ис. LI, 3; въ Н. Зав.: Лк XXIII, 43; 2 Кор. XII, 4. Можно сказать что на основаніи этихъ текстовъ совершенно невозможно дать библейское ученіе о раѣ и адѣ въ смыслѣ эсхатологическомъ.

(3) Здѣсь мы сталкиваемся съ предубѣжденіемъ, будто ученіе о прекращеніи или только ослабленіи вѣчныхъ мукъ отвергнуто, въ качествѣ оригенизма, на V вселенскомъ соборѣ. Но вопросъ этотъ на самомъ соборѣ

Странное представленіе о Парусіи имѣютъ тѣ, которые ограничиваютъ ся силу судомъ съ раздѣленіемъ рая и ада и увѣковѣченіемъ послѣдняго. Какова же сила Парусіи и ея оправданность, если часть человѣчества къ ней оказывается вообще неприготовленной? Въ такомъ случаѣ она не достигаетъ цѣли, или даже достигаетъ противоположнаго, ибо установленіе вѣчнаго ада есть- ли оправданіе Парусіи? Само это раздѣленіе можно принимать при одномъ лишь условіи: именно, если оно, въ концѣ концовъ, все-же достигаетъ цѣли общаго спасенія или ософіенія творенія. Иначе является какъ бы ошибкой или неудачей и самое твореніе, насколько оно заканчивается вѣчностью ада, хотя бы и наряду съ вѣчностью рая. Вѣчное раздѣленіе человѣчества на избранныхъ и отверженныхъ, очевидно, не является **послѣднимъ** смысломъ міроздания. Остается поэтому предположить, что само это дѣленіе имѣетъ въ себѣ такую благую внутреннюю пропорціональность, въ силу которой обезпечивается положительный послѣдній итогъ всѣхъ плюсовъ и минусовъ исторіи, вообще міровая гармонія, полнозвучная и благозвучная. Иначе говоря, судъ съ раздѣленіемъ овецъ и козлищъ, добра и зла, какъ въ цѣломъ человѣчествѣ, такъ и въ отдѣльныхъ сердцахъ, не есть послѣднее свершеніе эсхатологіи, которымъ она цѣликомъ бы исчерпывалась, а только первое, — начало, но не конецъ. И судъ, и раздѣленіе должны быть поняты не въ статической неподвижности, но

вовсе и **не обсуждался,** по крайней мѣрѣ, въ актахъ его не сохранилось объ этомъ никакого слѣда, почему нельзя установить и точнаго смысла соотвѣтствующихъ постановленій. Къ тому же, по заключенію современной исторической науки (даже и католической), на V всел. соборѣ ихъ и не было принято. Былъ рядъ анти-оригенистическихъ тезисовъ, составленныхъ имп. Юстиніаномъ (одинъ изъ нихъ гласитъ: «кто говоритъ или думаетъ, что наказаніе демоновъ или нечестивыхъ людей временно и что послѣ нѣкотораго времени оно будетъ имѣть конецъ, или это будетъ послѣ возстановленія демоновъ и нечестивыхъ людей — анаѳема») Свое собственное богословское мнѣніе Юстиніанъ представилъ въ качествѣ церковнаго на обсужденіе мѣстнаго собора патр. Мины, въ 543 г., послѣдній же выставилъ рядъ тезисовъ. очевидно, направленныхъ *противъ нео-оригенизма.* Эти тезисы были одобрены п. Вигиліемъ, почему католики включаютъ ихъ въ число догматическихъ опредѣленій (Denzinger, 203-9), что, конечно, для православныхъ отнюдь не обязательно. Эти тезисы по недоразумѣнію и были приписаны V вселенскому собору. Изъ нихъ 9-ый именно и воспроизводитъ выше приведенное опредѣленіе имп. Юстиніана. Что это постановленіе имѣетъ значеніе также лишь **одного изъ** богословскихъ мнѣній, а не обязательнаго догмата Церкви, явствуетъ изъ того, что при этомъ осталось неосужденнымъ ученіе св. Григорія Нисскаго, утверждавшаго вполнѣ противоположное. «Да и какъ его можно было осудить, когда этотъ святитель еще **до третьяго** вселенскаго собора (431) былъ признанъ церковью святымъ» (Оксіюкъ, ц. с. 649). Поэтому есть достаточное основаніе считать и доселе вопросъ не закрытымъ для дальнѣйшаго обсужденія, ибо догматическаго опредѣленія Церкви все еще нѣтъ. О ,V всел соборѣ въ этомъ отношеніи до сихъ поръ остается наилучшимъ изслѣдованіе католическаго писателя **F. Diekamp: Die origenistische Streitigkeiten im VI Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil, Münster, 1899**

въ динамическомъ устремленіи за свои собственные предѣлы, на путяхъ къ всеобщему обоженію или спасенію, которое только и способно оправдать міротвореніе, явить теодицею. Однако основное недоразумѣніе, которое оставалось и остается въ эсхатологическихъ дебатахъ невыясненнымъ и до нашихъ дней, все-таки относится къ пониманію вѣчности въ ея отношеніи къ временности Вѣрно то, что муки грѣшниковъ, какъ и блаженство праведниковъ, въ извѣстномъ смыслѣ вѣчны, поскольку и то и другое порождается жизнью въ Богѣ, пребываніемъ предъ лицомъ Божіимъ, въ свѣтѣ Божественной любви, увеселяющей или же опаляющей. Но вѣрно также, что то и другое принадлежитъ и тварной временности, которая предполагаетъ измѣнчивость и становленіе. Поэтому существо вопроса отнюдь не ухватывается противопоставленіемъ временности и вѣчности, какъ взаимно другъ друга исключающихъ. Напротивъ,, только ихъ должное сочетаніе соотвѣтствуетъ правильной постановкѣ вопроса, не какъ: **или-или,** но какъ **и-и.** И муки, и блаженство вѣчны и временны въ одно и то же время: вѣчны въ одномъ смыслѣ и временны въ другомъ.

Остается еще одинъ вопросъ относительно грѣшниковъ: въ какомъ отношеніи они находятся къ падшимъ злымъ духамъ? Здѣсь мы имѣемъ въ качествѣ руководящей мысли слова Христова осужденія «идите отъ Меня, проклятые, въ огонь вѣчный, уготованный діаволу и аггеламъ его» (Мѳ XXV, 41) Есть-ли это приговоръ на принудительное общеніе съ демонами, которое было грѣшникамъ свойственно уже и въ загробномъ состояніи? Таково распространенное мнѣніе. Однако принятіе его наталкивается на многія трудности. Прежде всего, означаетъ-ли это, что грѣшники лишаются славы нетлѣнія, которая присуща воскресенію? Тѣ, которые держатся именно этого мнѣнія, полагаютъ, что воскресшія тѣла грѣшниковъ вовсе лишены свѣтлаго образа, являясь мрачными и уродливыми, предназначенными къ прямому общенію съ демонами Однако на такое сужденіе нѣтъ прямого указанія «Огнь вѣчный, уготованный діаволу и аггеламъ его», есть **состояніе** грѣшниковъ, имѣющее характеръ адскихъ мученій, присущихъ и демонамъ. Но это не означаетъ, что демонамъ будетъ данъ доступъ въ царство славы, въ Царствіе Божіе, а человѣчество и въ немъ останется подвержено ихъ прираженіямъ. Напротивъ, судъ и послѣднее раздѣленіе предполагаетъ освобожденіе міра отъ демонскаго насилія и развращенія, по прямому свидѣтельству Господа: «нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ» (Іо. XII, 31), «князь міра сего осужденъ» (XVI, 11). Сначала великій драконъ, древній змій, былъ низвергнутъ съ неба и сошелъ къ живущимъ на землѣ и на морѣ въ сильной ярости. Онъ былъ скованъ и поверг-

нутъ въ бездну на «1000 лѣтъ» царства Христова (Откр. XII, 9-12), послѣ чего освобожденъ снова на малое время (XX, 1-7) до того, пока приходитъ время его окончательнаго изгнанія изъ міра (1). Что значитъ это изгнаніе, какъ и куда изгоняется князь міра сего?

Изгнаніе это не можетъ означать выдѣленія значительной части творенія подъ власть діавола въ особую его область, какъ это вытекало бы изъ ученія сторонниковъ безконечныхъ мученій. Таковою областью явилось бы для нихъ царство ада. Но это было бы равносильно установленію ада, какъ царства діавола, наряду съ Царствомъ Божіимъ, или раемъ. Признаніе вѣчности ада, какъ царства сатаны, именно и означало бы погруженіе его въ свою собственную стихію (мысль Сведенборга) и увѣковѣченіе въ ней, что по смыслу прямо противоположно изгнанію. Правда, извѣстная трудность возникаетъ при экзегезѣ Мѳ. XXV, 41. Что значитъ здѣсь «уготованность», «огня вѣчнаго», діаволу и аггеламъ его? Однако совершенно исключеннымъ здѣсь является пониманіе ада и адскаго огня, какъ **мѣста**, предназначеннаго для обитанія демоновъ. Огнь вѣчный не есть какое-либо мѣсто въ твореніи, но лишь **состояніе** извѣстной его части, причемъ оно свойственно человѣкамъ, хотя раздѣляется и демонами. Однако состояніе ада здѣсь является свойственно человѣкамъ, имѣющимъ мѣсто **въ мірѣ**, князь же міра сего будетъ именно изгнанъ изъ міра. Поэтому опредѣленіе вѣчнаго огня, какъ «уготованнаго» діаволу **послѣ** его изгнанія изъ міра, представляетъ лишь аналогію, но не тожество съ состояніемъ падшихъ духовъ. Судъ надъ человѣками состоитъ въ раздѣленіи пшеницы отъ плевелъ, съ «сожженіемъ» послѣднихъ, т. е обличеніемъ всей призрачности, ничтожества и ложности царства грѣха и зла. Отсюда и возникаетъ это мучительное состояніе обнаженности, пустоты, неосуществленной любви. Для адскаго огня характерно, что онъ есть состояніе творенія, притомъ связанное съ воскресеніемъ. Уже поэтому оно не можетъ быть вполнѣ приравнено состоянію падшихъ духовъ, а только съ нимъ сопоставляемо. Отсюда и общее заключеніе о томъ, что грѣшники въ аду будутъ му-

(1) Бѣсы Гадаринскаго бѣсноватаго умоляютъ Христа «не мучить ихъ» и не заставлять ихъ идти «прежде времени» (Мѳ VIII, 29) «въ бездну» (Лк VIII, 28, 31). Низвергнутые духи «злобы поднебесной», «начальства, власти, міроправители вѣка сего» (Еф. VI. 12) творятъ свои «козни діавольскія», обольщая человѣка, хотя ему и дано «всеоружіе Божіе, дабы вы могли противостать въ день злый и все преодолѣвши устоять» (13). Однако собственная судьба падшихъ духовъ такова, что Богъ, «связавъ ихъ узами адскаго мрака, предалъ блюсти на судъ наказанія» (2 Петр II, 4), «соблюдаетъ въ вѣчныхъ узахъ подъ мракомъ на судъ великаго дня» (Іуд. 6). Нетегко соединить оба опредѣленія, — изгнаніе князя міра сего въ область подчебесную и блюденіе въ узахъ на судъ, — здѣсь очевидно, имѣются въ виду или разныя времена, или разныя стороны одного состоянія. Во всякомъ случаѣ утверждается еще нѣкоторое пребываніе демоновъ въ мірѣ, которое прекращается съ изгнаніемъ.

читься еще и общеніемъ злыхъ духовъ, относится только къ загробному состоянію до воскресенія, а не послѣ него, когда сатана будетъ уже изгнанъ изъ міра, и прекратится его вліяніе въ немъ. Это послѣднее обстоятельство одинаково имѣетъ значеніе какъ для человѣчества, воскресающаго подъ новымъ небомъ и на новой землѣ, гдѣ правда живетъ и нѣтъ уже отравы и власти демоновъ, такъ и для самихъ духовъ зла. Изгнаніе князя міра черезъ явленіе Славы Божіей въ Парусіи означаетъ окончательную побѣду добра. То изжиганіе грѣха и зла, которое совершается въ адскихъ мученіяхъ, какъ всѣхъ вообще, причастныхъ грѣху, въ мѣру этой причастности, такъ и нарочито для лютыхъ грѣшниковъ, имѣетъ значеніе для ихъ оздоровленія и положительнаго усвоенія началъ райскаго бытія. Оно приводитъ и къ окончательной устойчивости въ добрѣ, съ преодолѣніемъ удобопревратности. Уже наступленіе 1000-лѣтняго царства Христова въ первомъ воскресеніи (какъ бы мы его ни уразумѣвали) связано съ 1000-лѣтней скованностію сатаны и такимъ образомъ какъ бы съ временнымъ изгнаніемъ изъ міра. Какъ можно понимать эту скованность сатаны, предшествующую установленію 1000-лѣтняго царства Христа со святыми Его? (1) Оно должно быть, очевидно, приведено въ сопоставленіе съ окончательнымъ изгнаніемъ князя міра сего, какъ его предвареніе. Однако, если это изгнаніе означаетъ совершенное отдѣленіе добра отъ зла съ обличеніемъ послѣдняго, то здѣсь оно такой окончательности еще не имѣетъ, и вообще не связано съ судомъ. Но въ то же время здѣсь говорится о какомъ то значительномъ параличѣ зла, соединенномъ съ соотвѣтственнымъ усиленіемъ добра на землѣ, о благодатномъ измѣненіи всей духовной атмосферы. Первое воскресеніе въ этомъ отношеніи есть уже нѣкое предвареніе Парусіи, какъ бы первое приближеніе Грядущаго Христа и предвѣстіе изгнанія князя міра сего. У насъ нѣтъ данныхъ ближе и точнѣе опредѣлить силу этого духовнаго событія, обозначеннаго въ символическихъ образахъ Апокалипсиса и относящагося къ духовному міру. Но въ этомъ 1000-лѣтіи мірового экзорцизма уже выражается побѣда Христа и приближеніе Его царствія (2). Тѣмъ болѣе наступленіе Христова Царствія, «емуже не будетъ конца», связано съ удаленіемъ источниковъ зла изъ міра. Злые же человѣки сами по себѣ — и нельзя этого съ достаточной силой подчеркнуть —

(1) «И увидѣлъ я ангела, сходящаго съ неба, который имѣлъ ключъ его въ бездну и заключилъ его, и положилъ надъ нимъ печать, чтобы не отъ бездны и большую цѣпь въ рукѣ своей Онъ взялъ дракона, змія древняго, который есть діаволъ и сатана, и сковалъ его на 1000 лѣтъ и низвергъ прельщалъ уже народы, доколѣ не окончится тысяча лѣтъ» (Откр. XX, 1-9).

(2) Вокресшіе въ первомъ воскресеніи «будутъ священниками Бога и Христа и будутъ царствовать съ Нимъ 1000 лѣтъ» (XX, 6).

представляютъ соединеніе и смѣшеніе добра и зла, рая и ада, нетлѣнія и истлѣванія въ жизненно-онтологическомъ сопряженіи, а потому и неспособны къ полнотѣ осатанѣнія и отожествленія съ діаволомъ.

Правда, противъ этого могутъ быть какъ будто приведены тексты Откровенія: XIX, 20 и XX, 10. Здѣсь сначала говорится: «и схваченъ былъ звѣрь и съ нимъ лжепророкъ, производившій чудеса предъ нимъ... оба живые брошены въ озеро огненное, горящее сѣрою». А далѣе: «а діаволъ, прельщавшій ихъ, ввержень въ озеро огненное и сѣрное, гдѣ звѣрь и лжепророкъ, и будутъ мучиться день и ночь во вѣки вѣковъ». Однако для точности экзегезы надо имѣть въ виду, что «звѣрь и лжепророкъ» вовсе не суть опредѣленныя человѣческія личности, но ложныя начала жизни, которыя и подвергаются огненному суду вмѣстѣ съ «отцомъ лжи», ихъ порождающимъ и вдохновляющимъ (1). Вообще здѣсь изображаются послѣднія свершенія всемірно-исторической трагедіи, еще предшествующія концу міра и Парусіи (XX, 11-12), и лишь за этимъ слѣдуетъ всеобщее воскресеніе и судъ: «и смерть и адъ отдали мертвыхъ, которые были въ нихъ, и судимъ былъ каждый по дѣламъ своимъ» (13).

Изгнаніе князя міра означаетъ совершенное его отдѣленіе отъ творенія, въ которое онъ еще имѣлъ доступъ въ качествѣ ангела, хотя и падшаго. Это метафизическое состояніе описывается на языкѣ апокалиптическихъ образовъ, заимствованныхъ изъ физическаго міра, какъ «тьма кромѣшная» или «внѣшняя», — внѣбытіе, или же какъ «озеро огненное, горящее сѣрою» (Откр. XIX, 20). Ангелы созданы для служенія міру, связь съ которымъ является основой ихъ бытія. Падшіе ангелы злоупотребили этимъ служеніемъ, сдѣлавъ его орудіемъ властвованія надъ міромъ и его растлѣнія. Тѣмъ не менѣе и для нихъ міръ остается еще единственной возможностью жизни. Чрезъ «изгнаніе вонъ» эта основа для нихъ упраздняется, такъ же, какъ уже упразднена была ими самими и другая его основа, — чрезъ стояніе у престола Божія и жизнь въ Богѣ. Падшіе духи остаются въ состояніи зіяющей онтологической пустоты и тьмы, какъ бы въ безвоздушномъ пространствѣ. Правда, они сохраняютъ въ себѣ всю силу неумирающей жизни, которая имъ дана была Творцомъ, однако безъ возможности ее творчески осуществлять. Изгнаніе изъ міра никоимъ образомъ не означаетъ, что демоны перестаютъ быть твореніемъ и въ этомъ смыслѣ принадлежать міру. Такое предположеніе означало бы, что они обречены на уничтоженіе и окончательно теряютъ

(1) Этому не противорѣчитъ то, что Откровеніе говоритъ о нихъ на своеобразномъ языкѣ: «звѣрь и лжепророкъ... оба живые брошены въ озеро огненное, горящее сѣрой» (XIX, 20). Это означаетъ еще неисчерпавшую себя силу обоихъ ложныхъ началъ жизни.

свое бытіе. Но и въ отверженности, и въ изгнаніи демоны остаются твореніемъ Божіимъ и, слѣд., сохраняютъ неуничтожимую силу бытія, вложенную въ нихъ Богомъ, ихъ сотворившемъ. Но они утрачиваютъ **содержаніе** жизни, уходящей отъ нихъ въ ихъ «вѣчномъ» умираніи. Это есть состояніе абсолютной отверженности, одинаково отъ Бога и отъ міра. Оно не можетъ быть онтологически соизмѣримо даже съ муками ада, поскольку и адъ есть состояніе человѣческое и притомъ никогда не существующее въ чистомъ видѣ, въ полной отдѣленности отъ рая или вообще отъ бытія, но, напротивъ, сохраняющее къ нему причастность. Что можемъ мы, человѣки, будучи онтологически чужды такому состоянію, сказать о немъ, какъ его постигнуть? Здѣсь мы имѣемъ **чистое зло,** помимо всякаго смѣшенія, заблужденія, недоразумѣнія, немощи, каковыя **всегда** примѣшиваются къ человѣческому грѣху. Здѣсь имѣется и сознательное богоборство, вражда, зависть, ненависть творенія къ своему Творцу. Здѣсь нѣтъ мѣста сомнѣнію, богоисканію, заблужденію. «Бѣсы вѣруютъ и трепещутъ» (Іак. II, 12), однако не отъ любви, а отъ страха, ненависти, злобы. При этомъ состояніе князя міра сего и его царства въ безмѣрной степени еще отягчается всѣмъ тѣмъ зломъ, которое причинено имъ въ мірѣ, съ Голгоѳскимъ убійствомъ во главѣ. Если Господь подъялъ грѣхъ міра, чтобы искупить его, то этотъ именно грѣхъ міра тяготѣетъ на падшихъ духахъ, какъ ихъ собственное порожденіе черезъ обольщеніе твари. На человѣческомъ языкѣ нѣтъ словъ и въ человѣческомъ естествѣ нѣтъ чувствъ, чтобы выразить эту степень паденія и отчужденія отъ Бога.

Однако, еще издревле возникнулъ вопросъ, поставленный Оригеномъ и св. Григоріемъ Нисскимъ. распространяется ли искупленіе и на демоновъ? Мы не можемъ отвѣтить на него отрицательно, п. ч. это значило бы ограничивать мѣру Божественной любви и силу искупленія, которыя не имѣютъ границъ. Но для того, чтобы отвѣтить на него положительно, нужно, чтобы эта граница не была поставляема и утверждаема самою мятежащейся гварью, возстаніемъ демонскимъ, но устранялась и обезсиливалась бы въ ней самой «синергически» Если грѣхъ вообще имѣетъ для себя источникъ въ тварной свободѣ, то въ человѣкѣ къ ней примѣшивается еще и рядъ осложняющихъ причинъ, проистекающихъ изъ его ограниченности, немощи и недоразумѣнія Въ мірѣ же духовномъ нѣтъ мѣста недоразумѣніямъ, и злая воля проявляется здѣсь въ чистомъ, ничѣмъ не затемненномъ видѣ, какъ таковая, съ готовностью къ безмѣрному творчеству зла, которое и грезится сторонникамъ вѣчныхъ адскихъ мукъ, хотя и не до конца ими додумывается. Именно возможность такого творчества зла уже пресѣчена «изгнаніемъ вонъ» князя міра сего. Имъ же уст-

ранена возможность и «вѣчныхъ мукъ», т. е. не имѣющаго конца, неисчерпаемаго творчества зла для демоновъ. Напротивъ, здѣсь воцаряется пустота небытія, полная безсодержательность жизни, самъ себя пожирающій субъективизмъ. Это — не смерть въ смыслѣ уничтоженія, и однако жизнь, состоящая изъ умиранія духовнаго.

Вопросъ о послѣднихъ судьбахъ сатаны пріобрѣтаетъ совершенно исключительную остроту въ проблемѣ теодицеи, оправданія Бога въ твореніи. Онъ былъ поставленъ въ богословіи Оригена и особенно св. Григорія Нисскаго. При этомъ рѣчь идетъ о непобѣдимости зла въ твореніи. Можетъ казаться, что Богъ, хотя и осудилъ сатану на изгнаніе изъ міра, однако или не могъ, или же не хотѣлъ сотворить міръ, свободный отъ зла, его побѣждающій, хотя бы въ конечномъ итогѣ, такъ что зло поэтому навѣки остается какъ бы внѣшней границей міра. Этотъ вопросъ, переведенный на языкъ космологіи, означаетъ имѣетъ-ли «спастись», раскаявшись, сатана вмѣстѣ съ царствомъ его, пройдя недомыслимый срокъ «огня вѣчнаго, уготованнаго діаволу и аггеламъ его», или же такая возможность совершенно исключена силою вещей, или же волею Божіей? Здѣсь, конечно, еще болѣе, чѣмъ гдѣ-либо недостаточно криминальной эсхатологіи, для которой «вѣчныя муки» есть примѣненіе соотвѣтствующей статьи кодекса о наказаніяхъ чрезъ одностороннее опредѣленіе суда, заранѣе устраняющее возможность оздоровленія, прощенія, возстановленія Необходимо для такого воззрѣнія показать невозможность спасенія или раскаянія демоновъ. При этомъ нужно имѣть въ виду, что въ паденіи демоновъ и пребываніи во злѣ, во всемъ творчествѣ зла въ царствѣ князя міра сего мы имѣемъ проявленіе тварной **свободы въ ея чистомъ видѣ**, въ примѣненіи къ злу. Паденіе Денницы и аггеловъ его было актомъ вполнѣ сознательной, никакимъ недоразумѣніемъ не осложненной свободы, которая является абсолютнымъ произволомъ въ смыслѣ отсутствія самой возможности ее мотивировать. Она есть предѣльное своеволіе самости и постольку полное безуміе. Ея никакъ нельзя ни объяснить, ни оправдать, ни даже разумно понять Такая свобода, въ которой тварность утверждаетъ себя въ качествѣ высшей и единственной абсолютности, уже включаетъ въ себя эту стихію онтологическаго безумія, а вмѣстѣ съ тѣмъ является и позой, пустотой, выдаваемой за полноту. До времени она прикрывается хищеніемъ царства этого міра чрезъ возглавленіе тварной мятежащейся самости въ активной борьбѣ противъ Творца. Однако, эта свобода мятущагося произвола не можетъ укорениться въ себѣ самой, п. ч. въ себѣ она есть все-таки пустота, минусъ бытія, сила отталкиванія, чрезъ это получающая нѣкоторую призрачную реальность бытія. Въ этомъ смыслѣ она есть и онтологическая иллюзія, себя са-

мое еще не сознающая. Можно выставить парадоксальный тезисъ: сатана существуетъ лишь потому, что есть Богъ, Творецъ его, Котораго ненавидя онъ хотѣлъ бы считать не существующимъ, чтобы имѣть свое бытіе всецѣло въ себѣ самомъ. Но въ то же время онъ и не можетъ отойти отъ бытія Божія, обойтись безъ него, какъ единственной объективности во всемъ его субъективномъ мірѣ: сатанинское я нуждается для своего существованія въ противопоставленности Божественному бытію, есть какъ бы черная тѣнь его въ мірѣ. Но это безсиліе быть въ себѣ порождаетъ холодный огонь ненависты, и, какъ отрицательное выраженіе закона любви, онтологическую извращенность. Богъ есть любовь, — въ Себѣ и въ твореніи, которое дышетъ этой силою любви, и въ мірѣ духовномъ этотъ законъ бытія несравненно прозрачнѣе и очевиднѣе, нежели въ мірѣ человѣческомъ. Но тварная любовь въ тварной ограниченности, которая есть, въ то же время, и тварная свобода, таитъ въ себѣ возможность и не-любви, она же и есть истинный источникъ сатанизма. Не-любовь, зависть, ненависть, все это есть холодное пламя, возженное все-таки отъ той единой Божественной Любви, которая есть солнце міра. Но любовь свободна, и Богъ не хочетъ принужденія въ любви, а только убѣжденія, и Онъ сотворилъ свободныя существа не какъ вещи, а какъ самоопредѣляющіеся личные центры. И самое глубокое самоопредѣленіе къ злу отъ вѣка совершилось въ сатанѣ, распространившись и на ангеловъ его.

Если такова сущность сатанизма, если она коренится въ тварной свободѣ, то ею же и опредѣляется возможность или невозможность «спасенія» сатаны, духовнаго его исцѣленія. Поскольку безгранность свободы не находитъ въ себѣ никакого дна и никакой опоры, постольку сатанизмъ является безконечнымъ бунтомъ злобы и ненависти. Въ этой пустотѣ и заключается мнимое творчество зла. Ею опредѣляется поза абсолютнаго центра творенія, «князя міра сего». До времени здѣсь есть возможность такой иллюзіи и даже мѣсто для настоящаго творчества зла, пока еще существуетъ царство міра сего. Тутъ совершается какъ бы нѣкое воровство міра у Бога, попущенное Имъ на путяхъ тварной свободы. Однако это испытаніе свободы имѣетъ свой предѣлъ, оно можетъ быть и будетъ изжито, и ему придетъ конецъ силою Божіей, въ явленіи Парусіи, когда сатана будетъ уже вопреки своему самоутвержденію отстраненъ отъ этого міра, останется пустъ бытія, въ позѣ метафизическаго жонглерства, уже никого не обманывающей, ни даже его самого. Сатана не перестанетъ быть твореніемъ Божіимъ, ибо внѣ этого его ждало бы лишь уничтоженіе, но Богъ не уничтожаетъ Своего творенія. Съ ненавистью и вопреки своей волѣ, сатана знаетъ эту свою тварность, свою сотворенность

Богомъ, но онъ не радуется ей, ибо ненавидитъ Бога, именно изъ этого ея сознанія. Это-то самосознаніе и составляетъ для него первоисточникъ адскаго горѣнія, — ненависти къ Богу, какъ источнику жизни, онтологической зависти. Но отсюда, за изгнаніемъ князя міра изъ міра, начинается прямой поединокъ сатаны съ Богомъ. Можемъ ли мы, человѣки, что-либо вѣдать объ этомъ поединкѣ?

Въ отношеніи къ свободѣ, понимаемой какъ чистая яйность, самоопредѣленіе изъ себя, отрицательная самопроизвольность, отталкивающаяся отъ всякой данности, существуетъ коренное различіе между духовнымъ міромъ, ангелами и падшими духами, и человѣческимъ міромъ. Человѣку не дано знать свободу, какъ произволъ, въ томъ сравнительно чистомъ видѣ, какъ дано это міру духовному. Причина этого заключается въ томъ, что практически, въ конкретной жизни, человѣческая свобода неразрывно сращена съ его природной данностью, именно всѣмъ человѣческимъ естествомъ, связаннымъ съ міромъ и въ него погруженнымъ, и всей со-человѣчностью рода, присутствующей въ каждой человѣческой личности. Модальная человѣческая свобода, индивидуальное **какъ**, проявляетъ себя поэтому лишь въ комплексѣ данности. Поэтому вообще является претенціозной, люциферической позой, съ подражаніемъ духамъ безплотнымъ (1), притязаніе на абсолютную до-или внѣ-тварную свободу, какъ произволъ абсолютнаго творчества. Все это есть мнимая величина, чистая отрицательность абстракціи. Напротивъ, для падшихъ духовъ, не имѣющихъ въ себѣ данности міра, какъ своей собственной, въ то же время извергшихъ себя свободой изъ жизни божественной, и, наконецъ, не имѣющихъ родовой жизни (ибо ангельскій соборъ не есть родъ), въ гораздо большей мѣрѣ осуществима эта свобода произвола, хотя и она — въ своей чистой отрицательности и пустотѣ — ища для себя наполненія, непроизвольно скатывается въ область для духовъ низшую, природнаго бытія. Падшіе духи становятся **бѣсами**, Денница же — **сатаной**, паразитомъ человѣческаго міра въ тогѣ «князя міра сего». Поэтому является извѣстнымъ прогрессомъ самосознанія, своего рода возрожденіемъ, если, послѣ изгнанія сатаны изъ міра, падшіе духи фактически перестаютъ быть бѣсами и, будучи извергнуты изъ міра, возвращаются къ изначальной своей духовности (2) Отторгнутые отъ міра, они становятся обречены до

(1) Это особенно явно въ мистеріяхъ Байрона: **Каинъ. Земля и Небо.** Таковъ же и Лермонтовскій **Демонъ.**

(2) Не объ этомъ ли говорится въ Евангеліи еще относительно времени земного служенія Христа, въ связи съ изгнаніемъ легіона бѣсовъ изъ бѣсноватаго: «и они просили (Іисуса), чтобы не повелѣлъ имъ идти **въ бездну»**, но «чтобы позволилъ имъ войти въ стадо **свиней**» (Лк. VIII, 31-32). Противопоставленіе бездны съ возможностью хотя бы освинѣнія выражаетъ эту же мысль.

конца осуществить свой экспериментъ абсолютной свободы, какъ самобожія и произвола, измѣрить его призрачную глубину, утвердить себя внѣ связи съ бытіемъ, какъ Божественнымъ, такъ и тварнымъ. При этомъ выявляется, что свобода, какъ абсолютный произволъ, есть просто пустота, минусъ бытія, съ его бездонной скукой, единственнымъ же ея положительнымъ содержаніемъ остается бунтъ противъ Бога. Мнимая свобода оказывается все-же, хотя и отрицательною, но жизнью въ Богѣ и для Бога, съ одной стороны, такъ же, какъ и отрицательною жизнью въ мірѣ и для міра, въ зависти и злобѣ: сатанизмъ обращается въ явный нуль, превозносящійся предъ всякимъ бытіемъ, наипаче же божественнымъ, но въ то же время, имъ только и существующій. Свобода, какъ премірное и самосущее бытіе, наряду и наравнѣ съ Богомъ, есть чистая мнимость, тѣнь бытія, къ тому же, отбрасываемая имъ post factum своего возникновенія, хотя и провозглашающая себя, какъ сущая ante factum. Она есть своего рода «трансцендентальная иллюзія», овеществляемая фантазія, какъ супрареальность. Здѣсь тѣмъ не менѣе приходится признать, что свобода, какъ произволъ, осуществляется въ мірѣ падшихъ духовъ гораздо полнѣе, нежели во всякомъ иномъ образѣ тварнаго бытія, какъ нераздѣльно связаннаго съ данностію міра или человѣковъ. Однако для сатаны и царства его, внѣ всякой, прямой или же хотя косвенной связи съ нею, наступаетъ злая вѣчность пустоты, ея онтологическая судорога, безсодержательное не въ отношеніи ко всему, причемъ таковое утверждается какъ абсолютное содержаніе, эта вывернутая наизнанку вѣчность или абсолютность. Откуда можетъ прійти наполненіе этой пустоты послѣ «изгнанія вонъ»? Какъ можетъ разрѣшиться эта судорога, соединенная съ позой? А вмѣстѣ съ тѣмъ какъ можетъ, и можетъ-ли, этотъ капризъ своеволія найти въ себѣ самомъ положительную силу? Вѣдь, если онъ держится на пустотѣ, то можетъ-ли пустотѣ быть свойственна неисчерпаемость и хотя бы въ этомъ только смыслѣ вѣчность? Природѣ тварнаго духа свойственно творчество, которое есть его жизнь, — какъ самотворчество. Пока сатана былъ «княземъ міра сего», — похищеннаго имъ творенія Божія, ему было свойственно паразитическое лже-творчество зла, матеріалъ и содержаніе котораго, его данность, будучи заимствованы изъ міра, представляли собой родъ онтологическаго хищенія. Но когда Парусіей было осуществлено божественное овладѣніе міромъ съ изгнаніемъ изъ него сатаны, для послѣдняго получается насильственная очевидность его ничтожества, не имѣющаго содержанія и ничего не творящаго лжетворчества. Можетъ-ли на этой пустотѣ утверждаться жизнь духа иначе, какъ круженіе въ вѣчномъ повтореніи? можетъ-ли осуществляться въ этой безъобъектной пустотѣ хотя бы тварная свобода?

Но такая возможность означала бы субъектъ безъ объекта или природы, жизнь безъ содержанія жизни, палящій огнь жажды жизни безъ всякаго ея удовлетворенія, съ полной безъисходностью, такова эта сатанинская вѣчность. Поскольку свобода произвольна и ирраціональна, въ ней содержится всяческая возможность, въ частности и дурной безконечности сатанизма, какъ единственно устойчивое бытіе обезсиленнаго уже противобога. Но гораздо важнѣе другое: остается-ли здѣсь и другая возможность, именно возвращенія сатаны на путь истинной свободы, предуказанной творенію, съ оставленіемъ этого бунтарскаго и бутафорскаго трона самости, съ разочарованіемъ въ своемъ собственномъ сатанинскомъ пути? Это означало бы уже начало раскаянія сатаны съ обращеніемъ къ Богу. Нельзя человѣческимъ опытомъ мѣрить эти вѣка вѣковъ адскихъ мукъ, которые нужны для изживанія сатанинской самости и злобы. Но данныя для такого переворота все-таки имѣются въ природѣ сатаны, ибо и онъ есть твореніе Божіе и не перестаетъ быть таковымъ. Ему остается присуща сила реальности, которая не можетъ быть замѣщена или уничтожена произволомъ самости. Въ безконечномъ числѣ круговъ вѣчнаго самоповторенія въ пустотѣ, изъ котораго состоитъ жизнь сатаны послѣ изгнанія изъ міра, оказывается включеннымъ столь же безконечное число разъ повторяющееся сознаніе своей сотворенности, какъ причастности къ бытію, сила котораго есть бытіе Божественное. Такое самообличеніе сатаны въ своемъ сатанизмѣ способно произвести трещину въ безуміи самости, заронить сомнѣніе въ себѣ самомъ, которое есть уже и начало новаго самосознанія. Разумѣется, на этихъ путяхъ ждутъ его новыя сатанинскія муки гордости, борьба падшаго первоангела за свое мнимое первенство въ бытіи, метафизическое самолюбіе. Однако оно уже теряетъ безспорность самоубѣдительности, сквозь ея чугунную броню проникаютъ лучи свѣта положительнаго бытія, и въ нѣдрахъ сплошного самоутвержденія начинается самопровѣрка. Эта провѣрка, разъ начавшись, не можетъ остановиться. Она ведетъ на путь возвращенія къ положительному бытію, ею начинается преодолѣніе метафизической самости, которая и составляетъ положительное основаніе изгнанія его изъ міра, какъ субъективная его возможность, ставшая объективнымъ фактомъ. Такое преодолѣніе самости могло бы совершиться только благостью Божіей, милующей и спасающей, долготерпѣливой и многомилостивой.

Въ связи съ этимъ возникаетъ вопросъ, въ какой мѣрѣ сила нетлѣнія въ воскресеніи и преображеніи міра относятся къ міру ангельскому, и существуетъ-ли она и для падшихъ духовъ? Для святыхъ ангеловъ она существуетъ, хотя и не прямо, но косвенно. Сами они

въ своемъ собственномъ предстояніи престолу Божію уже озарены его Славой, которую они сопровождаютъ и въ Парусіи («пріидетъ Сынъ Человѣческій во Славѣ Своей и всѣ святые ангелы съ Нимъ» (Мѳ. XXV, 31). Прославленіе міра имѣетъ для нихъ лишь то значеніе, что имъ установляется прямое общеніе съ прославленнымъ человѣчествомъ въ царствѣ славы. Этимъ отраженнымъ образомъ проявляется и для нихъ сила искупленія: «въ устроеніи полноты временъ, дабы все небесное и земное соединить подъ главою Христомъ» (Еф. 1, 10). Напротивъ, для падшихъ духовъ само это явленіе Славы именно и есть «изгнаніе вонъ» князя міра сего съ разрушеніемъ всего его царства. Все существованіе послѣдняго основано было именно на смѣшеніи въ мірѣ добра и зла, благодаря чему только и стало возможно здѣсь присутствіе и дѣятельность духовъ зла. Но свѣтъ сіянія славы разсѣиваетъ свѣтотѣни, проницаетъ разщелины и бездны. Міръ прославленный становится недоступенъ для демоновъ, поскольку въ немъ уже не находится для нихъ онтологическаго мѣста, ибо все здѣсь стало «добро зѣло». Ошибочно думать, чтобы въ раздѣленіи послѣдняго суда бѣсы получили для себя особое **мѣсто** въ мірѣ, даже хотя бы во «адѣ» вмѣстѣ съ грѣшниками, поскольку адъ также есть «мѣсто», точнѣе, состояніе міра, хотя и лишь субъективное. Оно соотвѣтствуетъ страданію отъ изживанія грѣховъ, причемъ однако подлинное, объективное бытіе уже одѣяно софійной славой. Адъ состоитъ въ субъективномъ изживаніи неполноты славы, хотя мы и не можемъ сказать: полнаго ея отсутствія, ибо она присуща и пребывающимъ во адѣ. Поэтому-то «изгнаніе вонъ изъ міра» повергаетъ демоновъ въ состояніе иное, чѣмъ адъ, противуестественной пустоты и отверженности. По сотворенію, какъ ангелы, они призваны **служить** міру; въ своемъ паденіи они восхотѣли **владѣть** имъ, его растлѣвая; въ своемъ изгнаніи изъ міра они остаются въ пустотѣ, обреченные носиться съ самими собой, такъ сказать, въ безпредметномъ яканьѣ, зависти и злобѣ. Они оказываются обращены къ до-мірному **ничто,** которое однако въ чистомъ видѣ даже и не существуетъ, поскольку оно навѣки покрыто бытіемъ. И если это демонское одержаніе тоже является «вѣчнымъ», — дурной вѣчностью въ смыслѣ ея бездонности и ненасытимости, она есть все-же лишь субъективное состояніе, въ которомъ **нѣтъ** положительной силы вѣчности. Оно держится только произволомъ тварной свободы, съ его ирраціональностью, причемъ вся сила его состоитъ лишь въ самопогруженности, въ упорномъ сосредоточеніи на себѣ самомъ. Но такое состояніе отнюдь не имѣетъ положительнаго основанія для безконечности въ себѣ самомъ, оно держится въ пустотѣ безвоздушнаго пространства, въ которомъ непрерывно двигается по кругу, силою нѣкоего метафи-

зическаго упорства. Разумѣется, теоретически мыслимо, что это круговое движеніе, адское колесо бытія, никогда не остановится, и «вѣчныя муки» могутъ сохраниться и навсегда (къ удовлетворенію ихъ апологетовъ). Но въ этомъ произволѣ, имѣющемъ свойство случайности и лишенномъ въ себѣ онтологической основы, нѣтъ необходимости, которая бы обосновывала его неизмѣняемость. Напротивъ, можно сказать, что онъ представляетъ собой нѣкоторую онтологическую нелѣпость, случайность и абсурдъ: предъ лицомъ бытія Божественнаго и бытія тварнаго, въ самоослѣпленіи — даже не атеизма или акосмизма, но, что гораздо хуже, анти-теизма и анти-космизма, погруженіе въ чистую субъективность, пустоту безданностнаго, безсодержательнаго **я**. Вся сила такого состоянія заключается въ ледяномъ кольцѣ не-любви и гордаго упрямства, отдѣляющаго демоновъ отъ полноты бытія въ Богѣ и Его мірѣ. Эта субъективность есть вмѣстѣ съ тѣмъ и онтологическій абсурдъ, ибо и субъектъ, чистая яйность, въ своемъ самоположеніи нуждается для себя въ данности, вслѣдствіе своей сотворенности. **Я** смотрится въ зеркалу **не-я**, подлежащее нуждается въ сказуемомъ и связкѣ. Утвержденіе своего бытія лишь въ себѣ и изъ себя, съ отрицаніемъ своей сотворенности и своего Творца, есть, вмѣстѣ съ упорствомъ произвола, и онтологическая поверхностность, которая еще себя не исчерпала. Въ этомъ безконечномъ движеніи по кругу совершается не только вѣчное самоповтореніе (ewige Wiederkehr), но и положительный процессъ самоуглубленія, которое и приводитъ его къ концу: **сатанизмъ исчерпаемъ**, онъ самъ находитъ себѣ конецъ. Изгнанный вонъ изъ міра, какъ царства бытія, дѣйственностью своей воли онъ возвращается къ новому самопознанію, но это обращеніе уже есть начало онтологическаго раскаянія. Отсюда открывается возможность конца сатанизма, страшный судъ съ предстояніемъ предъ лицомъ Божіимъ, имманентное наказаніе грѣха противъ любви, «огнь вѣчный, уготованный діаволу и аггеламъ его». Но это есть и начало жизни на путяхъ вѣковъ конечнаго возстановленія, воскресенія отъ вѣчной смерти духовной. Таковъ онтологическій постулатъ, тайна, намъ совершенно недовѣдомая, а потому и не подлежащая дальнѣйшему обсужденію. Но, согласно этому онтологическому постулату, предѣломъ такого пути можетъ быть лишь восполненіе пустоты, возникшей въ небѣ послѣ паденія, возвращеніе аггеловъ, «овцы погибшей», къ полнотѣ Царствія Божія, когда Богъ окончательно есть все во всемъ **безъ всякаго ограниченія и исключенія**, и твореніе является безъ всякой неудачи или даже минуса («упразднитъ всякое начальство и всякую власть и силу и... низложитъ **всѣхъ** враговъ подъ ноги Свои» (1 Кор. XV, 24-5). Здѣсь наше богословское созерцаніе можетъ идти лишь

путемъ **постулатовъ,** которые становятся тѣмъ труднѣе для разумѣнія, чѣмъ глубже раскрываются предъ нами тайны и глуби эсхатологіи.

Однако обсуждаемая проблема должна быть особо оправдана даже въ самомъ своемъ существованіи. Исторически здѣсь легко укрыться подъ авторитетъ, если не Оригена (мнѣніе котораго какъ разъ попало подъ осужденіе императора Юстиніана), то, во всякомъ случаѣ, св. Григорія Нисскаго, совершенно открыто и твердо включившаго конечное спасеніе демоновъ въ общую идею апокатастасиса. Тѣмъ не менѣе считается опаснымъ даже самое прикосновеніе къ этому вопросу. И, дѣйствительно, являлось бы совершенно фальшивымъ «жалостничествомъ» сентиментальное отношеніе къ врагамъ Имени Христова дотолѣ, пока князь міра сего и его воинства враждуютъ со Христомъ и всѣмъ Его человѣчествомъ въ этомъ мірѣ Церковь сурово отвергаетъ и осуждаетъ такую фальшивую сентиментальность подъ предлогомъ любви, и Самъ Господь не только изгонялъ демоновъ, запрещая и упраздняя дѣла ихъ злобы, но къ нимъ относятся и слова Его святого негодованія: «о роде невѣрный, доколѣ буду съ вами? доколѣ буду терпѣть васъ?» (Мр. IX, 19, Мѳ. XVII, 17, Лк. IX, 41). **Откровеніе** исполнено этого святого гнѣва, который есть проявленіе любви Божіей къ творенію. И вообще до изгнанія князя міра сего, въ состояніи борьбы съ нимъ и продолжающейся его власти, въ отношеніи къ нему не можетъ быть никакого примиренія, и какъ бы **граница** любви воздвигнута въ сердцахъ людей и даже въ самой Церкви. Однако абсолютно-ли непреходима эта граница? Эсхатологически она снимается вмѣстѣ съ концомъ этого вѣка, съ изгнаніемъ сатаны, съ ввержениемъ діавола въ «озеро огненное и сѣрное» (Откр. XX, 10). Но это означаетъ лишь окончаніе этого вѣка, исходъ исторической и міровой трагедіи (вмѣстѣ съ діаволомъ ввергнуты въ озеро огненное «звѣрь и лжепророкъ», т. е. человѣческія, историческія потенціи). Однако замыкается-ли сердце Церкви, любовь ея этимъ огненнымъ кругомъ? На это отвѣтствуютъ слова тайновидца грядущаго суда, св. Исаака Сирина, — подобной же принципіальной значительности, какъ и извѣстныя уже намъ слова его о бичѣ любви, — таковы суть о **сердцѣ милующемъ:** «это есть возгорѣніе сердца у человѣка **о всемъ твореніи, о человѣкахъ, о птицахъ, о животныхъ, о демонахъ и всякой твари.** Отъ великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и отъ великаго терпѣнія умиляется сердце его, и не можетъ оно вынести или слышать, или видѣть какого-либо вреда, или малой печали, претерпѣваемой тварію. А посему и о безсловесныхъ и о врагахъ истины, и о дѣлающихъ ему вредъ ежечасно приноситъ со слезами молитву, чтобы сохранились и были

они помилованы, а также и объ естествѣ пресмыкающихся молится съ великою жалостію, какая безъ мѣры возбуждается въ сердцѣ его до уподобленія въ семъ Богу» (1). Устами преп. Исаака Сирина здѣсь говоритъ голосъ самой любви церковной. То, что является диллетантизмомъ или даже грѣховнымъ сентиментализмомъ духовнаго обывательства, на вершинахъ духовныхъ есть движеніе сердца милующаго, по образу долготерпѣливаго и многомилостиваго Господа. Изгнанный изъ міра и потерявшій всякую опору бытія сатана, вмѣстѣ съ воями его, является не только безуменъ, но и жалокъ, какъ обличенная и обнажившаяся претензія, какъ... глупая поза. Древній змій, который былъ «хитрѣе всѣхъ звѣрей полевыхъ» (Быт. III, 1), оказывается безумнымъ и жалкимъ въ своей маніи величія, его бытіе есть галюцинація и бредъ.

Эти немногія, но золотыя слова **о сердцѣ милующемъ** содержатъ въ себѣ рядъ богословскихъ указаній въ разныя стороны. И прежде всего, они относятся къ послѣднему раздѣленію ада и рая, праведниковъ и грѣшниковъ. На основаніи того, что говорится объ этомъ раздѣленіи обычно, дѣлается заключеніе, что имъ до конца, на вѣки вѣковъ, опредѣляется отверженность грѣшниковъ и ихъ отдѣленіе отъ праведниковъ. Между тѣмъ эту мысль надо поставить въ контекстъ **всего** христіанскаго ученія и чрезъ то опредѣлить его истинное значеніе. Мы уже видѣли, что при буквальномъ и неограниченномъ его истолкованіи упраздняется единство человѣчества, воспринятаго Господомъ, какъ Тѣла Христова. Обычное допущеніе, что праведники, восходящіе въ рай, совершенно забываютъ о грѣшникахъ осужденныхъ и отдѣляются отъ нихъ ледяной стѣной этого забвенія, совершенно противорѣчитъ всему, что содержится въ ученіи о Церкви, о спасеніи и искупленіи. Такое забвеніе само по себѣ было бы величайшимъ грѣхомъ, способнымъ снова погубить въ немъ повинныхъ даже и послѣ оправданія на Страшномъ судѣ. Этотъ грѣхъ состоялъ бы именно въ томъ, за что отчуждены грѣшники, въ отсутствіи любви къ страдающему человѣчеству и въ немъ страждущему Христу. Все человѣчество есть Христово, поскольку оно воспринято въ Его Богочеловѣчество. И если Христосъ страждетъ о немъ и въ немъ **до** суда, то можно ли думать, что Онъ перестаетъ страдать и **послѣ** него о потерянной драхмѣ, объ овцѣ погибшей: «если бы было у него 100 овецъ, и одна изъ нихъ заблудилась, то не оставитъ-ли онъ 99 въ горахъ и не пойдетъ-ли искать заблудившуюся?» (Мѳ. XVIII, 12-14). Искупленіе мыслится, какъ принятіе и состраждущее изживаніе грѣховъ всего міра, и это страданіе Господа отъ воспринятыхъ грѣховъ всего міра («о всѣхъ и за вся»). искупительная жертва, принесенная

(1) Слова подвижническія, 253-4.

на Голгоѳѣ, въ свершеніи своемъ распространяется на всѣ времена, доколѣ остается и этотъ грѣхъ, и это страданіе. Господь не лишаетъ искупительной любви Своей грѣшниковъ и Самъ съ ними и за нихъ страждетъ въ **продолжающемся** благодаря бытію ада искупленіи. Гнѣвныя слова правды Божіей, обращенныя къ грѣшникамъ: «идите отъ Меня, проклятые, въ огнь вѣчный», сказаны все-таки Спасителемъ, они суть слова любви, карающей, но не извергающей даже и грѣшниковъ изъ Своего человѣчества, ибо «нѣтъ воли Отца Небеснаго, чтобы погибъ одинъ изъ малыхъ сихъ» (Мѳ. XVIII, 14). И отверженные Христомъ остаются въ любви Его, объемлются вселенской Его искупительной жертвой (1). И поскольку искупленіе совершается не только жертвой Сына, посланнаго Отцомъ, но и Духомъ Святымъ, исцѣляющимъ язвы твари, то и Духъ Святой продолжаетъ Свое дѣло цѣленія и возстановленія, доколѣ остается неисцѣленное и невозстановленное, а для Него проницаемы и затворы ада. И сердце Матери Духоносицы проходитъ орудіе ада, въ состраждущей любви Ея, и совершается Ея материнское предстательство, начавшееся на Страшномъ Судѣ, который есть только начало, а не конецъ суда, какъ послѣдняго его окончательнаго свершенія, и продолжается открывшееся прозрѣнію рускаго народа «хожденіе Богородицы по мукамъ». Не престала любовь Христова и къ «проклятымъ» (точнѣе, къ проклявшимъ сами себя) и отверженнымъ, не престаетъ и любовь материнская. М. б. она даже болѣе о нихъ напрягается и имъ состраждетъ, именно какъ проклятымъ и отверженнымъ, ибо ихъ проклинаетъ и отвергаетъ любовь. Не можетъ быть послѣдняго отверженія любви Божіей къ Своему же творенію, какъ не можетъ быть и оставленія его въ «сердцѣ милующемъ» любви церковной. Вспомнимъ, прежде всего, что вѣдь Церковь не раздѣляется на двѣ части, и не отсѣкается отъ нея нѣкая совершенно отмершая часть. Раздѣленіе на овецъ и козлищъ съ дальнѣйшими ихъ судьбами есть образъ, относящійся не къ отдѣльнымъ лицамъ или совокупностямъ ихъ, но, прежде всего, къ внутреннему ихъ состоянію. Возможность ада и рая присутствуетъ въ душѣ каждаго человѣка, хотя и въ разной мѣрѣ, это есть дѣленіе горизонтальное, проходящее черезъ **все** человѣчество, но не вертикальное, раздѣляющее его на двѣ взаимонепроницаемыя части. У праведниковъ «проклятое» поглощается и обезсиливается «благословеннымъ», но и у грѣшниковъ во тьмѣ проклятія остаются какіе-то отблески благословенія, озаряющіе тьму ночи, въ

(1) Намъ уже приходилось (Утѣшитель) касаться вопроса о вѣчности Евхаристіи и въ будущемъ вѣкѣ. Евхаристія знаменуетъ совершившееся Богочеловѣчество, жизнь творенія въ Богѣ, но для отверженныхъ «на вѣки вѣковъ» она есть и искупительная жертва, пока пребудетъ сила этого отверженія.

которой они свѣтятся. Поэтому вообще представленіе о двухъ человѣчествахъ, между собою раздѣленныхъ и разлученныхъ на Страшномъ Судѣ, не соотвѣтствуетъ всей полнотѣ и связности дѣйствительности. Человѣчество едино, оно едино въ Адамѣ и едино во Христѣ, едино въ Тѣлѣ Его, въ Церкви: «такъ мы многіе составляемъ одно Тѣло во Христѣ, а порознь другъ для друга члены» (Римл. XII, 5). Это единство выражается въ любви. «Посему страдаетъ-ли одинъ членъ, страдаютъ съ нимъ всѣ члены; славится-ли одинъ членъ, съ нимъ радуются всѣ члены» (1 Кор. XII, 25-6), «потому, что мы члены другъ другу» (Еф. IV, 25), «члены Тѣла Его, отъ плоти Его и отъ костей Его» (V, 30). Неужели за гранію Страшнаго Суда можетъ потерять силу этотъ законъ любви, и даже не болѣзнь только, но смертное отверженіе многихъ перестанетъ вызывать боль любви дѣйственной, молитвенной, со стороны здравыхъ членовъ въ отношеніи другихъ, болящихъ? Вѣдь достаточно только со всей ясностью поставить этотъ вопросъ, чтобы получить въ немъ же самомъ и отрицательный отвѣтъ. Муки ада въ томъ смыслѣ, въ какомъ можно о нихъ говорить, неизбѣжно распространяются не на однихъ осужденныхъ, но въ извѣстномъ смыслѣ и на всю Церковь, на все человѣчество. Только при односторонности криминальной точки зрѣнія въ примѣненіи къ эсхатологіи, а особенно при индивидуалистическомъ (можно сказать: эгоистическомъ) пониманіи спасенія, можетъ забываться, что всѣ спасаются со всѣми, какъ и осуждаются со всѣми, и всѣ за всѣхъ виноваты. Можетъ-ли быть допущено это безучастное забвеніе праведниковъ объ отверженныхъ братьяхъ своихъ? Не даетъ-ли здѣсь образъ любви готовность Моисея, какъ и ап. Павла, самимъ быть отверженными за грѣхи своего народа, вмѣстъ съ нимъ? Такого забвенія, если бы оно только могло имѣть мѣсто, было бы достаточно, чтобы самихъ праведниковъ сдѣлать повинными мукамъ ада за великій грѣхъ противъ любви. Какъ! мать останется холодной и забудетъ о погибшемъ своемъ сынѣ, или сынъ о погибающей матери? или многообразныя личныя связи любви, которыя соединяютъ человѣчество, сокрушатся вплоть до утраты самого воспоминанія другъ о другѣ? Если уже и нынѣ простираетъ Церковь любовь свою молитвами о сущихъ во адѣ, ужели же въ будущемъ вѣкѣ эта любовь оскудѣетъ? Такая картина взаимнаго аннигиляціонизма въ любви является страшнымъ кошмаромъ, хульной клеветой на Бога любви и на Церковь. Наоборотъ, существованіе ада съ вѣчными въ немъ муками распространяется на все человѣчество, на все тѣло Церкви, какъ общая болѣзнь. Наличіе ада становится присуще и всему творенію, а потому райское блаженство и для праведниковъ наступаетъ только послѣ изверженія ада изъ міра. Христу «надлежитъ царство-

вать, доколѣ низложитъ всѣхъ враговъ подъ ноги Свои... да будетъ Богъ все во всемъ» (1 Кор. XV, 28). Всѣ гибнутъ и спасаются вмѣстѣ, хотя и по разному, искупительной жертвой Христовой, которой не можетъ обезсилить или ограничить тварный грѣхъ, и любовь церковная также не знаетъ границъ, какъ и милующее сердце Богоматери.

Партизаны «вѣчныхъ» мукъ, весьма легко мирящіеся съ полнымъ забвеніемъ о грѣшникахъ со стороны праведниковъ, очевидно, находятъ въ порядкѣ вещей также и безчувствіе свв. ангеловъ по отношенію къ низверженнымъ. Борьба арх. Михаила и воинствъ его противъ дракона и его ангеловъ явилось выраженіемъ ихъ любви къ Богу (они «не возлюбили души своей даже до смерти», Откр. XII, 11), и низверженіе съ неба мятежниковъ было для всѣхъ спасительно. Но въ отношеніи къ низверженнымъ, обличеннымъ и изгнаннымъ изъ міра противникамъ не естественнѣе-ли ожидать молитвенной и духовной помощи ихъ возстановленію, которое не можетъ совершиться иначе, какъ путемъ невыразимыхъ и для человѣка непостижимыхъ мукъ, — помощи со стороны тѣхъ же самыхъ свв. ангеловъ во главѣ съ Михаиломъ, которые нѣкогда ихъ съ неба низвергали, какъ и всей молящейся и милующей Церкви. Мы не смѣемъ идти дальше этого домысла, который однако представляется намъ неизбѣжнымъ послѣдствіемъ любви церковной. Тотъ, кто въ безуміи гордости мнилъ себя «подобнымъ Всевышнему» (Ис. XIV, 14), долженъ въ поверженности пройти чрезъ уничиженіе къ смиренію, — къ любви. Но Господь, вѣдущій созданіе Свое, даровалъ ему бытіе не для одной только вѣчной смерти и муки безплодной. Относительно тварной свободы, какъ произвола («подполья»), не можетъ быть прямого предвѣдѣнія объ измѣненіи путей ея или о раскаяніи сатаны. Однако уже самое бытіе его, сотворенность всевѣдущимъ Богомъ, есть, такъ сказать, онтологическое доказательство неизбѣжности грядущаго спасенія. Даже сатанинской одержимости является не подъ силу одолѣніе своей собственной бытійственности, ея божественной основы, т. е. софійности всей твари, и въ силу ея «будетъ Богъ все во всемъ». Сатана не можетъ не быть убѣжденъ собственнымъ своимъ естествомъ въ безуміи пути, на которомъ онъ ищетъ свободы въ произволѣ, а не въ познаніи истины, лишь оно единственно можетъ дать истинную свободу. «Лжецъ и отецъ лжи» (Іо. VIII, 44), «не устоявшій въ истинѣ», кончаетъ ей подчиненіемъ, и чрезъ это зло совершенно угаснетъ въ твореніи Божіемъ (1).

---

(1) Въ связи съ этимъ возникаетъ вопросъ экзегезы нѣкоторыхъ текстовъ Откровенія (XX, 12-15), сюда относящихся, именно относительно смерти второй и «озера огненнаго»: «послѣ суда надъ мертвыми» (въ кон-

Этимъ лишь завершается раскрытіе вселенской силы искупительной жертвы Христовой, приносимой «за всѣхъ и за вся», безъ всякаго ограниченія и безъ всякаго исключенія. Эта **вселенскость** жертвы, приносимой Отцу отъ Архіерея Вселенскаго Духомъ Святымъ, именно и означаетъ всеобщій «апокатастасисъ». Господь искупилъ Своею кровію всякій грѣхъ, и предъ Именемъ Его имѣетъ преклониться «всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ» (Фил. II, 10). И хотя сила боговоплощенія непосредственно какъ будто относится лишь ко всякой плоти, т. е. къ міру человѣческому, но она распространяется и на связанный съ нимъ міръ ангеловъ, какъ служителей этого міра и постольку съ нимъ одною жизнью живущихъ. Въ связи

текстѣ явно разумѣются воскресшіе, которыхъ отдало «море» и «смерть и адъ», и «судимъ былъ каждый по дѣламъ своимъ»), «и смерть и адъ повержены въ озеро огненное. Это смерть вторая. И кто не былъ записанъ въ книгѣ жизни, тотъ былъ брошенъ въ озеро огненное». Здѣсь прежде всего надо выдѣлить образное выраженіе мысли о **смерти второй**, т. е. именно о совершенномъ ея устраненіи изъ міра (ср. XXI, 4: «и смерти не будетъ уже». Этому созвучно, конечно, 1 Кор. XV, 26: «послѣдній врагъ истребится — смерть», съ ветхозавѣтными пророчествами «поглощена смерть побѣдой» (Ис. XXV, 8). «Смерть, гдѣ твое жало? адъ, гдѣ твоя побѣда?» (Ос. XIII, 14) (= 1 Кор. XV, 54-5). Эта «смерть вторая», т. е. уничтоженіе, согласно основному христіанскому догмату не можетъ относиться къ самимъ живымъ существамъ человѣческаго или духовнаго міра. Потому сгораніе въ озерѣ огненномъ, горящемъ сѣрою (т. е. уничтоженіе чрезъ сожженіе, — иначе трудно понять этотъ образъ), куда послѣдовательно повергаются и тѣ, «кто поклоняются звѣрю и образу его и принимаютъ начертаніе на руку свою» (XIV, 9-11), далѣе, очевидно, «и «великая блудница», «дымъ мученія которой восходитъ во вѣки вѣковъ» (XIX, 2-3), а далѣе «звѣрь и лжепророкъ» (XIX, 20), знаменуютъ не столько отдѣльныхъ лицъ, сколько ложныя начала жизни и всѣхъ имъ предавшихся, и, наконецъ, вообще «смерть и адъ». Все это соотвѣтствуетъ «вѣчному огню, уготованному діаволу и ангеламъ его» (Мѳ. XXV, 41), или тому «огню», о которомъ сказано у ап. Павла: «самъ спасется, но какъ бы изъ огня». Раввинистическое выраженіе «смерть вторая» **(R. B. Charles, The Revelation of St John, I, 5a)** относится, въ отличіе отъ первой всеобщей, физической смерти, къ отверженію и упраздненію тѣхъ жизненныхъ началъ, которыя не имѣютъ въ себѣ силы жизни передъ лицомъ Божіимъ, и поскольку ихъ носители подлежатъ исключенію изъ Царствія Божія (1 Кор. VI, 9-10; Гал. V, 19-21). Однако это отверженіе жизненныхъ началъ еще не означаетъ уничтоженія. Гиперболическія выраженія, какъ «день и ночь во вѣки вѣковъ» (XX, 10; XIV, 10), относящіяся къ мученіямъ грѣшниковъ, не могутъ быть, конечно, приняты въ смыслѣ опредѣленія времени или вообще безконечности этого очистительнаго процесса уже прежде всего потому, что въ такомъ случаѣ они должны бы быть примѣнимы одинаково не только къ звѣрю и лжепророку и самому діаволу, и не только къ немощнымъ, принимающимъ на руку начертаніе ихъ, но и къ самой «смерти и аду», также брошенныхъ въ «озеро огненное». Вѣрнѣе, здѣсь нужно видѣть длительное испытаніе огнемъ, сожигающимъ и переплавляющимъ. **Th. Zahn** замѣчаетъ по этому поводу (Die Offenbarung des Johannes, II, 606): «кто откроетъ еврейскій лексиконъ, тотъ увидитъ, что выраженіе «во вѣки вѣковъ» вовсе не соотвѣтствуетъ представленію о безвременной вѣчности... Это выраженіе чаще всего употребляемое въ доксологіяхъ, не встрѣчается ни въ одной библейской книгѣ такъ часто, какъ въ Апокалипсисѣ... Въ немъ совершенно не содержится сверхвременной вѣчности».

съ этимъ возникаетъ и другой вопросъ, — о предѣлахъ Пятидесятницы: сошествіе Св. Духа въ міръ — распространяется-ли оно и на міръ духовный, сошелъ-ли Духъ Святой и на ангеловъ? Очевидно, на этотъ вопросъ также не можетъ быть дано отрицательнаго отвѣта, поскольку «Духъ Божій дышетъ, гдѣ хочетъ» и, конечно, сила его приближенія къ человѣческому міру распространяется и на ангельскій міръ безтѣлесный, хотя, разумѣется, иначе, чѣмъ на существа, облеченныя плотію. И сила Св. Духа, животворящая, освящающая и спасающая, не можетъ не коснуться и духовъ падшихъ въ осознаніи ими своего паденія Эти духовные трупы собираются и воскресаютъ также дѣйствіемъ Св. Духа. Такова христіанская надежда, которая не можетъ быть отнята отъ нашей вѣры, ибо коренится въ основныхъ ея утвержденіяхъ, есть въ этомъ смыслѣ богословскій постулатъ. Совершенное богочеловѣчество включаетъ и предполагаетъ не только ангелочеловѣчество, т. е. соединеніе неба и земли, человѣческаго и ангельскаго міра, но и богоангельство, то есть новое обоженіе черезъ человѣка и ангеловъ, а въ немъ — въ вѣкахъ вѣковъ — и оживленіе той больной изсохшей вѣтви вертограда Господня, которую осудилъ на изсыханіе Самъ Христосъ. Однако Онъ пришелъ искупить и спасти погибшее. Этотъ путь мірового спасенія мы безсильны обозначить, даже схематически, однако уразумѣваемъ необходимыя его основанія.

Въ ряду эсхатологическихъ пророчествъ имѣются между собой какъ будто противорѣчащія и разнорѣчащія. Причина этого видимаго разнорѣчія заключается въ томъ, что они относятся къ разнымъ сторонамъ или моментамъ послѣдняго свершенія, и дѣло богословской экзегезы объединить ихъ. Таковымъ объединяющимъ, обобщающимъ текстомъ, который долженъ быть положенъ въ основаніе эсхатологіи и есть вмѣстѣ съ тѣмъ ея послѣднее слово, является въ нашихъ глазахъ Римл. XI, 29, 32-36 и I Кор XV, 24-28, содержащіе въ себѣ свидѣтельство о тайнѣ строительства Божія, которое чрезъ всѣ испытанія и уклоненія ведетъ твореніе къ благому концу. Вотъ эти златыя слова: «**Дары и призваніе Божіи непреложны... Ибо всѣхъ заключилъ Богъ въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать. О бездна богатства премудрости и вѣдѣнія Божія! Какъ непостижимы судьбы Его и неизслѣдимы пути Его! Ибо кто позналъ умъ Господень? Или кто былъ совѣтникомъ Ему? (Ис. VIII, 40, 13). Или кто далъ Ему напередъ, чтобы Онъ долженъ былъ воздать? (Ис. 40, 13-14).** ИБО ВСЕ ИЗЪ НЕГО, ЧРЕЗЪ НЕГО И КЪ НЕМУ. **Ему слава во вѣки! Аминь**». И этотъ дивный гимнъ утверждается и обобщается пророчествомъ: «**А затѣмъ конецъ, когда предастъ Царство Богу и Отцу, когда упразднитъ всякое начальство, всякую власть и силу... Когда же**

все покоритъ Ему, тогда и Самъ Сынъ покорится Покорившему Ему все,

да будетъ Богъ все во всемъ».

7. Градъ Божій.

Послѣднее свершеніе въ судѣ и раздѣленіе относится, прежде всего, къ внутреннему міру человѣка, къ его жизни въ Богѣ, призванію и отверженію. Однако, оно этимъ не исчерпывается, ибо необходимо включаетъ въ себя и новое отношеніе къ міру въ его обновленіи, какъ «новое небо и новая земля». Міръ не только не упраздняется, такъ сказать, за ненадобностью (какъ, можетъ быть, покажется инымъ), но также входитъ въ славу свою и сохраняетъ изначальную связь съ человѣкомъ, а послѣдній удерживаетъ свое господственное мѣсто въ прославленномъ мірѣ. Конецъ міра не ведетъ къ акосмизму или антикосмизму съ развоплощеніемъ человѣка и отдѣленіемъ его отъ міра. Напротивъ, и на міръ распространяется слава воскресенія и сила нетлѣнія, а человѣкъ, по изгнаніи лжекнязя міра сего, окончательно укореняется въ немъ, какъ въ области Царствія Божія. Разлучаясь съ учениками, Господь говоритъ имъ на Тайной Вечери: «истинно говорю вамъ: Я уже не буду пить отъ плода виноградnаго до того дня, когда буду пить новое вино въ Царствіи Божіемъ» (Мр. XIV, 25), то есть до возвращенія въ міръ, на новую землю подъ новымъ небомъ, во второмъ и славномъ Пришествіи Своемъ. Въ этомъ символѣ выражено то новое общеніе съ міромъ, какъ Царствіемъ Божіимъ, которое наступаетъ въ воскресеніи. Объ этомъ мірѣ само Слово Божіе, лишь кратко, хотя и съ потрясающей силой (Откр. XXI-XXII), свидѣтельствуетъ на языкѣ символическихъ образовъ (см ниже). Изъ нихъ слѣдуетъ, что человѣкъ не удаляется отъ земли на небо, напротивъ, небо приникаетъ къ землѣ, а, слѣдовательно, и призваніе человѣка въ мірѣ и его творческое служеніе въ немъ также не упраздняется, но возводится къ новому, высшему состоянію Поэтому, хотя будущій вѣкъ и отдѣляется отъ настоящаго всеобщей катастрофой бытія, однако она не разрываетъ между ними связи: человѣческая исторія включается въ жизнь будущаго вѣка, продолжается за свои собственные предѣлы, въ метаисторію, а чрезъ это все, совершенное въ ней, пріобрѣтаетъ новую значительность въ единомъ потокѣ жизни, изливающемся отъ Господа. Если человѣку, въ его оправданности и прощенности, будетъ дано зрѣть Господа и познавать Его, то этимъ не упраздняется его любовь къ творенію Божію и укорененность въ немъ, его познавательное и творческое къ нему отношеніе, къ которому призвалъ Господь человѣка

изначала, его вселеніе въ садъ Божій. Также продолжается и собственное творчество человѣка въ мета-исторіи. Онъ не становится какъ бы почетнымъ пенсіонеромъ новаго міра, его бездѣйственно созерцающимъ, но пребываетъ творческимъ его дѣятелемъ. Разумѣется, и эту мысль мы можемъ обозначить только въ видѣ общаго эсхатологическаго **постулата** относительно мета-исторіи, не пытаясь раскрывать нынѣ недовѣдомое. Однако надо со всею силой установить основное содержаніе этого постулата, — неизмѣнную укорененность человѣка въ мірѣ, ставшемъ Царствіемъ Божіемъ. Человѣкъ онтологически не упростится и не обѣднѣетъ въ жизни будущаго вѣка, напротивъ, онъ самъ для себя и для міра раскроется въ полнотѣ человѣчности своей, какъ тварный богъ міра, его логосъ и духъ. Жизнь будущаго вѣка для человѣка есть творчество въ мірѣ, тварное славословіе. Оно уподобляется славословію ангельскому, которое составляетъ творческое содержаніе собственной ангельской жизни, въ примѣненіи къ міру, отданному человѣку, но вмѣстѣ съ тѣмъ, взѣренному и попеченію ангельскому. Этотъ міръ человѣческій вмѣстѣ съ ангельскимъ составитъ мощный хоръ творенія, славословящаго своего Творца: «все изъ Него, черезъ Него и къ Нему. Ему слава во вѣки».

Главная трудность, при этомъ возникающая, состоитъ въ томъ, что представляется несовмѣстимой одновременная жизнь въ Богѣ, дарованная прославленному человѣчеству, и въ мірѣ, въ твореніи. Не погасаетъ-ли въ первой эта послѣдняя? Совмѣстимо-ли лицезрѣніе Бога съ любовію къ міру? Отвѣчая на этотъ вопросъ, надо вспомнить, что міръ имѣетъ средоточіе въ человѣкѣ, существенно человѣченъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно очевидно, что любовь къ Богу во Христѣ необходимо включаетъ въ себя и любовь къ человѣку (какъ и къ ангеламъ), и вторая заповѣдь «подобна», т. е. въ данномъ случаѣ тожественна, существенно связана съ первой. Нельзя любить Бога, не любя человѣка, прежде всего, въ самомъ Богочеловѣкѣ, въ святомъ Человѣчествѣ Его, какъ и въ личномъ Его человѣчествѣ, т. е. въ Матери Божіей, а далѣе и во святыхъ, въ Церкви Его, которая есть Тѣло Христово и Храмъ Духа Святаго. Далѣе, нельзя любить и человѣчество, отдѣляя его отъ міра, помимо него, поэтому и самая любовь къ спасенному міру есть созерцаніе дѣлъ Божіихъ, откровеніе Бога въ мірѣ. Только въ отношеніи къ грѣховному міру и къ отягченному личнымъ и первороднымъ грѣхомъ человѣку любовь къ нимъ является враждой противъ Бога (1 Іо. II, 15). Но міръ самъ по себѣ возлюбленъ Богомъ, Который послалъ въ него Сына Своего, чтобы спасти его (Іо. III, 17). И если сердце падшаго человѣка не вмѣщаетъ въ полной мѣрѣ любви къ Богу и къ міру, то онтологи-

ческой мѣрой человѣческой любви все же является совмѣщеніе любви къ Богу и къ творенію. Самъ будучи твореніемъ, человѣкъ не можетъ отречься отъ этой своей тварности, которая не есть уничиженіе, но самимъ Богомъ данное ему опредѣленіе. Принятіе же тварности есть любовь къ ней, т. е. къ міру и къ себѣ самому въ богоданномъ своемъ естествѣ Новая тварь, — новое небо и земля, требуютъ къ себѣ и новой любви въ Богѣ, во Христѣ и Духѣ Святомъ, въ Божественной Софіи. Софійность твари, которая является живымъ и пребывающимъ самооткровеніемъ Бога въ твореніи, и есть это основаніе для соединенія любви къ Богу и міру, въ единствѣ Божественной и тварной Софіи, что и соотвѣтствуетъ слову ап. Павла: «все изъ Него, чрезъ Него и къ Нему»: **изъ Него** въ Софіи Божественной, **чрезъ** Него, какъ созданіе въ ней твари на ея основѣ, и **къ** Нему, какъ соединеніе Софіи Божественной и тварной. Это и будетъ: Богъ все во всемъ, божественное **все** въ тварномъ бытіи, Софія Божественная въ Софіи тварной.

Далѣе этихъ постулатовъ нельзя ничего сказать изъ исторіи о мета-исторіи. Все, что доступно здѣсь нашему вѣдѣнію, выражено въ образахъ Апокалипсиса глл. XXI-XXII (вмѣстѣ съ нѣкоторыми ветхозавѣтными пророчествами). Здѣсь говорится, прежде всего, о «святомъ городѣ Іерусалимѣ, новомъ, сходящемъ отъ Бога съ неба» (XXI, 2), который отожествляется съ Невѣстой Агнца (9-10), т. е Церковію. Здѣсь слѣдуетъ подчеркнуть, что схожденіе съ небесъ въ немъ соединяется съ чертами, устанавливающими связь его съ земнымъ градомъ «Іерусалимомъ». Онъ построенъ вообще изъ земныхъ матеріаловъ (золота), измѣряется человѣческой (а вмѣстѣ и ангельскою) мѣрой и украшенъ земными драгоцѣнными камнями; онъ имѣетъ на 12 вратахъ 12 ангеловъ, какъ и имена 12 колѣнъ сыновъ Израилевыхъ и 12 апостоловъ. Всѣ эти черты говорятъ о земномъ характерѣ этого города, который вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ на себѣ славу Божію (23). Къ этому прибавляется еще и то, что «спасенные народы будутъ ходить въ свѣтѣ его, и цари земные принесутъ въ него славу и честь свою» (24). Тѣмъ прямо указывается, что этотъ небесно-земной прославленный Іерусалимъ содержитъ въ себѣ итогъ всемірной исторіи, вмѣстѣ и съ веществомъ тварнаго міра. Не притязая на истолкованіе отдѣльныхъ чертъ этой картины (напримѣръ. драгоцѣнныхъ камней, мѣръ и чиселъ), можно во всякомъ случаѣ сказать, что мы въ ней имѣемъ образъ прославленнаго міра, въ которомъ нѣтъ уже мѣста ни для чего нечистаго (27). Схожденіе въ міръ Небеснаго Іерусалима совпадаетъ съ еще продолжающимся судомъ и раздѣленіемъ (7-8, 24-27), въ которомъ «побѣждающій наслѣдуетъ все, и буду ему Богомъ. и онъ будетъ Мнѣ сыномъ, боязливыхъ же и

невѣрныхъ, и скверныхъ, и убійцъ, и любодѣевъ и чародѣевъ, и идолослужителей и всѣхъ лжецовъ — участь въ озерѣ, горящемъ огнемъ и сѣрою, это — смерть вторая» (7-8). Въ этихъ апокалиптическихъ образахъ выражается отверженность разнообразныхъ грѣшниковъ, которыхъ удѣлъ опредѣляется такъ же, какъ «звѣря и лжепророка и діавола» (XX, 10, 14). Конечно, уже одно такое уравненіе свидѣтельствуетъ о суммарномъ характерѣ этого осужденія, которое вообще означаетъ оставленіе **внѣ** святого града. Согласно вышесказанному, это осужденіе въ извѣстномъ смыслѣ не можетъ считаться окончательнымъ (и здѣсь болѣе, чѣмъ въ другихъ текстахъ, чувствуется вліяніе апокалиптическаго языка эпохи).

Схожденіе съ неба «святого Іерусалима» (Откр. III, 12) **не** означаетъ новаго творенія, **вмѣсто** стараго, — такое пониманіе исключено всей совокупностью отдѣльныхъ чертъ этого образа, но оно знаменуетъ преображеніе міра. При этомъ замѣчательно, что въ это преображеніе включается не только міръ природный («новое небо и земля»), но и міръ человѣческій, историческій, ибо «новый Іорусалимъ, *сходящій съ неба отъ Бога*» (XXI, 2), *содержитъ* въ себѣ черты и матеріалы Іерусалима земного, включая въ себя синтезъ всемірной исторіи, которая, слѣдовательно, продолжается и за гранію этого вѣка въ мета-исторіи: «цари земные принесутъ въ нему славу и честь свою» (XXI, 26). Эта связь небеснаго Іерусалима съ земнымъ, мета-исторіи съ исторіей, еще болѣе подчеркивается явнымъ сопоставленіемъ, но вмѣстѣ и противопоставленіемъ съ градомъ земнымъ in malam partem, — Вавилономъ, великою блудницей, царствомъ звѣря и лжепророка, «великимъ градомъ, царствующимъ надъ земными царями». Картина этого царства міра сего, ведущаго брань съ Агнцемъ, и погибель его изображается подробными чертами въ гл XVII и XVIII **Откровенія:** «уже не будетъ его» (XVIII, 21). Это уничтоженіе ложнаго царства, ложной культуры и безбожной цивилизаціи, не означаетъ упраздненія человѣческаго творчества вообще, какъ и земной исторіи, но послѣдняя станетъ уже откровеніемъ богочеловѣческимъ: «Богъ будетъ обитать съ ними (человѣками), они будутъ Его народомъ (XXI, 3), и «престолъ Бога и Агнца будетъ въ немъ и рабы Его будутъ служить Ему, и узрятъ лице Его, и Имя Его будетъ на челахъ ихъ, и будутъ царствовать во вѣки вѣковъ» (XXII 3-4) (1).

Это сопоставленіе земного града, Вавилона, и небеснаго Іерусалима (2), имѣетъ для себя еще и другіе образы: именно, сидящей на звѣрѣ жены-блудницы, на челѣ которой «написано имя ея: тайна, Ва-

(1) Пророчества о новомъ Іерусалимѣ имѣются уже и въ В. Завѣтѣ, въ частности, у Исаіи. 62, 1-3; 65, 17-19.

вилонъ великій. мать блудницамъ и мерзостямъ земнымъ» (XVII, 5), и, съ другой стороны, «жены, облеченной въ солнце, которую преслѣдуетъ драконъ (гл. XII), противопоставляются Церковь и противоцерковь (1).

Итакъ, образъ новаго Іерусалима означаетъ преображенный и прославленный міръ, который содержитъ въ себѣ начала природнаго міра и синтезъ человѣческаго творчества въ исторіи. Онъ есть уже мета-космосъ, въ метаисторіи возводящій на высшую ступень достиженія этого вѣка. Въ составъ новаго міра вводятся такія начала бытія, которымъ не могло быть мѣста въ растлѣнномъ грѣхомъ мірѣ, однако при этомъ возстановляется связь съ раемъ, насажденнымъ Богомъ, со всякими его произрастаніями , и среди нихъ таинственное древо жизни вмѣстѣ съ древомъ «познанія добра и зла». Однако для послѣдняго время миновало, ибо добро и зло въ ихъ двойствѣ и состояніи борьбы уже превзойдены, и зла не стало. Вмѣстѣ же съ нимъ не стало и добра, въ этой его относительности. И въ Царствѣ Божіемъ остается только одно древо жизни, побѣдившей смерть, вмѣстѣ съ водою жизни, какъ бы возстановляющей рѣку, которая выходила изъ Эдема для орошенія рая (Быт. II, 9-10). «И показалъ мнѣ чистую рѣку воды жизни, свѣтлую, какъ кристаллъ, исходящую отъ престола Бога и Агнца. Среди улицы его; и по ту, и по другую сторону рѣки, древо жизни, двѣнадцать разъ приносящее плоды, дающіе на каждый мѣсяцъ плодъ свой, и листья дерева для исцѣленія народовъ». Этотъ образъ означаетъ, что миновало проклятіе земли вмѣстѣ съ хозяйственнымъ плѣненіемъ ей человѣка. Однако, хотя безсмертная жизнь не зависитъ уже отъ пищи и чрева, тѣмъ не менѣе сохраняется благостная связь человѣка съ природнымъ міромъ и чрезъ вкушеніе плодовъ его. Человѣкъ не только не изъемлется изъ природнаго міра, но въ немъ увѣковѣчивается. Со стороны своего душевно-тѣлеснаго состава, онъ остается, какъ былъ и по сотвореніи своему, «землей» (2). При этомъ въ краткихъ и сильныхъ образахъ дается отвѣтъ и на вопрошаніе о безотвѣтномъ человѣческомъ страданіи, какъ бы о безсиліи предъ нимъ самого Бога (3). Отвѣтъ этотъ (какъ и въ книгѣ Іова) дается самимъ Богомъ: «и отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ (человѣковъ), и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ, ибо прежъ

(1) Аналогичныя сопоставленія жены (Софіи) и блудницы (анти-Софіи) см. въ книгѣ Притчей Сол., гл. I, II, Ш, VI.

(2) Здѣсь умалчивается о животномъ мірѣ, который занимаетъ столь опредѣленное мѣсто въ **Быт.** I-III. Однако умолчаніе это отнюдь не можетъ означать его упраздненія, — ни въ мірѣ, ни въ человѣкѣ, ни въ себѣ самомъ.

(3) Ср. эпилогъ къ **Утѣшителю:** Отецъ (О Богочеловѣчествѣ, т. II)

нее прошло» (XXI, 4). Какъ и въ какомъ смыслѣ это совершится, есть **тайна** будущаго вѣка, но здѣсь дается обѣтованіе всяческой полноты теодицеи, жизненно удовлетворяющаго и умиряющаго отвѣта на «міровую скорбь» и «проклятые вопросы». Міровой процессъ въ исторіи человѣчества достигаетъ такой зрѣлости, что уже становится возможенъ таковой отвѣтъ. Онъ дается Богомъ, однако достигаетъ сознанія человѣческаго, и есть потому богочеловѣческій. Утѣшеніе міру подается Утѣшителемъ, — уже не будетъ «ни плача, ни вопля», и «отретъ Богъ всякую слезу».

Къ этому надо еще прибавить, что образъ новаго града дается, такъ сказать, въ схематическомъ разрѣзѣ, взятый въ неподвижности. Но неподвижности вообще не существуетъ для живого человѣческаго духа, и здѣсь намѣчается лишь **начало** мета-исторіи, которая имѣетъ свои, для насъ нынѣ невѣдомые, «**вѣки вѣковъ**. Мета-исторія **продолжается** и въ будущемъ вѣкѣ, который есть не неподвижность, но новая жизнь. (Объ этомъ косвенно свидѣтельствуетъ и наличіе озера огненнаго и горящихъ въ немъ, что не есть послѣднее и неизмѣнное состояніе, а только исходное раздѣленіе, которое закончится соединеніемъ всѣхъ во всеобщемъ спасеніи).

Но самымъ главнымъ отличіемъ святого города отъ всѣхъ земныхъ градовъ и даже отъ рая, въ который Богъ только приходилъ для бесѣды съ человѣкомъ, является пребываніе въ немъ самого Богочеловѣка. Объ этомъ говорится неоднократно, и съ силой потрясающей. Сначала слышится «громкій голосъ, съ неба говорящій: «се, скинія Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ, и самъ Богъ будетъ Богомъ ихъ» (XXI, 3), «ибо прежнее прошло» (4), «се творю все новое» (5). И далѣе говорится о совершенномъ Богочеловѣчествѣ, которое, наконецъ, воочію явилось: «совершилось. Я есмь Альфа и Омега, Начало и Конецъ. Жаждущему дамъ даромъ отъ воды живой. Побѣждающій наслѣдуетъ все, и буду ему Богомъ, и онъ будетъ Мнѣ сыномъ» (6-7) (далѣе слѣдуютъ слова объ осужденныхъ къ недопущенію въ святой городъ).

Въ отношеніи самого города далѣе читаемъ: «храма же я не видѣлъ въ немъ, ибо Господь Богъ Вседержитель храмъ его, и Агнецъ. И городъ не имѣетъ нужды ни въ солнцѣ, ни лунѣ для освѣщенія своего, ибо Слава Божія освѣтила его, и свѣтильникъ его — Агнецъ» (22-23). «Престолъ Бога и Агнца будетъ въ немъ, и рабы Его будутъ служить Ему. И узрятъ лице Его, и Имя Его будетъ на челахъ ихъ. И ночи не будетъ тамъ, и не будутъ имѣть нужды ни въ свѣтильникѣ, ни въ свѣтѣ солнечномъ, ибо Господь Богъ освѣщаетъ ихъ, и будетъ царствовать во вѣки вѣковъ» (XXII, 3-5). Въ такихъ сим-

волическихъ образахъ выражается совершенное богоявленіе и богообщеніе. Это уже не возстановленіе (апокатастасисъ) утраченнаго, но совершеніе новаго чрезъ измѣненіе стараго, его прославленіе, какъ и свидѣтельствуется: «онъ имѣетъ Славу Божію» (XXI, 11), «Слава Божія освѣтила его» (23), — дѣйствіемъ Духа Святаго. Самъ Богъ «будетъ обитать съ человѣками», поэтому здѣсь нѣтъ уже мѣста особому храму, поскольку міръ весь является храмомъ Божіимъ.

Парусія Сына и Парусія Духа есть откровеніе Отчее. Но Парусія Сына и Духа неотдѣлима отъ Парусіи Богоматери. Посему нужно указать еще эту послѣднюю черту во всемъ образѣ, наиболѣе таинственную и многозначительную. Великій городъ, святый Іерусалимъ, нисходящій съ неба отъ Бога, скинія Бога съ человѣками, настойчиво и многократно именуется еще и «женою» или «невѣстою Агнца»: «наступилъ **бракъ Агнца**, и **жена** Его приготовила себя. И дано было ей облечься въ виссонъ чистый и свѣтлый; виссонъ же есть праведность святыхъ. И сказалъ мнѣ (Ангелъ): напиши: блаженны званные на **брачную вечерю Агнца**» (XIX, 7-9). И Ангелъ «сказалъ мнѣ: пойди, я покажу тебѣ **Жену, Невѣсту Агнца**. И вознесъ меня въ духѣ на высокую и великую гору и показалъ мнѣ великій городъ, святый Іерусалимъ, который нисходилъ съ неба отъ Бога. Онъ имѣетъ Славу Божію» (XXI, 9-11). (Далѣе слѣдуетъ описаніе города).

Въ послѣднихъ словахъ послѣдней книги новозавѣтной снова звучатъ эти небесные звуки изъ Апокалипсиса ветхозавѣтнаго, Пѣсни Пѣсней, пѣсни о сестрѣ-невѣстѣ-женѣ, Невѣстѣ Неневѣстной. Что это значитъ? почему именно здѣсь звучитъ это откровеніе о Церкви, свойственное и апостольскимъ посланіямъ (Ефес., Кор.)? Не кажется-ли какъ будто неумѣстнымъ нагроможденіемъ это соединеніе образовъ города, «приготовленнаго какъ невѣста, украшенная для мужа своего» (XXI, 2)? Принадлежитъ-ли это нагроможденіе восточному стилю апокалиптики, или же здѣсь выражена великая и послѣдняя тайна о Христѣ и Церкви, а далѣе о Христѣ и Матери-Приснодѣвѣ, Невѣстѣ Неневѣстной, въ откровеніи о послѣднемъ свершеніи и славѣ міра? Но развѣ не есть весь міръ въ человѣчествѣ своемъ царство любви, которое объемлетъ міръ природный и человѣческій? Въ немъ каждый находитъ себя со всѣми и во всѣхъ, въ твореніи и исторіи, въ царствѣ благодати и славы, въ тѣлѣ Христовомъ и храмѣ Духа Святаго. Мы имѣемъ здѣсь самое обобщенное и исчерпывающее откровеніе о Церкви, какъ человѣчествѣ въ Богочеловѣчествѣ. А если такъ, то не есть-ли это личное возглавленіе Церкви, личное человѣчество Богочеловѣчества, сама Пречистая Матерь Божія во славѣ Своей? Не Она-ли есть и Небесный Іерусалимъ, который возвращается на землю изъ небеснаго Своего жилища, въ парусіи Бого-

матери, чтобы стать здѣсь одуховленной скиніей Бога съ человѣками? Не Она-ли есть сама Софія, хотя и тварная, но до конца обоженная, вершина всего творенія, честнѣйшая херувимъ и славнѣйшая безъ сравненія серафимъ? Не Она-ли есть слава и радость спасенныхъ народовъ на брачной вечерѣ Агнца? Не Она-ли есть то совершенное соединеніе Божескаго и человѣческаго, о которой радуется всякая тварь, Ангельскій соборъ и человѣческій родъ? Она, Духоносица, есть **Духъ и Невѣста,** въ самомъ Своемъ бытіи являющая образъ ипостаснаго Духа Божія, и о Ней сказано въ послѣднемъ словѣ Новаго Завѣта:

«и Духъ и Невѣста говорятъ: пріиди.
И слышавшій да скажетъ: пріиди!
Ей, гряди, Господи Іисусе!»

14/27. X. 1938.

ADDENDA

1) Къ вопросу объ апокатастасисѣ падшихъ духовъ.

(въ связи съ ученіемъ св. Григорія Нисскаго).

Существуетъ нѣкоторый онтологическій постулатъ, хотя длительнаго и многоступеннаго, но окончательнаго изживанія сатанизма, именно въ силу его тварности. Духовный міръ не имѣетъ своей собственной природы. Онъ существуетъ причастностью (1) природѣ божественной. Однако, будучи сотворенъ, онъ имѣетъ въ себѣ и начало тварности. Ангельская «безплотность» (которая есть и синонимъ безмірности) все-таки соединяется съ нѣкоей тварной д у ш е в н о с т ь ю. Духовность ангеловъ исходитъ отъ Бога и постольку является въ нихъ началомъ не-тварнымъ, которымъ однако полагается основаніе ихъ тварно ограниченному, индивидуальному бытію. Человѣкъ состоитъ изъ трехъ началъ: духа, исходящаго отъ Бога, и души съ тѣломъ, сотворенныхъ «изъ ничего». Ангелы же имѣютъ ихъ два: отъ Бога исшедшій духъ и сотворенную также «изъ ничего», хотя и безмірную душу, какъ форму или оболочку для личнаго ангельскаго духа, въ которой и совершаются явленія ангельскія. (Ей же подобна въ человѣкѣ душа, какъ оболочка духа, присущая ему и по смерти, неотдѣлимая отъ него). Чрезъ этотъ тварный образъ ангелы жизненно вѣдаютъ свою тварность, хотя и иначе, нежели человѣки. Безплотность ангеловъ даетъ имъ сознаніе какъ бы большей духовности въ сравненіи съ человѣкомъ. Однако она же лишаетъ ихъ сознанія онтологической самобытности, въ обладаніи собственнымъ міромъ, которое свойственно человѣку (Ср. Евр. 2, 5-8). Изъ этой относительной простоты ангельскаго естества проистекаетъ ихъ безсмертіе вмѣстѣ со свободой отъ тѣлесныхъ потребностей, въ частности, въ пищѣ, хотя они и не свободны отъ потребности въ пищѣ духовной, «хлѣбѣ ангельскомъ» (Пс. 77, 24-25; Прем. Сол. 16,

(1) См Лѣствица Іакова, passim

20), въ духовномъ причащеніи (1). Чрезъ то дается та особая духовная легкость, которая свойственна ангельскому существу сравнительно съ облеченнымъ дебельствомъ плоти человѣчествомъ. Безплотность даетъ особое, нечеловѣческое чувство свободы отъ плоти, и бытіе души, отрѣшенной отъ тѣла, совершенно иначе переживается, нежели человѣческой отѣлесненной души. (Состояніе человѣческой души въ отдѣленіи отъ тѣла послѣ смерти въ извѣстномъ смыслѣ приближается къ безплотности ангельской, но и существенно отличается отъ нея чувствомъ ущербности, которая проистекаетъ отъ болѣзненнаго, противуестественнаго для человѣка разрыва съ тѣломъ въ смерти). Можно сказать, что въ состояніи гармоніи и богопослушности оболочка души является совершенно прозрачна у ангельскаго духа для причастности божественнаго естества, и въ этомъ смыслѣ св. ангелы суть тварные боги, «Богъ ста посредѣ боговъ, среди боговъ соверши судъ» (Пс. 81, 1; ср. также 96, 7 по рус. пер.), притомъ въ и н о м ъ смыслѣ, нежели человѣки. Послѣдніе, конечно, являются богами въ полнотѣ богочеловѣчества своего, даже полнѣе, однако же и иначе, нежели ангелы. Тварная душевность даетъ ангельскимъ духамъ чувство своей реальности, именно тварности, почему сознаніе ея есть источникъ особой радости бытія, какъ она и изливается въ славословіи разныхъ образовъ тварнаго бытія, начиная именно съ ангельскаго (пс. 148, 2-12, Дан. 3, 55-88).

Однако это совсѣмъ не такъ въ мірѣ падшихъ духовъ съ Денницей во главѣ. Послѣдній потерялъ духовное равновѣсіе, не вынесши той послѣдней высоты «помазаннаго херувима», «сына зари», на которую былъ вознесенъ Творцомъ (Ис. 14, 9-15; Iез. 28, 12-15). Онъ ею соблазнился и, будучи на первомъ мѣстѣ «въ сонмѣ боговъ», восхотѣлъ стать «подобенъ Всевышнему», въ дѣйствительности, оставаясь въ тварности своей, вмѣстѣ съ послѣдовавшими за нимъ и соблазненными духами (объ образѣ этого паденія ихъ откровеніе умалчиваетъ). Для нихъ открывались два пути искушенія. Первый велъ къ противоестественному внѣдренію въ плотскую жизнь человѣковъ (начиная съ предпотопнаго смѣшенія «сыновъ Божіихъ» съ дочерьми человѣческими, какъ бы ни истолковывать этого событія: Быт. 6, 1-4). Падшіе духи стали «бѣсами», внѣдряющимися въ жизнь человѣческую прямымъ насиліемъ (Лк. 13, 16) или искушеніемъ. Извергнутые съ неба (объ этомъ намъ повѣдало Откровеніе, 12, 7-11, въ таинственномъ разсказѣ о «войнѣ на небѣ» между Михаиломъ и Ангелами его и «дракономъ и аггелами его», окончившейся низверженіемъ на землю послѣднихъ), они стали «духами злобы поднебесной» и «міропра-

(1) Iь, 147-8.

вителями вѣка сего» (Еф. 6, 12), въ качествѣ бѣсовъ ихъ знаетъ и св. Евангеліе. Второе же и главное искушеніе для сатаны и воинствъ его было отъ собственнаго ихъ самообоженія съ возстаніемъ противъ Бога.

Но бѣсы, вмѣстѣ съ княземъ міра сего будутъ изгнаны вонъ изъ міра, какъ отъ земли, такъ и «изъ области злобы поднебесной», и окажутся въ собственной пустотѣ и плѣну своей субъективности Какова же можетъ быть жизнь и судьба падшихъ духовъ въ состояніи этого изгнанія? Знаніе тварности своей ненавистно Денницѣ, и онъ хочетъ угасить его въ себѣ своимъ притязаніемъ стать равнымъ Богу или даже превыше Его. Безуміе этого притязанія, очевидно, не мирится съ тѣмъ сознаніемъ въ себѣ тварной д у ш е в н о с т и, которое со всей ясностью говоритъ ему: ты не Богъ, ибо ты сотворенъ, а, слѣдов., долженъ поклониться своему Творцу. Это исполняетъ бѣшенства безсильной гордости и злобы изгнаннаго изъ своего царства, лишеннаго мнимаго трона «князя этого міра». Но въ то же время это же самое сознаніе вноситъ невыносимое, раздирающее п р о т и в о р ѣ ч і е въ *самую глубину сатанинскаго бытія*, вселяетъ въ него непобѣдимую тревогу и борьбу съ самимъ собой, создаетъ необходимость непрестаннаго самозавѣренія въ томъ, во что нѣтъ и не можетъ быть вѣры, вопреки свидѣтельству самоочевидности. Изживаніе этой противорѣчивости и является единственнымъ и исчерпывающимъ содержаніемъ жизни князя міра сего въ его изгнаніи изъ этого міра Можетъ ли стать безконечной (и въ этомъ смыслѣ «вѣчной»), дурной безконечностью, эта борьба съ самимъ собой, или же, въ ней обезсиленный, онъ долженъ нѣкогда въ изнеможеніи сложить свое оружіе? Неисчерпаемы-ли его силы для этой безнадежной и безконечной борьбы съ самоочевидностью, такъ что она можетъ собою наполнять вѣка вѣковъ. или даже такое допущеніе невозможно, потому что.. сатана на самомъ-то дѣлѣ есть твореніе и только твореніе, почему и силы его и возможности его ограничены? Его можетъ спасти въ данномъ положеніи именно эта самая его тварность, которая есть для него невольная, какъ превышающая мѣру его тварной свободы дѣйствительность. Онъ можетъ изнемочь въ этой неравной борьбѣ, вѣрнѣе, не можетъ не изнемочь въ ней, капитулировавъ предъ дѣйствительностью, признавъ своего творца не въ себѣ самомъ. но въ Богѣ, а это значитъ: падши поклониться Ему. То будетъ онтологическое принужденіе со стороны дѣйствительности, сила факта.

Но эта сила факта содержитъ въ себѣ тайну бытія всего сущаго, которую таитъ самъ отъ себя сатана, ее однако въ глубинѣ своей вѣдая. Эта тайна въ томъ, что все сущее существуетъ силою любви божественной, есть любовь: «и ничего въ природѣ нѣтъ, что бы любо-

бью не дышало». И силой божественной любви существуетъ и самъ сатана, нѣкогда верховный архангелъ, помазанный херувимъ. Онъ, конечно, никогда не можетъ утратить этого однажды увѣданнаго знанія, хотя и хотѣлъ бы его забыть, затоптать, уничтожить въ ненависти своей, въ которую претворяется зависть въ отношеніи къ непреложной дѣйствительности. Однако однажды опознанную любовь нельзя не любить отвѣтной любовью, она оказывается нѣкоторымъ рокомъ и для сатаны, который, какъ и все твореніе, сотворенъ любовію Божіей имѣетъ божественную тему въ основаніи своего бытія, въ этомъ смыслѣ, софіенъ, хотя и софіеборецъ. Онъ и самъ знаетъ эту свою софійность, которая и есть причастность божественной любви. И вотъ что значитъ это откровеніе о бѣсахъ, повѣданное тайновидцемъ св. Исаакомъ Сиринымъ: муки ада суть мученія любви, любви сатаны къ своему Творцу. И эта любовь есть ревнивая и завидующая, безотвязно сосредоточенная на своемъ предметѣ. Это она еще въ Ветхомъ Завѣтѣ ревниво озираетъ всѣ дѣла любви Божіей къ творенію. Говоритъ сатана Богу: «я ходилъ по землѣ и обошелъ ее» (Іов. 1, 7; II, 2) и испрашиваетъ позволенія у Творца искушать праведника въ вѣрности и безкорыстіи его любви къ Богу. И это не только по злобѣ сатанинской, по крайней мѣрѣ, этого прямо не сказано въ книгѣ Іова, да и трудно въ такомъ смыслѣ понять разрѣшеніе Божіе на искушеніе Іова, которое дано сатанѣ еще въ томъ его образѣ, когда онъ допускается къ престолу Божію вмѣстѣ съ другими сынами Божіими. Сатанѣ разрѣшается совершить испытаніе любви, провѣрку добра, которая нужна не только для Іова, но и для самого искусителя, да угасится въ немъ его мучительное сомнѣніе. Но испытующая любовь — ибо это есть все-таки еще любовь, хотя и насквозь уже отравленная сомнѣніемъ — отъ прообраза восходитъ къ Первообразу, отъ искушенія Іова — къ искушенію самого Сына Божія, сначала въ пустынѣ, а затѣмъ въ Геѳсиманіи и на Голгоѳѣ. Въ разсказѣ объ искушеніи въ пустынѣ есть двое участвующихъ: искуситель и Искушаемый, который отвергаетъ искусителя, — «отойди отъ Меня, сатана» (Лк. 4, 8), преодолѣвая искушеніе. Но искушеніе и здѣсь относится не только къ Искушаемому, предъ лицомъ котораго оно обличается въ безсиліи; а и прежде всего къ самому искусителю, — въ продолженіе его же искушенія относительно Іова. Для того, чтобы понять, что происходитъ здѣсь съ сатаной, нужно принять это не только in malam partem въ отношеніи къ сатанинской лжи и злобѣ, — но и in bonam partem, какъ искушеніе для самого сатаны. Сатана, искушая, испытывалъ, и не только личность Искушаемаго, кто есть Онъ самъ, но и силу дѣла Его: «е с л и Ты Сынъ Божій, то»... сдѣлай то и то, причемъ искушеніе содержало всю доступную сатанѣ

полноту («о к о н ч и в ъ в с е искушеніе» Лк. 4, 13). Все искушеніе, поскольку оно относилось и къ самому искусителю, по существу было о любви, именно о любви Божіей къ міру, которая въ томъ выражается, что Богъ отдалъ Единороднаго Сына Своего для спасенія его, и о любви Сына Божія къ Отцу и Его вѣрности въ этой любви. Искушеніе это не могло не быть великимъ потрясеніемъ для самого искусителя, который не только не получилъ желаннаго для себя утвержденія на своемъ собственномъ пути, но и потерпѣлъ въ томъ неудачу и посрамленіе. Однако и это еще не могло такъ повліять на него, чтобы вернуть его на путь покаянія и возвращенія къ Богу. Скорѣе, наоборотъ, сатана еще болѣе утвердился въ своемъ ожесточеніи, какъ о томъ достаточно свидѣтельствуетъ и дальнѣйшее евангельское повѣствованіе, вмѣстѣ съ подтверждающими свидѣтельствами другихъ новозавѣтныхъ писаній, нарочито же Апокалипсиса. Планъ искушенія Христа, а вмѣстѣ и своей собственной самопровѣрки, сатаною былъ не оставленъ, но лишь отсроченъ: «и окончивъ все искушеніе, отошелъ отъ Него д о в р е м е н и» (Лк. 4, 13) ἄχρι καιροῦ — до срока). Это время наступило при смертномъ томленіи Христа въ Геѳсиманіи и на Голгоѳѣ, когда слова искушенія сатаны почти дословно повторялись вдохновляемыми имъ первосвященниками, книжниками, старѣйшинами и фарисеями, какъ и просто проходящими и воинами (Мѳ. 27, 39-43; Мр. 15, 29-33; Лк 23, 35-37). Но и это послѣднее искушеніе цѣли не достигло, ибо оказалось неспособно поколебать преданности Сына Отцу, покорности Его волѣ, какъ и любви къ міру Богочеловѣка, отдающаго жизнь Свою во спасеніе многихъ. Но оно явилось лишь новымъ искушеніемъ для самого искусителя, который смертью Сына Божія еще болѣе укрѣпляется въ своемъ притязаніи стать княземъ сего міра. Казалось бы, что и воскресеніе, и вознесеніе Христовы способны были упразднить это притязаніе, если бы не ослѣпленіе достигнутой уже властью въ мірѣ послѣ отшествія изъ него истиннаго Царя Славы. И лишь во Второмъ Его пришествіи совершается дѣйственное изгнаніе изъ міра сатаны и его воинствъ, что есть вмѣстѣ съ тѣмъ послѣднее и рѣшающее искушеніе для самого искусителя. Конечно, это изгнаніе можетъ быть пережито сатаной не какъ обособленное событіе, но въ ряду предшествующихъ свершеній, въ своей совокупности ставящихъ сатану, лишеніемъ мнимаго князя міра, предъ истиннымъ Царемъ творенія, искупившимъ его силою самоотвергающейся любви Въ самозванствѣ своемъ сатана неотступно стоитъ передъ Христомъ и невольно ищетъ въ Немъ провѣрки самого себя, постиженія собственнаго своего образа. И ненависть, и зависть безсильнаго соперничества все больше становятся бичемъ и мученіемъ любви, согласно прозрѣнію преп.

Исаака Сирина. И это дотолѣ, доколѣ не исполнится полнота этого мученія.

Здѣсь надо еще нѣчто прибавить о томъ, о чемъ прямо не говорится въ Евангеліи, однако молчаливо подразумѣвается, а косвенно даже и свидѣтельствуется въ гл. 12 Откровенія. Именно въ ней говорится о великомъ знаменіи, явленіи Жены, облеченной въ солнце. Въ таковомъ естественно видѣть Церковь въ личномъ явленіи Приснодѣвы. А противъ Нея стоитъ большой красный драконъ, ищущій поглотить Ея рожденіе, т. е. сатана. Нельзя не видѣть въ этомъ противостояніи дракона нарочитой сосредоточенной устремленности сатаны противъ Жены. Въ церковной письменности неоднократно свидѣтельствуется также и его особое отъ Нея пораженіе*), которое въ свою очередь подтверждаетъ эту исключительную здѣсь сосредоточенность вниманія искусителя. И дѣйствительно, если своимъ вѣщимъ, хотя и злобно-завистливымъ окомъ онъ прозрѣваетъ новое рожденіе отъ Дѣвы и пытается стать для Него искусителемъ (а въ свою очередь постольку и самъ искушается), то возможно-ли, чтобы его въ дѣйствительности пугливое ,хотя и самонапыщенное вниманіе не было привлечено и образомъ Н о в о й Евы, столь инаковой по сравненію съ той, которая нѣкогда въ раю поддалась отъ него искушенію въ наивной неиспытанности и женской безпомощности своей? Не должно-ли было это явленіе Новой Евы сдѣлаться для него тревожнымъ, манящимъ и пугающимъ, и вообще по своему искусительнымъ въ отношеніи его умысловъ, подобно тому, какъ и явленіе Новаго Адама? Не являются-ли далѣе оба искушенія для самого искусителя во едино связанными и даже нераздѣльными? Сатанѣ удалось растлить женское естество Евы чрезъ прираженіе похоти очесъ и плоти, и то была его общая побѣда надъ человѣкомъ, потому что въ лицѣ Евы оказался побѣжденъ и Адамъ. И ему снова предстаетъ женское естество, Новая Ева, во всей чистотѣ и святости своей уже недоступное искушенію (1), и въ Ней исполняется Божіе опредѣленіе о Сѣмени Жены, Которое поразитъ главу змія. Самое существованіе этой Жены не могло не стать тревожащимъ искушеніемъ для самого искусителя. Зеленые глаза змѣя злобно и неотступно наблюдали Новую Еву, для которой уже безсильно было прираженіе похоти плоти. Явленіе Жены, облеченной въ солнце, во всей софійности своей его одновременно влекло, какъ напоминаніе о потерянномъ раѣ, а вмѣстѣ пугало и отталкивало во всей недоступности своей и

(1) Для этого совсѣмъ не нужно католическое примышленіе о непорочномъ зачатіи Пресв. Богородицы

*) «Радуйся .. бѣсовъ многоплачевная язво (Акаѳ., ик 2), Радуйся мучителя безчеловѣчнаго извергшая отъ начальства (ик. 5), Радуйся, ниспаденіе бѣсовъ (ик. 6) .. бѣсовъ устрашеніе» (молитва Пресв. Богор.).

несовмѣстимости съ тьмою глубинъ сатанинскихъ. Въ событіяхъ жизни Богоматери, въ которыхъ свершалось непрестанное Ея крестоношеніе, можно усматривать и участіе искусителя или, по крайней мѣрѣ, присутствіе темной его тѣни, хотя онъ и не выступаетъ здѣсь прямо, какъ въ искушеніи въ пустынѣ. Искушая онъ искушается, себя вопрошая о томъ, что же онъ предъ собою видитъ въ семъ Новой Евы явленіи.

Крестъ Богоматери во всемъ своемъ содержаніи включаетъ и искушеніе, противъ Нея направляемое, начиная съ Рождества Христова, совершившагося не только въ небесной славѣ, но и въ земномъ убожествѣ и гоненіи: избіеніе младенцевъ Иродомъ и бѣгство въ Египетъ, пророчество Симеона о мечѣ; потеря Отрока въ пути, обрѣтеннаго послѣ поисковъ въ храмѣ только по прошествіи трехъ дней. «И Матерь Его сказала Ему: Чадо, что Ты сдѣлалъ съ нами, вотъ отецъ твой и Я въ великой скорби искали Тебя. Онъ же сказалъ въ отвѣтъ: зачѣмъ вамъ было искать Меня?» (Лк. 2, 48-9). Это было, конечно, новое испытаніе и искушеніе Богоматеринства. А далѣе начинается Его служеніе, которое зримо и незримо, высказанно и невысказанно, таитъ въ себѣ новыя испытанія и искушенія для Богоматери. Только въ исключительныхъ случаяхъ оно проявляется во внѣ. Таковъ разсказъ Мѳ. 12, 47-50. Мр. 3, 31-35, Лк. 8, 19-31. Здѣсь описывается, какъ Матерь Іисуса и братья Его пришли звать Его возвратиться домой, но «не могли подойти къ Нему по причинѣ народа, — и дали знать Ему: Мать и братья Твои стоятъ внѣ, желая видѣть тебя». Но Онъ не вышелъ къ нимъ, а отвѣтилъ имъ, такъ сказать, въ третьемъ лицѣ: «Матерь Моя и братья Мои суть слушающіе слово Божіе и исполняющіе его» (Лк. 8, 19-21), и такимъ образомъ какъ бы отказался отъ тѣлеснаго родства въ пользу духовнаго (хотя, конечно, тѣмъ вовсе не умалилъ и перваго). Но это было только началомъ испытаній и искушеній Богоматери въ Ея крестоношеніи, общемъ со Христомъ. И всѣ событія земного Ея служенія обращали мечъ, пронзавшій Ея сердце, наипаче же въ дни Его страсти, послѣдняго стоянія у креста, крестной смерти и погребенія (1). Но всѣми этими событіями внѣшне и внутренно посрамляется въ безсиліи своемъ искушеніе отъ сатаны, онъ остается одинаково пораженнымъ какъ въ отношеніи Христа, такъ и Богоматери, которая и вовсе удаляется изъ его царства чрезъ Свое вознесеніе и воскресеніе, какъ и Сынъ Ея. И тѣмъ свершилось въ жизни Богородицы «бѣсовъ многоплачевное пораженіе».

Здѣсь мы приближаемся къ тому перевороту въ Деннице, ко-

(1) Всѣ эти отдѣльныя черты собраны воедино въ очеркѣ «Крестъ Богоматери». (Богословская Мысль, Парижъ, 1942).

торый совершенно недоступенъ человѣческому опыту и можетъ лишь постулироваться богословскимъ умозрѣніемъ: упорство противленія разрѣшается въ смиреніе; любовь, скованная ненавистью, освобождается отъ оковъ чрезъ познаніе истины: «познайте истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными» (Іо. 8, 32). Истина же есть путь и жизнь въ любви къ Творцу и Его творенію. Но въ этомъ прозрѣніи и освобожденіи духовномъ начинается совсѣмъ новая эпоха въ жизни сатаны, какъ и связанной съ нимъ жизни міра. Доселѣ онъ пребывалъ въ состояніи отверженности отъ міра, во тьмѣ кромѣшной и мукѣ ея. «Діаволъ... ввержень въ озеро огненное и сѣрное, гдѣ звѣрь и лжепророкъ, и будутъ мучиться день и ночь во вѣки вѣковъ» (Откр. 20, 10). «И смерть и адъ повержены въ озеро огненное. Это — смерть вторая. И кто не былъ записанъ въ книгѣ жизни, тотъ былъ брошенъ въ озеро огненное» (20, 14-15). Это мученіе отъ смерти «второй» входитъ въ жизнь, какъ единственое ея содержаніе, такъ что это умираніе всю ее наполняетъ, оно и равнозначно изгнанію вонъ изъ міра. Въ строгомъ смыслѣ слова, это даже не адъ, поскольку и адъ есть все-таки состояніе жизни и притомъ всегда существуетъ лишь въ томъ или иномъ соединеніи съ раемъ, количественномъ и качественномъ. То, что можно назвать возвращеніемъ сатаны къ жизни, необходимо соединяется съ началомъ его раскаянія. Вмѣстѣ съ освобожденіемъ отъ оковъ завистливой ненависти и первымъ таяніемъ льда нелюбовности, для сатаны съ ангелами его только начинаются настоящія муки ада въ раскаяніи за всѣ грѣхи міра, и не только за тѣ, которыхъ онъ былъ неизмѣннымъ вдохновителемъ, но и за то самое страшное дѣло, которое вопреки его волѣ и вѣдѣнію послужило спасеніемъ міра. Это — преданіе Христа на смерть чрезъ предательство Іуды, «въ котораго вошелъ сатана» (Іо. 13, 27), оно было дѣломъ сатаны. Это богоубійство явилось средоточіемъ грѣховъ всего міра и всѣхъ человѣковъ, какъ вольныхъ, такъ и невольныхъ, и во всѣхъ нихъ, хотя и человѣками содѣянныхъ, дѣйствуетъ прираженіе сатаны. Сатана есть вдохновитель всего человѣческаго зла и виновникъ грѣховъ всего міра, которые и воспринялъ на Себя Единый Безгрѣшный Искупитель. Посему и безмѣрная тяжесть этого грѣха всего міра ложится на кающагося сатану по мѣрѣ того, какъ въ немъ пробуждается новая жизнь, какъ нѣкое искупленіе для самого искусителя. И эта невѣдомая человѣкамъ мука покаянія духовъ безплотныхъ наполняетъ «вѣки вѣковъ», безмѣрное для человѣчества время. Конечно, это не есть, такъ сказать, хронологически разномѣрное время, но совокупность качественно разныхъ временъ различной интенсивности или наполненія, которыя измѣряются качественнымъ количествомъ, свойственнымъ лишь духовному міру и человѣку невѣдо-

мымъ. Однако и эти вѣки вѣковъ есть все-таки время и только время, хотя и имѣющее для себя содержаніемъ касаніе вѣчности, вѣчную жизнь, — именно въ образѣ «вѣчныхъ мукъ». Но оно все-же ограниченно въ длительности, имѣетъ свою полноту, и кончается вмѣстѣ съ мученіями раскаявшагося сатаны, который на протяженіи этихъ «вѣковъ» возвращается къ тому, для чего онъ былъ сотворенъ. Но быть верховнымъ архангеломъ, Денницей, — таковымъ призвалъ его къ бытію Творецъ.

Однако, очевидно, что какъ спасеніе съ прощеніемъ грѣховъ всего міра, врохновленныхъ сатаной, такъ и тѣмъ болѣе возстановленіе, — апокатастасисъ, не осуществимо одностороннимъ актомъ, одною лишь тварною силой, какъ невозможно это было и въ отношеніи къ человѣку, который, нуждаясь въ искупительной помощи Божіей, таковую получилъ чрезъ боговоплощеніе въ крестной смерти Сына Божія. Поэтому съ неизбѣжностью возникаетъ вопросъ, который съ такой настойчивостью выдвигался обоими (да въ сущности и единственными) богословами апокатастасиса, Оригеномъ и св. Григоріемъ Нисскимъ и ими же утвердительно разрѣшался: распространяется-ли и на демоновъ вселенская сила искупительной жертвы, принесенной «за всѣхъ и за вся»? Или же приходится признать, что она ограниченна, поскольку проявляется лишь въ отношеніи къ земному человѣческому міру? Но, очевидно, допустить какое-либо ограниченіе въ силѣ искупительной жертвы невозможно, какъ объ этомъ возвѣщаетъ Слово Божіе, свидѣтельствующее прямо и несомнѣнно: объ имени Іисусовѣ преклонится «всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ – καταχθονίων (г. е. ангеловъ, человѣковъ и демоновъ), и в с я к і й я з ы к ъ исповѣдуетъ, что Господь Іисусъ Христосъ въ славу Бога Отца» (Фил. 2, 10-11, и «будетъ Богъ всяческая во всѣхъ» (1 Кор. 15, 28). Это ставитъ насъ предъ лицомъ общаго вопроса о томъ, какое же значеніе имѣетъ боговоплощеніе для ангельскаго міра (1). Хотя оно н е п о с р е д с т в е н н о и не относится къ міру безплотныхъ, однако косвенно оно имѣетъ и для него опредѣляющее значеніе, по связи послѣдняго міра съ человѣческимъ, въ его со-человѣчности. Мы знаемъ изъ Слова Божія, прежде всего изъ Евангелія, всю мѣру участія ангеловъ въ событіяхъ боговоплощенія, въ частности, и при кончинѣ вѣка (2), и вообще въ той борьбѣ за «овцу погибшую», въ которой имѣетъ мѣсто столь дѣятельное участіе св. ангеловъ, и она заканчивается лишь въ парусіи. Съ этимъ же связано и ихъ участіе въ Славѣ, въ которой приходитъ Сынъ Бо-

(1) Лѣствица Іаковля, гл. VШ. «Ангельскій міръ и боговоплощеніе».

(2) «Такъ будетъ при кончинѣ вѣка: изыдутъ ангелы и отдѣлятъ злыхъ отъ среды праведныхъ и ввергнутъ ихъ въ пещь огненную (Мѳ 13, 49)

жій (1), и въ жизни будущаго вѣка. Однако можно спросить: есть ли это восполненіе ангельской со-человѣчности, которое является послѣдствіемъ человѣческаго спасенія чрезъ боговоплощеніе, лишь отраженное его слѣдствіе, или же оно имѣетъ для себя основаніе и въ собственномъ ангельскомъ, хотя и безплотномъ, но все-таки тварномъ естествѣ? На этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить утвердительно, по скольку и ангелы имѣютъ тварную душевность. Это есть потенція ихъ жизни, въ большей или меньшей полнотѣ осуществляемая, именно въ отношеніи къ человѣку и его человѣчности. Во Христѣ, чрезъ боговоплощеніе, она достигаетъ своей полноты, которая раскрывается въ со-ангельствѣ человѣковъ, какъ и со-человѣчности ангеловъ. Чрезъ это и ангельскій міръ становится причастенъ прославленію Богочеловѣка въ Парусіи, въ которой Онъ приходитъ въ міръ не одинъ, но и всѣ святые ангелы съ Нимъ (какъ свидѣтельствуется въ Евангеліи, Мѳ. 25, 31). Т. обр., св. ангелы имѣютъ свою долю участія въ спасительности искупительной жертвы (какъ это и литургически свидѣтельствуется ихъ присутствіемъ при принесеніи евхаристической жертвы и духовномъ ихъ сопричащеніи съ нами: «нынѣ силы небесныя съ нами невидимо служатъ») (2)

Сила искупительной жертвы въ отношеніи къ падшему ангельскому міру осуществляется, прежде всего, въ его возстановленіи чрезъ возрожденіе его тварнаго естества, именно его душевности. Здѣсь есть аналогія и съ спасительнымъ ея дѣйствіемъ на человѣка, хотя и съ неизбѣжнымъ различіемъ. Именно для человѣка возстановленіе относится ко в с е м у тварному душевнотѣлесному его составу, для духовъ же безплотныхъ только къ душевному естеству за отсутствіемъ въ немъ тѣлесности. Однако дѣйствіе искупительной жертвы не можетъ ограничиться здѣсь однимъ только возстановленіемъ духовъ въ ихъ изначальное состояніе чрезъ освобожденіе отъ тьмы грѣха. Отъ изначальнаго состоянія, свойственнаго падшимъ духамъ еще до паденія, ихъ отдѣляетъ вся протекшая жизнь міра съ его грѣхомъ, поскольку въ немъ повиненъ искуситель и воинства его. Но не только міръ омраченъ черными дѣлами искусителя, но въ немъ совершилось и боговоплощеніе, чрезъ которое міръ сталъ инымъ само по себѣ въ сравненіи съ тѣмъ, какъ онъ былъ при твореніи. Онъ содѣлался Царствомъ Христовымъ, и нѣтъ въ немъ уже иного начала бытія. Поэтому полнота апокатастасиса предполагаетъ не только уп-

(1) «Кто постыдится Меня и Моихъ словъ, того Сынъ Человѣческій постыдится, когда пріидетъ в о С л а в ѣ С в о е й и О т ц а (т. е. во Св Духѣ) и св. ангеловъ» (Лк. 9, 26) Здѣсь весьма ясно указуется Духъ Св., какъ ипостасная Слава Отца и Сына, сообщающаяся и прославленной твари въ лицѣ св. ангеловъ.

(2) Ср. въ очеркѣ «Евхаристическая жертва» (рукописно).

раздненіе того мірового минуса, который внесенъ былъ сатаной, но и пріобщеніе всего творенія къ этому новому бытію. Наряду съ упраздненіемъ мірового провала, созданнаго сатаной, его восхожденіе къ своему первообразу не есть пассивное лишь принятіе прощенія, но и активное восхожденіе, движеніе навстрѣчу Христу того, кто имѣлъ въ себѣ всю силу антихристову. Это движеніе, о которомъ мы ничего не можемъ знать, кромѣ этого общаго богословскаго постулата, требуетъ для возможнаго своего осуществленія еще новаго времени, къ тому предназначеннаго Слѣдующіе «вѣки вѣковъ» поэтому и должны быть посвящены этому активному одолѣнію сатанизма въ немъ самомъ. Необходимо однако помнить, что оно будетъ осуществляться уже не одними падшими духами въ ихъ обособленіи, но вмѣстѣ со всѣмъ міромъ, уже свободнымъ отъ насильственнаго владычества «князя міра сего». И особенно важно принять въ соображеніе то, что всѣ св. ангелы съ Михаиломъ и воинствами его во главѣ, нѣкогда свергавшіе съ неба сатану, будутъ, также не щадя души своей даже до смерти, влечь его снова на небо небесъ, къ бывшему мѣсту небесной славы его О томъ молчитъ Слово Божіе, которое ограничиваетъ свое откровеніе лишь жизнью этого вѣка, но это необходимо слѣдуетъ изъ общихъ пророчествъ о всеобщемъ обоженіи и апокатастасисѣ· «будетъ Богъ все во всемъ». И конечно, спасеніе и прославленіе сатаны въ это все и всѣхъ необходимо включается. Но здѣсь насъ встрѣчаетъ еще слѣдующій вопросъ.

Мѣсто Денницы было занято въ его отсутствіе изъ неба ангело-человѣкомъ Іоанномъ, Предтечей Господнимъ, который вмѣстѣ съ Пречистою ближе всѣхъ (въ Деисисѣ) предстоитъ Господу Славы, какъ превысшій ангеловъ и наибольшій изъ рожденныхъ женою. Однако является-ли это дѣломъ себялюбія, выталкивающаго своего соперника, или же, напротивъ, здѣсь пріуготовляется новая возможность дѣла самоотвергающеѐся, самоуничтожающейся, себя «малящей» (Іо. 3, 30) любви? Не являетъ-ли здѣсь Іоаннъ, ангелочеловѣкъ по служенію, но все же человѣкъ по природному естеству, силы любви къ тому, кому по сотворенію присуща природа ангельская, но и въ ея предназначеніи къ со-человѣчности, притомъ въ самой предѣльной мѣрѣ? Поэтому не естественно-ли, если въ этой встрѣчѣ окажется, что высшій изъ престоловъ ангельскихъ, именно ангелочеловѣческій, есть удѣлъ не одного, но двоихъ, изъ которыхъ высшій и святѣйшій подастъ руку помощи падшему, но возстановленному? При этомъ слѣдуетъ далѣе помнить, что помощь эта можетъ быть подана и осуществлена лишь силою принятія и усвоенія искупительной жертвы Христовой не только всѣмъ ангельскимъ міромъ съ Михаиломъ и воинствомъ его во главѣ, нѣкогда ведшимъ

войну въ небѣ и свергнувшимъ изъ него Денницу, но и этимъ послѣднимъ самимъ. Это новое событіе въ небесахъ совершится въ предстояніи и ангелочеловѣка. У насъ нѣтъ никакого представленія о томъ, какъ это будетъ, но и нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что это не можетъ не быть. Но далѣе эта помощь не можетъ не быть оказана и со стороны всей церкви, не только небесной, но и земной, тѣхъ прославленныхъ святыхъ человѣковъ, которые имѣютъ даръ «сердца милующаго», возгорѣнія любви вселенской, о чемъ засвидѣтельствовано св. Исаакомъ Сиринымъ, являющимся въ данномъ случаѣ устами всего лика святыхъ. И, наконецъ, въ небесахъ, и даже превыше небесъ, помощь эта явлена будетъ Пречистой и Преблагословенной, честнѣйшей всѣхъ св ангеловъ, Тою, чье Сердце милующее есть сѣдалище Св. Духа, самой vпостасной любви. Сила Пятидесятницы, сообщившаяся всему міру, огненные языки, воспламенившіе все твореніе, зажгутъ и омергвѣвшія, но воскресающія души падшихъ духовъ, и будетъ явлено спасеніе ихъ. Все это будутъ еще новые и новые вѣки вѣковъ, для насъ невѣдомые и недоступные. Однако вѣдома любовь Божія къ творенію и ея обѣтованіе о томъ, что «всѣхъ заключилъ Господь въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать. Ибо все изъ Него, Имъ и къ Нему. Ему слава во вѣки. Аминь». (Р. 11, 32, 36).

Подведемъ итоги. Вѣчность мукъ, понятая въ смыслѣ безконечности ихъ въ соединеніи съ вѣчной гибелью сатаны и другихъ падшихъ духовъ, а также и отверженныхъ, осужденныхъ во адъ человѣковъ, противорѣчитъ мудрости и благости Божіей Здѣсь приписывается злу (какъ это съ особой силой и убѣдительностью показано св. Григоріемъ Нисскимъ, а ранѣе его Оригеномъ), такая же глубина, какъ и добру, аду, какъ и раю. Но зло есть только онтологическій минусъ, который даже не существуетъ самъ въ себѣ и по себѣ, но гаснетъ въ отдѣленіи отъ бытія, и сторонники вѣчности зла сами не отдаютъ себѣ отчета въ томъ, что они утверждаютъ, впадая въ манихейство и допуская, наряду съ бытіемъ Божіимъ, самостоятельное бытіе зла. Зло не имѣетъ глубины. Оно исчерпаемо и само себя исчерпываетъ, и на извѣстной ступени зрѣлости бытія неизбѣжно наступаетъ его окончательное безсиліе, происходитъ какъ бы самоутомленіе зла и его саморазочарованіе. Стаціонарнаго состоянія въ духовномъ мірѣ, въ «вѣчной жизни», не существуетъ, а безконечное преуспѣяніе зла, его прогрессъ въ вѣчности, какъ это опредѣляется защитниками вѣчной нераскаянности и вѣчныхъ мукъ отверженныхъ и осужденныхъ, есть онтологическій абсурдъ и поистинѣ сатанинская

хула на Божіе твореніе. Къ тому же, если даже стать на пенитенціарную точку зрѣнія и искать оправданія вѣчныхъ мукъ, то получается очевидное несоотвѣтствіе между преступленіемъ, которое, какъ бы оно ни было велико, является ограниченнымъ во времени, и наказаніемъ, которое простирается въ вѣчность, и трудно усмотрѣть благость въ такомъ несоотвѣтствіи. Даже въ земномъ уголовномъ правѣ смертная казнь непріемлема, поскольку въ ней уничтожается не преступленіе, но самъ преступникъ. Подобно же и здѣсь духовная смерть, каковою являются вѣчныя муки, также предполагаетъ уничтоженіе жизни грѣшника, оставляя отъ нея лишь страждущій въ пустотѣ, въ отсутствіи содержанія жизни субъектъ. Вѣчной жизнью въ блаженствѣ богообщенія могутъ мыслиться вознаграждемыми и временныя заслуги, поскольку «щедръ и милостивъ» Господь, и за временное воздаетъ вѣчнымъ, за «малое» «многимъ» (Мѳ. 25, 21, 23) (1), но можно ли сдѣлать и обратное заключеніе о воздаяніи въ мученіяхъ за малое многимъ и за временное вѣчнымъ?

Въ связи съ этимъ динамическимъ пониманіемъ вѣчной жизни, которому противоположно статическое, нужно вообще устранить пониманіе вѣчности и вѣчной жизни, какъ неподвижности и неизмѣнности, и наоборотъ, надо мыслить ее какъ движеніе и, слѣдов., измѣненіе, свойственное вообще тварной жизни. Еще разъ надо сказать, что существуетъ не одна, но двѣ вѣчности: божественная и тварная. Только божественная вѣчность въ абсолютности своей неизмѣнна и въ такомъ смыслѣ неподвижна, причемъ неподвижность эта тожественна здѣсь съ вѣчной жизнью (въ отличіе отъ тварной, для которой неподвижность означала бы именно отсутствіе жизни). Тварная же вѣчность (aeviternitas), въ себѣ осуществляющая чрезъ причастность къ жизни божественной обоженіе, есть п р о ц е с с ъ, въ которомъ полнота осуществляется восхожденіемъ отъ мѣры въ мѣру. Въ этомъ смыслѣ тварному бытію всегда свойственна временность или и с т о р і я, притомъ не только въ нынѣшнемъ эонѣ, который заканчивается Парусіей и воскресеніемъ мертвыхъ, но и за этой гранью, въ тѣ вѣка вѣковъ, о которыхъ лишь краткимъ словомъ свидѣтельствуетъ откровеніе. Поэтому «вѣчность» въ примѣненіи къ тварному бытію отнюдь не означаетъ отрицанія временности съ тварной измѣнчивостью, но предполагаетъ въ себѣ разные возрасты или сту-

(1) Правда, въ той же притчѣ о талантахъ говорится не только объ отнятіи у неимѣющаго и того, что дано было, и не пріумножено (29), но затѣмъ прибавлено: «а негоднаго раба выбросьте во тьму внѣшнюю, тамъ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ» (30). Однако, правильно ли это приточное слово о наказаніи исправительномъ истолковывать въ отношеніи къ вѣчной жизни?

нени, «вѣки вѣковъ», и есть качественное опредѣленіе, именно въ отношеніи къ вѣчности божественной.

Однако длительность и въ этомъ смыслѣ временность и измѣнчивость тварнаго бытія имѣетъ для себя *начало*, которое исходитъ отъ Бога: «вся тѣмъ быша» (Io. 1, 3), «все изъ Него, Имъ и къ Нему» (Р. 11, 36). И это начало не есть только *первое* время бытія, но и вообще первенствующее, надвременно опредѣляющее его состояніе, касаніе творящей десницы Божіей, исхожденіе отъ Божественной вѣчности, Божественный творческій актъ, искра Божія въ тварномъ бытіи. Этимъ дается онтологическая основа тварному бытію, которая имъ никогда не утеривается. Объ этомъ тварь всегда хранитъ въ себѣ онтологическое воспоминаніе, несетъ его въ себѣ и знаетъ, какъ нѣкій священный *анамнезисъ*, а вмѣстѣ и залогъ спасенія силою божественнаго предназначенія, какъ божественное обѣтованіе о себѣ. Въ высшей степени важно понять это обѣтованіе, какъ сопровождающее человѣка въ жизни не только сей, но и будущей, причемъ и на «страшномъ судѣ» выявится эта онтологическая основа индивидуальнаго бытія во всѣхъ образахъ ея временнаго осуществленія. И этотъ анамнезисъ есть спасающій и возрождающій, и онъ до конца не можетъ никогда угаснуть въ твореніи, ибо таится на недосягаемой для эмпирической измѣнчивости глубинѣ бытія, есть само это бытіе въ онтологической основѣ своей. И что особенно важно для пониманія «спасенія» сатаны, ему также свойственъ этотъ анамнезисъ во всей нерушимости своей, онъ *помнитъ* — онтологически помнитъ — состояніе свое *до* своего паденія, когда онъ былъ денницей, верховнымъ херувимомъ, и онъ жжется этой памятью. Она его бѣситъ въ его бѣсноватости, это есть главный источникъ его бѣсовства, бѣшеная борьба со своимъ же естествомъ, желаніе его отвергнуть и забыть, замѣнивъ... но чѣмъ же? пустотой. И этотъ же анамнезисъ — странно сказать — дѣлаетъ изъ него искусителя и... искушаемаго. Онъ не можетъ оставаться равнодушнымъ, спокойно презрительнымъ созерцателемъ явленія въ міръ Христа и Богоматери, и даже святыхъ ангеловъ и человѣковъ, онъ любитъ ихъ ненавистью, ибо она есть языкъ любви... до времени, когда она станетъ самою собою въ непобѣдимости и неучтожимости любви къ себѣ высшему. И этотъ анамнезисъ есть рука помощи Творца, которая никогда не можетъ быть отнята даже у взбунтовавшагося творенія.

Насколько же правильно это конечное свершеніе спасенія называть апокатастасисомъ, т. е. возстановленіемъ, какъ въ примѣненіи къ падшимъ духамъ, такъ и къ отверженнымъ человѣкамъ? Очевидно, что это опредѣленіе неточно или даже прямо невѣрно. Оно было бы

умѣстно, если бы въ исторіи міра ничего не совершалось. Но въ ней произошло, прежде всего, обоженіе творенія чрезъ Богочеловѣчество, т. е. въ Боговоплощеніи и Пятидесятницѣ. Въ ней протекла цѣлая исторія міра и человѣчества какъ въ цѣломъ, такъ и въ судьбахъ всякой отдѣльной личности. Слѣд., если можно говорить объ апокатастасисѣ, то лишь въ смыслѣ онтологическаго анамнезиса, начала, но не свершенія. Въ мірѣ ничто не пропадаетъ и не уничтожается, кромѣ зла, побѣждаемаго силою Божіей и ею обличаемаго въ своемъ небытіи. Но исторія міра, которая есть и исторія Церкви, является строительствомъ Царствія Божія, Града Божія. И апокатастасисомъ оно можетъ быть названо лишь въ смыслѣ всеобщаго спасенія, которое заложено уже въ сотвореніи всего сущаго.

2. Апокатастасисъ и теодицея.

Апокатастасисомъ совершаются послѣднія судьбы творенія, — какъ въ мірѣ духовномъ, такъ и человѣческомъ, и послѣдняя его цѣль, — обоженіе, Богъ все во всемъ. Открываются любовь и благость Божія, являемыя въ твореніи. Имъ же завершается и предвѣчный его планъ, оправдывается Премудрость въ дѣлахъ ея (Мѳ. 11, 19, «отъ всѣхъ чадъ ея», Лк. 7, 35), раскрывается «теодицея». Предъ лицомъ «лежащаго во злѣ» міра неизбѣжно возникаетъ этотъ вопросъ объ оправданіи этого зла или его состоянія, о допущеніи его въ путяхъ и судьбахъ міра. Человѣческое сознаніе одинаково не мирится ни съ самобытностью зла, ни съ его окончательностью и непобѣдимостью, которая выражалась бы въ полной его неустранимости, чрезъ допущеніе вѣчной погибели. Въ твореніи, если и можетъ быть дано мѣсто бытію зла, то лишь какъ началу относительному и потому преходящему, пути и средству, но не какъ послѣднему свершенію и ужъ тѣмъ менѣе, какъ изначальному состоянію. Поэтому послѣднее мыслится только, какъ состояніе невинности и безгрѣховности одинаково какъ въ мірѣ духовномъ, такъ и человѣческомъ. Манихейское же признаніе изначальности зла явилось бы сатанической хулой на Творца. Однако съ признаніемъ неодолимости, а въ этомъ смыслѣ и «вѣчности» зла, включеннаго въ общій планъ міротворенія, также не мирится религіозное сознаніе, поскольку въ немъ вина и отвѣтственность за конечную гибель творенія — въ лицѣ сатаны и падшихъ духовъ, а вмѣстѣ и падшихъ человѣковъ — ложится на самого Творца, зла хотя и не сотворившаго, но на вѣки попустившаго. Твореніе могло быть создано, конечно, лишь со включеніемъ его свободы, хотя и тварной, ибо міръ манекеновъ былъ бы Творца недостоинъ. Тварная же свобода включаетъ въ себя или неизбѣжность или, по крайней мѣрѣ, возможность паденія. Допущеніе перваго, очевидно, не-

возможно, потому что оно значило бы возведеніе хулы на Творца которому приписывалось бы желаніе сотворить міръ именно падшій или же, по крайней мѣрѣ, предназначенный къ паденію. Но одинаково невозможно допустить и твореніе міра, включающаго хотя только возможность паденія, однако окончательнаго и непоправимаго, т. е. его абсолютнаго самоопредѣленія ко злу при всей относительности и ограниченности его тварнаго бытія. Подобное допущеніе абсолютнаго утвержденія въ злѣ при относительности самой основы тварнаго бытія содержитъ въ себѣ онтологическое противорѣчіе, о которомъ вообще мало заботятся защитники «вѣчныхъ» мукъ и, слѣд., вѣчности зла. Но въ то же время Творцу приписывается здѣсь созданіе творенія, осуществляющаго уже не только возможность, но и неизбѣжность зла, поскольку послѣднему усвояется не только относительность, но и абсолютность или «вѣчность» (1).

Богъ творитъ верховнаго архангела — Денницу, надѣляетъ его самыми высшими дарами, дѣлая помазаннымъ херувимомъ, «печатью совершенства, полнотой мудрости и вѣнцомъ красоты» (Іез. 28, 12), поставляетъ его «на святой горѣ Божіей (14), и онъ является «совершенъ въ путяхъ своихъ со дня сотворенія его, доколѣ не нашлось въ немъ беззаконія» (15). Является-ли это искушеніе своимъ собственнымъ совершенствомъ, даннымъ Денницѣ отъ Бога, для него посильнымъ и одолимымъ, или же и самое паденіе его становится его неотвратимой судьбой? И если это паденіе къ тому же является еще и непоправимымъ, а зло отъ него остается на вѣки, то не приходимъ

(1) Библейское выраженіе «вѣчный», «вѣки вѣковъ», въ приложеніи къ аду, огню и погибели оставляетъ возможность разныхъ толкованій и вообще не можетъ притязать на однозначность и точность. Тѣмъ не менѣе, обычно эти выраженія считаются имѣющими только одно значеніе, которое фактически понимается въ смыслѣ нѣкоей тварной абсолютности, не имѣющей конца, хотя и имѣющей начало. Религіозно-философскаго анализа понятія тварной вѣчности или абсолютности не производилось. Онъ вскрылъ бы неизбѣжно всю несостоятельность такого абсолютизированія временнаго и относительнаго, со всею противорѣчивостью понятій «вѣчныхъ мукъ» или вѣчной погибели, какъ абсолютнаго минуса въ твореніи. Безконечность, которую обычно считаютъ здѣсь равнозначной в ѣ ч н о с т и, на самомъ дѣлѣ ей, конечно, н е равнозначна, поскольку послѣдняя не имѣетъ ни начала, ни конца, а лишь интенсивность и глубину, есть вообще не количественное или временное, но качественое опредѣленіе. Безконечность есть притомъ же и мнимое понятіе, какъ содержащее въ себѣ явное логическое противорѣчіе. Именно оно содержитъ отрицаніе своего положительнаго содержанія: безъ-конца, не-конецъ и вообще н е минусъ, нуль реальности. И въ этомъ смыслѣ положительный признакъ к о н е ц ъ здѣсь можетъ быть замѣненъ любымъ другимъ (какъ: начало, средина, и т д.), поскольку отрицаніе н е одинаково поглощаетъ въ себѣ и упраздняетъ всякое положительное содержаніе. Истолкованіе же безконечности въ смыслѣ вѣчности уже совсѣмъ несообразно и произвольно, какъ подмѣнъ минуса содержанія его плюсомъ. Вообще образный языкъ Слова Божія не поддается буквальному и раціоналистическому истолкованію.

ли къ заключенію, что въ изначальномъ планѣ мірозданія допущена такая погрѣшность, которая, конечно, не могла укрыться отъ создателя, почему онъ является за нее отвѣтственнымъ. И это же самое примѣнимо, конечно, и въ отношеніи къ судьбамъ падшихъ ангеловъ и человѣковъ, которые оказались безсильны предъ искушеніями и насиліями сатанинскими. Не являются-ли они не только осужденными на вѣчную муку на Страшномъ судѣ, но и, будучи безсильными имъ противостоять, какъ бы п р е д - осужденными уже по самому плану творенія? Тѣ, которые столь легко мирятся съ такимъ опредѣленіемъ о Творцѣ во имя благочестиваго послушанія, на самомъ дѣлѣ свидѣтельствуютъ слѣпотствующую и рабью покорность, движимую не любовью и почитаніемъ, но страхомъ. Здѣсь повторяется то, что мы находимъ въ книгѣ І о в а, — этомъ первообразѣ «проблемы теодицеи», — объ оправданіи зла и страданія въ мірѣ. Вопли Іова встрѣчаютъ лишь благочестивое осужденіе со стороны друзей и остаются безотвѣтны (и ужъ, конечно, не отвѣтствуются повѣствованіемъ эпилога книги І о в а о новыхъ женахъ, дѣтяхъ, стадахъ и т. д., данныхъ невинному страдальцу въ замѣнъ утерянныхъ). Ясно, что зло и страданіе въ мірѣ не объяснимы иначе, какъ только въ качествѣ у с л о в і й высшаго добра, а потому временныхъ и относительныхъ. Таковыми — въ послѣднемъ предѣлѣ — являются страсти и крестная смерть Христова. Онѣ приняты Имъ во спасеніе всего творенія и всеобщее воскресеніе, а совсѣмъ не для блаженства только немногихъ и избранныхъ, которое сопровождается оставленіемъ большей части человѣчества въ состояніи «вѣчныхъ» мукъ и отверженія въ нѣдрахъ ничѣмъ непобѣдимаго зла. Таковой итогъ мірозданія не можетъ и не долженъ быть признанъ «оправданіемъ премудрости» въ дѣлахъ и путяхъ ея. Человѣкъ при всемъ смиреніи и послушаніи волѣ Божіей не имѣетъ права и не долженъ, грѣша противъ своей совѣсти, принять этотъ итогъ, какъ высшую правду о мірѣ и, что здѣсь еще неизмѣримо важнѣе, о Творцѣ своемъ. Могутъ сказать: да не вторгаемся ли мы здѣсь въ такую область, которая является для насъ сокрыта въ священной тайнѣ? Къ ней намъ остается приникнуть лишь въ трепетномъ послушаніи тому, что намъ дается въ откровеніи. Однако здѣсь нельзя лицемѣрить. Если намъ дѣйствительно дано объ этомъ о т к р о в е н і е, то это предполагаетъ, что въ немъ получаютъ удовлетвореніе наши разумъ и совѣсть. Они не могутъ его принять, вопреки своему собственному голосу, пребывая въ состояніи запуганности. Священная тайна остается во всей силѣ, какъ говорится у апостола: «о, бездна богатства и премудрости и вѣдѣнія Божія! Какъ непостижимы судьбы Его и неизслѣдимы пути Его» (Р. 11, 33). Однако эта непостижимость и не-

изслѣдимость относится не къ что, а къ какъ, лишь къ средствамъ, а не къ цѣли. Цѣль же откровеніемъ указуется одна: «всѣхъ заключилъ Богъ въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать» (32). Поэтому, если и признается безсильнымъ человѣческое мудрованіе о путяхъ, которыми ведетъ Господь ко спасенію всѣхъ человѣковъ и духовъ безплотныхъ, то непозволительно самое сомнѣніе о цѣли и конечномъ свершеніи, осуществляемыхъ на этомъ пути: «Богъ вся во всѣхъ», всеобщій панэнтеозисъ.

Спора нѣтъ: послѣднее постиженіе здѣсь не только трудно, но и опасно, поскольку имъ открывается пропасть на обѣ стороны: упрощеніе и вульгаризація, свойственныя криминальному міровоззрѣнію, какъ и дешевый либертинизмъ, ищущій всеобщаго и дарового спасенія. И отвѣтомъ на это является общій принципъ: хотя спасеніе есть благодатный даръ, но въ немъ нѣтъ ничего дарового, духовно невыстраданнаго. Прощеніе и милосердіе Божіе въ этомъ смыслѣ не есть амнистія, которая просто игнорируетъ грѣхъ, закрывая на него глаза, чего такъ хочется неразумію «жалостниковъ» (misericordes), какъ называлъ такихъ сторонниковъ безотвѣтственности еще блаж. Августинъ. Таковое безразличіе, принимаемое въ качествѣ милосердія, есть соблазнъ лукавства и обмана, и отвѣтомъ на него являются гнѣвныя слова праведнаго Судіи: «Идите отъ Меня, проклятые, во огнь вѣчный» (Мѳ. 25, 41). Но будетъ-ли ревностью о правдѣ Господней, если въ неразумномъ буквализмѣ припишемъ ей за вины временныя и ограниченныя, тварныя, наказаніе вѣчное и безмѣрное, какъ бы абсолютное, и пріемлемо-ли оно для нашей совѣсти одинаково въ сей жизни или въ вѣкѣ грядущемъ? И не должны-ли мы поэтому искать догматическаго исхода изъ этой антиноміи абсолютнаго и относительнаго, божественнаго и тварнаго, «вѣчныхъ» мукъ, предназначенныхъ для бытія тварнаго, погруженнаго во временность? Можетъ-ли и должна-ли наша вѣра принять въ качествѣ послѣдней истины о Богѣ-Творцѣ, что Онъ сотворилъ міръ, предназначенный въ своей части (сколько бы мала или велика она ни была) къ вѣчной гибели или отверженію, отданный въ удѣлъ абсолютнаго зла, отъ которой отвергнется и самъ Сотворившій ее?

Зло временное и относительное, попущенное Творцомъ на путяхъ тварнаго бытія, въ его исторіи, какъ фактъ антропологіи и космологіи, однако терпящее, въ концѣ концовъ, неудачу, есть не зло, но благо, поскольку оказывается ведущимъ къ благому концу. Пусть оно не имѣетъ для себя закономѣрной необходимости на путяхъ тварнаго бытія и возникаетъ лишь какъ его возможность. Однако оно во всякомъ случаѣ связано съ тварной свободой, какъ одинъ изъ ея модусовъ, а она есть величайшій и неотъемлемый даръ Божій, а вмѣ-

стѣ и самая основа тварнаго бытія, царственная его привилегія, и цѣна ея, какъ бы она ни опредѣлялась, не можетъ быть чрезмѣрно высока. И вмѣстѣ съ тѣмъ она не стоитъ въ онтологическомъ противорѣчіи съ Божественнымъ замысломъ творенія, который, очевидно, не можетъ включать въ себя вѣчной гибели, предназначенной хотя бы для части творенія. Таковая, если ее допустить, означала бы фактическую его неудачу, и даже не въ одной только части, но и въ цѣломъ, которое не мирится съ этимъ ущербомъ такъ легко, какъ мирятся съ нимъ партизаны вѣчности ада. Можно еще спросить себя: свойственна-ли этимъ двумъ возможностямъ, какъ разнымъ путямъ творенія, изъ которыхъ одинъ включаетъ отсутствіе зла и отпаденія отъ Бога, хотя бы временнаго и частичнаго, другой же его предполагаетъ, нѣкоторая равнозначность и, слѣдов., въ послѣднемъ счетѣ равноцѣнность въ окончательномъ итогѣ? Или же даже само это сопоставленіе является неумѣстнымъ? Логика мірозданія требуетъ утвердительнаго отвѣта на этотъ вопросъ, какъ это ни кажется парадоксальнымъ. Пути безгрѣховнаго добра, какъ и грѣховнаго отступленія отъ него, сопровождаемаго его преодолѣніемъ, будучи разными, оказываются равнозначны. Различіе относится только къ пути, но не къ его итогу. Послѣдній не можетъ оказаться какъ бы изъятымъ изъ рукъ Творца и всецѣло отданнымъ на произволеніе твари, отъ которой всецѣло зависѣло бы окончательное опредѣленіе судебъ творенія. Предполагать это означало бы приписать творенію власть реальнаго измѣненія судебъ Божіихъ. Это, конечно, столь же невозможно, какъ и допустить (хотя и частично) неудачу творенія, ибо наличіе вѣчныхъ мукъ и вѣчной погибели даже и части творенія не можетъ быть сочтено его удачей даже фанатическими ихъ сторонниками. Остается принять, что конечныя судьбы міра въ путяхъ Божіихъ остаются независимы отъ тварной свободы при всей ея неустранимости въ путяхъ ихъ свершенія Здѣсь имѣетъ мѣсто нѣкая свободная необходимость: онтологическая непреложность основанія и модальное многообразіе свободы въ жизненномъ его выявленіи. Въ какомъ же смыслѣ и насколько различіе здѣсь можетъ быть признано равнозначностью? Не утверждается-ли его сила настолько, что тварная свобода оказывается не только модальной, но и онтологической? Послѣднее однако недопустимо уже по несоизмѣримости силы опредѣленія, которая присуща божественному творенію и бытію тварному, поскольку первымъ установляется что, вторымъ же какъ. Предъ лицомъ этой-то онтологической закономѣрности именно и приходится признать равнозначность различнаго, а, слѣдов, и конечную благость зла, поскольку оно обращается въ добро. Однако, что же изъ

этого слѣдуетъ? То-ли, что безразличнымъ является въ очахъ Божіихъ какъ пребываніе Денницы въ «саду Божіемъ», такъ и его низверженіе съ неба? апостольство Іуды или его предательство? вообще все міровое и историческое зло, допущенное въ твореніи, или изначальное, безпримѣсное «добро зѣло» его? Конечно, такой нелѣпости нельзя утверждать въ смыслѣ статическомъ, если брать содержаніе историческаго процесса въ его раздѣльныхъ актахъ и состояніяхъ, въ которыхъ зло противостоитъ добру. Однако это вполнѣ возможно и даже неизбѣжно признать въ смыслѣ динамическомъ, какъ различіе путей, которыми достигается одинъ и тотъ же итогъ. «Господь царствуетъ... ибо утверди вселенную и не подвижется» (Пс. 92, 1; 95, 10). Различіе здѣсь соединяется съ равноцѣнностью. Тварной свободѣ не дано поколебать своею шаткостью твердыни Божіей, хотя послѣдней и попущено быть колеблемой отъ нея, прежде чѣмъ она получитъ окончательную въ ней утвержденность. Тварь неспособна взвѣсить и соопредѣлить, какъ духовные эквиваленты, безпримѣсное стояніе въ добрѣ и изживаемое зло. Здѣсь мы имѣемъ лишь настойчивое слово Евангельское о томъ, что «мытари и блудницы варяютъ въ Царствіе Божіе» (Мѳ. 21, 31), и о «погибшей овцѣ», о которой и господинъ ея «радуется больше, нежели о девяносто девяти незаблудившихся» (Мѳ. 18, 13). Вспомнимъ и особое вниманіе, которое Господь оказываетъ женѣ-грѣшницѣ, Его помазавшей муромъ, Маріи Магдалинѣ, изъ которой Господь изгналъ семь бѣсовъ и Воскресшій, явившись, призвалъ по имени: Марія. (Сюда же относятся и житійные образы Маріи Египетской и др.). Такъ и въ общихъ и послѣднихъ судьбахъ міра кто можетъ учесть пути и подвести итоги индивидуальныхъ судебъ и свершеній? Конечно, никто не можетъ сказать, что слѣдовало и лучше было женѣ грѣшницѣ грѣшить, нежели идти путемъ праведнымъ, и однако для нея спасительнымъ явился именно путь грѣха. Послѣдній же былъ дѣломъ ея тварной свободы, способной въ своемъ самоопредѣленіи и грѣшить, и заблуждаться, причемъ и грѣхъ, конечно, остается грѣхомъ, а заблужденіе заблужденіемъ. Господь не возбраняетъ тварной свободѣ самоопредѣленія во грѣхѣ, но только Онъ вѣдаетъ и блюдетъ послѣдніе его итоги.

Допустить безповоротное и окончательное отпаденіе сатаны, который, будучи тзоречіемъ Божіимъ, въ своемъ бытіи сохраняетъ божественную его основу, означаетъ ввести онтологическое противорѣчіе въ самое основаніе бытія, которое оказывается тѣмъ самымъ одновременно божественно-сатанинскимъ. Такое противорѣчивое опредѣленіе могло бы быть приписано или безсилію, или ошибкѣ Творца. Согласно ему, сатана и созданъ былъ такимъ, что имѣлъ въ себѣ

потенцію окончательнаго отпаденія и силу для него, а вмѣстѣ съ тѣмъ былъ поставленъ въ раю Божіемъ на такую высоту, которой онъ не могъ не соблазниться, какъ непосильнымъ для всякаго творенія искушеніемъ. Но въ такомъ случаѣ послѣдняя вина ложится не на впадшаго въ нее, а является слѣдствіемъ какъ бы ошибки въ планѣ творенія, отсутствіемъ соотвѣтствія между заданіемъ и силою для него. И конечно, то же самое приходится повторить и въ примѣненіи къ другимъ падшимъ духамъ, а также и къ падшимъ человѣкамъ, посылаемымъ въ огонь вѣчный, «уготованный діаволу и аггеламъ его» (разумѣется, если здѣсь говорится о судьбѣ, окончательно, никогда и никакъ непоправимой). Въ такомъ истолкованіи рѣчь идетъ здѣсь о непоправимой ошибкѣ въ мірозданіи, за которую платятся неспособные ее преодолѣть и справиться съ искушеніемъ, и это тѣмъ болѣе, что самъ главный искуситель не только не былъ отстраненъ отъ міра и человѣка, но ему была предоставлена полная возможность искушать Адама и Еву и обманомъ завладѣть всѣмъ человѣческимъ родомъ, стать княземъ міра сего. Весь этотъ комплексъ идей приводитъ съ необходимостью къ заключенію, которое несовмѣстимо съ теодицеей, съ относительнымъ оправданіемъ зла въ мірѣ. Оно ведетъ скорѣе къ обратному заключенію, именно къ возложенію отвѣтственности за все міровое зло и страданіе на Творца міра, какъ бы не справившагося со своимъ собственнымъ твореніемъ. Таковъ неизбѣжный выводъ, если только мы остановимся на полпути и первую часть эсхатологіи, судъ и раздѣленіе, примемъ за послѣднее и исчерпывающее въ своей неподвижности и законченности опредѣленіе. Не содержится-ли здѣсь, напротивъ, испытаніе вѣры въ тайны любви Божіей, той вѣры, которая есть уповаемыхъ извѣщеніе и вещей обличеніе невидимыхъ?

3). Искупленіе и «апокатастасисъ».

Обычно въ богословіи то и другое разсматриваются внѣ связи между собой. Поэтому оказывается, что всеобщность искупленія вовсе не означаетъ всеобщности спасенія, и крестное «Совершишася» тѣмъ самымъ воспринимается въ ограниченномъ смыслѣ: совершилось спасеніе не для всѣхъ, но лишь для избранныхъ, причемъ часть ихъ во всемъ человѣчествѣ опредѣляется различно, по усмотрѣнію. Многими она, вслѣдъ за бл. Августиномъ, опредѣляется какъ меньшинство, и ужъ во всякомъ случаѣ не большинство. Если сила искупительной жертвы опредѣляется въ нашемъ литургійномъ возгласѣ, какъ «о всѣхъ и за вся», (1) то она тѣмъ самымъ, напротивъ, истол-

(1) Такъ это содержится, по крайней мѣрѣ, въ славянскомъ текстѣ, въ

ковывается, какъ свободная отъ ограниченій, вселенская. Но не такъ же ли она опредѣляется и въ соотвѣтствующихъ священныхъ текстахъ, ветхо-и новозавѣтныхъ? Изъ первыхъ на главномъ мѣстѣ стоитъ, конечно, 53 глава ветхозавѣтнаго евангелиста Второ-Исаіи, посвященная искупительному подвигу Мессіи: 2-12. «Господь возложилъ на Него грѣхи всѣхъ насъ» (6), чрезъ «познаніе его (подвига Своего) Онъ оправдаетъ **многихъ** (здѣсь разумѣется не въ ограничительномъ, но въ расширительномъ смыслѣ — **всѣхъ**) и грѣхи ихъ на Себѣ понесетъ» (11). Новозавѣтные же тексты согласно свидѣтельствуютъ о вселенскомъ значеніи искупительной жертвы, — Христовой крови. «Мы имѣемъ искупленіе кровію Его, прощеніе прегрѣшеній по богатству благодати Его» (Еф. 1, 7); «и предалъ Себя за насъ въ приношеніе и жертву Богу» (5, 2); «въ Которомъ мы имѣемъ искупленіе («кровію Его» — лишь въ славянскомъ и русскомъ текстѣ, въ греческомъ отсутствуетъ) и прощеніе грѣховъ» (Кол. 1, 14); «предавшій Себя для искупленія всѣхъ» (1 Тим. 2, 6); «примиреніе съ людьми смертію Его» (Кол. 1, 19); «всѣ согрѣшили и лишены правды Божіей и оправдываемся даромъ по благодати искупленіемъ во Христѣ Іисусѣ, котораго Богъ предложилъ въ жертву умилостивленія въ Крови Его чрезъ вѣру»... (Р. 3, 23-25); «какъ преступленіемъ одного всѣмъ человѣкамъ осужденіе, такъ правда одного всѣмъ человѣкамъ оправданіе жизни. Ибо какъ непослушаніемъ одного человѣка сдѣлались грѣшны многіе, такъ и послушаніемъ одного сдѣлались праведны многіе» (5, 18); «Христосъ за всѣхъ умеръ, чтобы живущіе уже не для себя жили, но для умершаго за нихъ и воскресшаго», «Богъ во Христѣ примирилъ съ Собою міръ» (2 Кор 5, 15); «незнавшаго грѣха Онъ сдѣлалъ по насъ жертвой за грѣхъ, чтобы мы въ Немъ сдѣлались праведными передъ Богомъ» (21); «не тлѣннымъ сребромъ или златомъ искуплены... но драгоцѣнной Кровію Христа, какъ непорочнаго и чистаго Агнца, предназначеннаго еще прежде созданія міра, но явившагося въ послѣднія времена» (1 Петр. 1, 18-20). (Ср. Откр. 5, 9-13). (О предназначеніи Агнца прежде созданія міра по опредѣленному совѣту и предвѣдѣнію Божію ср. 1 Кор. 2, 7; Еф. 3, 9-11: «домостроительство тайны, скрывавшейся отъ вѣчности въ Богѣ, создавшемъ все Іисусомъ Христомъ по предвѣчному опредѣленію» (Д. Ап. 2, 23; 4, 27-8; Откр. 13, 8; Еф. 1, 3).

Общая мысль, выраженная въ этихъ и под. текстахъ, такова, что

данномъ случаѣ нѣсколько измѣняющемъ греческое· διὰ πάντῳν καὶ κατὰ παντων съ его неопредѣленностью и двусмысленностью. Но и здѣсь разумѣется — на основаніи предшествующей тайной молитвы — «вся о насъ, бывшая» въ дѣлѣ спасительнаго подвига Христова.

жертва искупительная имѣетъ силу и относится ко **всему** творенію и уже во всякомъ случаѣ ко всему человѣчеству, будучи предопредѣлена въ вѣчности Божіей, «прежде созданія міра». Ни откуда не вытекаетъ, чтобы она была ограничена въ своей универсальности по силѣ или по назначенію. Спасеніе совершено для всѣхъ и для всего творенія, «во устроеніе полноты временъ, дабы все земное и небесное соединить подъ главою Христомъ» (Еф. 1, 10). «Ибо Имъ создано все, что на небесахъ и что на землѣ, видимое и невидимое: престолы-ли, господства-ли, начальства-ли, власти-ли, — все Имъ и для Него создано, и Онъ прежде всего, и все Имъ стоитъ» (Кол. 1, 16-17). И «благоугодно было (Отцу), чтобы въ Немъ обитала всякая правда, и чтобы посредствомъ Него **примирить съ Собою** все, умиротворивъ чрезъ Него, кровію креста Его и земное и небесное» (19-20), «дабы предъ именемъ Іисуса преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ» (Фил. 2, 10).

Однако, наряду съ этимъ общимъ и основнымъ опредѣленіемъ о **всеобщемъ** спасеніи, мы имѣемъ не менѣе твердое библейское же ученіе о судѣ и раздѣленіи на основѣ его на спасающихся и погибающихъ овецъ и козлищъ (Мѳ. 25), причемъ «каждый судимъ былъ по дѣламъ своимъ, и смерть и адъ повержены были въ озеро огненное. Это — смерть вторая. И кто не былъ записанъ въ книгѣ жизни, тотъ былъ брошенъ въ озеро огненное» (Откр. 20, 13-15). Если остановиться на такомъ уразумѣніи этого и подобныхъ текстовъ, по которому это есть послѣдняя и окончательная, уже неизмѣнная и неотмѣнная судьба не только спасающихся, но и погибающихъ, тогда остается здѣсь усмотрѣть — между первыми текстами, свидѣтельствующими о всеобщемъ и универсальномъ искупленіи, а, слѣдовательно, и спасеніи, и вторыми, относящимися къ гибели и раздѣленій, — очевидное не только разногласіе, но и прямое противорѣчіе, которое обычно не замѣчается или же устраняется тѣмъ или инымъ истолкованіемъ. Если же видѣть всю недостаточность и нѣкую безпомощность обоихъ истолкованій, тогда остается неизбѣжнымъ отнести разнящіяся и между собою какъ бы противорѣчащія опредѣленія къ разнымъ міровымъ эонамъ, которые оставляютъ возможность перехода отъ смерти къ жизни, отъ гибели къ спасенію, хотя и путемъ «вѣчныхъ мукъ», постепеннаго «апокатастасиса», точнѣе, всеобщаго спасенія, даже и безъ всякихъ ограниченій и исключеній, а только съ его многообразіемъ и многостепенностью. Таковое именно пониманіе вопроса нами и излагается. Однако здѣсь слѣдуетъ его еще богословски осмыслить и подтвердить по связи съ ученіемъ о боговоплощеніи и искупленіи.

Излишне доказывать, что при отсутствіи первороднаго грѣха

Адамова и связанной съ нимъ болѣзнью всего творенія, боговоплощеніе именно и явилось бы всеобщимъ обоженіемъ человѣка и вмѣстѣ съ нимъ всего творенія, а тѣмъ самымъ и всеобщимъ его спасеніемъ, восходящимъ отъ силы въ силу: «да будетъ Богъ все во всѣхъ» (1 Кор. 15, 28). Но именно для того, чтобы устранить эту мысль, вопреки ея самоочевидной внутренней логикѣ, отрицающіе конечную всеобщность спасенія предпочитаютъ вовсе отвергнуть и самую возможность боговоплощенія при отсутствіи въ немъ искупительной необходимости. Тѣмъ самымъ они готовы допустить раздѣленность Творца и творенія во вѣки вѣковъ, слѣдовательно, включающую и отрицаніе того, что «будетъ Богъ все во всѣхъ». Боговоплощеніе допускается исключительно какъ средство спасенія отъ грѣха, однако частичное, которое сопровождается и частичнымъ осужденіемъ и погибелію многихъ. Но въ такомъ случаѣ и самое дѣло спасенія и плодъ его получаютъ ограниченный характеръ. относятся лишь къ спасающимся, наряду съ которыми пребываютъ погибающіе. Однако это несовмѣстимо съ текстами, выше приведенными.

Узкое и потому недостаточное истолкованіе ученія объ искупленіи допускаетъ такое конечное раздѣленіе, въ себѣ увѣковѣчивающееся. Но это пониманіе совершенно не соотвѣтствуетъ прямому содержанію текстовъ, пророчествующихъ о всеобщемъ спасеніи. Соотнести же послѣдніе съ текстами иного, какъ будто обратнаго и противоположнаго содержанія безъ противорѣчія можно лишь, если понять ихъ въ отношеніи не только къ онтологической, но также и временной послѣдовательности событій, въ которой осужденіе, гибель и даже «смерть вторая» еще не есть послѣднее и окончательное опредѣленіе и состояніе, но лишь преходящее. Боговоплощеніе есть самое основаніе тварнаго бытія, самая цѣль его, а не только средство для частичнаго его оздоровленія и спасенія, при наличіи котораго побѣда смерти и ада надъ частью творенія оставалась бы неотмѣнной. При этой неотмѣнности, очевидно, уже не можетъ быть сказано: «будетъ Богъ все во всѣхъ», иначе то же опредѣленіе придется примѣнить и къ аду, и смерти. Искупленіе должно быть понято, какъ самое основаніе міротворенія, второй его актъ, слѣдующій за этимъ первымъ и съ нимъ связанный. Лишь въ такомъ онтологическомъ истолкованіи сила его означаетъ совершившееся обоженіе творенія. Если на путяхъ человѣческаго спасенія оно проявляется только частично или, какъ мы это уразумѣваемъ, послѣдовательно, то эта постепенность относится только къ образу его совершенія, къ становленію, а не ко всей полнотѣ и силѣ его. Допустить же эту частичность, какъ окончательный итогъ, а тѣмъ самымъ и всю огра-

ниченность его мѣры, означало бы признать слабосиліе и малосиліе, если не прямое безсиліе и самаго боговоплощенія, какъ жертвы Христовой, а тѣмъ самымъ побѣдную силу діавола, — хотя бы не полную, а лишь частичную, каковую онъ уже и имѣлъ въ твореніи. Правда, этому противорѣчитъ свидѣтельство Откровенія (20, 10) о томъ, что «діаволъ, прельщавшій ихъ (народы), ввергенъ въ озеро огненное, гдѣ звѣрь и лжепророкъ, и будутъ мучиться день и ночь во вѣки вѣковъ». Однако возникаетъ вопросъ, въ какой же мѣрѣ полнота этихъ мученій совмѣстима съ наличіемъ «смерти и ада, поверженныхъ въ озеро огненное» (14). Очевидно, побѣда надъ діаволомъ требуетъ и предполагаетъ упраздненіе смерти и ада въ твореніи, но тѣмъ самымъ его конечное отъ нихъ освобожденіе и спасеніе. Рѣчь можетъ идти лишь о временахъ и срокахъ для этой окончательной побѣды надъ адомъ и сатаной, не только внѣшней, — въ образѣ его «скованности» («на тысячу лѣтъ», Откр. 20, 2), но уже и окончательной. Это можетъ явиться слѣдствіемъ сознанія безсилія сатаны и... обращенія. Иначе остается допустить такую несокрушимость діавола въ его сатанизмѣ, передъ которой безсильно само Божество, или признать діавола побѣдителемъ въ этомъ поединкѣ между абсолютнымъ Добромъ и тварнымъ бытіемъ, т. е. признать его сильнѣе Бога.

Здѣсь, конечно, умѣстно спрашивать себя, распространяется-ли сила искупленія на человѣческій, или же и на духовный міръ. Однако нѣтъ основанія отрицать и послѣднее. По крайней мѣрѣ, это невозможно относительно свѣтлыхъ ангеловъ, служащихъ самому Христу и дѣлу Его, также являющихся свидѣтелями, а постольку и причастниками Воскресенія Христова. Если же это такъ, то какія же могутъ найтись онтологическія основанія отрицать силу его и для луховъ падшихъ, которые еще въ земномъ служеніи Христовомъ просили Его «прежде времени не мучить ихъ» и «не посылать ихъ въ бездну» (Мѳ. 8, 29-31, Мр. 5, 7-13, Лк. 8, 28-33)? Если же бѣсы оказываются уже тогда доступны воздѣйствію Іисуса и повинуются Его велѣніямъ еще въ земномъ Его служеніи, тѣмъ болѣе надо это принять относительно пришествія Его въ силѣ и славѣ. Это и даетъ основаніе распространить силу апокатастасиса, внѣшнюю и внутреннюю, на вѣкъ будущій или на вѣки вѣковъ.

Различіе судебъ на судѣ Христовомъ поэтому относится не къ силѣ онтологическаго приговора, который свидѣтельствовалъ-бы объ его окончательности и неизмѣнности, но къ образу свершенія спасенія, въ которомъ онъ является до времени не совершившимся, еще частичнымъ и неокончательнымъ. Сила же искупленія или спасенія непобѣдима и неотразима, какъ даръ обоженія чрезъ боговопло-

щеніе. И въ этомъ смыслѣ можно дѣйствительно отожествить искупленіе и апокатастасисъ въ ихъ внутреннемъ существѣ, какъ не допускающемъ никакихъ ограниченій, кромѣ какъ только въ образѣ свершенія.

12. XII. 1941.

ЭКСКУРСЪ

АВГУСТИНИЗМЪ И ПРЕДЕСТИНАЦІЯ.

1) Ученіе бл. Августина о свободѣ и предопредѣленіи.

Блаж. Августинъ прямо не занимался проблемами эсхатологіи, и въ его многочисленныхъ сочиненіяхъ не имѣется ни одного трактата, посвященнаго непосредственно одной изъ нихъ. Однако именно этому отцу Церкви, въ ряду многочисленныхъ работъ его многотрудной жизни, дано было, какъ никому другому, поставить рядъ существеннѣйшихъ вопросовъ о взаимоотношеніи Творца и творенія, свободы и благодати, самоопредѣленія и предопредѣленія, которые являются рѣшающими и для эсхатологіи. Общее введеніе въ эсхатологію поэтому, естественно, начинается съ этой проблематики августинизма

Св. отецъ вообще мыслилъ полемически, отталкиваясь или противоборствуя тому или другому, въ данный моментъ ему враждебному теченію (въ этомъ онъ, впрочемъ, сходенъ и со многими другими отцами). Его мысль не была спокойна и самодовлѣюща, но опредѣлялась отъ противнаго, сама нерѣдко впадая отъ этого въ односторонность. Въ разныя времена жизни смѣняются и волны мысли у этого отца, который является все-же величайшимъ мыслителемъ патристической эпохи и опредѣляющимъ богословомъ западнаго міра. Въ частности, общая проблема отношенія Бога и міра, какъ и вытекающая отсюда проблема теодицеи, предстаетъ предъ нами поочередно сначала въ анти-манихейской, а затѣмъ анти-пелагіанской постановкѣ. Въ первомъ случаѣ ему болѣе приходилось интонировать человѣческое опредѣленіе въ свободѣ, во второмъ же дѣйствіе Бога на человѣка въ предопредѣленіи. Для этой діалектической двойственности и противоположенія бл. Августинъ такъ и не далъ синтеза, хотя и старался себя увѣрить (въ Retractationes), что все обстоитъ благополучно, и противорѣчія нѣтъ. И та, и другая проблематика приводила его къ вопросу о соотношеніи тварной свободы и Божественнаго предопредѣленія, которое слагается изъ творческаго акта Божія и Провидѣнія, царящаго въ мірѣ.

Въ борьбѣ съ манихействомъ (которое было и самимъ бл. А. интимно пережито) рѣчь идетъ о природѣ зла, которое въ этомъ ученіи приписывается дѣйствію противо-бога, второго начала, дѣйствующаго въ мірѣ, наряду съ благимъ Творцомъ. Вопреки такому разъясненію происхожденія зла изъ сверхприроднаго, божественнаго міра бл. Августинъ старается утвердить его тварное происхожденіе, именно изъ тварной свободы. Отсюда, естественно, рождается и первая тема его богословствованія, — свобода человѣческой воли. Этому посвященъ одинъ изъ его сравнительно раннихъ (до епископства, начатъ 388, конченъ 395) трактатовъ: De libero arbitrio libri tres (Migne, Patrol., s L., t. 32). На основной вопросъ о злѣ (unde malum) дается отвѣтъ, что оно отъ свободы воли (ex liberae voluntatis arbitrio). Зло не сотворено Богомъ, но представляетъ собой отступленіе отъ установленной нормы (male facere nihil est, nisi a disciplina deviare (l. I, c. I, n. 2, c. 1223). Тварная свобода дана Богомъ въ интересахъ справедливости, которая одинаково проявляется въ наградѣ и въ наказаніи (l. II, c. I, n. 3, c. 1241). Здѣсь возникаетъ вопросъ, какъ совмѣстимо предвѣдѣніе Божіе съ свободой человѣческой воли, и не обращается ли оно въ необходимость. Бл. Августинъ разъясняетъ природу воли, какъ potestas дѣйствовать изъ себя, которая не уничтожается предвѣдѣніемъ Божіимъ. «Наша воля не была бы волей, если бы не была въ нашей власти» (1). Предвѣдѣніе Божіе, т. о., является совмѣстимо съ нашей свободой: оно есть условіе бытія воли (2). Но не является ли оно тѣмъ самымъ и предопредѣленіемъ къ грѣху? Въ отвѣтъ на это недоумѣніе дѣлается различеніе между предвѣдѣніемъ Божіимъ и необходимостью, п. ч. Богъ никого не принуждаетъ къ грѣху, но лишь предвидитъ его (3), не являясь его «auctor». Поэтому Богъ по справедливости наказываетъ грѣхи, проистекающіе изъ свободы. Здѣсь проводится, такимъ образомъ, строгое различеніе между предвидѣніемъ Божіимъ и необходимостью предвидимаго*). Ita Deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit ipse auctor est,

(1) Voluntas igitur nostra nec voluntas esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate libera est nobis. Ita fit ut et Deum non negemus esse praescium omnium futurorum et nos tamen vellemus quod volumus (c. III, 8, c. 1275).

(2) Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praesciens. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit Ergo et potestatis est praescius (ib.).

(3) Deus neminem ad peccandum cogens praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt (c. IV, n. 10, c. 1276). Deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt (ib., n. 11).

*) Въ 394 г., будучи уже священникомъ, бл. Августинъ въ Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Rom. (P. L., t 35, c IX, n. 60-1, c. 2078-9), подчиняя помощи Божіей заслугу дѣлъ, отстаивалъ тѣмъ не менѣе для человѣка инициативу вѣры (полупелагіанство), отъ чего онъ отказался впослѣдствіи въ Retract. I, XXIII и въ De praed Sanct III, IV, 7-8, 964-6.

(II, c. 1276). На вопросъ о томъ, слѣдовало ли творить свободную, но грѣховную природу, дается отвѣтъ, что, подобно тому, какъ лучше хотя и заблуждающійся конь, нежели незаблуждающійся камень, такъ лучше твореніе, которое грѣшитъ свободной волей, нежели то, которое не грѣшитъ потому, что не имѣетъ свободной воли (c. V, n. 15, c. 1278). Потому достоинъ хвалы Богъ, сотворившій души, какъ имѣющія устоять въ законѣ такъ и имѣющія грѣшить (c. VI, n. 16, c. 1279). Нельзя желать небытія — ибо cum miiser nolis esse, esse vis tamen (n. 18, c. 1280), и даже самоубійцы желаютъ не небытія, а покоя (c. VII, n. 23, c. 1982). Существованіе грѣшащихъ душъ не противорѣчитъ совершенству міра, — semper naturis omnibus universitas plena utque perfecta est (c. IX, n. 26, 1284).

Такимъ благодушно оптимистическимъ пріятіемъ свободы во всѣхъ ея самоопредѣленіяхъ характеризуется этотъ трактатъ, имѣющій цѣлью защиту отъ метафизическаго дуализма съ его пессимизмомъ; все удареніе здѣсь дѣлается на свободѣ, а не на божественной волѣ, опредѣляющей человѣческую судьбу. О ней лишь кратко говорится, какъ объ ars ipsa per quam facta sunt omnia, hoc est summa et incommutabilis *Sapientia* (c. XV, n. 42, c. 1292), — софійность міра есть его общая закономѣрность, и зло есть non secundum naturam (c. XVII, n. 48-9, c. 1294-5), а «воля есть первая причина грѣха». Здѣсь совершенно отсутствуетъ проблематика необходимости, судьбы и предопредѣленія, какъ это признаетъ и самъ бл. Августинъ въ своихъ послѣднихъ Retractationes (1) Совершенно иначе тѣ же вопросы ставятся въ послѣдній періодъ жизни и творчества бл. Августина, въ его борьбѣ съ пелагіанствомъ, въ которой отчеканивается вполнѣ его пессимистически-детерминистическая доктрина, обычно и именуемая ««августинизмомъ». Сюда относится рядъ его преимущественно полемическихъ трактатовъ: De gratia et libero arbitrio (424); De corruptione et gratia (427); De praedestionatione sanctorum (428); De bono seu dono perseverantiae (428); Contra Julianum opus imperfectum (430), именно libri I, III, IV; Retractationum lib. I, cap. IX и нѣкоторыя мелкія произведенія (2). Бл. Августинъ имѣетъ здѣсь дѣло съ тѣми же проблемами, — свободы и спасенія, естественнымъ человѣкомъ и благодатнымъ, но оріентація уже существенно мѣняется: центръ тяжести переносится съ человѣческой свободы къ божественному воздѣй-

(1) De gratia vero Dei, qua suos electos sic praedestinavit, ut eorumque jam in eis utuntur libero arbitrio, ipse etiam praeparet voluntates, nihil in his libris disputamdum est въ виду опредѣленно поставленнаго вопроса объ ученіи манихеевъ, утверждающихъ immutabilem quamdam et Dec coaeternam mali naturam (Retractionum lib. I, T, 32, c. IX, n 2, c. 545).

(2) Письмо къ Сиксту, къ Виталію и др Ср R. Garrigou-Lagrange Prédestination, 1934 (D. de tn cat fasc. CX-CXI).

ствію на человѣка, а соотвѣтственно измѣняется и доктрина, хотя самъ бл. Августинъ и старается установить единство основной мысли въ обѣихъ фазисахъ (1).

И прежде всего, онъ старается по-прежнему утверждать человѣческую свободу и передъ лицомъ благодати, чему спеціально посвященъ трактатъ De gratia et libero arbitrio, гдѣ существованіе свободы доказывается, прежде всего, отъ писанія (2). Слѣдуетъ вообще отмѣтить у бл. Августина совершенно исключительное знаніе Библіи и умѣніе находить нужные тексты. Впрочемъ, хотя, вообще говоря, онъ въ самыхъ важнѣйшихъ вопросахъ (какъ, напр., о предопредѣленіи) и ссылается на библейскую неизбѣжность своихъ мнѣній, но въ своей экзегезѣ является тенденціознымъ и одностороннимъ, отнюдь не свободнымъ отъ своихъ догматическихъ предубѣжденій. Однако пониманіе свободы уже измѣняется или, вѣрнѣе, осложняется сравнительно съ предыдущимъ періодомъ. Именно основная мысль бл. Августина относительно человѣческой свободы состоитъ уже въ томъ, что естественная свобода падшаго человѣка есть рабство грѣху (arbitrium liberum, sed non liberatum: de gr. et. lib. arb. c. XIII, 41, c 942) и можетъ осуществляться только въ грѣхѣ; она становится истинной свободой къ добру, лишь когда она осѣняется благодатію и освобождается отъ своего рабства Т. о., существуетъ лишь благодатная свобода. (Отсюда вытекаетъ и ложность пелагіанской доктрины о возможности спасенія силами естественнаго человѣка въ его свободѣ). Эта основная мысль красной нитью проходитъ черезъ всѣ разсужденія бл. Августина, есть ихъ общая предпосылка. Человѣку принадлежитъ свобода выбора лишь до грѣхопаденія, послѣ котораго она утрачена (3). Т. о., естественная свобода, лишенная благодати, ведетъ только къ гибели, оставляетъ человѣка въ massa perditionis, изъ котораго его извлекаетъ только даръ благодати. Спасеніе падшаго человѣка совершается тѣмъ самымъ не въ свободѣ, но вопреки свободѣ, хотя бл. Августинъ и настаиваетъ на существованіи свободной воли въ человѣкѣ: sicut enim hoc divino et occulto modo egit in hominis corde; sic operatur in nobis et velle, et operari pro bona volontate (Phil. II, 13)*) Опираясь на тексты, гдѣ говорится объ опредѣляющемъ благодатномъ воздѣйствіи Божіемъ на человѣческую волю (и забывая имъ же самимъ приводимые тексты объ ея самоопредѣленіи и отвѣтственности),

---

(1) Retractationes C I, T. 32, c. IX, 4, 596-7

(2) Tom. 44, cap. I-VII.

(3) Nemo nisi per gratiam Christi ad bonum quod vult agendum, et ad malum quod odit non agendum, potest habere liberum voluntatis arbitrium, non ut voluntas eius ad bonum sicut ad malum captiva rapiatur, sed ut a captivitate liberata ad liberatorem suum suavitate amoris, non servili amaritudine timoris attrahatur (Contra Julianum, l. III, t 45, c. CXII, c. 1296).

Августинъ противопоставляетъ облагодатствованную свободу, какъ единственный путь спасенія, свободѣ природной, безсильной предъ силою грѣха и ведущей къ гибели.

Благодать дается Богомъ безотносительно къ заслугамъ человѣка, которыхъ и не можетъ существовать, gratis, даромъ, незаслуженно: gratia vera *non secundum* merita hominum datur, alioquin gratia non est gratis (Rom. XI, 6), quia ideo gratia vocatur, quia gratis datur (1). Вотъ мысль, которая безчисленное количество разъ повторяется у блаж. Августина, выражая основную его аксіому, активность дающаго Бога и пассивную рецептивность человѣка въ дѣлѣ спасенія. Другая аксіома о благодати состоитъ въ томъ, что дѣйствіе ея совершается «неотклонимо и неодолимо» indeclinabiliter et insuperabiliter (2). Лишь одинъ разъ это выраженіе **прямо** встрѣчается у бл. Августина, но все его ученіе о благодати содержитъ именно эту мысль, — о невозможности для природной свободы противодѣйствовать благодати, въ которой она гаснетъ въ своемъ своеволіи и становится лишь послушнымъ ея орудіемъ. Эта неодолимость не есть дѣло насилія, но какъ бы убѣжденія, которое совершается внутреннимъ **услажденіемъ:** agunt. . cum dilectione et delectatione iustitiae, suavitatem quam dedit Deus (3). Силою этого благодатнаго воздѣйствія gratia Dei ex nolente volentem facit, а безъ него nulla est bona voluntas et eum qua nullius est nisi bona voluntas (4). Поэтому для воли возможно отступить отъ зла и дѣлать добро, sed ei voluntati quam Deus adiuvat gratia (5). О неодолимости дѣйствія Божія много говорится у бл. Августина не только въ отношеніи воли добрыхъ, но и злыхъ (1).

---

*) Contra Julianum, c. XIV, c. 1296-7. Dico possibile voluntati hominis defectera a malo et facere bonum; sed ei **voluntati quam** Deus adiuvat gratia (c. XV, c. 1297) Къ стр. 590.

(1) De grat et. lib. arb., cap. XX, n. 403, t. 44, c 909. Лексикологія gratis—gratia (конечно, не безспорная и для латинскаго языка и неприменима къ греческому — χάρις), подтверждаетъ для него аксіоматическую истину о даровомъ характерѣ благодатнаго дара и, конечно, плохо вяжется съ наставленіемъ «стяжать благодать».

(2) De correp. et grat., t. 42, c. XII, n. 38, c. 739-740: subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et inse(u)perabiliter ageretur, et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.

(3) Ibid. II, 4, 518. De spiritu et gratia, 44, c III, 5, 203. . homo . accipiat Spiritum Sanctum, quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni quod Deus est... Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum volet, si lateat veritatis via: et cum id quod agendum et quo nitendum est coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur Ut autem diligatur charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, non per arbitrium liberum quod surgit ex nobis, sed per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis (ib. V, 5).

(4) Contra Julianum, l. III, T. 45, c. CXXII, 1299.

(5) Ibid CXV, 1297.

(6) Agit Deus in cordibus nostris etiam malorum hominum quidquid vult reddens tamen eis secundum merita eorum (De grat. et lib. arb, c. XX,

Одной изъ частностей общаго ученія о спасеніи является «даръ устойчивости», donum perseverantiae, который также дается или не дается Богомъ человѣку, въ зависимости отъ чего опредѣляется и его судьба въ вѣчности (1). Въ зависимости отъ этого могла бы измѣниться судьба Іуды, если бы онъ умеръ до паденія, или судьба Петра, если бы онъ умеръ послѣ паденія, но до своего возстановленія. Т. о., ткется ткань исторіи: Богъ пользуется не только добрыми дѣлами, но и грѣховной злобой людей, даже дьявола, чтобы осуществить свои цѣли: «List der Vernunft» (2). Чѣмъ же опредѣляется полученіе или же неполученіе благодатнаго дара отдѣльными личностями? Имѣютъ ли здѣсь значеніе личныя свойства и заслуги, въ провидѣніи которыхъ Богъ распредѣляетъ свои дары, какъ думали пелагіане? Нѣтъ и нѣтъ. Это распредѣленіе есть собственный актъ Божій, не считающійся ни съ какими личными заслугами и свойствами, въ соотвѣтствіи даровому характеру благодати. Это есть актъ божественнаго избранія electio, — догматъ объ избраніи стоитъ въ центрѣ доктрины августинизма. Electio не имѣетъ для себя никакого основанія, кромѣ воли Божіей: quia electi sunt, elegerunt: non quia

---

42, 907) «.. operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocunque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum (ib. 43, 909). Voluntati Dei... humanas voluntates non posse resistere, это подтверждается рядомъ примѣровъ изъ исторіи Израиля: intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quos ipse in illis operantibus est traxit... magis habere in potestate voluntates hominum quam ipsi suas (De corr. et grat., c. XIV, 45, 913-14). Неотвратимость дѣйствія благодати доказывается и фактомъ молитвы Церкви объ обращеніи невѣрныхъ. Quandoquidem non oraret Ecclesia ut daretur infidelibus fides, nisi Deum crederet et aversas et adversas hominum ad se convertere voluntates, и Церковь не молилась бы объ избавленіи отъ искушеній этого міра, nisi crederet Dominum sic in potestate haberet cor nostrum, ut bonum quod non tenemus nisi propria voluntate, non tamen tenemus nisi ipse in nobis et velle (De dono pers., c. XXII, 57-62). Вся отвѣтственность, такимъ образомъ, возлагается на Бога, и отрицается пелагіанская идея своеобразнаго взаимодѣйствія Бога и человѣка въ дѣлѣ спасенія. Cur non utrumque in Deo et quod iubet, et quod offert? Rogatur enim ut det quid iubet rogant credentes, ut sibi augeatur fides, rogant pro non credentibus, ut eis donetur fides, et in suis igitur incrementis, et in suis initiis Dei donum est fides (De praed. sanctorum, c. XI, 22, 976) Не рѣшаясь превратить человѣка въ совершенный автоматъ, бл. Августинъ хочетъ признать и извѣстную дѣятельность человѣка:
et nos facimus (вѣру), et Deus facit ut illa faciamus eos facit habere deinceps opera bona, cum ipsis facit, ut faciant divina mandata (977).

(1) Vitae huic, quando voluerit, ipse det finem (De dono persever., t. 45, c. VII, 41, 1018). Если Богъ посылаетъ конецъ ранѣе угрожающаго человѣку паденія, то даетъ человѣку устоять до конца.

(2) De grat. et lib. arb. XX, 41. 907: Et hos ostendit ex Dei dispositione venisse qui bene uti novit etiam malis: non ut ei prosint vasae irae, sed ut ipso illis bene utente, prosint vasis miserecordiae (De praed sanct., t. 42, c. XVI, 33, 984). Est ergo in malorum potestate peccare; ut autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividentis tenebras et ordinantis eas : ut hinc etiam quae faciant contra voluntatem Dei, non impleatur nisi voluntas Dei (Ibid.).

elegerunt, electi sunt. Eligentium hominum meritum nullum esset, nisi eos elegentis Dei gratia praeveniret (1). мысль безъ конца повторяется въ разныхъ мѣстахъ. Соотвѣтственно этому дается (или не дается) и donum perseverantiae не въ соотвѣтствіи заслугамъ, но secundum ipsius secretissimam, eamdemque iustissimam, sapientissimam, beneficentissimam, voluntatem (2).

Избраніе основывается на божественномъ **предопредѣленіи**, которое и составляетъ основной догматъ августинизма. Бл. Августинъ опирается въ этомъ на своеобразное толкованіе Римл. VIII-XI, а также нѣкоторыхъ другихъ текстовъ (II Тим. 1, 9; Ефес. 1, 3-12 и нѣк. др.). Объ избранныхъ говоритъ апостолъ: «**знаемъ, что любящимъ Бога, призваннымъ** — κλητοῖς — **по (Его) произволенію** — πρόθεσις — **все содѣйствуетъ ко благу; ибо кого Онъ предузналъ, тѣхъ и предопредѣлилъ** προέγνω-προώρισεν (**быть**) **подобными образу Сына Своего, дабы Онъ былъ первороднымъ между многими братіями; а кого Онъ предопредѣлилъ, тѣхъ и призвалъ** — ἐκάλεσε — **а кого призвалъ, тѣхъ и оправдалъ** — ἐδικαίωσεν, **а кого оправдалъ, тѣхъ и прославилъ** (Римл. VIII, 28-30). Никто изъ нихъ не погибъ. п. ч. всѣ избраны. Избраны же, ибо призваны согласно изволенію (*propositum*), изволеніе же не ихъ (*non suum*), но Божіе, о чемъ въ другомъ мѣстѣ говорится: «дабы изволеніе Божіе въ избраніи происходило не отъ дѣлъ, но отъ Призывающаго, сказано ей, что большій будетъ въ порабощеніи у меньшаго» (IX, 11-13), и еще: «не по дѣламъ нашимъ, но по Своему изволенію и благодати» (2 Тим.: 1. 9). Опираясь на эти, буквально понятые, тексты, бл. Августинъ развиваетъ свою излюбленную доктрину предопредѣленія. Прежде всего, онъ устраняетъ всякое различіе между Божественнымъ предвѣдѣніемъ и предопредѣленіемъ (3), которое утверждали его противники-пелагіане, относя предвѣдѣніе къ человѣческой свободѣ самоопредѣленія и лишь въ соотвѣтствіи ему допуская предопредѣленіе. «Предопредѣленіе не можетъ быть безъ предвѣдѣнія, хотя и можетъ быть предвѣдѣніе безъ предопредѣленія. Предопредѣленіемъ Богъ предвидитъ то, что имѣетъ сдѣлать Самъ. Благодать поэтому есть слѣдствіе предопредѣленія» (4).

---

(1) De grat. et lib. arb, t 44, c. XVII, n. 38, 904 De corrept et gratia, c. VII, 13, 924, c IX; De praedest. sanct, c. XVIII, 34, 985: intelligimus vocationem qua fiunt electi: non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant.. Христосъ избралъ iam electos in se ipso ante mundi constitutionem. Haec est immobilis veritas .C. XVIII, 37, 988: Богъ избралъ secundum placitum voluntatis suae.

(2) De dono persever, c. XIII, 32, 1012

(3) О различеніи у бл Августина въ связи съ praedestinatio и praescientia — auxilium quo (для нашей цѣли не существенными) см у. **J. Saint-Martin**, l. c col. 2878-2882

(4) De praedest. sanct, t. 44, c. X, n 975: Elegit Deus in Christo ante

Для выраженія идеи предопредѣленія бл. Августинъ находитъ самыя сильныя выраженія, не боясь быть парадоксальнымъ и неумолимымъ. Избранные избраны «тѣмъ предопредѣленіемъ, которымъ Богъ предузналъ Свои будущія дѣла. Кого же Онъ предопредѣлилъ, тѣхъ и призвалъ, слѣдов., призваніемъ согласно предъизволенію (propositum): не другихъ, но кого предопредѣлилъ, тѣхъ призвалъ; не другихъ, кого такъ призвалъ Самъ и оправдалъ; не другихъ, но кого предопредѣлилъ, призвалъ, оправдалъ, ихъ и прославилъ» (Римл. VIII, 30) (De praed. sanct. c. XVII, n. 34, c. 985).

Предопредѣленіе столь же безошибочно, сколько и неотвратимо. «Если кто-либо изъ избранныхъ погибнетъ, обманывается Богъ, но никто изъ нихъ не погибаетъ, ибо Богъ не обманывается Если кто-либо изъ нихъ погибаетъ, Богъ побѣждается человѣческими пороками, но никто изъ нихъ не погибаетъ, ибо ничѣмъ не побѣждается Богъ. Они избраны къ царствованію со Христомъ, но не избранъ былъ Іуда и пошелъ на дѣло свое». По смыслу Io. VI, 70-71 «тѣхъ (апостоловъ) должны мы считать избранными по милосердію, per misericordiam, а его для суда, per iudicium, ихъ для достиженія царствія своего, его для пролитія своей (?) крови» (De corr. et grat., c. VII, 14, 924-5). Не принадлежащіе къ числу избранныхъ справедливѣйше судятся по заслугамъ... Они предоставлены свободѣ воли (dimissi sunt libero arbitrio), безъ обладанія даромъ устойчивости (d. perseverantiae), по суду Божію, справедливому и тайному» (De gr. et lib. arb., c. XIII, 42, 942). Богъ Самъ «дѣлаетъ устойчивыми въ добрѣ тѣхъ, кого дѣлаетъ добрыми. Кто падетъ, значитъ, не былъ въ числѣ предопредѣленныхъ» (ib., c. XII, 36, 958), ибо Богъ vitae huic, quando voluerit, ipse det finem (De dono pers., c. VII, 41, 108). Donum Dei esse perseverantiam qua usque ad finem perseveratur in Christo (ib., c. I, 1. 993). «Предопредѣленіе святыхъ есть ничто иное, какъ предвѣдѣніе и приготовленіе благодѣяній Божіихъ, которыми вѣрнѣйшимъ образомъ освобождается тотъ, кто освобождается... никто не приходитъ ко Христу, если ему не будетъ дано, какъ дается тѣмъ, кто къ тому избраны прежде созданія міра» (ib., c. XIV, 34, 35). Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle, nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari, pro bona voluntate» (c. XIII, 32-3, 1012-3). «Почему благодать Божія дается не по заслугамъ? Отвѣчаю, п. ч. Богъ мило-

---

constitutionem mundi membra eius et quomodo elegerit eos qui nondum erant, nisi praedestinando? Elegit ergo praedestinans nos (ib., c. XVII n 35, c 986-7). Ista igitur sua dona quibusque Deus donat, procul dubio se donaturum praescivit et sua praescientia praeparavit (De dono persev., t. 45, c VII, n 41, 108) Eadem praedestinatio significatur etiam nomine praescientiae, соотвѣтственно Римл X, 21 - XI, 7: не отвергъ Богъ народъ Свой, который наперед знать — praescivit (De dono persev., c XVIII 47, c. 1022).

сердъ. Почему же не всѣмъ? Отвѣчаю, п. ч. Богъ есть судія. Но поэтому и даромъ отъ Него дается даръ благодати, и справедливымъ Его судомъ обнаруживается въ другихъ, что въ тѣхъ, кому дается, приноситъ благодать. Не будемъ же неблагодарны, что, согласно желанію воли Его, въ хвалу славы Его, столь многихъ освобождаетъ милосердный Богъ отъ столь должной погибели, такъ что, даже если бы и никто не былъ освобожденъ, Онъ не былъ бы несправедливъ. Ибо по грѣху одного всѣ осуждены осужденіемъ не несправедливымъ, но справедливымъ. Итакъ, кто освобождается, да возлюбитъ благодать, и кто не освобождается, да признаетъ должное. Если въ прощеніи долга проявляется благость, во взысканіи должнаго проявляется справедливость, и никогда не находится у Бога неправда — iniquitas» (ibid. c. XIII, 16, 1002), «Богъ всячески воздаетъ и зло за зло, ибо онъ благъ; и добро за добро, ибо Онъ благъ и справедливъ. только зло Онъ не воздаетъ за добро, ибо Онъ не есть несправедливъ» (De grat. et lib. arb., c. XXIII, 911).

Эта же мысль примѣняется и къ donum perseverantiae, дару устойчивости до конца. «Богъ судилъ за наилучшее къ опредѣленному числу святыхъ примѣшать нѣкоторыхъ, которые не устоятъ. Своею волею падаетъ, кто падаетъ, и волею Божіей стоитъ, кто стоитъ... слѣдов, не самимъ собою, но силою Божіей» (ib. 19, 1003). Отсюда проистекаетъ самоочевидный выводъ о предопредѣленномъ числѣ спасенныхъ, которое не можетъ быть ни увеличено, ни уменьшено (позднѣе Кальвинъ эту же мысль выразилъ съ такою послѣдовательностью, на которую не отваживался и бл. Августинъ, именно, утверждая, что Христосъ и приходилъ въ міръ для спасенія только избранныхъ). Quod ergo *pauci* in comparatione pereuntium, in *suo* vero *numero multi* liberantur, gratia fit, gratis fit, gratiae sunt agendae, quia fit, ne quis velut de suis meritis extollatur (De corr. et gr. X, 28, 932). Установленіе числа спасенныхъ дѣлается со ссылкой на Мѳ III 8-9 и (что еще слабѣе) на Откр III, 11). «Опредѣлено число (спасенныхъ), такъ что никто изъ нихъ не можетъ прибавиться или убавиться» (XIII, 39, 340) Текстъ 1 Тим. II, 4 (о томъ, что Богъ хочетъ всѣмъ человѣкамъ спастись), бл. Августинъ толкуетъ въ ограничительномъ смыслѣ въ примѣненіи ко «всѣмъ предопредѣленнымъ» (De corr. et gr. XIV, 44, 933). Бл. Августинъ слѣдующимъ образомъ истолковываетъ Рим. XI, 32: Quid est omnium? Et eorum scilicet quos ex Gentibus, et eorum quos ex Judaeis praedestinavit, vocavit, iustificavit, glorificavit non omnium hominum, sed istorum omnium remirem damnaturus (De civ. Dei, l. XXI, c. XXIV, 6 P. L. XCI, 740), — произвольное толкованіе Все предопредѣлено, и «ничто не происходитъ, кромѣ того, что Самъ (Богъ) дѣлаетъ, либо чему допускаетъ совершиться Ибо Онъ властенъ и злую волю скло-

нить ко добру, и обратить къ паденію (in lapsam pronas convertere) (ib. c. VI, 12, 1000), ибо «послѣ паденія человѣкъ не можетъ устоять въ добрѣ своими силами, но обреченъ на принадлежность къ massa perditionis» (c. VII, 13, 100 (1). «Почему не всѣхъ учитъ, чтобы пришли ко Христу, а кого не учитъ, по справедливости (iudicio) не учитъ? Богъ всѣхъ учитъ придти ко Христу, не потому, что всѣ приходятъ, но потому, что никто не приходитъ иначе. Но почему не всѣхъ учитъ, открылъ апостолъ: Римл. IX, 18-23» (о разныхъ сосудахъ гнѣва и милосердія, низкаго и почетнаго употребленія (De praed. sanct. C. VII, 14, 971). Избраность однихъ и неизбранность другихъ остается secretum, для того, чтобы не возгордились первые и не ослабѣвали духомъ лишенные «donum perseverantiae» (c. XIII, 40, 940-1).

Въ отношеніи предопредѣленія исключительную жгучесть пріобрѣтаетъ вопросъ о спасеніи въ раннемъ возрастѣ умирающихъ дѣтей, избранныхъ къ спасенію во св. крещеніи, и отверженныхъ, какъ его лишенныхъ. Этотъ вопросъ настойчиво выдвигался противниками, и къ нему непрестанно возвращается и самъ бл. Августинъ, который не сразу (2) рѣшился признать, что судьба некрещенныхъ дѣтей не блаженство, хотя умаленное, но даже не умаленныя, (mitissimae) а настоящія муки ада и смерть вторая, ибо они не призваны и не избраны. Ихъ судьба явилась какъ бы experimentum crucis всей его теоріи, передъ которымъ онъ не отступаетъ (а за нимъ и вся западная церковь, сравнительно съ которой восточная имѣетъ лишь преимущество неопредѣленности). О дѣтяхъ (какъ и не имѣющихъ дара устойчивости) говорится: «они не были изъ числа (спасенныхъ), потому что не были призваны secundum propositum. Они не были избраны во Христѣ ранѣе созданія міра. они не получили удѣла въ Немъ, не были предопредѣлены по Его изволенію. Ибо, если бы они были таковыми, были бы изъ числа ихъ (спасенныхъ), и, безъ со-

---

(1) Deo quidem praesciente quid esset facturos iniuste; praesciente tamen, non ad hoc cogente, sed simul sciente quod de illo faceret iuste (De gr. et lib. arb., XII, 37, 939). Enchir 100: miro et ineffabili modo non fit praeter eius voluntatem, quod etiam contra eius fit voluntatem: quia non fieret, si non sineret· nec utique nolens sinit, sed volens: nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere posset bene (Cp. De civ. Dei, IX, 13 ff, XIV, 11). Въ виду этого является полезнымъ и увѣщаніе (correptio), избраннымъ во спасеніе, а не избраннымъ — sit ei correptio penale tormentum (!) (De corr. et gr. XIV, 43, 992). О пользѣ correptio мы встрѣчаемъ еще и такой аргументъ: «такъ какъ мы не знаемъ о томъ, кто избранъ и кто нѣтъ, то должны считать, что всѣ хотятъ спастись» (!!) (Ib. XV, 46, 944; ср. 49, 946).

(2) De dono persev. c. XII, 30, 1010-11. Онъ признается здѣсь, что и самъ, будучи пресвитеромъ, не былъ увѣренъ (incertum) относительно этого вопроса о спасеніи крещенныхъ дѣтей и предназначенныхъ ad mortem secundam некрещенныхъ.

мнѣнія, оставались бы съ ними» (1). Судьба спасенныхъ (крещенныхъ) и погибшихъ (не крещенныхъ) дѣтей есть лишь частный случай общей формулы: satis indicavit misericordiam et iudicium, misericordiam quidem gratuitam, iudicium debitum (2). Совершенно особое мѣсто въ доктринѣ предопредѣленія занимаетъ у бл. Августина христологическій аргументъ: и самое боговоплощеніе понимается имъ въ свѣтѣ предопредѣленія, какъ его частный случай, и бл. Августинъ особенно торжествуетъ о несокрушимости этого аргумента (3). «Предустановленъ Іисусъ, чтобы тотъ, кто по плоти былъ сыномъ Давидовымъ, былъ бы силою (virtute) Сынъ Божій по Духу освященія, ибо Онъ рожденъ отъ Духа Свята и Дѣвы Маріи» (4). Въ Немъ «все наилучшее приняла человѣческая природа, nullis praecedentibus meritis». Та самая благодать, которою спасается человѣкъ, дѣйствовала и во Христѣ, и Св. Духомъ, Которымъ произошло, что Онъ не имѣлъ никакого грѣха. Богъ предувѣдалъ, что Онъ это совершитъ». «Предопредѣлено было и таковое возвышеніе человѣческой природы, выше котораго не существуетъ», такъ же, какъ и безпредѣльное уничиженіе человѣческой природы» (ib.). «И какъ одинъ этотъ предопредѣленъ, чтобы стать нашимъ главою, такъ и многіе мы предопредѣлены, чтобы быть Его членами» (983). Vocat enim Deus praedestinatos multos filios suos, eos faciat membra praedestinati unici Filii sui» (c. XVI, 32, 987). Предопредѣленіе Христа истолковывается, какъ образъ предопредѣленія «многихъ», съ той лишь разницей, что въ первомъ случаѣ мы имѣемъ предопредѣленіе воли одного ко благу, исключающее всякій грѣхъ, а во второмъ «Онъ Самъ изъ неправедныхъ дѣлаетъ праведныхъ безъ всякой предшествующей заслуги ихъ воли», «дѣлаетъ изъ злой воли добрую» (5).

---

(1) De dono persev. c. IX, 21, 1004-5 Ibid., c. VIII, 16, 1002-3. Ср. о дѣтяхъ: Contra Jul., t. 42, l IV, c. VIII, 42-7, 759-61; De praed. sanct., c. XII, 24, 977-3, c. VII, 44 1168 (указываетъ на раннюю смерть крещенныхъ дѣтей, какъ на преимущество, аналогичное dono persev.).

(2) De praed. sanct. C. XII, 24, 977-8.

(3) Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse Salvator ipse Mediator Dei et hominum Christus Jesus . Ipsa est igitur praedestinatio sanctorum, quae in Sancto sanctorum maxime claruit . Nam et ipsum Dominum gloriae, in quantum homo factus est Dei Filius praedestinatum esse dicimus (De praed. sanct., c. XV, 30-31, 981-2). Ср. Enchyr., c. XXXV-XL, c. 249-52

(4) Ibid 31, 982.

(5) Эта же мысль въ De dono persev. c XXIV, 67: Qui ergo hunc fecit ex semine David hominem iustum, qui nunquam esset iniustus, sine ullo merito praecedentis voluntatis eius; ipse ex iniustis facit iustos sine ullo merito praecedentis voluntatis ipsorum, ut ille caput, hic membra sunt eius Qui ergo fecit ullum homnem, sine ullius eius praecedentibus meritis, nullum, quod ei demitteratur, vel origine trahere, vel voluntate perpetrare peccatum: qui fecit ullum talem, ut nunquam habuerit habiturusque sit voluntatem malam; ipse in membris eius ex mala voluntate bonam. Et illum

Слѣдуетъ еще отмѣтить одну черту ученія бл. Августина о благодати и свободѣ: былъ ли онъ (согласно позднѣйшей терминологіи), супралапсарій или инфралапсарій? Иными словами, относится ли предопредѣленіе во спасеніе или отверженіе къ состоянію человѣка до первороднаго грѣха или послѣ (и вслѣдствіе) его? Прямо въ такомъ видѣ вопросъ передъ бл. Августиномъ не возникалъ Онъ думалъ, что человѣкъ могъ устоять въ невинности силою своей первозданной свободы, вспомоществуемой (или же не вспомоществуемой — это до конца не ясно) благодатію, но онъ дѣлаетъ весьма вразумительное сопоставленіе того и другого состоянія, причемъ приходитъ къ заключенію, что спасающая благодать во Христѣ послѣ грѣхопаденія больше той, которая дана была до него, ибо послѣдняя даетъ искупленнымъ сдѣлаться изъ злыхъ добрыми in aeternum. «Если бы такую благодать имѣлъ первый человѣкъ, онъ никогда бы не палъ. Но онъ былъ предоставленъ своей свободѣ воли, которая «достаточна для зла, но недостаточна для добра, если не поможетъ всемогущій Богъ. Если бы первый человѣкъ не оставилъ эту помощь своей свободной волей, онъ былъ бы всегда добрымъ; но оставилъ и оставленъ. Т. о., онъ имѣлъ здѣсь свободу выбора и для оставленія, и для утвержденія. Такова была первая благодать, данная первому Адаму. Вторая много могущественнѣе, потому что ею не только возстановляется утраченная свобода, но безъ нея онъ и не можетъ ни постигнуть благо, ни утвердиться въ немъ: non solum posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus. «Первая свобода воли была posse non peccare, новѣйшая же много больше — non posse peccare; prima erat perseverantiae potestas, donum posse non deserere; novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere (1).

Если избраніе совершается внѣ какого-либо личнаго свойства, всецѣло по произволенію Божію, и относится лишь къ ограниченному числу избранныхъ, предопредѣленныхъ до сотворенія міра, то не является-ли судьба неизбранныхъ предопредѣленіемъ къ гибели или отверженіемъ, reprobatio? Не есть-ли это как- бы неустранимая тѣнь положительнаго избранія, такъ что praedestinatio включаетъ въ себя и reprobatio, какъ и провозгласилъ это въ своей логической неустрашимости Кальвинъ? Послѣдній не остановился передъ тѣмъ, чтобы не избранныхъ вовсе исключить изъ числа искупаемыхъ кровію Христовой. Замѣчательно, что этотъ послѣдній шагъ у бл. Августина мы наблюдаемъ не въ спеціально посвященныхъ доктринѣ предестина-

---

ergo et nos praedestinavit; quae et in illo ut esset caput nostrum et in nobis ut eius caput essemus, non praecessura merita nostra, sed opera sua futura praescivit.

(1) De correp. et grat., c. XI-XII, 31-3, 935-6. Сюда именно относится различеніе adiutorium sine quo и adiutorium quo.

ціонизма трактатахъ, но лишь попутно, какъ бы въ видѣ обмолвки, но, конечно, выражающей подлинную мысль бл. Августина, именно въ epistola sive liber (415 г.) de perfectione iustitiae hominis. Здѣсь же сказано прямо такъ: in eo genere hominum quod *praedestinatum* est ad interitum (1). И второе такое мѣсто встрѣчается въ трактатѣ De anima et eius origine (419), lib. IV, т. 44, с. XI, 16, 533: «всѣ люди, рождающіеся отъ единаго Адама (Римл. V, 18), пойдутъ во осужденіе (in condemnationem ire), если не возродятся во Христѣ... кого предопредѣлилъ къ вѣчной жизни милосерднѣйшій раздаятель благодати, который есть и справедливѣйшій воздаятель наказанія для тѣхъ, кого предопредѣлилъ къ вѣчной смерти — praedestinavit ad aeternam mortem; не только за то, что они совершаютъ по волѣ своей(volentes), но даже если и дѣти ничего не совершаютъ, то за первородный грѣхъ Haec est in illa questione definitio mea, ut occulta opera Dei habeam suum secretum salva fide mea». Еще подобныя же сужденія: De civ. Dei, XII, с. 27, с. 376: «въ этомъ первомъ человѣкѣ, который изначально былъ созданъ, даже еще не въ силу очевидности (sec. evidentiam), однако уже въ силу предвѣдѣнія мы считаемъ возникшими въ человѣческомъ родѣ два общества, какъ бы два государства (civitates). Изъ нихъ имѣли быть люди, одни — предназначенные къ общенію съ злыми ангелами въ мукахъ, другіе съ добрыми въ наградѣ, хотя на основаніи и тайнаго суда Божія, но справедливаго». *De civ. Dei*, XXI, XXIV, I, с. 737: Praedestinati sunt in aeternum ignem ire cum diabolo. *Enchyr.* с. 26, 279: Bene utens et malis tanquam summe bonus ad eorum damnationem quos iuste praedestinavit ad poenam et ad eorum salutem quos benigne praedestinavit ad gratiam. *Ep. CCIV*, 2. P. L., t. 33, 939: Deus occulta satis dispositione, sed tamen iusta, nonnullis eorum poenis praedestinavit extremis. Бл. Августинъ больше не говоритъ о предопредѣленіи къ гибели, но лишь о massa perditionis, оставляемой на судъ (и, конечно, осужденіе) по справедливости, но, разумѣется, это есть лишь эвфемистическое вуалированіе того, что по существу само собою очевидно. Бл. Августинъ, очевидно, здѣсь самъ ужаснулся своей собственной логики и остановился на полпути. И эту же нерѣшительность и уклончивость унаслѣдовала отъ него вся западная доктрина, заразивъ ею до извѣстной степени и восточную: и Ѳома Аквинатъ, и Тридентское опредѣленіе, (какъ и опредѣленіе восточныхъ патріарховъ), однимъ духомъ и небоязненно исповѣдуютъ предопредѣленіе къ спасенію, но отрицаютъ отверженіе или предопредѣленіе къ гибели, въ борьбѣ съ прямолинейнымъ, но единственно послѣдовательнымъ августинизмомъ Янсенія и Кальвина. Послѣдній оказался тѣмъ богословскимъ

(1) T 44, с ХШ, 31, 308. Сюда защитительное примѣчаніе дѣлаетъ Фульгенцій (ib, a).

трамплиномъ, отъ котораго отталкивается ортодоксальная доктрина предопредѣленія.

Послѣдній вопросъ доктрины августинизма есть объ **основаніяхъ** для Божественнаго избранія или отверженія. Этотъ вопросъ безотвѣтенъ для человѣка, ибо это есть тайна воли Божіей: *me ignorari* respondeo. Этимъ незнаніемъ отвѣчаетъ (1) бл. Августинъ на вопросъ о donum perseverantiae, даваемое однимъ и не даваемое другимъ, и о судьбѣ крещенныхъ и некрещенныхъ умершихъ дѣтей и т. п. Fateor me non invenire quid dicam. Sic et hoc quaeris quare; quia in hac re sicut iusta est ira eius, sicut magna est misericordia eius, ita inscrutabilia iudicia eius (2). «Неизслѣдимо милосердіе, которымъ Богъ, кого хочетъ, жалѣетъ, безъ всякихъ съ его стороны предшествующихъ заслугъ; и неизслѣдима истина, съ которою, кого хочетъ, ожесточаетъ, также безъ всякихъ съ его стороны предшествующихъ заслугъ (meritis), но въ большинствѣ общихъ съ тѣмъ, кого Онъ жалѣетъ... двухъ, одинаково начинающихъ, различенъ исходъ, при общихъ заслугахъ, при которыхъ однако одинъ такъ освобождается великою добротою Божіей, какъ другой осуждается безо всякой къ нему несправедливости. Неужели же есть несправедливость у Бога? Никакъ (absit), но неисповѣдимы (investigabilis) суть пути Его» (3).

Съ разныхъ сторонъ (отъ пелагіанъ) подвергался бл. Августинъ упреку, что его міровоззрѣніе повинно въ фатализмѣ: аргументъ непостижности путей Божіихъ является для него однимъ изъ главныхъ основаній для отверженія этого упрека (4). И при всемъ этомъ бл. Августинъ утверждаетъ наличіе свободной воли въ человѣкѣ на всемъ протяженіи пути его. *Facite vobis, hoc* dicit (Deus), *Dabo vobis?* Quare iubet, si ipse daturus est? Quare dat. si homo facturus est? nisi quia dat quod iubet, cum adiuvat ut faciat cui iubet? Semper est autem in nobis *voluntas libera*, sed non semper est bona. Aut enim a iustitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala: aut a peccato libera est, quando servit iustitiae, et tunc est bona. Gratia vero Dei semper est bona, et per hanc fit, ut sit homo bonae voluntatis, qui prius fuit voluntatis malae... Certum est nos velle, cum volumus, sed ille facit, ut velimus bonum... Certum est nos facere cum facimus: sed ille facit ut faciamus... Ut ergo volimus sine nobis operatur; cum

(1) De grat. et lib. arb. VIII, 17-19 926-7
(2) De dono pers., c. VIII, 181, 1003
(3) Ib. c. XI, 2-5, 1007-8.
(4) Юліанъ говоритъ ему: «fato fieri quod merito non fit», примѣняя это, въ частности, къ судьбѣ дѣтей. Отвѣтъ бл. Августина Nos autem cum vitiatae originis mala merita esse dicamus, gratia, dicimus intrare parvulum in regnum Dei. quoniam bonus est Deus, et alium merito non intrare, quoniam iustus est Deus; et in neutro este, quoniam quod vult facit Deus... istum secundum iudicium damnari, illum secundum misericordiam liberari; cur istum potus quam illum damnet aut liberat, nos qui sumus qui respondeamus Deo (Contra Jul. Pel., t. 44, l. IV, c. VIII, 46, 761).

autem volumus, et sic volumus, faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus... etiam perversas et fidei contrarias voluntates omnipotentem Deum ad credendum posse convertere (1). — Эти и подобные тексты, которые можно умножить (2), свидѣтельствуютъ о томъ, что бл. Августинъ хочетъ сохранить и утвердить свободу воли, хотя обезсиленную грѣхопаденіемъ, но и какъ послушное орудіе въ рукахъ Божіихъ. Въ соотвѣтствіи съ этимъ онъ старается сохранить и значеніе «correptio», и всю волевую аскетику, и вообще дѣланіе заповѣдей, какъ оно утверждается въ христіанствѣ. Смерть насыщеннаго днями старца прервала чеканку этой доктрины, которую ему приходилось снова и снова оборонять отъ противниковъ, обвинявшихъ его въ фатализмѣ (3).

2. Къ характеристикѣ августинизма.

Могучая, хотя и парадоксальная, мысль бл. Августина оказала опредѣляющее вліяніе на западное христіанство въ обоихъ его основныхъ руслахъ — католичествѣ и протестантствѣ (и, напротивъ, не оказала почти никакого вліянія на востокѣ, если не считать нѣкотораго отраженнаго, скорѣе оборонительнаго характера опредѣленій о предопредѣленіи). Сложность этой системы сдѣлала возможнымъ, что въ обоихъ руслахъ проявляются двѣ различныя тенденціи, наличествующія въ августинизмѣ: защита человѣческой свободы, наряду съ ея отрицаніемъ въ религіозномъ детерминизмѣ, — признаніе предопредѣленія и, въ то же время, попытка его ограничить И католичество, и протестантизмъ съ одинаковой силой восприняли

(1) De gr. et lib. arb. c. XV, 31-2; XVI, 32-33; XIV, 29, c. 898-901.

(2) Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis (S. L., t. 40. Enchyridion (421 г., c. XXXII, 9, c. 248), totum Deo datur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adjuvandam, et advuvat praeparatam... Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit (ib.). Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam Absit: sed magis liberum evacuamus... per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectis... ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua iustitia libere diligatur (c. XXX, 52, 233-4). Cum ergo fides in (nostra) potestate sit, quoniam cum vult quisque credit; et cum credit, volens credit (XXII, 55, 636) .. quid est enim credere nisi consentire ve um esse quod dicitur? consentio autem utique volentis est (ib. c. XXX, 54, 235). Ср. de Nat. et Grat., c. XXXII, 36, 264. — Но въ то же время, несмотря на признаніе свободы воли въ вѣрѣ или невѣріи, neque credere potest (anima) quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credi: profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia eius praevenit nos (Spir. e. lit., c 34)...

(3) См. письма къ нему Проспера и Гилярія. CCXXV и CCXXVI: t. 44. 447-980.

августиновское ученіе о значеніи благодати въ человѣкѣ, которое въ антипелагіанской, полемической напряженности упразднило антропологію, вмѣстѣ съ связаннымъ съ нею ученіемъ о богочеловѣчествѣ. Спасеніе вѣрою чрезъ благодать, съ одной стороны (въ протестантизмѣ), и спасеніе въ предѣлахъ единоспасающей церкви, какъ организаціи благодатной жизни (въ католичествѣ), опредѣлило умонастроеніе западнаго богословія, сдѣлавъ его вообще преимущественно **сотеріологическимъ**. Въ этомъ сотеріологическомъ акцентѣ, конечно, лежитъ печать августинизма Но далѣе, въ своихъ частностяхъ, обѣ его вѣтви опредѣляются въ полной противоположности, но одинаково въ зависимости отъ бл. Августина, на его ученіе опираясь. Въ частности, — католичество утверждаетъ преимущественно значеніе человѣческой свободы, съ активнымъ ея участіемъ въ дѣлѣ спасенія, въ пріобрѣтеніи **заслугъ**, merita (сдѣлавшихся основной категоріей католическаго богословія) и увеличенія благодати, augmentum gratiae на основаніи этихъ заслугъ (а далѣе отсюда слѣдуетъ и доктрина сверхдолжныхъ силъ, opera supererogatoria). Въ католической стилизаціи (по опредѣленію папы Гелазія, — (Denzingeri n. 165) — бл. Августинъ (cuius doctrinam secundum praedecessorum meorum statuta Romana sequitur et probat Ecclesia) выступаетъ защитникомъ католическаго прагматизма. Между тѣмъ анаѳематизмы Тридентскаго собора въ защиту свободы воли (1), въ сущности, примѣнимы къ историческому августинизму не меньше, чѣмъ къ протестантамъ, которыхъ они имѣютъ поразить. Лютеръ именно развивалъ мысль бл. Августина относительно безсилія къ добру воли падшаго человѣка, а въ этомъ смыслѣ и отсутствія самой свободы, которая дается лишь благодатію, провозглашалъ ученіе о «рабствѣ» воли, de *servo* arbitrio, liberum arbitrium est mortuum, — съ проистекающимъ отсюда квіетизмомъ и пассивизмомъ. Кальвинъ же, до конца развивая эту сторону мысли бл. Августина, защищалъ, вмѣсто свободы, предвѣчное и непреложное consilium Dei въ предопредѣленіи, т. е. сдѣлалъ человѣка всецѣло орудіемъ въ рукахъ всемогущаго Бога.

Аналогичнымъ образомъ опредѣлилось отношеніе обѣихъ вѣтвей западнаго христіанства къ ученію бл. Августина о предопредѣленіи: вопросъ о немъ представлялъ больное мѣсто католической церкви въ теченіе среднихъ вѣковъ. Ей пришлось имѣть дѣло съ предестинаціонизмомъ Гинкмара, прямо утверждавшимъ два предопре-

(1) Sess. IV, c. 4 анаѳематствуетъ мнѣніе: liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti etc. Can. 5: si quis liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit . но вѣдь это же есть, какъ мы видѣли, прямое ученіе самого бл. Августина, которое здѣсь, т. о., анаѳематствуется

дѣленія: къ блаженству и къ вѣчной мукѣ (1). Ей, хотя въ общемъ удавалось замазывать трещины, никогда не удавалось связать концы с ъ концами (2). Въ реформаціи же, именно въ кальвинизмѣ, съ новой силой вспыхнула ирраціональная идея предопредѣленія не только къ спасенію, но и къ гибели, и соотвѣтствующіе анаѳематизмы Тридентскаго Собора, направленные противъ кальвинизма, въ сущности бьютъ и по августинизму (3). Слѣдуетъ признать, что августинизмъ остается до сихъ поръ опредѣляющимъ западное богословіе не только своими мотивами, но и раздирающими его противорѣчіями, онъ — не изжитъ и не преодолѣнъ, что и вообще находится здѣсь въ связи съ слабымъ воспріятіемъ идеи богочеловѣчества, какъ основы антропологіи. Намъ, восточнымъ, дано преимущество свободы въ отношеніи августинизма, и ею мы должны воспользоваться, чтобы обнажить его противорѣчія и обострить проблематику, которая и есть самое важное и цѣнное въ этой системѣ.

Бл Августинъ поставилъ проблему о взаимоотношеніи Бога и человѣка, притомъ — Бога во всей абсолютности и всемогуществѣ Его, а человѣка — во всей его приниженности, во внѣбожественной человѣчности его. Богъ и человѣкъ сопоставляются у бл. Августина какъ двѣ противолежащія и, хотя и взаимоотносящіяся, но и взаимно чуждыя, непроницаемыя величины, причемъ уже самое ихъ сопоставленіе возбуждаетъ основное недоразумѣніе: Богъ есть безконечная величина, человѣкъ — конечная, которая обращается въ нуль передъ безконечной. Спрашивается, въ какомъ же смыслѣ могутъ сопоставляться и сравниваться эти величины? Для самого этого сопоставленія отсутствуетъ tertium comparationis — основаніе для сравненія, каковымъ является только идея Богочеловѣчества, Божественной и тварной Софіи. Изъ этой основной трудности и невѣрности проистекаютъ и производныя, также какъ и колебанія мысли бл. Августина.

Прежде всего, его ученіе о человѣческой свободѣ, благодаря от-

---

(1) .. gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem (P. L., t. 121, c. 368). По сужденію Гефеле, и самъ Кальвинъ не выразился бы сильнѣе· **Leclercq**, t IV, p. 146-7. Ср. исторію вопроса у **B. Labaud:** Praedestination L'Affaire de Gottschalt (D. de th. cat. rogm , fasc. 110-11)

(2) Даже у Ѳомы Акв , наряду съ оффиціальнымъ отверженіемъ reprobatio, можно встрѣтить и такое сужденіе: sicut praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam; ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa. S Th 1a, qu. 23.

(3) Что же иное, какъ не прямую доктрину августинизма содержитъ can. 17· si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vere omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum. Кан. 6 анаѳематствуетъ (августиновскій) детерминизмъ, иллюстрируемый на судьбахъ ап Павла и Іуды Предателя, именно оба эти примѣра встрѣчаются у бл. Августина.

сутствію антропологической установки, отличается полной неясностью относительно того, что же означаетъ она въ точномъ смыслѣ. Она предстаетъ въ трехъ разныхъ модусахъ: 1) свобода до грѣхопаденія, характеризуемая способностью **выбора** между добромъ и зломъ; 2) свобода послѣ паденія, которая не имѣетъ этого выбора и есть рабство грѣху; 3) свобода облагодатствованная, которая получаетъ способность также безъ выбора опредѣляться, но уже къ добру. Въ чемъ же состоитъ то объединяющее начало, которое позволяетъ говорить именно о **свободѣ**, одинаково въ отношеніи ко всѣмъ этимъ тремъ, взаимно другъ друга исключающимъ, ея опредѣленіямъ? И есть-ли эта свобода нѣчто самоочевидное, не нуждающееся или не допускающее само-опредѣленія? Очевидно, нѣтъ. Остается понимать ее въ какомъ то **формальномъ** смыслѣ, извѣстной aseitas, дѣйствія живого существа въ отличіе отъ мертваго, но тогда отличается ли она и отъ спонтанности животнаго міра? Совершенно очевидно, что бл. Августинъ не могъ отказаться отъ свободы по мотивамъ сотеріологическимъ и пастырскимъ: только къ свободѣ можетъ быть обращено «correptio», всякое увѣщаніе, требованіе, угроза и призывъ. Но не является-ли противорѣчіемъ обращаться съ призывомъ къ свободѣ несвободной, детерминированной, порабощенной? Вся проблематика свободы воли въ отношеніи детерминированности ея встаетъ здѣсь и требуетъ разсмотрѣнія, или хотя бы устраненія, но для бл. Августина эти трудности какъ бы не существуютъ. Его ученіе о свободѣ воли, лишенное всякаго антропологическаго основанія, остается безсодержательнымъ и можетъ быть обращаемо въ разныя стороны, что мы и видимъ: католичество беретъ свободу воли въ первомъ модусѣ, соединяя его съ третьимъ, протестантство же во второмъ, но тоже соединяя съ третьимъ, и оба они правы въ отношеніи къ августинизму, по существу безотвѣтному. Если понимать свободу воли, какъ liberum arbitrium indifferentiae, т. е. какъ она существовала до грѣхопаденія, то это означаетъ, что она является трансцендентной, ибо жизнь міра и въ немъ падшаго человѣчества не знаетъ этой свободы выбора, но имѣетъ дѣло лишь съ двумя видами детерминированности: рабства грѣху, въ состояніи естественномъ, и своеобразнаго рабства благодати для избранныхъ. Въ томъ и другомъ случаѣ бл. Августинъ учитъ не о свободѣ, а о несвободѣ воли, и возникаетъ вопросъ, какъ же можетъ быть понятъ этотъ трансцензъ отъ свободы къ несвободѣ? Бл Августинъ его не замѣчаетъ, какъ и вообще истолкованіе первороднаго грѣха, играющаго столь существенную роль во всемъ его построеніи, у него отсутствуетъ есть-ли это лишь наслѣдственная болѣзнь, но тогда почему же она вмѣняется, какъ грѣхъ, за который даже умершіе безъ крещенія младенцы долж-

ны быть наказаны вѣчными муками? Если же это есть дѣйствительно личный грѣхъ, то когда и какъ онъ совершенъ и, главное, гдѣ та свобода, силою которой онъ только и можетъ быть совершаемъ, разъ она утеряна уже въ грѣхопаденіи Адама? Все ученіе о свободѣ у бл. Августина отличается поэтому механичностью и многосмысленностью (1).

Слѣдуетъ отмѣтить одну непослѣдовательность бл. Августина относительно свободы до грѣхопаденія и послѣ него. Онъ считаетъ, какъ мы видѣли, дѣйствіе благодати послѣ грѣхопаденія большимъ, нежели до него, поскольку послѣднее даетъ избраннымъ **невозможность грѣшить**, первое же лишь **возможность не грѣшить.** Почему такая разница? Развѣ человѣческая свобода до грѣхопаденія не является полнѣе и, такъ сказать, неомраченнѣй, нежели послѣ него? И даже можно себя спросить: какъ при наличіи дѣйствія благодати вообще возможно было грѣхопаденіе? Конечно, у бл. Августина можетъ быть на это готовый отвѣтъ въ ссылкѣ на непостижимость путей Божіихъ. Однако въ доктринѣ благодати, которую развиваетъ бл. Августинъ, несмотря на эту ссылку, ея несогласованность чувствуется, какъ противорѣчіе, или же какъ deus ex machina, который дѣйствуетъ въ одномъ случаѣ такъ, а въ другомъ иначе, въ зависимости отъ немотивированнаго произволенія. Это еще въ большей степени по существу упраздняетъ свободу, дѣлая ее извнѣ до конца детерминированной. Поэтому остается признать, что отвѣта на вопросъ, **какъ** возможенъ первородный грѣхъ, у бл. Августина мы не находимъ, а между тѣмъ фактъ этого грѣха есть ключевая позиція, опредѣляющая **всю** его дальнѣйшую антропологію.

Но самая трудная, а вмѣстѣ и важная сторона этой доктрины есть соотношеніе между человѣческой свободой и Божественнымъ воздѣйствіемъ, — благодатію и всемогуществомъ. Очевидно, здѣсь и не

---

(1) Въ этомъ отношеніи характерно сужденіе бл. Августина въ Retractiones, I, XV, гдѣ онъ долженъ защищаться отъ собственныхъ мнѣній, высказанныхъ въ полемикѣ съ манихеями (de duab. anim.). Онъ долженъ объяснить причину зла въ новорожденныхъ дѣтяхъ, неспособныхъ проявить свободу самоопредѣленія. «Отвѣчаю, что они являются виновными (reos) по происхожденію (отъ Адама)... Адамъ согрѣшилъ волею, и по причинѣ этого грѣхъ вошелъ въ міръ,.. (п. 5) propterea non perturbat de parvulis questio, quia ex illius origine rei tenentur, qui voluntate peccavit, quando libero et ad faciendum et non faciendum motu animi non carebat, eique ab opera malo abstinendi summa potestas erat (n. 6).

Т. о., первородный «грѣхъ», по бл. Августину, есть грѣхъ только для одного Адама, но является фактомъ дурной наслѣдственности для его потомковъ. Между тѣмъ, именно онъ имѣетъ рѣшающее значеніе для порабощенности воли грѣху, вслѣдствіе которой природный человѣкъ причисляется къ massa perditionis. Мрачный фатализмъ августинизма выступаетъ здѣсь еще яснѣе.

можетъ быть никакого «взаимодѣйствія», въ смыслѣ соотношенія двухъ сополагающихся началъ, принадлежащихъ къ одной и той же онтологической плоскости (хотя бы какъ взаимодѣйствіе человѣка съ человѣкомъ). Здѣсь не можетъ быть взаимодѣйствія, но только **дѣйствіе**, односторонній актъ Бога **надъ** человѣкомъ или **въ** человѣкѣ, deus ex machina Это мы и имѣемъ, послѣдовательно постулируемое, въ ученіи о неотвратимомъ и неодолимомъ характерѣ благодатнаго воздѣйствія на человѣка. Оно осуществляется силою неотразимаго услажденія, какъ бы внутренняго убѣжденія. Это — важная, глубокая и плодотворная мысль бл. Августина, однако же здѣсь мы должны отмѣтить покоряющее дѣйствіе благодати относительно человѣческой свободы, вполнѣ аналогичное покоряющему дѣйствію грѣха въ состояніи несвободы падшаго человѣка. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ мы имѣемъ одинъ и тотъ же итогъ, — сплошную детерминированность человѣческой воли, ея несвободу. Отсюда очевидно, что та или иная форма детерминизма уже заранѣе постулируется этимъ міровоззрѣніемъ: то или иное опредѣленіе извнѣ, какъ «предопредѣленіе», властно надъ несвободной волей человѣка, неизбѣжно являющагося маріонеткой въ рукахъ судьбы. Августиновское ученіе о несвободѣ воли есть, конечно, система, хотя и непослѣдовательнаго, фатализма. Пелагій и его послѣдователи пытались, хотя, можетъ быть, и неумѣло, защищать антропологическій принципъ, — самоопредѣленіе человѣка. Бл. Августинъ въ полемическомъ увлеченіи, вмѣсто человѣка поставилъ подъ механизированнаго робота, съ девизомъ: fata volentem ducunt, nolentem trahunt.

Пробнымъ камнемъ для доктрины бл. Августина является его христологія, въ частности, тотъ аргументъ, который онъ извлекаетъ изъ факта боговоплощенія въ пользу своей доктрины. Чуждый антропологіи, какъ общему ученію о человѣчествѣ, бл. Августинъ понимаетъ боговоплощеніе, какъ сплошное deus ex machina, дѣйствіе благодати по предустановленію. Христосъ рождается Духомъ Святымъ, и Духомъ же Святымъ, т. е. силою благодати, проходитъ Свое служеніе. Поэтому, боговоплощеніе всецѣло есть дѣйствіе Бога надъ человѣкомъ. Такая христологія, очевидно, наклоняется въ сторону евтихіанства и монофелитства, поскольку въ ней не находится мѣста ни для собственной жизни человѣческаго естества во Христѣ, ни для человѣческой воли, и вообще является существенно не-халкидонской. Въ ней нѣтъ мѣста ни участію въ боговоплощеніи предковъ Спасителя, съ Пречистою во главѣ, ни Его собственному спасительному, богочеловѣческому подвигу, боренію и истощанію, такъ что почти забывается собственная жизнь упостаснаго Логоса, соединившаго Свое божественное естество съ человѣческимъ Онъ есть, въ стилизаціи

бл. Августина, скорѣе объектъ всемогущества Божія (1), нежели субъектъ, Богочеловѣческое лицо. Это неблагополучіе въ христологіи является симптоматическимъ для уклона всей августиновской доктрины въ сторону божественнаго детерминизма, для котораго человѣкъ есть лишь объектъ воздѣйствія, а его свобода... нѣкая вещь. Связующимъ началомъ для всей доктрины августинизма является praedestinatio, которую онъ отожествляетъ съ praescientia. Такъ, какъ вопросъ ставится въ августинизмѣ, онъ есть, несомнѣнно, система двоякаго предопредѣленія или фатализма, какъ въ этомъ совершенно справедливо упрекали бл. Августина его пелагіанствующіе оппоненты. Является простою непослѣдовательностью и уклончивостью со стороны бл. Августина, что онъ не хочетъ признать reprobatio, какъ одну изъ возможностей общей praedestinatio. Послѣ первороднаго грѣха весь человѣческій родъ обреченъ на гибель, есть massa perditionis. Изъ этой массы избираются нѣкоторые, которые предопредѣляются къ спасенію и получаютъ для этого соотвѣтствующія благодатныя средства; остальные оставляются своей собственной участи. Безъ всякаго преувеличенія можно сравнить такое положеніе съ больницей, въ которой содержатся безнадежные, умирающіе больные: врачъ, который имѣетъ цѣлебное средство, даетъ его по своему произволу только избраннымъ, оставляя прочихъ умирать. Неужели же это бездѣйствіе врача не является также и дѣйствіемъ не менѣе, нежели его прямая помощь избраннымъ? И кого же можетъ удовлетворить эта словесная, терминологическая разница между praedestinatio и praescientia, тѣмъ болѣе, что самъ бл. Августинъ утверждаетъ тожество того и другого (въ противоположность ихъ различавшимъ пелагіанамъ)? Естественно, что именно около этого пункта сосредоточиваются наибольшія разнорѣчія, а уклончивость самого бл. Августина въ вопросѣ о reprobatio смущаетъ многихъ (2). Какимъ же образомъ можетъ быть иначе, если въ системѣ августинизма отсут-

---

(1) Civ. XII, 27. Quis tamen impie decipiat, ut dicam Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit in bonum non posse convertere? Sed cum facit, per misericordiam facit: cum autem non facit, per iudicium non facit. *Quonism cuius vult miseretur et quem vult abdurat.* Secundum illam vero voluntatem suam, quae cum eius praescientia sempiterna est, profecto in coelo et in terra omnia quaecumque voluit, non solum praeterita vel praesentia. sed etiam futura iam fecit (Ps. CIII, 3 bis) (De civ. Dei, l. XXII, II, 2, 753, Mgn, t 41). Ср: Enchyr. 98. тому и суще [illegible] idem quippe Deus utraque aeternam beatitudinem sanctorum et perpetua supplicia impiorum promisit, utraque ventura esse praedixit (ib, c. III).

(2) Въ IX вѣкѣ споры о предестинаціонизмѣ сосредоточиваются около имени Готшалька, который представилъ Собору въ Quierzy (843) слѣд. исповѣданіе. credo et profiteor Deum omnipotentem et incommutabilem praescisse et praedestinasse angelos sanctos et homines electos ad vitam gratis aeternam, et ipsum diabolum, caput omnium daemoniorum, cum omnibus

ствуетъ собственно человѣческое самоопредѣленіе отъ свободы (послѣдняя, по крайней мѣрѣ, исчерпывается первороднымъ грѣхопаденіемъ, а послѣ него прекращается)? Если имѣть двѣ соотносящіяся величины: абсолютное всемогущество и всевѣдѣніе Божіе на одной сторонѣ и немощное, порабощеное грѣхомъ человѣческое естество на другой, то ясно, что послѣднее **при всѣхъ условіяхъ**, положительно или отрицательно, опредѣляется произволеніемъ Божіимъ. А это произволеніе въ своей непостижности и сокрытости отъ человѣка является божественнымъ **произволомъ**. Августинизмъ и есть такая система божественнаго произвола, примѣняющаго, въ отношеніи однихъ, любовь и снисхожденіе, а въ отношеніи другихъ справедливость, хотя можно ли при наличіи такого радикальнаго детерминизма даже говорить о справедливости, которая предполагаетъ вмѣненіе и, слѣдов., вмѣняемость? По крайней мѣрѣ, въ уголовномъ правѣ справедливость опускаетъ свой мечъ и отказывается судить тѣхъ, кто по состоянію своему признается невмѣняемымъ и безотвѣтнымъ, а здѣсь безпощадному суду отдаются не только взрослые, но и новорожденныя дѣти. Фактически получается, что вся отвѣтственность за судьбы твари бл. Августиномъ возлагается на Бога (1).

---

suis, propter praescita certissime ipsoram propria futura mala merita aeternis (**B. Labaud, l. c. 20906-7**).

Потребовался рядъ соборныхъ постановленій, чтобы заткнуть эту догматическую дыру, и однако Тридентскому собору пришлось снова анаѳематствовать мнѣніе, ut pote divina potestate praedestinatos ad malum. Gotteschaleus утверждалъ, что Христосъ пролилъ Свою кровь только за избранныхъ. «Illos omnes impios et peccatores, pro quibus Filius Dei nec corpus assumpsit, nec orationem, nec dico sanguinem fudit: neque pro eis crucifixus fuit» (Mg. S. L., t. 121, Hincmar, de praedestinatione, c. 366, C—D.).

Соборъ въ Валенціи 855 г., противъ Гинкмара и собора въ Quierzy признаетъ gemina praedestinatio (вслѣдъ за Готшалкомъ и его послѣдователями). 3-ій канонъ: Fideniter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem... in malis vero ipsorum malitiam praescivisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est...

У **Ансельма Кентерберійскаго** тоже находимъ двойную предестинацію (De concordia praedestinatiae Dei cum libero arbitrio, q. II, P. L., t. 158, 520 AB: Praedestinatio non solum bonorum est, sed et malorum dici potest quemadmodum Deus mala quae non facit dicitur facere, quia permittit. Nam dicitur hominem indurare cum non emollit, ac indicere in tentationem cum non liberat. Non est ergo inconveniens si hoc modo dicimus praedestinare malos, ut eorum mala opera, quando eos et eorum mala non corrigit. Тѣмъ не менѣе предопредѣленіе сочетается со свободой воли (с. III)).

(1) Благодушное соединеніе предестинаціонизма, при которомъ вся отвѣтственность за судьбы твари возлагается на Бога, съ попыткой сохранить свободу и личную отвѣтственность, встрѣчаемъ мы у преосв. **Ѳеофана** въ его толкованіи посланія къ Римлянамъ, ч. I, 531-2: по поводу стт 29-30, гл VIII здѣсь говорится: «предопредѣленіе есть непостижимое дѣйствіе предвѣчнаго Бога, но оно явно требуется гармоніей Божескихъ свойствъ и совершенствъ.. Онъ вѣдаетъ и начало, и продолженіе, и конецъ всего сущаго и бывающаго, — вѣдаетъ и послѣднее свое опредѣленіе участи каждаго, какъ и всего человѣческаго рода, — вѣдаетъ, кого коснется Его послѣднее. **пріидите**, и кого

Если бл. Августинъ формально и преодолѣлъ манихейство, борьба съ которымъ, внѣшняя и внутренняя, была дѣломъ его юности, то въ системѣ предестинаціонизма онъ принимаетъ его внутрь и дѣлаетъ Бога отвѣтственнымъ за добро и зло, для чего въ манихействѣ, съ большей послѣдовательностью, имѣлось два бога. бѣлобогъ и чернобогъ. Сотеріологія здѣсь становится и эсхатологіей. Богъ въ предвѣчномъ планѣ Своемъ, еще до рожденія, предназначаетъ однихъ ко спасенію, другихъ оставляетъ (т. е. отрицательно предназначаетъ на погибель). Какъ это позднѣе со всею послѣдовательностью выразитъ Кальвинъ, Богъ создалъ часть человѣчества для ада, какъ и вообще адъ, во славу Своего могущества, suverenitas, а бл. Августинъ саркастически называетъ оригенствующихъ «жалостниками», miserecordes. Здѣсь вопросъ эсхатологіи восходитъ уже къ общему ученію о Богѣ и основаніяхъ творенія міра: здѣсь расходятся пути христіанства и... ислама. Слѣдуетъ еще отмѣтить ту черту предестинаціонизма, что онъ есть антропоморфизмъ, именно безъ остатка включаетъ Бога во временный процессъ (конечно, какъ и кальвинизмъ). Хотя и тамъ, и здѣсь говорится объ aeternum propositum, однако тутъ же неожиданно вводится временное *prae:* praescientia, praedestinatio. Дѣло представляется такъ, какъ будто Богъ, прежде чѣмъ творить міръ, подумалъ, предопредѣлилъ, и затѣмъ сотворилъ міръ по заранѣе рѣшенному плану, который Имъ и выполняется (здѣсь есть сходство съ деизмомъ, разница лишь въ томъ, что въ деизмѣ все уже включено заранѣе въ механизмъ міра, такъ что Богъ въ его жизнь уже не вмѣшивается, а здѣсь вмѣшательство осуществляется непрерывно). Такое представленіе (очевидно, навѣянное завѣдомо антропоморфическимъ языкомъ ап. Павла въ Римл. VШ, 28-30), очевидно, недостаточно для выраженія отношенія Бога къ міру, но мы не находимъ иного у бл Августина (несмотря на то, что именно у него — въ Confessiones — мы встрѣчаемъ наиболѣе сильное въ патристикѣ ученіе о времени

коснется· **отыдите.** А какъ вѣдаетъ, такъ и опредѣляетъ тому быть Но какъ вѣдая напередъ, Онъ предвѣдаетъ, такъ и опредѣляя напередъ, предопредѣляетъ (?) И поелику вѣдѣніе или предвѣдѣніе Божіе истинно и вѣрно, то и опредѣленіе его неизмѣнно Но касаясь свободныхъ тварей, оно не стѣсняетъ ихъ свободы и не дѣлаетъ ихъ невольными исполнителями своихъ опредѣленій. Свободныя дѣйствія Богъ предвидитъ, какъ свободныя, видитъ все теченіе свободнаго лица и общій итогъ всѣхъ его дѣйствій И видя то, опредѣляетъ, какъ бы то было уже совершившимся Ибо не просто предопредѣляетъ, но предопредѣляетъ предувѣдавъ (Θеод.)... Предопредѣленіе Божіе обнимаетъ и временное и вѣчное» По отношенію къ этому нечувствію проблематики и антиномій является цѣннымъ реактивомъ ѣдкая острота августинизма въ его кальвинистической редакціи, потому что она дѣлаетъ невозможнымъ это притупленіе концовъ и безпечальное соединеніе предопредѣленія и свободы, которое является простымъ **чередованіемъ** обѣихъ точекъ зрѣнія. По отношенію къ такому эклектизму Августиновское отожествленіе силы Божьяго предопредѣленія и предизбранія есть «путь превосходнѣйшій».

въ отношеніи къ вѣчности). Прологъ въ небѣ у него содержитъ уже всю историческую драму и ея эпилогъ, и актеры суть лишь маріонетки, приводимыя въ движеніе извнѣ (здѣсь снова чувствуется отсутствіе христологической антропологіи, ученія о Богочеловѣчествѣ у бл. Августина). Отношеніе между Богомъ и человѣкомъ опредѣляется внѣшне, механически, человѣкъ есть вещь въ рукахъ Творца, для Него Самого онтологически безразличная. Оно опредѣляется всемогуществомъ и произволомъ, вообще божественнымъ абсолютизмомъ, въ которой любовь занимаетъ мѣсто лишь подчиненной частности, а внутренняя сообразность, — если можно такъ выразиться, — взаимная связь и антропологическая взаимообоснованность Бога и человѣка просто отсутствуетъ. Человѣкъ является внѣшнимъ для Бога объектомъ властвованія.

Эти черты августинизма ярче всего проступаютъ въ его истолкованіи основаній предопредѣленія, когда онъ чувствуетъ себя призваннымъ выступить въ роли друзей Іова, адвокатомъ Бога. Естественно то противленіе, съ которымъ встрѣчается въ незатемненномъ человѣческомъ сознаніи **апологія произвола,** хотя и Божественнаго (1). Такая теодицея — sic volo sic iubeo — можетъ удовлетворить лишь заранѣе удовлетворенныхъ и загипнотизированныхъ въ покорности. Зато у другихъ она вызываетъ карамазовское: я не Бога не принимаю, но міра Его не принимаю. Бл. Августинъ, какъ мы видѣли, на всѣ вопросы объ основаніяхъ божественнаго избранія однихъ и неизбранія другихъ отвѣчаетъ исповѣданіемъ своего незнанія и ссылкой на неизслѣдимость и неисповѣдимость путей Божіихъ. (Онъ здѣсь также примѣняетъ текстъ Р. XI, не замѣчая, что у апостола это говорится именно въ отношеніи ко всеобщему помилованію: «и всѣхъ заключилъ въ неповиновеніе, чтобы всѣхъ помиловать», а у бл. Августина въ прямо противоположномъ смыслѣ). Постулатъ отрицательнаго богословія въ данномъ случаѣ, конечно, вполнѣ умѣстенъ и не можетъ быть оспариваемъ, однако для него должно быть опредѣлено мѣсто, чтобы иначе онъ не сдѣлался прибѣжищемъ лукавства и уклончивости мысли. Къ сожалѣнію, именно послѣднее мы имѣемъ у бл. Августина. Онъ развиваетъ чисто раціональную, логически связную теорію спасенія однихъ и гибели другихъ, причемъ это есть у него вмѣстѣ съ тѣмъ и теодицея, которая по замыслу должна удовлетворять запросы человѣческой пытливости. И вотъ, при-

(1) Въ противоположность бл. Августину, св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ «когда же говоритъ: **яже предуготова въ славу,** то выражаетъ этимъ, что не все происходитъ отъ одного Бога, п. ч., если бы это было такъ, то ничто не препятствовало бы спасаться всѣмъ .. И хотя большая часть принадлежитъ Богу, но однако и мы привносимъ нѣчто малое отъ себя». (Бесѣды на посл. къ Римл. XVI, Р. л., т. IX, 2, 704-5).

ведя свою дедукцію въ логическій тупикъ безысходности, гдѣ человѣческій умъ вопрошаетъ, будучи по необходимости приведенъ къ этому вопрошанію, бл. Августинъ отвѣчаетъ невѣдѣніемъ и неисповѣдимостью путей Божіихъ. Этотъ отказъ отъ отвѣта испытывается не какъ подвигъ вѣры, смиряющейся предъ неисповѣдимымъ, но уклончивый самообманъ. Того, лишеннаго всяческаго основанія, **произвола** въ избраніи и неизбраніи, которому учитъ здѣсь бл. Августинъ, не можетъ и не должна принять незатемненная человѣческая совѣсть, даже предъ лицомъ угрожающихъ запретовъ для мысли (что такъ вообще принято въ вопросахъ эсхатологіи). Его собственная теорія предестинаціонизма, — она же теодицея и эсхатологія, — его **обязываетъ** къ отвѣту: если онъ утверждаетъ одно, то долженъ признать и другое. Если онъ раціонализируетъ силу и значеніе избранія, то долженъ указать и его основанія. Иначе въ самомъ основаніи доктрины оказывается дыра. Этимъ ирраціональнымъ разрывомъ ткани она вся разрывается сверху донизу. Рабство мысли не есть богословіе. Здѣсь не антиномія и не законное невѣдѣніе, но просто тупикъ.

Въ построеніяхъ бл. Августина вообще нѣтъ мѣста **тайнѣ**, напротивъ, здѣсь все раціонализировано, всѣ вопросы принципіально отвѣчены. Если великій апостолъ говоритъ о непостижимой глубинѣ Премудрости Божіей на путяхъ всеобщаго спасенія, то здѣсь эта непостижимость примѣняется къ тому, что сдѣлано вполнѣ постижимымъ, именно какъ произволъ избранія, и въ этой произвольности не остается ничего таинственнаго. Подлинно неисповѣдимы пути Божіи, но правы стези Его. Здѣсь же, подъ предлогомъ неисповѣдимости, упраздняется и самая правда. Не можетъ быть, подъ предлогомъ невѣдѣнія, приписано Богу то, чего наша совѣсть и разумъ не могутъ принять, какъ истину и правду, усматривая здѣсь противорѣчіе въ Богѣ Самомъ. Это есть кощунство, а не смиреніе, — доктринерство, а не docta ignorantia, или мудрое и благочестивое невѣдѣніе. И нельзя успокоить совѣсть цитированіемъ не относящихся къ дѣлу текстовъ.

Т. о., Августиновскій предестинаціонизмъ внутренно разлагается, терпитъ катастрофу, хотя и остается незабываемымъ памятникомъ человѣческой мысли, до конца проходитъ извѣстную ея тропу. Это есть, такъ сказать, экспериментъ богословской мысли, предназначенный скорѣе для историческаго ея музея, а не для жизни, гдѣ онъ является мертвымъ призракомъ.

Остается еще одна сторона августинизма доселе неразобранной, именно его экзегеза, — библейское обоснованіе.

3. О предопредѣленіи по ап. Павлу: Римл. VIII, 28-30 — IX, 10-23 и Ефес. 1, 3-12 въ толкованіи бл. Августина.

Бл. Августинъ въ изложеніи своего ученія о предопредѣленіи экзегетически опирается преимущественно на указанные тексты ап. Павла, подвергая ихъ отвлеченно-буквалистическому истолкованію, внѣ общаго контекста развитія мысли у ап. Павла. Главнымъ для него текстомъ является, конечно, Р. VIII, 28-30: «знаемъ, что любящимъ Бога, призваннымъ по Его произволенію τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν все содѣйствуетъ ко благу, ибо кого Онъ предузналъ — προέγνω — тѣхъ и предопредѣлилъ — προώρισεν —быть подобными συμμόρφον — образу Сына Своего, дабы Онъ былъ первородный между многими братіями, а кого Онъ предопредѣлилъ, тѣхъ и призвалъ ἐκάλεσεν — а кого призвалъ, тѣхъ и оправдалъ — ἐδικαιωσεν, — а кого оправдалъ, тѣхъ и прославилъ — ἐδόξασεν.» — Бл. Августинъ многократно ссылается на этотъ текстъ, видитъ въ немъ выраженіе общаго и исчерпывающаго отношенія къ міру, опредѣляемаго въ духѣ всепроникающаго детерминизма и, повидимому, исключающаго всякое значеніе свободнаго самоопредѣленія человѣка. Это толкованіе способно дѣйствовать на душу смущающимъ и соблазняющимъ образомъ. Экзегеза пытается спастись отъ этихъ устрашающихъ утвержденій, начиная еще съ пелагіанъ и Златоуста (1) чрезъ различеніе и — до извѣстной степени — противопоставленіе предвѣдѣнія, предметъ котораго якобы относится къ свободѣ человѣческой, и предопредѣленія, которое является какъ бы послѣдствіемъ или выводомъ этого предвѣдѣнія. Бл. Августинъ неумолимо и не безъ извѣстнаго формальнаго основанія настаиваетъ, что предвѣдѣніе Божіе есть и предопредѣленіе и, т. о., съ нимъ тожественно въ единомъ предвѣчномъ актѣ. Сюда же онъ присоединяетъ и Еф. 1, 3-12, гдѣ говорится, что «Богъ избралъ насъ ἐξελέξατο — во Христѣ прежде созданія καταβολῆς міра... Предопредѣливъ усыновить насъ Себѣ чрезъ

(1) Такой исходъ изъ трудности по слѣдамъ Тридентскаго богословія указуется и въ Посланіи Восточныхъ Патріарховъ, гл. 3: «вѣруемъ, что всеблагій Богъ предопредѣлилъ къ славѣ тѣхъ, которыхъ избралъ отъ вѣчности, а которыхъ отвергнулъ, тѣхъ предалъ осужденію, не потому, впрочемъ, чтобы Онъ восхотѣлъ такимъ образомъ однихъ оправдать, а другихъ оставить и осудить безъ причины., но поелику Онъ предвидѣлъ, что одни будутъ хорошо пользоваться своей свободной волей, а другіе худо, то посему однихъ предопредѣлилъ къ славѣ, а другихъ осудилъ Но что говорятъ богохульные еретики, будто Богъ предопредѣляетъ или осуждаетъ, нисколько не взирая на дѣла предопредѣляемыхъ и осуждаемыхъ, это мы почитаемъ безумiемъ и нечестiемъ. » Ср Thom. Aquin. In. Rom. VIII, lect. 6: Differt (praedestinatio) a praescientia secundum rationem, quoniam praescientia importat solam notitiam futurorum, sed praedestinatio importat causalitatem quandam respectu eorum.

Іисуса Христа по благоволенію воли Своей», причемъ это **насъ** толкуется, безъ достаточнаго основанія, ограничительно, въ противоположеніе **не** избраннымъ къ тому. (Впрочемъ, этотъ текстъ имѣетъ у него значеніе второстепенное и, такъ сказать, дополнительное). Не входя въ подробности сложной экзегезы посланія къ Римлянамъ (лучшіе представители современной науки вообще отказываются видѣть въ Римл. VIII, 28-30 детерминистически-фаталистическій оттѣнокъ смысла (1), мы можемъ все-таки констатировать всю несостоятель-

---

(1) Приводимъ на образецъ сужденія нѣкоторыхъ изслѣдователей.

Lagrange. Etudes bibliques. St. Paul aux Romains, 3-me éd, 1922, p. 246-7. Ainsi donc la question traitée directement par Paul (въ гл. VIII, 28-30) du tout celle de la prédestination et de la réprobation, mais uniquement de l'appel des gentils à la grâce du christianisme ayant pour anthitèse l'incredulité des Juifs. Mais il est incontestable que cet appel est en même temps un appel au salut

F. Prat. La théologie de St. Paul, I-re p. Paris 1908, p. 334-5.

Экзегеза бл. Августина, находящаго здѣсь дѣленіе на избранныхъ и неизбранныхъ къ вѣчному блаженству, cette distinction irréprobable (?) au point de vue théologique à condition de definir les termes, n'a au point de vue de l'exégèse aucun fondement ni dans le language de Saint Paul, ni dans la tradition patristique. St. Paul ne connait qu'une seule cathégorie d'appelés — ceux qui ont reçu la grâce efficace de la foi — pour lui appelées et chrétiens sont synonimes.

Prat (l. c. 340) подводитъ слѣдующіе итоги патристической экзегезы:

1. La prescience, qui est esentilllement un acte intellectuel, précède la prédestination et la dirige, les justes et les élus n'étant pas connus d'avance parce qu'ils sont prédestinés, mais bien prédestinés pour avoir été connus d'avance

2. La prédestination est un acte de la volonté consequente (?) de Dieu; elle se rapporte à la collation de la grâce efficace et non pas directement a la collation de la gloire

3. Enfin, dans le texte de St. Paul, les mots «connus d'avance, prédestinés, justifiés» fort probablement aussi «glorifiés», ayant la même extention, s'appliquent aux mêmes personnes, c'est à dire, à ceux qui aiment Dieu, aux chrétiens dont la foi est vinifiée par la charité.

Августинъ же даетъ различеніе избранныхъ на двѣ категоріи que la tradition antérieure ne connaissait point et il donna de la prédestination une définition ignorée jusqu'à lui (ib). **Godet.** Commentaire sur l'épitre aux Romains, tome second. Neuchatel-Paris, 1890, слѣд. образомъ резюмируетъ свои толкованія Римл. VIII, 28-30

«Въ чемъ же состоитъ божественное предопредѣленіе, несомнѣнно утверждаемое апостоломъ въ этомъ мѣстѣ? Исключается ли этой мыслью свобода воли человѣка, или же, наоборотъ, включается? Два основанія представляются намъ въ пользу рѣшенія въ послѣднемъ смыслѣ: 1) Апостолъ полагаетъ въ основаніе декретъ о предестинаціи или **предвидѣніи,** что доказываетъ, что этотъ декретъ опредѣленъ нѣкоторымъ фактомъ, который является предшествующимъ въ видѣніи Божіемъ (qui tombe d'avance sous le regard divin). Притомъ неважно, что вѣдѣніе является вѣчнымъ, тогда какъ фактъ, составляющій его предметъ, имѣетъ мѣсто лишь во времени. Изъ этого образа предвѣдѣнія не меньше проистекаетъ, что этотъ фактъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ обязанный своимъ бытіемъ въ нѣкоторой степени фактору, отличному отъ Божественной причинности, именно человѣческой свободѣ. 2) Апостолъ не дѣлаетъ изъ акта вѣры предметъ декрета **предестинаціи** въ собственномъ смыслѣ. Въ этомъ декретѣ вѣры уже предположено и его предметъ есть единственно, по слову апостола, конечное участіе вѣрующихъ **въ славѣ Христовой.** По мысли ап. Павла, полнота человѣческой свободы не только не исключена въ актѣ вѣры, но она даже

ность буквалистической Августиновской экзегезы. Ап. Павелъ излагаетъ въ данномъ текстѣ свою мысль завѣдомо антропоморфически, примѣняя къ предвѣчному опредѣленію Божію терминъ **времени: предвѣдѣніе, предопредѣленіе**, и тѣмъ самымъ включая акты Божіи во временность міра, какъ во времени ему предшествующіе. Само собою

включена въ него. Ибо она есть единственный мотивъ различенія, ясно установленнаго между двумя божественными актами **предвѣдѣнія и предопредѣленія.** Разъ человѣческая свобода въ достиженіи спасенія признана, въ чемъ же состоитъ **предопредѣленіе**, какъ понимаетъ его апостолъ Павелъ? Оно сводится къ слѣдующимъ тремъ пунктамъ:

1. Декретъ (προορισμός), которымъ Богъ рѣшилъ привести вѣрующихъ къ **полному подобію Сына Своего.** Нѣтъ ничего болѣе соотвѣтственнаго Его благости и мудрости, какъ такой декретъ: «Ты принадлежишь черезъ твою вѣру Тому, кого Я даю тебѣ, какъ Спасителя; Онъ поэтому будетъ принадлежать — t'appartiendra — тебѣ цѣликомъ, и Я не оставлю тебя, доколѣ не сдѣлаю тебя вполнѣ подобнымъ Ему, Богочеловѣку (l'homme-Dieu).

2. Предвѣдѣніе (πρόγνωσις), которымъ Богъ знаетъ напередъ **всѣхъ индивидовъ,** которые свободно послѣдуютъ божественному приглашенію участвовать въ этомъ спасеніи. Этотъ второй элементъ также необходимъ въ декретѣ о спасеніи, какъ и первый. Планъ Божій рисковалъ бы не осуществиться, если бы Богъ не могъ предвидѣть впередъ совершенную вѣрность Избраннаго, на которой основывается его осуществленіе, и затѣмъ вѣры тѣхъ, кто вѣрятъ въ этого Избраннаго. Если бы Спаситель или вѣрующіе отсутствовали, спасенія бы не было. Планъ Божій предполагаетъ достаточное предвѣдѣніе того и другого.

3. Приспособленіе (l'arrangement) всѣхъ обстоятельствъ исторіи, въ цѣляхъ служить реализаціи плана, принятаго въ пользу предувѣданныхъ. Это то, о чемъ говоритъ ап. Павелъ въ 28 стихѣ, что «призваннымъ по Его произволенію все содѣйствуетъ ко благу» **(F. Godet,** Comm. sur l'ép. aux Rom., II, 217-8). Ainsi trois points: 1° Le but marqué par le décret, 2° Les individus, personnellement préconnus, qui doivent l'atteindre. 3° le **chemin** par lequel ils doivent y être conduits (ib.).

Римл. IX, 10-13, о Исавѣ и Іаковѣ

Разрѣшеніе проблемы о божественномъ предпочтеніи одного другому можно искать лишь dans le point de la préscience portant non sur quelque oeuvre méritoire, mais sur un élément de la vie humaine, qui tout en étant de nature morale, laisse subsister dans son intégrité la gratuité du dessein divin. Cet élément, c'est la foi (Godet, I, c. II, 268).

Противъ истолкованія P. IX въ духѣ полнаго детерминизма Godet (ib. 314) указываетъ на его противорѣчіе самому же ап. Павлу въ томъ же посл.. П, 4, 6-10; VI, 12-13; полная свобода человѣка въ пріятіи или отверженіи спасенія: VШ, 13; I Кор. X, 1-12; Гал V, 4; Сол. 1, 23; возможность паденія изъ состоянія благодати отъ небреженія Наконецъ, Іо. V, 40; Мѳ. XXШ, 27; Римл X.

Alés. Prédestination (Dict. Apolog. de la Foi Cath., IV, 200): Les analogies invoquées par l'Apotre ont pu être faussées par une exégèse maladroite; il importe d'en retablire le sens exact. Ni Jacob ne fait ici figure d'élu, no Essai figure de reprouvé, donc le discernement fait par Dieu entre les deux jumeux n'est pas un exemple de prédestination. L'endourcissement du pharaon n'est pas presenté comme un acte arbitraire de bon plaisir divin, mais comme un châtiment mérité. Enfin Dieu ne travaille pas sur sa matière humain avec la même indifference que le poitier sur l'argile, et ne fabrique pas des vases de colère comme celui-ci des vases d'ignominie. Toute cette page tend à révendiquer la souveraine independance de Dieu dans la dispensation de ses dons naturels ou surnaturels, mais non à le répresenter comme un tyran capricieux.

«There can be no question that St Paul fully recognizes the freedom

разумѣется, такое словоупотребленіе требуетъ новаго богословскаго истолкованія (см. ниже). Бл. Августинъ **утрируетъ** антропоморфическую сторону изложенія ап. Павла и деистически превращаетъ Бога въ механика, заводящаго машину міра и все и вся въ ней предустанавливающаго (конечно, въ полной несогласимости съ собственной доктриной бл. Августина о свободѣ воли). Но это деистически-детерминистическое истолкованіе, прежде всего, **не** соотвѣтствуетъ общему контексту посланія къ Римлянамъ, какъ и всему прагматическому, скорѣе волевому духу посланій ап. Павла. Основная тема посланія къ Римлянамъ есть спасеніе не дѣлами закона и не на основаніи избранія, понятаго какъ легальный титулъ и привилегія, но **вѣрою** въ искупительную жертву Сына Божія и соотвѣтствующей жизнью по вѣрѣ. И даже именно въ самой VIII главѣ апостолъ обращается съ увѣщаніемъ жить не по плоти, но по духу (12-13), не въ духѣ рабства, но усыновленія (15), вдохновляемыми и поддерживаемыми Духомъ въ немощахъ, страданіяхъ и терпѣніи. И, въ качествѣ **особаго утѣшенія** апостолъ свидѣтельствуетъ о благой волѣ Бога къ людямъ, выражающейся въ общемъ опредѣленіи быть имъ **подобными образу Сына Его,** а потому и о соотвѣтствующемъ промышленіи и помощи людямъ, безъ которой они не могли бы достигнуть этой высокой цѣли: любящимъ Бога «**все содѣйствуетъ ко благу**». И выраженія о **предвѣдѣніи и предопредѣленіи** есть только особая словесная форма для выраженія этой любви Божіей, но вовсе не включаетъ въ себя того ограничительнаго значенія, которое вложилъ въ нихъ бл. Августинъ, а затѣмъ Кальвинъ, именно, что Богъ однихъ избралъ, а другихъ отвергъ, или что здѣсь говорится не только объ избранныхъ, но и о **не** избранныхъ. Напротивъ, здѣсь говорится о (пред)-избраніи и (предъ)-опредѣленіи **вообще,** какъ общемъ основаніи сотворенія человѣка и отношенія Бога къ міру (то же самое, и еще съ большей очевидностью, относится и къ Ефес. 1, 4), это есть въ полномъ смыслѣ благовѣстіе о спасеніи. И это съ полной ясностью подтверждается въ дальнѣйшихъ торжественныхъ словахъ того же самаго текста: VIII, 31-2: «если Богъ за насъ, кто противъ насъ? Тотъ, Который Сына Своего не пощадилъ, но предалъ Его за **всѣхъ насъ** — ὑπὲρ ἡμῶν πάντων — какъ съ Нимъ не даруетъ намъ τὰ πάντα — — всего?» Именно это сопоставленіе: πάντων-πάντα имѣетъ на

---

of the human will. The large part which exhortation plays in his letters is conclusive proof of this. But whatever the extent of human freedom there must be behind it the Divine Sovereinty. It is the practice of St Paul to state alternately the one and the other without attempting the exact delimination between them.. In the passage befor us (VIII 27-9) the Divine Sovereinty is in view ,not on its terrible but on its gracious side. It is a proof how «God worketh all things for good to those who love Him» (**Sanday and Headlam.** The Epistle to the Romans, 5-th. ed. p. 216).

себѣ логическое удареніе, совершенно противоположное тому, которое дѣлаетъ бл. Августинъ, оно говоритъ не объ ограничительной исключительности спасенія, какъ привиллегіи нѣкоторыхъ, но объ его всеобщности, универсальности дѣла Христова. (И это же самое подтверждается и 2 Тим. 1, 9: «спасшаго насъ и призвавшаго καλέσαντος призваніемъ —κλήσει— святымъ, не по дѣламъ нашимъ, но по Своему изволенію — πρόθεσιν — и благодати, данной намъ во Христѣ Іисусѣ прежде вѣковыхъ временъ», и особенно I Тим. II, 45: «который хочетъ, чтобы **всѣ люди** πάντας ἀνθρώπους — спаслися и достигли познанія истины, ибо единъ Богъ, единъ и посредникъ между Богомъ и человѣками ἀνθρώπων — человѣкъ Христосъ Іисусъ». Какъ мы видимъ, этотъ текстъ, говорящій объ универсальности спасенія, бл. Августинъ принужденъ толковать съ явнымъ насиліемъ надъ его прямымъ смысломъ, ограничительно: **всѣ = всѣ избранные).** И кончается VIII глава въ полномъ соотвѣтствіи съ этимъ благовѣстіемъ спасенія (и, конечно, въ полномъ несоотвѣтствіи съ ограничительнымъ толкованіемъ бл. Августина) гимномъ любви Божіей: «кто отлучитъ насъ отъ любви Божіей» (35-39). Всѣ трудности и искушенія, «все преодолѣваемъ силою Возлюбившаго насъ»... «Ничто «не можетъ отлучить насъ отъ любви Божіей во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ». Если принять еще во вниманіе, что даже и для бл. Августина избраніе составляетъ тайну Божію, невѣдомую самимъ человѣкамъ, то его мы необходимо должны отнести не къ ограниченному числу избранныхъ, но къ человѣчеству вообще, точнѣе къ **богочеловѣчеству,** которое и есть предвѣчное основаніе **тварнаго** человѣчества.

Все предыдушее содержаніе, гл. I-VIII посланія къ Римлянамъ, представляетъ собою какъ бы общую предпосылку для обсужденія мучительной для самого апостола и соблазнительной для всѣхъ проблемы, — объ избраніи и отверженіи Израиля, **еврейскаго вопроса** въ религіозной его постановкѣ. Антиномика этого вопроса заключается въ одновременномъ признаніи неотвержимости избранія и отверженіи не принявшаго Христа Израиля, причемъ въ развитіи этой антиномики ап. Павелъ, переходя отъ тезиса къ антитезису и обратно, касается и путей водительства Промысла Божія въ **исторіи** (для бл Августина эти «историософскія» проблемы превращаются незамѣтно также въ проблемы вѣчнаго спасенія и гибели). Въ развитіе своихъ мыслей, ап. Павелъ допускаетъ, вдобавокъ еще съ раввинистической манерой мысли и изложенія (1), которая здѣсь чувствуется сильнѣе,

(1) Въ частности, это касается и того рѣзкаго выраженія предетерминизма, который находимъ въ Римл. VIII, 29-9· «по Іосифу Флавію, фарисеи приписывали все Судьбѣ и Богу (εἱμαρμένη καὶ θεῷ), причемъ однако выборъ добра и зла остается у человѣка». Въ **Pirke-Abboth** III, 24, читаемъ:

нежели въ другихъ мѣстахъ, нѣкоторые детерминистически-фаталистически **звучащіе** тексты, которыми и пользуется бл. Августинъ для подтвержденія своей собственной доктрины. Сюда, прежде всего, относится знаменитый текстъ о Ревеккѣ, а далѣе о Фараонѣ. Обрисовывая пути водительства Божія въ подлинномъ избраніи «дѣтей Божіихъ», которое не зависитъ отъ «дѣлъ», т. е. заслугъ (ибо никакія заслуги недостаточны, чтобы обосновать избраніе, быть ему адекватными), апостолъ говоритъ: «ибо когда они (дѣти Исаака) еще не родились и не сдѣлали ничего добраго или худого, — дабы изволеніе Божіе въ избраніи происходило не отъ дѣлъ, но отъ Призывающаго, сказано было ей: «большій будетъ въ порабощеніи у меньшаго» (Быт. XXV, 23), какъ и написано: «Іакова Я возлюбилъ, а Исава возненавидѣлъ» (Мал. 1, 2-3). Что же скажемъ? Неужели неправда у Бога? Никакъ. Ибо Онъ говоритъ Моисею: «кого миловать, помилую; кого жалѣть, пожалѣю» (Исх. XXXШ, 19). Итакъ, «помилованіе зависитъ не отъ желающаго и не отъ подвизающагося, но отъ Бога милующаго» (IX, 11-16). Прежде всего, о чемъ говорится въ этомъ примѣрѣ Исава и Іакова? Объ извѣстномъ выборѣ для опредѣленныхъ цѣлей Промысла въ исторіи, но отнюдь не о спасеніи или гибели (выраженіе у прор. Малахіи «возненавижу» совсѣмъ не имѣетъ буквальнаго значенія и относится лишь къ различнымъ судьбамъ и преимуществамъ Израиля сравнительно съ Исавомъ, который тоже получаетъ отъ отца своего благословеніе, хотя и не на первенство). Здѣсь вообще свидѣтельствуется мысль объ участіи Бога въ исторіи. Отсюда, конечно, возникаетъ своя особая проблематика о **взаимодѣйствіи** Бога и человѣка, объ основаніяхъ его и соотношеніи человѣческаго самоопредѣленія и Божьяго опредѣленія, еще точнѣе, объ **относительности** человѣческой свободы. Но это есть, конечно, совершенно иное, нежели то, что видитъ здѣсь бл. Августинъ (1), ибо здѣсь нѣтъ рѣчи о предопредѣленіи въ томъ смыслѣ, какъ говорится въ главѣ IX, напротивъ, здѣсь берется совсѣмъ иная проблема.

Она же развертывается дальше на примѣрѣ фараона: «ибо Писаніе говоритъ фараону: «для того самого Я тебя и поставилъ, чтобы показать надъ тобою силу Мою, и чтобы проповѣдано было имя Мое по всей землѣ» (Исх. IX, 16). «Итакъ, кого хочетъ, милуетъ; а кого хочетъ, ожесточаетъ» (17-18). И далѣе: «Что же, если Богъ, желая показать гнѣвъ и явить могущество Свое, съ великимъ долготерпѣніемъ щадилъ сосуды гнѣва, готовые къ погибели, дабы вмѣстѣ явить

«все предувидѣно, и дана свободная воля, и міръ судимъ благодатію, и все соотвѣтствуетъ дѣламъ» (**Sanday and Headlam, l. c. 349**).

(1) Ср еще Retractiones I, c. XXIII (Expositio quarumdum propositionum ex Epistola Apostoli ad Romanos).

богатство славы Своей надъ сосудами милосердія, которые Онъ приготовилъ къ славѣ» (22-3). Сюда же относятся подобные тексты: «Господь ожесточилъ сердце фараона» (Исх. IX, 12, ср. IV, 21). Здѣсь говорится опять таки не объ избраніи и отверженіи, но о томъ, что Богъ направляетъ для Своихъ цѣлей и человѣческія немощи, даже и ожесточеніе, о «List der Vernunft», не болѣе, въ связи съ изъясненіемъ историческихъ судебъ Израиля. Текстъ во всякомъ случаѣ не имѣетъ отношенія къ вопросу о путяхъ личнаго спасенія или отверженія.

Эту же мысль объ отношеніи къ міру Бога, какъ Творца и Промыслителя, выражаетъ апостолъ въ парадоксальномъ сравненіи Бога съ горшечникомъ. «А ты кто, человѣкъ, что споришь съ Богомъ? Издѣліе скажетъ-ли сдѣлавшему (его): «зачѣмъ ты меня такъ сдѣлалъ?» Не властенъ-ли горшечникъ надъ глиной, чтобы изъ той же смѣси сдѣлать одинъ сосудъ для почетнаго (употребленія), а другой для низкаго?» (IX, 20-2). Парадоксальность этого сравненія въ томъ, что оно выдѣляетъ, изолируетъ изъ всего комплекса отношеній къ міру Творца и Промыслителя только **одну** сторону, именно **активное** отношеніе Творца къ творенію, — такъ Богъ создаетъ Адама изъ глины, чтобы далѣе вдунуть въ него душу живу. Но отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы сравненіе съ горшечникомъ и глиной можно было примѣнить къ **цѣлому,** видѣть здѣсь характеристику **всѣхъ** взаимоотношеній Бога и человѣка, слѣдов., съ совершеннымъ исключеніемъ свободы и всякаго самоопредѣленія человѣка. Богъ **не** горшечникъ, и человѣкъ — не глина. При изъясненіи всякаго приточнаго образа важно установить правильный уголъ зрѣнія, найти tertium comparationis. Въ данномъ случаѣ сравненіе относится къ всемогуществу Творца въ твореніи міра, Своимъ творческимъ актомъ опредѣляющаго **что** творенія во всѣхъ его разновидностяхъ. Здѣсь выражается характеръ **тварности,** согласно которому человѣкъ не самъ себя сотворилъ, но себѣ **данъ** отъ Бога, что отнюдь не исключаетъ однако его собственной, хотя и тварной, свободы и самоопредѣленія. И всѣ творенія, при всемъ ихъ различіи, имѣютъ на себѣ любовь Божію, несутъ печать этой любви, **удостоены** бытія и, въ свою очередь, по своему его достойны, хотя это и суть **различные** сосуды. И сравненіе сосудовъ для почетнаго и низкаго употребленія отнюдь не надо понимать in malam partem, какъ выраженіе превознесенія однихъ и презрительнаго уничиженія другихъ. Здѣсь, какъ нельзя болѣе умѣстно вспомнить другое сравненіе ап. Павла о разныхъ членахъ тѣла Церкви, одинаково важныхъ и нужныхъ во всемъ различіи (1 Кор. XII, 14-26).

Положительная же сторона образа ап. Павла о горшечникѣ и

глинѣ состоитъ въ томъ, что творческимъ актомъ Божіимъ опредѣлена онтологическая основа, а вмѣстѣ и судьба каждаго творенія, съ его свободой включительно, которая не абсолютна, но относительна, и движется лишь въ предѣлахъ своихъ онтологическихъ граней. Въ этомъ смыслѣ и сказано: «ибо дары и призваніе Божіе непреложны» Римл. XI, 20). Богъ-Творецъ не предопредѣляетъ, но опредѣляетъ образъ всякаго творенія, и все многообразіе его включаетъ, какъ одно изъ предусловій, въ неизслѣдимые пути Премудрости Своей въ промышленіи о мірѣ. Примѣнительно къ еврейскому вопросу, который стоялъ на очереди, это значитъ, что по изволенію Божію, Богомъ сотворенъ былъ еврейскій народъ, какъ таковой, и не-еврейскіе народы, языки (какъ въ яйцѣ бываетъ желтокъ и бѣлокъ). Далѣе разъясняются свойства истиннаго Израиля и загадочныя его судьбы. Но самое замѣчательное во всемъ этомъ сужденіи о судьбахъ Израиля, которое представляетъ собой, безспорно, прагматическій центръ этого **посланія къ Римлянамъ объ Евреяхъ**, что въ немъ выносится не приговоръ о раздѣленіи избранныхъ и неизбранныхъ, призванныхъ и отверженныхъ, но, **вопреки** бл. Августину, о всеобщемъ помилованіи, какъ Израиля, такъ и не-Израиля. И это не только въ столь замѣчательномъ, загадочномъ и многосмысленномъ вопросѣ о спасеніи **всего** Израиля (сейчасъ этотъ вопросъ внѣ нашего разсмотрѣнія), но и связанныхъ съ нимъ судьбахъ міра языческаго. «Какъ и вы нѣкогда были непослушны Богу, а нынѣ помилованы, по непослушанію ихъ, такъ и они теперь непослушны для помилованія васъ, чтобы и сами они были помилованы. **Ибо всѣхъ заключилъ Богъ** въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать» (XI, 30-33). И это созерцаніе судебъ Божіихъ исторгаетъ изъ сердца апостола ликующій гимнъ (которымъ столь насильственно для своего собственнаго, совершенно противоположнаго воззрѣнія, злоупотребляетъ бл. Августинъ, примѣняя его къ безотвѣтности относительно избранія не только къ спасенію, но и къ гибели). «О, бездна богатства и премудрости и вѣдѣнія Божія! Какъ непостижимы судьбы Его и неизслѣдимы пути Его! Ибо кто позналъ умъ Господень? Или кто былъ совѣтникомъ Ему (Пс. 40, 13)? Или кто далъ Ему напередъ, чтобы Онъ долженъ былъ воздать? (Пс. 40, 13-14). Ибо **все изъ Него, Имъ и къ Нему** — ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν Ему слава во вѣки. Аминь» (XI, 33-6). Въ этихъ словахъ — центръ всего посланія, его главная мысль, совершенно противоположная Августиновскому истолкованію. Если ужъ можно отыскивать здѣсь ученіе о предопредѣленіи (по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ предѣлахъ, въ какихъ оно вообще допустимо), то это слѣдуетъ дѣлать не въ отношеніи къ Августино-Кальвинистическому предопредѣленію однихъ ко спасенію, а другихъ къ оставленію на погибель, но ко всеобщему помилованію.

Итакъ, анализъ этого сложнаго и труднаго отрывка Римл. VIII, 28 — XI, 36 приводитъ къ тому общему заключенію, что онъ вовсе не имѣетъ того значенія, которое можетъ быть ему придано внѣ контекста. Текстъ объ предувѣдѣніи и предызбраніи имѣетъ значеніе не эсхатологическое, а только промыслительное. Онъ выражаетъ ту общую мысль, что спасеніе человѣка не пріобрѣтается **дѣлами** закона, по праву и на законномъ основаніи, согласно раввинистической доктринѣ. отчасти унаслѣдованной католической догматикой, но подается Богомъ силою искупительной жертвы Христа и осуществляется водительствомъ Промысла Божія, который дѣйствуетъ неисповѣдимыми для человѣка путями. Эти пути, какъ они предстаютъ предъ человѣкомъ, есть, въ антропоморфныхъ образахъ выраженное, предвѣдѣніе и предопредѣленіе Божіе. Тайна Промысла Божія въ его премудрости и вѣдѣніи соединяется съ тайной всемогущества Творенія въ его многоразличіи, установляющаго лики и качества творенія. Все это въ совокупности опредѣляетъ всеобщую божественную детерминированность творенія, которая не исключаетъ, но включаетъ, предполагаетъ участіе человѣческой свободы, ея самоопредѣленія. Дѣло религіозной философіи и богословія соединить въ общей концепціи оба тезиса, которые извнѣ звучатъ, какъ противорѣчіе или, по крайней мѣрѣ, антиномія (что отнюдь не есть одно и то же) и, слѣд., какъ тезисъ и антитезисъ. Въ богословской насыщенности своихъ посланій ап. Павелъ даетъ матеріалъ, какъ тему для богословствованія, самъ имъ однако не занимаясь. Съ царственнымъ величіемъ духоноснаго благовѣстника и съ унаслѣдованной раввинистической техникой письма онъ полагаетъ рядомъ **да** и **нѣтъ**, иногда даже въ одной и той же фразѣ. Одно изъ самыхъ характерныхъ сочетаній подобнаго рода антиномическихъ утвержденій мы имѣемъ въ текстѣ Фил. II, 12-13, на который во второй, детерминистически звучащей части такъ много ссылается бл. Августинъ для подтвержденія своей собственной доктрины: «**со страхомъ и трепетомъ совершайте свое спасеніе**, ибо — θεὸς — **Богъ есть производящій** — ὁ ἐνεργῶν — **въ васъ и желаніе и дѣйствіе по благоволенію**». Первая половина текста обращена къ человѣческой волѣ и свободѣ, вторая говоритъ о Божественномъ дѣйствіи въ насъ. Это взаимоотношеніе и составляетъ основную проблему исторіософіи, которая дана въ апостольскихъ посланіяхъ. Въ нихъ ап. Павелъ съ одинаковой легкостью переходитъ отъ тезиса къ антитезису (1). Въ частности, въ посл. къ Римл., послѣ глл. VIII, 28 — XI,

(1) There is an inconsistancy in St Paul's language regarding Divine Sovereinty and human responsibility. Ch. IX implies arguments which take away Free-will; ch. X is meaningless without the presupposition of Free-will And such apparent inconsistancy of language and ideas pervades all St Paul's epistles: Phil. II, 12-13. Contrast again «God gave them up unto a

36, ап. снова переходитъ къ **увѣщательной** части, такъ же, какъ она и предшествуется ученіемъ о вѣрѣ, какъ подвигѣ человѣческой свободы (мысль съ особенной ясностью раскрывается въ посл. къ Евр. XI). Да и вообще, при предположеніи Августиновскаго детерминизма, который онъ включаетъ въ посл. къ Римл., какъ бы теряетъ значеніе все ученіе не только В. З. (прежде всего, декалогъ), но и Евангелія и всего Новаго Завѣта, ибо все оно обращено къ человѣку, къ его активности и свободѣ.

---

reprobate mind» and «wherefore tout art without excuse» (Rom. I, 17; II, 1)... The antinomy of chapt. IX and X is one which is and must be the characteristic of all religius thought and experience (**Sanday and Headlam**, p. 348).

ОГЛАВЛЕНІЕ

КЪ ЧИТАТЕЛЮ 5-6

Отдѣлъ I: ТВОРЕЦЪ И ТВОРЕНІЕ 7-273

Глава первая: «СОТВОРЕНІЕ МІРА ИЗЪ НИЧЕГО» 7-135

I. Космизмъ 7-8

II. Дуализмъ 8-11

III. Софійность міра 11-88

a) Платонизмъ 12-13

b) Аристотелизмъ 13-14

c) Патристика 19-24

d) Западное богословіе (Ѳома Аквинатъ) 24-40

e) «Твореніе изъ ничего» 40-65

f) Вѣчность творенія и временность его бытія 65-88

IV) Душа міра и ея ипостаси 89-114

V) Извѣчность и временность человѣка 114-135

Глава вторая: ТВАРНАЯ СВОБОДА 136-158

Глава третья: ЗЛО 159-208

1. Тварная ограниченность и несовершенство 159-163

2. Тварная свобода, какъ возможность добра и зла 163-177

3. Первородный грѣхъ 178-208

Глава четвертая: БОГЪ И ТВАРНАЯ СВОБОДА .. 209-273

1. Промыслъ Божій о мірѣ 209-217

2. Промыслъ Божій о человѣкѣ 217-221

3. Божественная причинность и тварная свобода (синэргизмъ) 221-232

4. Проблема предопредѣленія (praedestinatio et reprobatio) 232-240

5. Богъ и тварная свобода (синэргизмъ) 241-273

Отдѣлъ II. 274-406

Глава пятая: ЦЕРКОВЬ 274-406

1. Существо Церкви 274-292
(экскурсъ: О спасеніи) 276-278

2. Церковь какъ іерархическая организація 292-314

3. Границы сакраментализма 314-318

4. Благодать 318-341

Глава шестая: ИСТОРІЯ 342-377

Глава седьмая: СМЕРТЬ И ЗАГРОБНОЕ СОСТОЯНІЕ 378-406

Отдѣлъ III. ЭСХАТОЛОГІЯ 407-560

Вступительныя замѣчанія 407-410

1. Конецъ вѣка сего 410-415

2. Парусія 415-443

3. Преображеніе міра 444-455

4. Всеобщее воскресеніе 455-481

5. Судъ и раздѣленіе 481-493

6. Вѣчное во временномъ (о вѣчности блаженства и мукъ) 493-553

7. Градъ Божій 553-560

Addenda 561-586

1. Къ вопросу объ апокатастасисѣ падшихъ духовъ (въ связи съ ученіемъ св. Григорія Нисскаго) 561-575

2. Апокатастасисъ и теодицея 575-581

3. Искупленіе и апокатастасисъ 581-586

Экскурсъ. АВГУСТИНИЗМЪ И ПРЕДИСТИНАЦІЯ 587-621

1. Ученіе бл. Августина о свободѣ и предопредѣленіи 587-601

2. Къ характеристикѣ августинизма 601-611

3 О предопредѣленіи по ап. Павлу Римл. VIII, 28-30 и Ефес. 1, 3-12 въ толкованіи бл. Августина 612-621

Оглавленіе 623-624

Paris. № 882

IMPRIMERIE DE NAVARRE, 11, rue des Cordelières, Paris XIII

Того-же автора книги:

Отъ марксизма къ идеализму. Сборникъ статей. 1903. (оч. рѣдко).

Два Града. Объ общественномъ идеалѣ. Сборникъ статей. 2 тома. Москва, 1907 (рѣдко).

Философія хозяйства. Т. I: Міръ какъ хозяйство. Москва, 1910 (рѣдко). Японскій переводъ. Токіо, 1929.

Свѣтъ Невечерній Созерцанія и умозрѣнія. Москва, 1917. (оч. рѣдко).

Тихія Думы. Сборникъ статей М. 1918 (рѣдко).

Свв. Петръ и Іоаннъ, два Первоапостола YMCA PRESS, Paris, 1927.

Купина Неопалимая (О почитаніи Богоматери) YMCA PRESS, Paris, 1927.

Другъ Жениха (О почитаніи Предтечи). Парижъ. 1928. Изд. автора. Складъ YMCA PRESS.

Лѣствица Іаковля (Объ Ангелахъ). Парижъ. 1929. Изд. автора. Складъ YMCA PRESS.

О чудесахъ евангельскихъ. YMCA PRESS, Paris, 1932.

Икона и иконопочитаніе YMCA PRESS, Paris, 1931.

Агнецъ Божій (О Богочеловѣчествѣ т. I). YMCA PRESS, Paris, 1933. (Готовится французское изданіе).

Утѣшитель (О Богочеловѣчествѣ т. II). Парижъ. 1936.

Die Tragödie der Philosophie. 1928. Leuchter Verlag. Darmstadt.

L'Orthodoxie. Paris, Felix Alcan. 1933 (есть румынскій переводъ).

The Orthodox Church. Centenary Press, London, 1935.

The Wisdom of God. New York and London. 1937.

Складъ изданія:
LES ÉDITEURS RÉUNIS
29, Rue Saint-Didier
PARIS (XVI^e^)