

Л. А. ЗАНДЕР

БОГ и МИР

(Мирозозерцание отца Сергия Булгакова)

ТОМ I

УМСА - PRESS
ПАРИЖ

Copyright 1948 by YMCA-PRESS.
Société a responsabilité limitée, Paris.
Tous droits réservés.



Л. Зандер

ю. Сергей Булгаков
(в 1936 г.)

*Есть Бог, есть мир — они живут во-век,
А жизнь людей мгновенна и убога,
Но все в себе вмещает человек,
Который любит мир и верит в Бога.*

(Н. Гумилев).

Эта книга была задумана, а в значительной своей части и составлена еще при жизни о. Сергия. Когда была написана "Невеста Агнца", философское и богословское творчество о. Сергия базалось законченным, и стало возможным рассматривать его как целостную систему. И когда осенью 1942 года я обратился к нему с просьбой благословить труд, посвященный анализу его мировоззрения, он не только дал свое согласие и одобрение, но и отнесся к моей книге с большим вниманием. Главу за главой прочитывал он мою рукопись, делая свои пометки, исправляя неточности, дополняя недостатки. Таким образом, были прочитаны части I и II и первая глава части III. Остальное было написано после его смерти...

Относительно избранного мною метода — излагать его мысли по возможности его собственными словами — о. Сергей сказал мне как то, что метод этот — самый сложный и медленный, но самый верный. Все это дает мне уверенность в том, что, излагая о. Сергия, я действительно излагаю его, а не свои мысли о нем.

Система о. Сергия безусловно станет со временем объектом критического изучения и церковной рецепции. До сих пор эта работа еще не начата. Данный труд только подготавливает для этого почву, систематизируя мысли о. Сергия, излагая в сокращенной форме то, что содержится в необозримом богатстве его писаний. Но ни генезиса его мыслей, ни критики их, ни анализа влияний на о. Сергия других мыслителей читатель здесь не найдет; целью данной книги является только изложить систему о. Сергия, помочь понять ее, побудить к более глубокому проникновению в его мысль.

В течение двадцати лет мне было дано жить и работать в свете его мудрости и вдохновений. Это лучшее время моей жизни было увенчано единственным и редким счастьем: возможностью писать о любимом учителе еще при его жизни, беседовать с ним по поводу написанного, слушать его собственные слова о моем труде, полные смирения и любви...

1 марта 1948 г.

ЧАСТЬ I

ХАРАКТЕРИСТИКА О. СЕРГИЯ КАК МЫСЛИТЕЛЯ И ПИСАТЕЛЯ.

Настоящее исследование ставит себе задачу понять философское и богословское творчество отца Сергия Булгакова в его совокупности и внутреннем единстве, истолковать его как целое, понять его, как систему. Вследствие этого все, что относится к жизни о. Сергия — его удивительная биография, влияния, испытанная им в его философском пути, его значение в истории русской мысли, его место в русской церкви остаются за пределами нашей работы. Мы имеем дело с его богословским и философским творчеством, закрепленным в его печатных (и отчасти ненапечатанных) трудах и представляющим — по своему внутреннему устремлению и философскому пафосу — целостное единство, позволяющее нам говорить о его системѣ. С этой точки зрения его мысль должна быть изучаема вне времени и независимо от ее исторической обстановки; как мыслитель о. Сергий является современником великих философов и богословов прошлого, и значение его творений выясняется именно из их сопоставления с этими “вечными” вехами человеческой мысли.

Однако, для большего прояснения в стиль и характер мысли о. Сергия нам необходимо хотя бы в краткой форме коснуться тех личных данных, которые влияли на его мышление не в качестве однократных событий, но как факторы действующие постоянно и свойственные самой природе его духовного творчества. К таковым, с одной стороны, относятся те черты, которые характеризуют его как мыслителя — ученого, философа и богослова; а с другой стороны, — те условия окружающей его действительности, которые повлияли на его систему, путем предоставления ей определенного исторического “языка”, благодаря которому она является принадлежащей не только к сокровищнице человеческой мудрости как таковой, но и к определенной эпохе в развитии русской мысли.

К первым “личным” факторам относится, во-первых, та черта о. Сергия, которую лучше всего охарактеризовать любимым термином Достоевского — “почвенность”. Сын священника в 6 поколении священства, связанный всеми нитями своего фи-

зического и духовного бытия со своим народом и его прошлым, о. Сергий во все периоды своей жизни чувствовал свою глубокую укорененность в родной действительности, во всем богатстве, полноте и правде русской жизни. Это чувство реальности, эта глубокая (хотя иногда и неосознанная) сродненность души с сверхличным бытием родной природы, родного народа, родной церкви, были для о. Сергия тем путеводным маяком, свет которого всегда освобождал его от власти отвлеченных, хотя бы и идеальных, схем. Его разочарование в марксизмѣ понятно: пустыня отвлеченного экономизма не могла надолго удержать правдивую и одаренную русскую душу; и путь “от марксизма к идеализму” явился общим путем многих мыслителей и ученых, раздѣлявших молодое увлечение о. Сергия. Но прорвавшись к идеалистической философи и к религиозному мировоззрению, судьба их оказалась различной; ибо если для многих эта новая установка означала иную ориентацию мысли, иное философское и научное мировоззрение, то для о. Сергия это было вопросом жизни и духовного самоопределения. “Почвенность” его души властно звала его к конкретной и исторической реальности. И поэтому: не отвлеченное мировоззрѣние, а духовная жизнь: не философская спекуляция, а действительная религия; не абстрактный идеализм, а живая вѣра; не религиозная установка, а непосредственное участие в жизни церкви; одним словом, не “идеализм”, а православие, — вот итог этого пути, последним этапом коего было священство, — высшее и конкретнейшее осуществление его связи с предками, с родным народом, с его историей и судьбой. «В душе зрела воля к вере (пишет о. Сергий про это время, — “Свет Невечерний”, стр. 9): “решимость совершить, наконец, безумный для мудрости мира прыжок на другой берег, “от марксизма” и в с я к и х, с л е д о в а в ш и х з а н и м и з м о в к... православию»... Таким образом осуществилось его возвращение в Отчий дом, водцерковление его жизненных исканий, всего его философского и научного творчества; и это имеет для нас также “почвенное” — символическое и вместе конкретное значение. Во время чествования пятнадцатилетия священства о. Сергия (5 июня 1933, на съезде Русского Студенческого Христианского Движения — в Монфоре), В. Н. Ильин обратился к нему со следующими словами: “Отец Сергий, я особенно люблю вас за то, что вы были социалистом. Ибо преодолев марксизм, отрекшись от атеистических заблуждений, вернувшись в церковь, вы тем самым явились для нас символом и знаменем судьбы нашей родины. Ибо и она поддалась соблазну социалистического рая, и она в муках изживает заблуждения этой доктрины, и — верим, — что и она своей светлой душой придет к святыне Церкви и поклонится ей. А что вы не

остановились на пути христианского служения ученого и философа, но возжелали священства, наполняет нашу душу надеждой, что и народ наш, обратившись к Богу, возжаждет высшей святости и высших посвящений, и что Господь пошлет ему те духовные дары, которые прозревали в нем его пророки Хомяков и Достоевский”...

“Почвенность” о. Сергия связывает его, таким образом, с судьбою русского народа: его увлечения и искания можно рассматривать, как символическия вехи в истории русской души, а его священство — как залог одерковления русской интеллигенции (одним из духовных вождей которой о. Сергей безусловно был), а за нею — и всего русского народа.

Влияние почвенности не ограничилось, однако, переходным периодом мысли о. Сергия. Ибо отвлеченность и оторванность от почвы возможны и в православии (история русского богословия с его подчинением схоластическим влияниям Запада, с его преподаванием на латинском языке — достаточный тому пример); только “почвой” здесь является нечто совсем иное...

Обратившись к вере и начав грандиозную перестройку всего здания своей научной и философской мысли на новых основаниях, о. Сергей остался чужд абстрактности и схематичности отвлеченной науки и стремился укоренить свою мысль в самой реальности и жизненности исторического христианства. Эта “почвенность” его богословской мысли проявилась в двоякой форме. В первом периоде своего религиозно-философского служения (до своего священства) он с особым интересом и настойчивостью изучает те страницы истории Церкви, в которых реальность благодатных даров выявилась с наиболее потрясающей и неопровержимой силой. Сюда именно относятся его многочисленные статьи о первохристианстве, которые не только дают яркий образ этой блаженной эпохи молодости Церкви, но и определяют ряд философских, социальных и даже экономических проблем: ибо жизнь ранней Церкви навсегда остается вечным основанием и вдохновляющей силой для всей православной философии и культуры. Смысл этих исследований лежит не в историческом восстановлении прошлого: цель их — найти основание новому мировоззрению; основание не абстрактное, но жизненное: не учение, но его осуществление, не норму идеала, но конкретную и реальную историю и славу Церкви (не “убедительные слова человеческой мудрости, но явления духа и силы”, говоря словами ап. Павла — I Кор., II, 3). Вследствие этого, статьи эти обладают несравненной жизненностью: они не столько переносят нас в прошлое, сколько заставляют само это прошлое говорить на языке современности; и этим дается ряд

христианских установок в отношении самых жизненных проблем культуры (экономической, социальной, национальной, правовой) — из чего в свою очередь вырастают основные черты современного православного мировоззрения. Но это не все. Перейдя к исследованию чисто богословских проблем (в период своего священства), о. Сергей всегда стремился строить свою систему на твердом основании церковной реальности. Но так как жизнь Церкви есть, главным образом, ее молитва, то и богословие о. Сергия получило характер литургического и иконографического богомыслия. Священные слова церковной песни, мудрость молитв, “умозрение в красках” икон — все это обрело в его творчестве живой философский и богословский язык; это литургическое богатство никогда не служило для него иллюстрацией его построений; как раз наоборот — для его философии оно есть канон церковной жизни, норма духовной реальности, факт, от которого необходимо исходить в построении православной системы богословия; ибо православие — не теория, а жизнь... Эта установка не только связывает, но прямо сливает воедино умозрение и молитву, науку и богословие, философию и веру. Отвечая однажды (в день своего Ангела) студентам Богословского Института, отметившим этот жизненный характер его мышления и преподавания, о. Сергей сказал: “одно я могу засвидетельствовать со всею искренностью, что мое богословствование всегда вдохновлялось предстоянием алтарю”...

С почвенностью о. Сергия тесно связана другая особенность его творчества, которую правильнее всего назвать его «эсхатологичностью». Ибо оно никогда не удовлетворяется “данным”, всегда обращено к искомому, к чаемому, к грядущему. Земные горизонты о. Сергия никогда не удовлетворяют; он всегда жаждет “иного”, — и этот внутренний динамизм, присущий его мысли, делает ее волнующей и беспокойной.

“Знать этой книги страда — Покоя и мира в ней нету”,
говорит о книге его творчества современный поэт...

«Не является ли, как личная жизнь каждого из нас, так и жизнь всего исторического человечества непрерывным странствованием в стремлении к грядущему граду?» — спрашивает себя о. Сергей. И ответ на этот вопрос может служить эпиграфом ко всему его творчеству: “В этом движении к запредельной цели возможен только перерыв, но не остановка, по слову Апостола: “не имамы бо зде пребывающего града, но грядущего взыскуем” (“Два града”, т. I, стр. XXI). “Ибо цель истории ведет з а историю к “жизни будущего века”, а цель мира ведет з а мир — к “новой земле и новому небу” (“Свет Невечерний”, стр. 410). Эсхатология не является поэтому одной из тем о. Сергия,

главою среди других глав его творчества; ее правильное определить, как основную категорию его мысли, как подразумеваемый коэффициент всех его построений, как таинственную и полную мелодию, слышимую им и в экономике, и в философии, и в богословии... “Эсхатологизм”, как будто, противоречит «почвенности». Однако, противоречие это только кажущееся; ибо на самом деле небо и земля пребывают в состоянии антиномической сопряженности между собой. Связь эта таинственна и непонятна; но только тот, кто твердо стоит на земле, способен к горным взлетам ввысь; и только созерцая мир с высоты, видишь его в перспективе вечной красоты и богозданной святости. Это понимал Достоевский, когда учил любить землю и быть ей верным во веки веков. И это именно осуществлял о. Сергей, как характером своего творчества, так и всем содержанием своей мысли.

И первым долгом это относится к его экономике. Обычно марксизм понимается, как сухая теория наукообразного материализма — “без божества, без вдохновения, без слез”... Таким он, повидимому, и был — по крайней мере, в сознании своих создателей и пророков. Однако, не таким видел его о. Сергей: “Под личиной холодного рационализма и теоретической жестокости в нем скрывается грусть человека о самом себе, тоска «царя природы» в плену у стихии этой самой природы... В этом скорбном учении нашел выражение хозяйственный трагизм человеческой жизни. Над человеком тяготеет проклятие — эта неволя разумных существ у мертвой, бессмысленной, чуждой нам природы, эта вечная опасность голода, нищеты и смерти... Такова тоска, которая слышится в экономическом материализме, и такова правда, облеченная в его научный пероглиф” (“Философия хозяйства”, стр. 321). И эту спасительную тоску не в состоянии преодолеть тот наивный суррогат измаментного эсхатологизма, которым — вопреки своим собственным теориям — вдохновляется марксизм революционный. Ибо скачек из царства необходимости в царство свободы, теория крушения социального строя и утопия бесклассового общества бессильны преодолеть ту трагедию человека, которая не ограничивается его экономической неустроенностью, но уходит своими корнями в онтологию его бытия. Слушатели ранних курсов о. Сергея говорили нам, что в его изложении экономические категории всегда казались некоей призмой, в которой преломлялись и светились лучи иной реальности. “Горе имеем сердца” — этот возглас, который обрел всю присущую ему духовную силу в священстве о. Сергея, явственно звучал уже в его экономике, углубляя ее до проблематики космологии и антропологии, возводя ее до высот философского созерцания. В следующем философском пери-

оде эсхатологизм о. Сергия побуждает его к преодолению самой философии, к выходу за ее пределы — не только в теоретическом осознании ее естественных границ, но и в практическом трансценде области имманентного мышления. Философия всегда связана с опасностью самодостаточности и самодовольства: формы его могут быть очень разнообразны: от атараксии древних до величавого спокойствия Гегеля. Но мысль, сознающая себя абсолютной и объективной, всегда стремится стать высшим принципом жизни и ограничивает кругозор мыслителя своим собственным содержанием. В этом и заключается основной соблазн имманентизма, замыкающего философа в прозрачные и вместе непроницаемые стены собственного я, — независимо от того, вмещает ли оно в себя весь мир, или же ограничивает себя более узкою областью того, что заключено “в границы только разума”. Эта философская резиньяция ведет не к смнению разума, а к тому же интеллектуальному и метафизическому самодовольству, которым грешат и системы тождества; только в одном случае разум надмевается своей силой, а в другом — осознанием своего бессилия. Но в обоих случаях он является абсолютom и божеством...

У о. Сергия этот философский лафос преодолевается его философским вросом. Самодостаточности разума он противопоставляет жажду Бога, а правду жизни предпочитает достоверности мысли. Сила философского созерцания от этого не уменьшается, и философom о. Сергий остается всегда; но обратившись к трансцендентному, “воззвав из глубины” к Богу, он переносит центр тяжести за пределы мыслимого, и, благодаря этому, само его созерцание становится славословием. “Бог есть — вот что раздается в человеческом сердце, бедном, маленьком, детском человеческом сердце. Бог есть — поет небо, земля и мировые бездны. Бог есть — откликаются бездны человеческого сознания и творчества. Слава Ему” (“Свет Невечерний”, стр. 22).

Если эсхатологизм в экономике и философии выводит мысль за их пределы, та какво может быть его значение в религии, которая не знает никаких пределов и которой, следовательно, нечего преодолевать? “Вера есть высшая и последняя жертва человека Богу — собой, своим разумом, волей, сердцем, всем своим существом, всем миром, всей очевидностью... это любовь человека к Богу исключительно ради самого Бога, это спасение от самого себя, от данности своей, от имманентности своей, это — ненависть к себе, которая есть любовь к Богу. Это — немой, умоляющий, ищущий жест, это — одно стремление: *sursum corda, sursum, sursum, sursum, excelsior!*” (“Свет Невечерний”, стр. 31).

Какой же здесь может быть эсхатологизм, когда вся суц-

ность религии заключается в связи, в доступности бесконечного — трансцендентного конечному — имманентному? И, однако, нигде эсхатологизм о. Сергия не проявляется с такой огненной силой, как именно в его религиозной мысли. Как это возможно? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, достаточно противопоставить эсхатологизму ту духовную установку, которую можно обозначить как церковный позитивизм. Она состоит в удовлетворенности тем духовным опытом и теми формами культа и жизни, которые несет с собой положительная религия и историческое христианство. В известном смысле этот позитивизм является оправданным: ибо религия сообщает человеку такое духовное богатство, такую полноту, что ему кажется уже нечего больше желать, не к чему стремиться, ибо в Церкви уже дано все. Однако, и самое восприятие Церкви может быть двояким: ее можно мыслить как божественную данность, как “предложение обещания и надежды исполнение”; и ее можно чаять как грядущую полноту времен, в которой Бог будет все во всем. Соответственно этому чувство церковности может быть окрашено двойным пафосом: радости о данном и жажды обетованного; последним именно пронизано все Первохристианство с его скорым ожиданием второго пришествия Христова, с его молитвой: “ей, гряди, Господи Иисусе”.

В историческом христианстве этот эсхатологизм почти не чувствуется; ибо боговоплощение воспринимается в нем как совершившееся, откровение — как уже данное; соответственно этому — таинства, как сообщения благодати, перестают быть залогом будущего блаженства, но становятся самоцелью; а священство и жречество, связанные с ними, вытесняют обращенное к грядущему пророчество. Жизнь церковная довлеет себе. Апокалипсис и эсхатология, которые не могут быть устранены из канона, превращаются в средства педагогического воздействия и устрашения или же оказываются за пределом церковного употребления и практически отмирают (таковы судьбы обоих Апокалипсисов — Ветхо- и Ново-заветного: Песни Песней и Откровения, никогда не читаемых в церкви).

В этой связи эсхатологизм о. Сергия становится понятен, закономерен и нужен. Более того: он отвечает той жажде современной души, которая не может удовлетвориться церковным позитивизмом и ищет себе ответа вне церковной ограды. Поэтому эсхатологизм о. Сергия знаменует собою возвращение в Церковь всех человеческих чаяний, всей жажды и томления человеческого сердца, ищущего последних свершений; и вместе с тем он является пробуждением в современной церковности мотивов Первохристианства. Он есть жажда новых откровений; он есть стремление к той полноте осуществления, в отношении ко-

торой вся история Церкви есть только начало и первый шаг — к жизни будущего века. Боговоплощение и Пятидесятница воспринимаются им не только как факты священной истории, но понимаются и истолковываются в контексте миротворения и парусии, каковые, в свою очередь, возводятся к своему последнему и вечному основанию: к жизни и взаимоотношениям Ипостасей во св. Троице.

Поэтому все богословие о. Сергия исполнено трепетом и ожиданием; все оно пронизано лучами иного, незаходимо света; все оно есть молитва Христу “истее Тебе причащаться в невечернем дне царствия Твоего” (Канон св. Пасхи, песнь 9). И поэтому же жречество о. Сергия неразрывно связано с пророчеством. Самая глубокая укорененность в жизни церковной, самая сознательная законопослушность ей — никогда не делают его ее рабом, не лишают его той пророческой свободы, с которой он говорит о тайнах будущего века, к коим устремлена его душа. И может быть ничто не поражает в нем так сильно и глубоко, как это слияние воедино двух стихий: священства, связанного со всем богатством церковного прошлого, и пророчества, устремленного к грядущему. Но этот порыв ввысь, эта ненасытность его духа в приятии Божества сообщает всему его творчеству силу огненного потока, сожигающего сердца и увлекающего за собой к своему Первоисточнику — Богу.

Третьим “личным” фактором, определяющим философский стиль мышления о. Сергия является его необычайная способность к философскому и богословскому синтезу. Мы имеем здесь в виду не только многообразие его интересов, включивших в сферу его исследований самые различные области мысли и жизни: экономику и социологию, историю и филологию, поэзию и живопись, не говоря уже обо всех проблемах философии и богословия; но то свойство его ума, благодаря которому — преодолев те или иные точки зрения — он не отбрасывает их как изжитые и ненужные, но всегда стремится увидеть их частичную правду, выделить ее из обуржуаживающих заблуждений и включить в более высокий и полный синтез своей мысли. В этом смысле про философское творчество о. Сергия можно сказать, что оно все проникнуто глубоко положительным пафосом; он как бы осуществил на деле афоризм Лейбница о том, что всякое учение право в том, что оно утверждает и ложно в том, что оно отрицает. Так, преодолев марксизм и написав одно из лучших опровержений этой доктрины (мы имеем в виду его “Философию хозяйства”, которая именно вследствие этого и была переведена и издана на японском языке), о. Сергий выделил и удержал в своей системе ту “особую, неотразимую и жизненную правду (экономического материализма), что протекрлась

и интимно почувствовалась с такой серьезной и горькой искренностью нашей современностью” (“Философия хозяйства”, стр. 1.). Преодолев и отринув претензии и требования критической гносеологии (которая подобно экономическому материализму не удовлетворяется значением метода, но хочет быть мировоззрением), о. Сергей сохранил в своем мышлении все ее положительные качества: “интеллектуальную честность, вместе с неусыпным труженичеством, аскезой труда и научного долга” (“Свет Невечерний”, стр. 94). Поэтому все те мыслители, к творчеству которых о. Сергей прикасался скальпелем критики и выражения, никогда не оказывались просто отринутыми, отброшенными и забытыми. Своих идейных противников о. Сергей умел не только уважать, но и любить. В каждом из них он находил ту крупницу вечной правды, которая связывает их всех в цепь человеческой мудрости, делает их гражданами царства искания, созерцания и любомудрия. Это одинаково относится к Апполонию и к Гарнаку, к Толстому и к Федорову, к Вл. Соловьеву и к Пикассо. Никого из них о. Сергей не отрицает целиком, ибо в каждом из них была жива жажда истины; но для того, чтобы увидеть в их творениях эту истину и выделить ее изо всей пелухи заблуждений и предразсудков, необходима глубокая укорененность в почве истории, сочувствие всем ее эпохам, вера в то, что жизнь человечества есть не ряд недоразумений и ошибок, но полное трагических неудач стремление к единой и всеобъемлющей истине.

Этот положительный пафос о. Сергея имеет особое значение для его понимания Церкви и церковной истины. Ибо если Церковь есть “полнота Наполняющего все во всем” (Еф. I, 23), то она действительно должна быть понимаема как высший синтез, включающий в себя все добро, всю мудрость, всю красоту — все, чем прекрасна природа и богата человеческая история. В этом смысле жизнь в Церкви означает не отрицание человеческих исканий, но их просветление и преобразование, не осуждение заблуждений, но их понимание и исправление... Именно эта способность к высшему синтезу дала о. Сергию возможность рассматривать богословие, как высший венец всего человеческого знания, как увенчание (и вместе синтез) всех наук и искусств. В его мировоззрении нет области, которая была бы чужда религиозной реальности: от всего протягиваются нити к откровенным истинам о Боге, все возвещает о Его премудрости, благодати и славе. И если, по слову Псалмопевца, “небеса поведуют славу Божию, творение руку Его возвещает твердь” (Пс. XVIII, 1), то все научное и философское творчество о. Сергея есть не что иное, как раскрытие этой истины в диалектических формах, как усмотрение печати Творца во всем многообразии Его творения.

Четвертой характерной чертой о. Сергия, повлиявшей на весь строй его творчества, является его чисто русское стремление доходить во всем до конца. Это одинаково касается как его жизни, так и мысли. В жизни он не знал компромиссов и никогда не останавливался на полпути. “Поверив” в молодости в экономический материализм и в религию прогресса, он отдался им всей душой: оставил семинарию, прошел через чистилище гимназических испытаний, пожертвовал своими склонностями и интересами к философии, филологии и литературе, привязал себя “как к баторжной тачке” к политической экономии — все для того, чтобы “приносить пользу, служить человечеству, спасти отечество”. И вот — уже окончив Университет и получив научную командировку за-границу (в 1898 году), он “с благоговением взирал на самую улицу, по которой ступали “вожди” (марксизма), и в утешение ему была вся тошнота Берлинского асфальта и убийственное бездушие улиц” (“Две встречи”, “Автобиограф. Заметки”, стр. 103). Когда же пришло разочарование в марксизме, и он освободился от “плена научности — этого вороньего путала, поставленного для интеллигентской черни, для полуобразованной толпы” (“Свет Невечерний”, стр. 8), — тогда с такой же силой и последовательностью он отдался “мрачной герценовской резиньяции”... Вера далась о. Сергию не даром; чашу сомнений и душевной борьбы он испытал полностью: горнило, чрез которое прошла его осанна, заключало в себе не только психологическое противление просыпающейся к вере души, но и тяжелую борьбу ума: сначала в преодолении предрасудков и заблуждений, а затем — в осознании религии как высшей и абсолютной истины, в подчинении ей всех областей знания и жизни.

Но вот — чудо совершилось. Бывший материалист и атеист — снова в Церкви: “на все глядел я новыми глазами, ибо знал, что и я призван, и я во всем этом соучаствую: и для меня и за меня висел на древе Господь и проливал пречистую кровь Свою, и для меня здесь руками перел готовится святая трапеза”... (“Свет Невечерний”, стр. 10). За обращением следуют долгие годы труда и подвига — “воплощение в умозрении религиозных созерцаний, связанных с жизнью в Православии” (Предисловие к “Свету Невечернему”). Но это семнадцатилетнее религиозно-философское служение, полное таких озарений и вдохновений, о. Сергия не удовлетворяет. В своей религиозной жизни он так же стремится дойти до конца: “в душе поднималось желание полного уже возвращения в Отчий дом, с приятным священства” (“Автобиографические Заметки”, стр. 37). Для этого необходимо было преодолеть невероятные трудности, о которых — вне историче-

ской и быговой обстановки того времени, — мы не можем составить себе даже приблизительного понятия: “в среде интеллигентской принятие священства, по крайней мере в состоянии профессора Московского Университета, доктора политической экономии и проч., являлось скандалом, сумасшествием или юродством и, во всяком случае, самонесключением из просвещенной среды” (там же). Однако, все это было с Божией помощью преодолено, и 11-го июня 1918 года о. Сергей был рукоположен, ректором Московской Духовной Академии, епископом Феодором Волоколамским во иерея. “То было вступление в иной мир, в небесное царство”... (там же).

Эта черта — доходить во всем до конца ярко отразилась и на всем творчестве о. Сергия. Выражается она, однако, отнюдь не только в последовательности его мысли, доводящей все послышки до логического конца, но в той бесстрашной свободе и, вместе, в железной дисциплине, с которыми он подходит к исследованию всех философских и богословских проблем. И если свобода его мысли делает его независимым от каких бы то ни было внешних авторитетов, то дисциплина, которую он сам на себя налагает, придает его мысли характер одновременно научный и церковный. Научная добросовестность не позволяет о. Сергию высказываться о чем бы то ни было, не ознакомившись с тем, как ставилась и разрешалась данная проблема до него: отсюда его многочисленные экскурсы в историю философии и богословия и в сравнительную догматику, которые в своей совокупности могли бы составить своеобразные монографии по тем или иным специальным вопросам. В этой работе о. Сергей строг до беспощадности и точен до скрупулезности. Что же касается церковного характера его мысли, то таковой мы должны определить как “церковность изнутри”: он церковен не потому, что хочет быть в согласии с тем или иным признанным или утвержденным учением, но потому, что любит Христа, потому, что Церковь для него — высшая Реальность, Правда и Красота. Насиловать свою мысль, подчинять ее тем или иным правилам — бесполезно, если эти правила не имеют внутренней убедительности. Но Церковь ведь и не живет правилами и предписаниями: принципом ее жизни является только любовь... Для о. Сергия Церковь есть основная и определяющая сила, как истории родного народа, так и собственного его бытия: ею они существуют и дышат. И творчество его стремится поэтому быть церковным не по внешности, но по существу: он хочет быть голосом самой Истины, самой Церкви, которая — высказываясь при посредстве индивидуальных человеческих сознаний — не имеет иных гарантий своей истинности, кроме воли своих истолкователей быть верными Матери и любить истину больше человеческой славы. По-

добная установка требует одновременно свободы и дисциплины, творчества и аскезы, смирения и дерзания; она трудна и ответственна; ибо если уклонения в одну сторону грозят мыслителю ложным индивидуализмом и интеллектуальной анархией, то обратная крайность приводит его к духовному рабству, к отказу от личного творчества, каковые также являются изменой Церкви “присно юнеющей”, по слову Иоанна Златоуста. Церковная же ответственность за сказанное слово — не перед людьми и даже не перед веками, а перед Богом...

Отличительные черты духовного строя о. Сергия — почвенность, эсхатологичность, широта синтеза и стремление идти до конца — придают ему облик чисто русского мыслителя в том аспекте всечеловеческого вселенского сознания, о котором так гдохновенно говорил и писал Достоевский. И кажется, что об о. Сергии написано стихотворение Вяч. Иванова, которое в образной форме характеризует русский ум в его страстях и крайностях и, вместе с тем — в его спокойствии, гармонии и мере:

Своеначальный, жадный ум, —
Как пламень, русский ум опасен:
Так он неудержим, так ясен,
Так весел он и — так угрюм.
Подобный стрелке неуклонной,
Он видит полюс в зубь и муть;
Он в жизнь от грезы отвлеченной
Пугливой воле кажет путь.
Как чрез туманы взор орлиный
Обслеживает прах долины,
Он здраво мыслит о земле,
В мистической купаеь мгле.

(Кормчис звезды, стр. 77).

Творчество мыслителя всегда определяется не только его личными дарами — его способностью видеть истину и говорить о ней, но и условиями той эпохи и культуры, к которым он принадлежит. Выделение тех или иных вопросов из энциклопедии философской проблематики, их постановка, метод их обсуждения — все это всегда “носится в воздухе”, составляет стиль и содержание эпохи, предоставляющей и, может быть, даже навязывающей индивидуальному мыслителю свой исторический язык. В этом отношении о. Сергий (так же как и наиболее близкий ему мыслитель, о. Павел Флоренский) является не только представителем русского любомудрия, но и типичным выразителем духовных исканий последнего десятилетия девятнадцатого века. Это писколько не уменьшает его своеобразия и оригинальности: он шел своим путем, часто против течения, но этот путь

все же был типичным для многих; можно даже сказать больше: если о. Сергей принадлежит к числу вождей русской мысли этого периода, то возможным это оказалось только в результате некоторой созвучности его исканий и интересов эпохи, общности их языка, единства устремлений. К таким культурно-историческим факторам, повлиявшим на творчество о. Сергея, относятся, во-первых, общее движение мысли “от марксизма к идеализму” и дальше — к Православию; и, во-вторых — борьба и неизбежно связанное с нею подчинение влияниям немецкой культуры и науки, простиравших свою гегемонию на русское образованное общество.

Вера в прогресс, религия социализма были господствующими убеждениями того времени; прирав философию марксизма, о. Сергей сделался “лично и исторически жертвой интеллигентщины, вместе с бесчисленными братьями своими, вместе со всей Россией. То была общая судьба “гуманистического” человечества, донныне изживающего, соблазны человекобожия” (“Автобиограф. Заметки”, стр. 35). Однако, в воздухе уже носились семена духовного возрождения; оно началось почти одновременно в разных областях: в философии, в науке, в литературе. Но подобно всем эпохам “возрождения”, оно было полно противоречий, неясностей и соблазнов. Молодые силы проснувшейся к новой жизни души преломлялись не только идеальными устремлениями, но и различными суррогатами духовности — чистотой беспредпосылочного знания, психологизмами псевдо-мистики, фантазмами необузданного воображения. О. Сергей был ученым, и путь его среди философов, художников и поэтов того времени определялся, первым делом, строгостью научной мысли, необходимостью разумного оправдания каждого движения души. Это обстоятельство определяет как общее направление, так и характер его творчества. Слова “от марксизма к идеализму”, сделавшиеся как бы поговоркой, характеризующей эпоху, являются на самом деле заглавием одной из его книг — сборника статей переходной эпохи. Здесь о. Сергей идет рука об руку с другими русскими марксистами, так же преодолевавшими научной критикой основы материалистического миропонимания, так же шедшими по пути философского идеализма, приведшего их к вратам православного храма. Мы имеем в виду: Н. А. Бердяева, П. Б. Струве, С. Л. Франка... Основные этапы этого пути были общими: материалистическое мировоззрение, соединенное с революционно-социальным утопизмом; его разрушение под влиянием философии — главным образом, гносеологии трансцендентального идеализма; преодоление отвлеченного гносеологизма (неокантианства) во имя онтологического реализма; переход к религиозным проблемам и философское истолкование Православия. О.

Сергий, как мы уже видели, прошел этот путь до конца: не только в смысле достижения последних его ступеней, но и в отношении глубины и исчерпания каждого из его этапов. Его исследования о природе религии, философии, науки, искусства, хозяйства, истории, языка — являются классическими: они не стареют со временем, остаются современными и принадлежат благодаря этому к сокровищнице “вечной философии”, а не только к “культуре конца XIX века”. Но их порядок и последовательность, выбор материала и его расположение безусловно определены этой культурой, которую он стремился не только усвоить и познать, но преобразить, просветить и тем возвести ее к высшим формам религиозной жизни и церковного служения (см. об этом его статьи: “Церковь и культура” в сборнике “Вопросы религии”, Москва, 1906, вып. I, перепечатано в книге “Два града”, т. II; “Православие и культура” — в “Вестнике русского студенческого Христианского Движения за рубежом”, 1931 г. № 10; и “Догматическое обоснование культуры” — в том же журнале, 1930, № 7).

Таким образом, культурно-историческому фактору в творчестве о. Сергия мы обязаны: 1) экономическими темами; 2) критической философией; 3) преодолением неокантианства; 4) стремлением религиозно обосновать философское мировоззрение. Выполнение всех этих задач носит у о. Сергия глубоко индивидуальный характер; но сами эти темы заданы ему эпохой; таким образом, его творчество само является воплощением той тайны взаимовосполнения личности и окружающей среды, к исследованию которой о. Сергий многократно возвращался.

Вторым объективным фактором, связанным с духовным стилем эпохи, является сложное отношение о. Сергия к германской культуре. Вопрос этот имеет глубокие исторические корни, ибо в немецкой философии и науке русские люди всегда видели универсальную культуру Запада. А ведь Запад уже в конце XVI века внушал им чувства, похожие на влюбленность. “Страна святых чудес” была для нашей интеллигенции второй родиной, и это преклонение перед духовными сокровищами Европы происходило совсем не из рабских чувств русских людей. Ибо Европу они действительно любили и знали; и чувствовали, что духовная жизнь России не может развиваться в стороне и независимо от западных культурных путей. Но весь комплекс многоцветной и многообразной европейской культуры слишком часто воспринимался ими в его немецком преломлении; и отсюда — та гегемония германского духа, которая неизменно давала себя чувствовать в творчестве русских мыслителей: и тогда, когда они ей подчинялись, и тогда, когда они с нею боролись.

Поддался этому одностороннему влиянию и о. Сергий; и это

относится не только к первому периоду его творчества (когда, получив университетскую командировку, он поехал “конечно, прежде всего, в Германию, как страну социал-демократии и марксизма”), но к последующим годам его жизни, в течении коих он, по собственному, призыванию “бойкотировал Запад, славянофильствуя, и за границу почти не ездил” (“Автобиограф. Зам.”, стр. 103). Бойкот этот, однако, оказался чисто внешним; ибо Европа, или, вернее, — Германия, преследовала о. Сергия во всех областях его творчества и властно требовала своего преодоления; а это было связано с огромной ученой и литературной работой, в которой легко было утратить общеввропейскую перспективу и забыть, что немецкая наука составляет только часть, и притом не главную, в духовной сокровищнице Западной Европы. Вот что писал о. Сергей в 1916 г., когда вся Россия находилась под впечатлением страшной военной схватки с Германией: “война духовная между германством и православно-русским миром началась не теперь. С германского запада к нам давно тянет суховей, приносит иссушающий песок, затягивая пепельной пеленой русскую душу, повреждая ее нормальный рост. Эта тяга, став опутительной с тех пор, как Петр прорубил свое окно в Р е м а н и ю (sic! *Л. З.*), к началу этого века сделалась угрожающей. И, конечно, существеннее было не внешнее засилие Германии, но ее духовное влияние, для которого определяющим стало своеобразное преломление Христианства через призму германского духа. Это — арианское монофизитство, все утончающееся и принимающее разные формы — “имманентизма” и “монизма” — от протестантизма до социалистического человекобожия. И для сознательного противостояния нужно, прежде всего, познать и понять угрожающую стихию столь многоликую и творчески могучую. Лютер, Баур, А. Ричль, Гарнак; Эккегарт, Я. Беме, Р. Штейнер; Кант с эпигонами, Фихте, Гегель, Гартман; Геккель, Фейербах, К. Маркс, Чемберлен”... (“Свет Невечерний”, стр. 111). Характерен список этих имен: среди них нет ни одного англичанина (кроме Чемберлена), ни одного француза. Кажется, будто вся западная культура исчерпывается созданиями немецкого гения... Подобное суждение об о. Сергии было бы, конечно, односторонним. В списке его статей мы находим этюды, посвященные Карлелю и Р. Оуэну, и Рескину, и Рафаэлю, и Пикассо. Но все же ссылки на немецкие источники, полемика с немецкими учеными, преодоление немецких заблуждений занимает в творчестве о. Сергия огромное и, может быть, несоразмерное место. Этой зачарованностью немецкой мыслью о. Сергей платит дань русской университетской традиции, русскому провинциализму. Но как только силою вещей он освободился от этого одностороннего

влияния и встретился лицом к лицу с другими стихиями западной жизни, так и этот культурно-исторический фактор потерял власть над его мыслью, и о. Сергей обнаружил подлинный универсализм своего духовного полета. Перемена эта произошла в результате его невольного переселения в Западную Европу (в 1823 г. он был выслан из России распоряжением Советской власти). Живя в самом сердце Запада, о. Сергей не только ознакомился, но и принял непосредственное участие в духовной жизни христианской Европы, и это окончательно освободило его от влияния германского духа: мысль его перестала бороться с германством, ибо оно уже было преодолено; сила немецкой науки перестала казаться столь соблазнительной и опасной, ибо она оказалась только одной из компонент европейского духовного концерта. И в своей встрече с христианством Запада о. Сергей нашел подлинно вселенский язык и явил перед ним лик России, не под углом той или иной культурной традиции, но как посятеля и выразителя вселенской мудрости и всеобъемлющей полноты Православия.

ТВОРЧЕСТВО О. СЕРГИЯ И ЕГО ПЕРИОДИЗАЦИЯ.

Обозрев те личные и культурно-исторические факторы, которые придали творчеству о. Сергия его своеобразный стиль и определили последовательность его исканий, мы можем перейти к обзору его литературной деятельности.

В течение периода с 1896 года по 1944 год о. Сергей написал и, за немногими исключениями, напечатал 28 томов оригинальных исследований, более 180 статей по философским, богословским и экономическим вопросам, более 80 слов, проповедей и речей, ряд мелких заметок, писем, некрологов и т. п. Из его книг одна напечатана только на немецком языке, («Die Tragödie der Philosophie»), одна — только на английском («The Wisdom of God»); одна — на французском, английском и румынском языках («Orthodoxie»); одна переведена на японский и частично на немецкий язык («Философия хозяйства»); из его статей 38 напечатаны только на иностранных языках, 10 напечатаны в переводах на разных языках. Часть его статей (преимущественно социально-философского и художественного характера) — числом 40 — переизданы им в 4 сборниках, к коим надо прибавить сборник его проповедей; остальные статьи (из которых некоторые могли бы составить содержание целой книги) рассыпаны по русским и иностранным журналам. Все это составляет более 11.000 печатных страниц русского и 1.200 страниц иностранного оригинального текста; переведенные же его труды составляют около 1.700 страниц текста.

Это огромное «литературное наследство» явственно распадается на три отдельных группы, что значительно упрощает задачу его обозрения. К таковым относятся: во-первых, исследования экономических вопросов; во-вторых, статьи и книги по философии — в разных ее проблемах и областях (сюда же мы относим и литературно-художественные и критические статьи); и, наконец, в-третьих — богословские труды. Само собою разумеется, что деление это носит условный и приблизительный характер; ибо точных границ между этими группами провести нельзя; экономические исследования непосредственно переходят в философию; философское умозрение неразрывно связаны

с религиозными темами; богословие — насквозь пронизано философской проблематикой. Однако, в известном смысле и с некоторыми оговорками можно говорить не только о трех основных темах, но и трех периодах в жизни и творчестве о. Сергия. Начало первого относится к 1896 году, когда вышла его первая книга “О рынках при капиталистическом производстве”; заканчивается же он около 1902 года, когда в журнале “Вопросы философии и психологии” и в сборнике “Проблемы идеализма” появились статьи о. Сергия, трактовавшие основные проблемы этики совершенно независимо от марксистского миропонимания (подробная библиография произведений о. Сергия дана нами отдельно — в приложении).

О философском периоде творчества о. Сергия, начавшемся с 1902 года, можно с полным правом утверждать, что он в его жизни определенного конца не имел. О. Сергей остался философом и в своих богословских сочинениях, и в этом интимном сочетании естественных вопрошаний человеческого разума и богооткровенных ответов положительной религии заключается, может быть, наиболее своеобразная и ценная черта его мировоззрения. Но с принятием кафедры догматического богословия (в 1925 г.) интересы о. Сергия специализируются, писания его приобретают характер богословских трактатов, философское содержание коих дано в религиозно-символических формах и требует особого истолкования.

При этом интересно отметить, что если религиозные основы православного миропонимания о. Сергия сложились еще в те годы, когда он был светским ученым (см. в особенности его “Свет Невечерний”, вышедший в 1917 году), то основные философские труды (“Трагедия философии” и “Философия имени”) написаны им в первые годы его священства. Этим еще раз подчеркивается та неразрывная связь, мы бы даже сказали, то органическое единство, в котором у него пребывают любознательность и богосмысление.

Некоторый отсвет, или вернее, предвосхищение религиозной стихии можно проследить и в марксистских сочинениях о. Сергия. Вот как он сам характеризует свое восприятие этой экономической доктрины. “После томительного удушья 80-х годов марксизм явился источником бодрости и деятельного оптимизма, боевым кличем молодой России, как бы общественным ее бродилом... он оживил упавшую, было, в русском обществе веру в близость национального возрождения... он был первым горячим ручейком, растопляющим зимний лед и реально свидетельствующим самым фактом своего появления, что солнце поворачивает к весне” (“От марксизма к идеализму”, стр. VIII). “В марксизме бьет горячий ключ социального утопизма, питающий чисто рели-

гиозное одушевление. Он имеет и свою эсхатологию — в учении о социальном катаклизме (*Zusammenbruch theorie*) и “прыжке из капиталистического царства необходимости в социалистическое царство свободы, в *Zukunftstaat*, в земной рай. Конечно, эти элементы марксизма находятся в несомненном, хотя и неосознаваемом несоответствии с его обычной сухостью и прозаическим реализмом, но именно в этом соединении научных и утопических элементов, логически противоестественном, но психологически совершенно понятном, и состоит особенная обаятельность марксизма. Благодаря этому он может под внешней оболочкой научности не только давать удовлетворение запросам разума, но и утолять религиозную жажду абсолютного”... (там же, стр. 10). “Не ручаюсь”, — прибавляет о. Сергей, — “что для всех сторонников марксизма он имел указанное выше значение, но для меня он был именно таков”.

В этом умонастроении о. Сергием написаны его первые экономические работы: книга “О рынках при капиталистическом производстве” и ряд статей: об основных понятиях политической экономии, о трудовой ценности, о закономерности социальных явлений, о взаимоотношениях хозяйства и права. Однако, при этом его постигла неожиданная неудача, о которой лучше всего расказать его собственными словами. “Я стремился верой и правдой служить марксизму, стараясь, насколько хватало моего умения, отражать нападения на него и укреплять незащищенные места, и этой задаче посвящены были, — прямо или косвенно, — решительно все мои работы. Но, совершенно помимо моей воли и даже вопреки ей, выходило так, что стараясь оправдать и утвердить свою веру, я непрерывно ее подрывал и после каждой подобной попытки чувствовал себя не укрепившимся в своем марксизме, а только еще более пошатнувшимся” (там же, стр. X). В этом процессе особенно важная роль принадлежит тяготению о. Сергия к критической гносеологии Канта, которую он старался привить марксизму, но которая, вместо того, чтобы обосновать марксистское миропонимание, разрушила самую его возможность: “Кант всегда был для меня несомненное Маркса”, говорит о. Сергей: “и я считал необходимым поверять Маркса Кантом, а не наоборот”.

Вторым актом этой катастрофы было продолжительное и внимательное изучение аграрного вопроса, который всегда беспокоил о. Сергия, как самая невыясненная и сомнительная часть экономической доктрины марксизма. Результатами этой работы явился двухтомный труд “Капитализм и земледелие” и ряд статей на ту же тему. “Я приступил к этой работе”, пишет о. Сергей: “с определенной и предвзятой тенденцией доказать, наконец, в окончательной и бесспорной форме справедливость эко-

помической доктрины Маркса... Против воли и в борьбе с собой я вынужден был признать, что аграрная эволюция совершенно не имеет предполагаемого и желаемого мною характера, и принести дорогие всравания в жертву научной истине... Таким образом, почва постепенно уходила у меня из-под ног. От здания, которое еще недавно казалось мне столь стройным и цельным, остались одни стены" (Там же, стр. XII). Но общие проблемы, которые беспокоили о. Сергия, остались; однако, они получили в его сознании "уже не частную постановку в пределах марксизма или какой-либо другой позитивно-социологической доктрины, но в общей философской форме, на чем в действительности опирается теория прогресса, этика и религия человечества?" (там же, стр. XV).

Нет надобности настаивать на том, что, задавая себе эти вопросы, о. Сергий стал на почву чисто философского исследования. И здесь он неизбежно должен был столкнуться с теми, кто работал над разрешением тех же проблем, хотя и в совершенно ином направлении. И, действительно, — в последующих работах о. Сергия имена Маркса, Штамлера и Струве уступают место Достоевскому, Герцену, Вл. Соловьеву. Статьями, посвященными этим мыслителям, открывается длинная серия этюдов о. Сергия о русских мыслителях: он с любовью изучает творения своих собратьев по духовным исканиям и пишет целый ряд чрезвычайно ценных статей, которые еще ждут своего издания в виде сборника по истории русской мысли; ибо разбросанные по разным журналам и другим изданиям они трудно достижимы и не могут дать впечатления той цельности и единства, которые в действительности составляют (перечень их см. в "Приложениях", в отделе библиографии).

Было бы, однако, ошибкой думать, что этот поворот в мышлении о. Сергия уже означает появление у него нового миро-созерцания: пока что это только критика, разрушение осознанных заблуждений, отталкивание от позитивистического гуманизма, границы коего истолковываются им все шире и шире. В Достоевском его, главным образом, интересует "вопрос об основах теории прогресса и религии человечества, с демонической силой поставленный в художественном образе Ивана Карамазова; в Герцене — его разочарование в Западе, в культуре, в науке, последовательно доведенное до полного отчаяния, до философского нигилизма, до невозможности жить и мыслить. И только в статье о Вл. Соловьеве начинают звучать другие мотивы. Основными понятиями являются здесь: идеал цельного знания (включающего в себя и веру, и разум, и опыт), положительное всеединство, реальность метафизического и исторического добра и внутренняя обязательность "христианской политики". Излагая

систему Соловьева, о. Сергей заканчивает эту свою статью следующими многозначительными словами: “в сумерках бытия мы принимаем за истины еле брезжущего света то те, то другие предметы, только сильнее других его отражающие. С ясновидением пророка Соловьев прозревал истинный его источник, свет немеркнущий, невечерний. Он сам всю жизнь шел навстречу этому свету и звал к нему. Пойдем за ним”. (“Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева”; в сборнике “От марксизма к идеализму”, стр. 262).

В 1903 г. о. Сергей печатает большинство упомянутых выше статей в виде сборника, озаглавленного им “От марксизма к идеализму” (СПБ, стр. XXI + 347). В нем он сознательно соединяет статьи, написанные в защиту марксизма, и статьи, его опровергающие; этим он хочет “внешним образом подчеркнуть внутреннюю связь, существующую между теперешним “идеализмом” и прежним моим “марксизмом”, отметить в прошлом ростки настоящего и тем нагляднее показать действительный смысл и значение перелома, происшедшего в моем (и не в одном только моем) мировоззрении, его внутреннюю логику и континуитет идей” (стр. VI). То, что вдохновляло о. Сергия в его марксистский период — идеалы социального прогресса и служение осуществляемому в истории добру — осталось; но под них подводился новый фундамент; и положительный моральный пафос (который о. Сергей видел, или вернее который он приписывал марксизму) возводился на степень более высокого философского и отчасти религиозного синтеза.

Соответственно этому последние статьи сборника были посвящены вопросам конкретного осуществления добра: они касались экономического и социального идеала и практических задач политической экономии. Последним же словом этого цикла идей был призыв к д е й с т в е н н о м у и д е а л и з м у (подчеркнуто у о. Сергия), к тому морально-общественному служению, про которое о. Сергей словами Вл. Соловьева говорит что оно:

“Цепь золотую сомкнет и небо с землей сочтает”.

Последующая мысль о. Сергия шла по трем руслам. Осознанная им необходимость религиозного обоснования философии и культуры властно вела его от теоретических постулатов идеализма к конкретной вере в Бога. Этот процесс, принадлежащий к его личной биографии и только косвенно отражавшийся на его писаниях (ибо теоретическое религиозное мышление и конкретная церковная жизнь не исключают друг друга) привел его к духовному прыжку — к полному приятию Православия и к новой жизни в Церкви, каковая становится отныне источником всего

его дальнейшего творчества. Одновременно с этим и по мере удаления от марксистского миропонимания последнее потеряло в глазах о. Сергия характер чисто научной доктрины и обнаружило свои скрытые метафизические корни. В свете христианства о. Сергий увидел, что враждебная религии доктрина шире и глубже, чем претенциозный, но по существу своему близорукий и плоский экономический материализм. Марксизм оказался только частью или, вернее, аспектом чего-то значительно более опасного и глубокого. Что же это такое? Каково имя этого главного, хотя и скрытого, и невидимого врага? Вот как отвечает о. Сергий на этот вопрос в свете своего нового духовного опыта. “Последней основой всего культурноисторического идеала является религия; она есть фермент общественности, тот “базис”, на котором воздвигаются различные “надстройки” (“Два града”, том I, стр. VII). Соответственно этому и самоопределение человека может быть только двояким: он может утверждаться в Боге или вне Бога, может устраивать свою жизнь согласно закону Божьему или согласно своему собственному закону. Правда, “чистое самообожение, утверждение в своей тварности в качестве абсолюта... есть сатанизм, состояние непосредственно недоступное для человека. Самоутверждение человека вне Бога принимает характер лишь сознательного обожения твари, пантеизма или космоцизма, и только в противоположении теизму определяется как атеизм или даже как антитеизм, антихристианство. Этот пантеизм может принимать различные выражения: материализм энциклопедистов, гилозоизм Геккеля, спиритуалистический атеизм Гартмана и Шопенгауера, экономический материализм Маркса, агностический позитивизм Канта и Спенсера. Все эти разновидности религиозно приводятся, однако к одному и тому же содержанию, — пантеизму и космоцизму. Но это всебожие или миробожие в религиозном переживании неизбежно принимает черты **человекобожия**” (там же, стр. X). Итак, вот новая и всеохватывающая формула того начала, той силы, против которой о. Сергий будет бороться: **человекобожие**. Соответственно этому эпиграфом к его дальнейшим трудам могут быть взяты слова блаж. Августина, которые он сам поставил на титульной странице своих “Двух градов”: *“cum ergo vivit homo secundum hominem, non secundum Deum, similis est diabolo”* (когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен диаволу). Сатанинская сила гордыни и самоутверждения, преломленная в природе и душе человека, есть зло многоликое и многообразное — “легион, потому что нас много”. И борьба с ним может протекать в разных планах: научном и философском, поскольку человек обожествляет себя в своем разуме; литературном и художественном, поскольку

ку он объявляет высшей и абсолютной ценностью свое восприятие красоты; социальном и политическом, поскольку человеческая воля становится самочинной и превращает дарованную ей Богом свободу в личный произвол; все это охватывается планом духовным, который в отношении всех видов человеческой мысли и деятельности является одновременно их предпосылкой и основанием. Этой борьбы о. Сергий уже не оставляет: в своих статьях и книгах, в докладах и лекциях, в проповедях и пастырских поучениях он неизменно борется “с человеческим самоутверждением, с самобожеством и человекобожеством” (“Друг Жениха”, стр. 113). В противовес ему он действительно утверждает ту духовную установку, которая является единственно возможным основанием жизни в Боге и для Бога. В “Свете Невечернем” она формулирована в едином слове “Еси”; в богословском трактате она выражена тем наименованием, которым определил себя “величайший из рожденных женами”, Иоанн Креститель — “Другом Жениха”.

Однако, верный своему методу, о. Сергий и в разгаре борьбы помнит, что в каждом заблуждении есть своя доля правды; и потому его критические статьи являются не столько осуждением заблуждающейся мысли, сколько диагнозом ее болезни, анализом ее содержания и выделением из нее всех тех данных, которые принадлежат истине. Этой задаче посвящены его статьи о Марксе, Фейербахе, Штейнере; Льве Толстом, Чехове, Федорове; Леонтьеве, Пикассо.

Практическим же выражением этого умонастроения являются полные силы и вдохновения призывы, обращенные к русской интеллигенции и русской молодежи: о. Сергий зовет их к пересмотру своих духовных позиций, к преодолению стихии революционного утопизма, которая в существе своем является также проявлением человекобожия. В этой проповеди “метанойи” (покаяния в древнем смысле слова — перемены умонастроения, внутреннего духовного изменения) о. Сергий выступает не только как ученый, излагающий истину, но и как практический деятель, видящий, пред какой бездной стоит его родной народ. “Нельзя безнаказанно и на все лады впускать человеку”, — пишет он, — “что человек — двуногий зверь и природа его чисто звериная, а потому ему остается только, признав это, поклониться своему зверству. Нельзя в противоположность христианскому зову тысячелетий: “горе имеем сердца” безнаказанно убеждать человека опускать их долу” (“Первохристианство и новейший социализм”, “Два града”, т. II, стр. 49). “В душе поднимается тревога при мысли о нашем отечестве и о нашем народе... душа которого... подвергается действию иссушающего ветра, дующего с запада”... (там же). Но не тревога только, а любовь дви-

жет пером о. Сергия, когда, обвиняя русскую интеллигенцию в том, что она "отвергла Христа, отвернулась от Его лица, исторгла из сердца своего Его образ и лишила себя внутреннего света", он все же с силой утверждает религиозную природу ее души и говорит: "Тот, о Ком тоскует эта душа, так близок. Он стоит и стучится в это сердце, гордое, непокорное интеллигентское сердце... Будет ли когда-нибудь услышан стук Его?" ("Героизм и подвижничество", "Два града", т. II, стр. 221).

Этим темам посвящены статьи: "Героизм и подвижничество", "Воскресение Христа и современное сознание", "Человек и человекозверь". Подобно большинству статей о. Сергия, они были сначала прочитаны им в качестве публичных лекций, а потом напечатаны (обычно в расширенном виде и с богатым ученым аппаратом) в различных сборниках и журналах. И если эти мысли производили неотразимое впечатление на слушателей того времени, то ценность их с течением времени не уменьшилась. Ибо по своей глубине они значительно превосходят проблематику эпохи и обращаются к той глубине человеческого я, которая живет в вечности, хотя и действует в определенных исторических условиях времени и места.

Третьим мотивом в творчестве о. Сергия этого периода является положительное осознание социально-философских проблем в свете христианской жизни и учения. Об этой задаче можно также сказать, что она не покидает его мысли в течении всей его последующей жизни; однако, ставится она в различные периоды его философского и богословского творчества по-разному. В годы, непосредственно следующие за сборником "От марксизма к идеализму" о. Сергей занят, главным образом, вопросами социально-политическими. Лично он унаследовал их от предшествующего периода его работы; но ими же волновалось и болело русское общество. Поэтому первые шаги христианской проповеди естественно должны были быть устремлены на то, чтобы показать, как решаются эти жгучие вопросы в свете религиозного сознания. Для этого о. Сергей предпринимает целый ряд исторических исследований и стремится осознать в них, чем в действительности было раннее Христианство и как решало оно все эти проблемы. К этому циклу относятся статьи: о первохристианстве и его отношениях к языческому миру, к государству, к социальному вопросу, к нравственности, к иерархии и к культуре; о возможности сопоставления первохристианства с новейшим социализмом; о взаимоотношениях социализма и апокалиптики. Сюда же относится перевод на русский язык книги католического ученого И. Зейделя "Этически-хозяйственные взгляды отцов

Церкви” (который предпринимается и издается под непосредственным руководством и наблюдением о. Сергия).

На этом пути, однако, о. Сергия ожидает новая трудность: изучение немецкой литературы о первохристианстве приводит его мысль в соприкосновение с тем направлением церковно-исторической науки, которое можно назвать безрелигиозным отношением к религиозным проблемам. Под пером “либеральных” протестантских ученых историческое христианство совершенно отрывается от своих религиозных корней, в результате чего “живое церковное предание заменяется исторической наукой, церковь — религиозным обществом, таинства и мистический культ — условностями символики... опыт духовной жизни заменяется университетским семинарием, а место святого занимает ученый теолог” (“Современное арианство” — “Тихие думы”, стр. 147). Подобная установка не могла, конечно, удовлетворить о. Сергия; более того: он увидел в ней явление того же человекобожия, которое проникло в виде претензии на абсолютную научную объективность в самую историю церкви и создало суррогат религии — тем более опасный, что он оперирует христианскими реальностями, которые искренно любит. Отсюда для о. Сергия родилась задача: отстоять религиозную веру внутри самой богословской науки, защитить живое христианство от научной его имитации или, — сводя эти проблемы к их последнему основанию, — показать, что Христос есть Богочеловек и Спаситель, а не “равви Иисус”, самое существование которого берется наукой под подозрение. Этой теме о. Сергий посвятил четыре специальных этюда, объединенных под общим заглавием “Современное арианство (из этюдов о религии человекобожия)”. Вследствие своей научной объективности, учености и полноты они имеют огромное апологетическое значение и для настоящего времени.

Живой образ церковной жизни, полученный в результате всех этих исследований, становится для о. Сергия основанием, на котором он начинает строить свое христианское социальное мировоззрение. Все проблемы экономической, политической, социальной и культурной жизни получают не только новое освещение, но ставятся на совершенно ином основании: источником для них является не данность человеческого общежития, а задание человеческого призвания; метафизический их корень лежит не в статистических закономерностях социальных явлений, но в том, чем осознает себя человек пред лицом живого Бога. Вследствие этого исследование социальных фактов оказывается только материалом для проповеди социального добра. Зов Церкви “горе имеем сердца” получает в этих произведениях о. Сергия полную силу и значение. Но это — не мораль, ибо о. Сергий оперирует не максимами долженствования и даже не категори-

ями ценностей, а высшими религиозными и метафизическими реальностями и научными данными о человеческой жизни.

Этим темам посвящены статьи: "Церковь и культура", "Церковь и государство", "Христианство и социальный вопрос", "Народное хозяйство и религиозная личность", "Размышления о национальности".

В 1911 году о. Сергий печатает двухтомный сборник под заглавием "Два града. Исследования о природе общественных идеалов", в котором соединяет большинство выпеприведенных статей (за исключением этюдов о Достоевском, Леонтьеве, Пикассо и о современном арианстве, которые вошли в состав третьего сборника о. Сергия "Тихие думы", выпеднего в 1918 году). Пространное введение к сборнику подводит итоги сделанной работе и намечает новый поворот в его мысли, который --- в параллель "кризису марксизма" -- можно охарактеризовать как "кризис социологизма". Дело в том, что пытаюсь разрешить те или иные вопросы с точки зрения христианской мысли, о. Сергий встретился с тем фактом, что Христианство относительно многих проблем не только не имеет определенного решения, но просто их не замечает, как бы проходит мимо. Из этого приходится сделать два вывода: о том, что острее христианской мысли обращено не к обществу, а к отдельному человеку; и о том, что плноприродность христианства по отношению к миру (и первым делом --- к его социальной действительности) находится в состоянии неразрешимой антиномии по отношению к проповеди любви и вере в конкретное, осуществляемое в истории добро. Относительно первого о. Сергий пишет: "религиозная проблема есть прежде всего проблема индивидуального. Это есть вопрос о ценности м о е й жизни, м о е й личности, м о и х страданий, об отношении к Богу индивидуальной человеческой души, об ее личном, а не социологическом только спасении. Та, единственная в своем роде, незаменимая, абсолютно неповторимая личность, которая только однажды на какой-нибудь момент промелькнула в истории, притязает на вечность, на абсолютность, на непреходящее значение, которое может обещать только религия, живой "Бог живых" религии, а не мертвый бог социологии" ("К. Маркс, как религиозный тип". "Два града", т. I, стр. 76). Эта установка, конечно, не уничтожает социальной проблематики и не вытесняет ее из христианского сознания; но, по сравнению с основным стержнем христианского благовестия, она теряет свою остроту, отступает в область временного и относительного, ограничивается значением исторического и только исторического бытия. "Один за другим создаются земные идеалы. мысленно построается земной град, разрабатываются его план и чертеш". Но все эти идеальные построения: платонова политейя, иудей-

ский хиллазм, средневековая теократия, современный социализм — оказываются неудовлетворительными и осужденными. И если о. Сергий, пользуясь терминологией бл. Августина, говорит о двух градах, то всей силой он отрицает августиновско-католическое провозглашение земной церкви “уже достигнутым градом, царством Божиим на земле” (“Два града”, т. I, стр. XIV). “Православие уберечь от примеси иудейского хиллазма”, говорит он: “оно остается несвязанным с определенным идеалом земного града и потому, как ни противоречит это, повидимому, существующему историческому положению вещей, православию внутренне независимее, свободнее, чем папизм, ибо оно остается царством не от мира сего. Ц е р к о в ь н е е с т ь г р а д” (подчеркнуто у о. Сергия). Но не значит ли это обезличивать историю, топить временное в пучине вечности, лишать историю религиозного нумена? Ни в коем случае. Христианство само есть религия историческая, боговоплощение произошло во времени и для всего существует полнота времен, “времена и сроки”. Выводя исход истории за пределы времени, оно не лишает значения этот временной процесс, который нельзя ни обойти, ни перешагнуть... В истории действительно строится град, в этом сводится положительное ее содержание, но он строится частями, и целое не вмещается в сознание строящих” (там же, стр. XV и XVI). Это, конечно, антиномия. Но она о. Сергия не останавливает и не устрашает, ибо — как мы увидим впоследствии — в своей гносеологии он считает ее неизбежным и спасительным пределом человеческого разумения. Мир антиномичен в своем существовании; и человеческий разум может только зарегистрировать это противоречие: в сфере познания оно называется антиномией, в жизни — оно есть трагедия. Человеческими средствами оно не разрешимо, и только внемировая сила божественной благодати несет ему последнее примирение — как акт нового творчества, как дар любви...

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА.

Почти все вышперечисленные работы о. Сергия, хотя и насыщены ученостью, носят все-же характер философской публицистики. Они связаны единством темы, метода и цели, но это относится к их содержанию, а не к форме. Внешне же они представляют собою несистематизированное собрание его мыслей, подкрепленных каждая в отдельности значительным научным аппаратом. Ученая и академическая работа требовала, однако, и систематического изложения. К этой стороне творчества о. Сергия относятся, первым делом, две книги, предназначенные для его университетских слушателей: "Краткий очерк политической экономии", вып. I. Москва 1907; и "Очерки экономических учений", вып. I. Москва 1913; а затем, том "Философии хозяйства" (часть I. Мир, как хозяйство. Москва 1912), который является его докторской диссертацией.

Эта книга является первым опытом систематического изложения его религиозно-философского мировоззрения. В ней он "подводит внутренний итог целой полосы жизни" и вместе намечает те проблемы, которым, по его убеждению, "принадлежит, если не сегодняшний, то завтрашний день философии". Может быть, это устремление к будущему придаст этой книге ту удивительную свежесть, которая делает ее несравненным руководством для молодых и слабающихся умов. Это книга молодая (что, конечно, несколько не противоречит ее глубокой учености) — и для молодых. Последующие труды о. Сергия своей монументальностью и значительностью как-то вытеснили ее из сферы общего внимания; но время безусловно вернет ей то значение, которое она должна иметь в построении современного религиозно-философского мировоззрения. "Понять мир как объект трудового, хозяйственного воздействия есть очередная задача философии, к которой, одинаково, ведут и экономизм, и критицизм, и мистицизм... Своеобразную остроту получает проблема философии хозяйства и для современного религиозного сознания. В эпоху упадочного религиозного сознания, когда религия часто сводится к этике, лишь окрашенной пиятистическими переживаниями, особенно важно выдвинуть онтологическую и космологическую сторону христианства, которая отчасти раскрывается и

в философии хозяйства” (стр. 1). Именно эти проблемы придают христианскому сознанию действенность, возвращают его жизни, освобождают от того спиритуализма и формализма, которыми повсюду страдает современное христианство. Тогда, вместо отвлеченного критического идеализма и мертвого экономического материализма, воздвигается или, вернее, восстанавливается христианское здание священного религиозного материализма (термин Вл. Соловьева), первыми строителями которого были св. Афанасий Александрийский, Григорий Нисский и другие древние учителя Церкви.

Содержание “Философии хозяйства” относится к философской системе о. Сергия и должно быть рассмотрено в связи с ней. Поэтому сейчас мы ограничимся самыми краткими замечаниями, дающими только внешнее представление о ее структуре и стиле. Проблема философии хозяйства берется в этой книге в тройкой постановке: научно-эмпирической, трансцендентально-критической и метафизической. Первая занимается тем, что можно назвать экономическим опытом — фактами хозяйственной действительности; вторая — его логической переработкой. В своей совокупности они составляют гносеологическую задачу исследования природы науки и ее естественных границ. Но перед проблемой хозяйства “критический идеализм оказывается беспомощным и решительно отсылает мысль к метафизике, — к онтологии и натурфилософии”. И здесь в наибольшей степени обнаруживается сила и новизна развиваемой о. Сергием системы: жизнь и мир получают в его истолковании бесконечную перспективу глубины; он видит в них то, мимо чего с одинаковым равнодушием проходят и “здравый смысл” обычного восприятия, и “научный” опыт, и “критическое” его истолкование. Раскрытие внутренних мировых смыслов, присущих самым обыденным человеческим действиям (производству, потреблению), внутреннее сродство человека и космоса, их идеальная основа в Боге, творческий дух, проникающий все мироздание — вот в чем очарование этой книги, дышащей огромным молодым оптимизмом и стремящейся охватить всю природу в едином образе явленной красоты. Недаром же “напутствием” книги, выражением ее пафоса и устремления взяты вещи слова Достоевского: “Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить каждую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах”.

“Богородица, что есть мнишь?” — Великая мать, упование рода человеческого”. “Так, Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость”.

Естественным продолжением “Философии хозяйства” является основной философский труд о. Сергия “Свет Невечерний”, вышедший в 1917 году. Эта книга, несмотря на то, что сам о. Сергий скромно назвал ее “собранием пестрых глав”, более всех его трудов соответствует тому, что принято называть “системой философии”. Правда, сам о. Сергий отрицает за ней подобное значение. “Руководящие идеи этого философствования”, говорит он в предисловии: “объединяются не в “системе”, а в некоторой сизигии, органической сочлененности, симфонической связанности”. Однако, эти слова относятся скорее к форме его книги, чем к ее содержанию. Ибо если в “Свете Невечернем” нет отдела “логики” и отдела “морали” (каковые мы обычно находим в “системах философии”), то по существу эта книга бросает яркий свет на все проблемы философии и содержит в себе данные для их решения в духе единого религиозно-философского миро-созерцания.

Значительность “Света Невечернего” как философского произведения связана, однако, не столько с полнотой его проблематики, сколько с тем, что здесь в первый раз дается последовательное развитие идеи Софии, каковая становится отныне центральным понятием всего философского и богословского творчества о. Сергия. Намечена эта идея была уже в “Философии хозяйства”, содержавшей целый ряд мыслей о “софийности” мира, человека, науки и хозяйства. Однако, только в “Свете Невечернем” софиологическая проблема раскрывается, как одна из категорий человеческой мысли, как неустрашимая и вечная тема философии, от которой нельзя уйти и которая — благодаря этому — имеет свою долгую историю в развитии философской и богословской мысли. Соответственно этому, прошлому уделяется здесь значительное место. Хотя “автор сознательно отказывался от стремления к исчерпывающей полноте библиографии и ученого аппарата” и “сводил к минимуму исследовательскую часть изложения”, тем не менее почти все отделы книги снабжены многочисленными экскурсами, кратко излагающими постановку и решение важнейших проблем в истории философской и богословской мысли. Экскурсы эти, напечатанные мелким шрифтом, составляют около четверти всей книги (112 стр. из 447). Список их см. в “Приложениях”. Но, кроме того, многочисленны примечания и ссылки устанавливают связь системы со всей восточной и западной философской и богословской мыслью. Все это придает этой книге характер не только философского открытия, но и ученого исследования. В этом отношении “Свет Невечерний”, подобно вышедшей за три года до него книге о. Павла Флоренского “Столы и утверждение истины”, является настольной книгой, своего рода компендиумом русской религиозно-

философской мысли; в обеих этих книгах не знаешь, чему удивиться: вдохновенности и красоте мысли, всеохватывающей полноте проблематики или учености авторов, для которых, повидимому, нет тайн в предшествовавших им умственных и религиозных исканиях.

Подобное богатство мотивов естественно чрезвычайно затруднило выполнение той цели, которую о. Сергей себе в этой книге поставил: “труден путь через современность к Православии и обратно”, пишет он в предисловии: “однако, от всякой ли можно освободиться трудности и должно ли освобождаться? Своль не страстно, жажду я великой простоты, белого ее луча, но отрицаюсь столь же лживого, самообманного упрощения, этого бегства от духовной судьбы, от своего исторического креста. И лишь как искатель религиозного единства жизни, взыскуемого, но не обретенного, выступаю я в этой книге” (стр. 1). Содержащие “Света Невечернего” будет рассмотрено нами в связи с изложением системы о. Сергея; здесь же мы ограничимся несколькими общими замечаниями, имеющими целью наметить основные этапы и последовательность в развитии мысли о. Сергея.

Вся книга состоит из большого “Введения” и трех отделов. “Введение” (95 стр.), имеющее характер самостоятельного исследования, посвящено гносеологической теме: оно стремится осознать факт религиозного опыта и жизни с точки зрения современной теории познания. Исходной точкой его является поэтому кантiansкая постановка вопроса о том, как возможна религия, каковы ее логические аргументы, какова ее трансцендентальная природа. Ответы на эти вопросы оказываются, однако, полным и последовательным преодолением критического идеализма, поскольку в религии о. Сергей видит присутствие в имманентном сознании трансцендентного начала. Органом его постижения является вера, формами ее постижения — догмат и миф; его жизненным содержанием — молитва и вообще жизнь в Боге. Обосновав, таким образом, возможность религиозного опыта или, вернее, дав гносеологическое истолкование факту религии, о. Сергей переходит (в первом отделе) к диалектике идеи Божества, которое раскрывается философскому сознанию, первым долгом, как “Божественное Ничто” (так озаглавлен первый отдел книги). Здесь мы встречаемся с традицией отрицательного (апофатического) богословия, истории которого о. Сергей посвящает большой исторический экскурс (43 стр. мелкого прифута; см. “Приложения”). В дальнейшем, исследуя эту проблему по существу, о. Сергей показывает, что апофатическое богословие, ограничивающееся одними отрицательными предикатами, неизбежно должно рано или поздно привести к идее эманации, а следовательно — к отрицанию тварности мира. Этот неоплато-

вический мотив проследживается о. Сергием в особом историческом экскурсе, посвященном И. Ск. Эриугене, М. Эккегарту и Я. Беме. В отличие от этой традиции о. Сергий утверждает, что апофатика необходимо должна быть связана с катафатикой, что религиозная неведомость Бога предполагает Его самооткровение и что, следовательно, Бога нельзя себе мыслить иначе, как только личным Творцом мира. Это положение со всей силой и остротой ставит вопрос об отношениях абсолютного и относительного, трансцендентного и имманентного, Творца и творения — каковой и является предметом исследования отдела второго, озаглавленного “Мир”. Здесь закладываются основы христианской космологии — этой важнейшей проблемы, наименее разработанной во всей философии христианства.

Первая глава отдела посвящена “тварности мира” и тому, что эту тварность собою определяет: анализу “ничто” и хаоса, противоположению времени и вечности, свободы и необходимости. Основным пафосом этой главы является отрицание эманации и исход из отрицательного богословия к пере во “всблаженного и самодовлеющего Бога — Творца мира”.

Вторая глава, посвященная “софиюности твари”, ставит вопрос не о происхождении мира, а об его отношении к Творцу: здесь устанавливается содержание центрального понятия Софии, как начала, посредствующего между Богом и миром, благодаря которому только и возможно постигать мир в Боге и видеть Бога в мире. София является в этом смысле универсальным принципом причастности творения всеческим предикатам абсолютного; вне ее возможен только акосмизм, то есть восприятие мира как бессмысленного марева, хаоса, безобразия и зла. Следуют главы (с соответствующими историческими экскурсами), изучающие проблему материи и тела и природу зла, каковое в софиологической системе является наиболее трудной и неподдающейся объяснению проблемой.

Третий отдел книги озаглавлен “Человек”. Это есть тема антропологии, сотериологии и философии истории. Основы первой излагаются в главе “Первый Адам”, говорящей об образе Божьем в человеке, о проблеме пола, о грехопадении и о ч е л о в е ч е с к о м стремлении к восстановлению утерянного богоподобия — о религиозности язычества, и о Ветхом Завете. Проблема сотериологии намечается кратко. - - главным образом, с точки зрения внутреннего единства и нераздельности божественных актов творения и кенозиса — самоуменьшения и самоистощения Божества, каковые оба являются выражениями беспредельной любви Божией. Подробной Христологии “Свет Невечерний” не содержит; она будет изложена о. Сергием значительно позже (в 1931 г.) в книге “Агнец Божий”.

Наконец, проблематика человеческой жизни и истории составляет предмет третьей главы, исследующей сущность основных сфер человеческой деятельности: хозяйства, искусства, общности, государственности — поскольку они непосредственно соприкасаются с духовным началом и могут быть выражением и воплощением религиозной стихии. Здесь о. Сергей снова возвращается к своей прежней теме — борьбе с человекобожьем во имя религиозного творчества и творческой религии: “Православие не в том, чтобы отрицать мир в его подлинности, но в том, чтобы делать центром человечности обращенное к Богу, молитвенно пламенеющее сердце, а не автономное мышление и не самоутверждающуюся волю: вне этого центра и мир перестает быть космосом, творением и откровением Божиим, но становится орудием искусителя, обольщающим кумиром” (“Свет Невечерний”, стр. IV). Практически это выражается в абсолютизации всех родов человеческой деятельности, в утере духовной перспективы, в приписывании хозяйству, искусству, государственности — религиозного значения. С огромной убедительностью показывает о. Сергей отличие всех этих областей от начала чисто религиозного, противопоставляя хозяйству и искусству — теургию, власти и праву — теократию, общности — церковность.

Последняя глава книги — “Свершения” — намечает решение эсхатологической проблемы в свете учения о метафизической катастрофе мира в конце времен: об онтологической неизбежности ада, как естественного результата греха, самообнаруженного в свете божественной любви, и вместе с тем — о его относительности и принципиальной отменности пред лицом окончательного обетования, что “Бог будет всяческая во всем”.

В общем плане творчества о. Сергея “Свет Невечерний” занимает совершенно особое место. С одной стороны, он является “обобщающим постижением, как бы итогом в с е г о (подчеркнуто автором) мной пройденного, столь ломанного и сложного — слишком сложного — духовного пути; я в нем благодарно его озираю”; отсюда тот характер конечного обобщения, как бы жизненного итога, которым проникнута вся книга; но, с другой стороны, в эту мелодию духовной умудренности и как бы старости вплетаются звуки, свидетельствующие о том, что, окончивая “Свет Невечерний”, о. Сергей стоял на пороге новой жизни, нового расцвета своих творческих возможностей и спл: “в жизни час вечеряющий, на небосклоне духовном тихо восходит “звезда светлая и утренняя” и дальний доносится благовест из храма Света незаходящего. Но зноем паллцим томит еще день, круто подьмелется в гору кремнистая стезя, трудный видится путь впереди” (там же, стр. IV). Этот путь — действитель-

но кремнястый и трудный, но плодоносный и благословенный, открылся для о. Сергия в 1918 году, когда — сразу же после принятия им священства, — ему пришлось покинуть сначала Москву, а затем (в 1923 году) и Россию, и, после краткого пребывания в Константинополе и Праге, обосноваться в Париже, чтобы здесь, под сенью обители Преп. Сергия, написать свои наиболее значительные и вдохновенные богословские произведения.

В 1918 году о. Сергий печатает третий сборник своих статей — “Тихие думы”. Это книга критических статей (о Леонтьеве, о Достоевском, о Пушкине, о мистике А. Н. Шмидт и Вл. Соловьева, о скульптурах Голубкиной и картинах Пикассо) — по своей философской просветленности и, вместе, глубокой поэтичности — принадлежит к наиболее благоуханным произведениям о. Сергия. От нее веет каким-то неземным спокойствием, которое позволяет о. Сергию прикасаться к самым жгучим вопросам, воспринимая их в перспективе вечности, сжигающей все греховное, но сохраняющей все целное и живое — как в разбираемых авторах и художниках, так и в их творчестве. А вопросы, которых касается здесь о. Сергий, действительно не могут не волновать. Эстетизм, возведенный в принцип мировоззрения и осуществленный до конца в частной и общественной жизни (статья “Победитель-Побежденный”, посвященная Константину Леонтьеву), сила зла, пленение им мировой души и его невольное свидетельство о Том, против Кого оно ведет свою брань — о Христе (статья “Русская Трагедия”, посвященная “Бесам” Достоевского); темы мистической эротики и персонализации религиозных начал (статьи о мистике А. Н. Шмидт и стихотворениях Вл. Соловьева); грусть, ее метафизическая природа и религиозный смысл: демоническое искусство и его чары (статьи “Тоска” — о скульптурах А. С. Голубкиной, и “Труп красоты” — о картинах П. Пикассо); “гений и злодейство” (статья “Мозарт и Сальери”); и, наконец, — три большие статьи по философии религии, объединенные общим заглавием “Современное арианство”, о которых мы уже имели случай упомянуть в другой связи... Книга эта (последняя изданная о. Сергием в России) носит на себе печать пачавшегося безвременья: она напечатана на плохой газетной бумаге; и эта грубая внешность только подчеркивает тонкость и изысканность ее духовного и словесного стиля. Это — последние слова, уходящей во внутреннее и внешнее изгнание русской души, звуки отдаленного благовеста из града Китежа, уже скрывшегося на дне Светлоярского озера...

Большинство книг о. Сергия, о которых мы до сих пор говорили (“Два града”, “Философия хозяйства”, “Свет Невечер-

ний”, так же как и книга Зейделя) были изданы московским книгоиздательством “Путь”, основанным Маргаритой Кирилловной Морозовой (Андрей Белый художественно запечатлел ее образ под именем Сказки в своей “Драматической (второй) симфонии”). Это издательство представляло собою единственное в своем роде начинание, обогатившее русскую письменность рядом бесценных оригинальных и переводных трудов. В данном контексте мы упоминаем о нем потому, что о. Сергей (вместе с Н. А. Бердяевым, кн. Е. Н. Трубецким, В. Ф. Эрном и Г. А. Рачинским) состоял с самого основания издательства членом его редакции и имел большое влияние на его работу. Дело “Пути” может, таким образом, рассматриваться, как одно из дел о. Сергия, и то, что в течение периода с 1907 по 1917 г. русская религиозно-философская мысль имела свое “собственное” издательство, в котором духовная свобода сочеталась с огромной культурой и вполне определенным направлением, — в значительной степени должно быть отнесено к заслуге о. Сергия.

Великая трагедия революции — разложение русского государства, крушение всех общественных надежд, кризис церковной жизни, — все это не могло не получить своего отклика в творчестве о. Сергия, поскольку последнее никогда не замыкалось теоретическими вопросами, но всегда было открыто для всех вопросов духовной жизни. Грандиозность событий не допускала, однако, простого о них суждения; русская действительность оказалась слишком сложной, а о. Сергей был слишком мало публицистом и деятелем, чтобы говорить о революции догматически — с какой бы то ни было одной предвзятой точки зрения. Он воспринял революцию, главным образом, с точки зрения ее проблематики — как жизненную переоценку всех русских установок — как страшный суд над всеми сторонами русской жизни. Поэтому и мысли его о русской революции вылились в форму “современных диалогов”, в которых представлены разные идеологии и точки зрения, обнажающие свои слабые стороны и заставляющие заново поставить себе вопрос об их оправданности и жизненности. В 1918 году о. Сергей пишет свой первый диалог “На пиру богов” (pro и contra), в котором о России, русской церкви и русском народе ведут беседу “общественный деятель, генерал, дипломат, известный писатель, светский богослов и беженец”. В 1922 году эта беседа возобновляется между светским богословом и беженцем (к которым присоединяются “ученый перомонах и приходский священник”), уже в Крыму, “у стен Херсониса” (как озаглавлен диалог). Темой его является на этот раз кризис русской церкви и проблематика православия (как исторического явления).

Диалог этот остался в рукописи, так же как и диалог “Ночью”. посвященный идее “белого царя”.

Диалоги о. Сергия являются как бы продолжением “Трех разговоров” Вл. Соловьева, и при том не только в отношении формы, но даже некоторых действующих лиц (общими являются “генерал”, “политик” и “беженец”, заменивший “Г-на Z”). С литературной точки зрения эту форму вряд ли можно признать удачной. Драматическая форма, при отсутствии драматического действия и определенного характера участников, оставляет у читателя чувство неудовлетворенности, которое еще более усиливается в случае чтения диалога в лицах; но для живого изложения проблематики, для выявления pro и contra, для беспристрастного освещения трудных — может быть даже, не могущих быть решенными вопросов, форма диалога представляет бесспорные удобства. Эпиграфом первого диалога взяты слова Тютчева:

“блажен, кто посетил сей мир
в его мннуты роковые:
его призвали всеблагие,
как небожителя на пир”...

(отсюда и название диалога “На пиру богов”). Этим дается, так сказать, “масштаб” спора, его духовный охват. Что такое русская революция? чем она вызвана? к чему ведет? — вот основные вопросы, на которые даются разнообразные, часто противоречащие друг другу ответы. Неославянофильская точка зрения, которую можно охарактеризовать как церковный позитивизм, представлена светским богословом; неозападничество — дипломатом; общественный деятель — эмоциональный русский интеллигент, потерявший всякую опору в действительности и впавший в полное и безысходное отчаяние; писатель, старающийся сохранить элементы трезвого идеализма и веры в русское будущее; образованный консервативный генерал и беженец, видящий во всем происходящем некие мистические реальности, в отношении которых все события являются только знаками и символами. С этих точек зрения собеседники подвергают разбору (а часто и суду) русский народ и интеллигенцию, русскую государственность и общественность, веру в социализм и “старый режим”. Углубляясь, спор естественно переходит к духовным основам русской жизни — к оценке исторической роли русской церкви, к значению собора, к прогнозам будущего. Эти темы разработаны более подробно во втором диалоге — “У стен Херсониса”. Диалог этот написан о. Сергием во время его пребывания в Крыму (откуда — пейзаж диалога и самое название) —

в момент наибольшего развала русской церкви, возбуждавшего тревожные сомнения о ее будущем. Проблематика этого диалога радикальна и смела: он ставит вопрос о самом существовании русской церкви (как культурно-исторического явления; догматической и мистической сторон диалог не касается: все его участники — верующие и церковные люди); подвергает серьезному разбору ее установку, как греко-русского провинциализма, неизменно приписывавшего себе качество всемирности, по всегда находившегося в слишком тесной связи с идеей империи; констатирует кризис церковной власти и слабость организационного начала, имеющих своим результатом полный развал церковной жизни; отсутствие вероучительного авторитета, осуждающее церковь на догматическое бесплодие или на анархическое возникновение расколов; и наконец, касается того "параллеля" (по слову Достоевского), который поражает самую церковную ткань, и вследствие которого церковь отказывается от выполнения ряда настоящих жизненных задач, ограничиваясь мистической жизнью таинств и хранением личного благочестия. Все эти серьезные и волнующие вопросы находят себе резкую и самоуверенную отповедь в словах славянофильствующего светского богослова, вера которого, однако, слишком тесно связана с определенной исторической данностью; ибо он не видит и не сознает, что вопрос касается не синодального управления и не обер-прокурорского надзора, а самого церковного строя православия, его быта, его тысячелетних привычек, каковые и оказываются испытываемыми в сгущенных пропедагогических событиях. По существу, здесь происходит внутрцерковный спор двух установок, которые условно можно назвать церковно-позитивистической и эсхатологической. Первая живет пафосом церкви, как осуществленного идеала; она очарована ее красотой; все в церкви для нее хорошо; а исторические бремена церковной действительности заполняются и прикрываются ею высокими романтическими схемами. Вторая судит церковную действительность с точки зрения ее абсолютных и вечных задач, перед лицом которых все исторические достижения естественно оказываются относительными, преходящими и несовершенными. Никакого вывода из этого сделать нельзя, и спор естественно должен остаться неразрешенным: это в полном смысле слова — проблематика, вопрос о сущности и жизненности Православия, как исторической формы христианства, последний ответ на который о. Сергей даст впоследствии — в "Очерках учения о Церкви", во французской книге о Православии, в третьем томе "Богочеловечества" — в "Невесте Агнца". Рукопись третьего диалога "Ночью" потеряна; о ее существовании мы знаем только со слов самого о. Сергия, который это свое произведение любил.

Как уже было упомянуто выше, в июне 1918 года о. Сергей принял священство. Для того, чтобы понять, какое значение это должно было иметь для его религиозно-философского творчества, достаточно указать на то, что восприятие Православия священником качественно отлiчно от его восприятия верующим мирянином. Духовный опыт его совершенно иной, несмотря на то, что среда, в которой оба они пребывают — Церковь, — одна и та же. Но священник, совершающий таинства, находится в ином метафизическом месте, чем мирянин (что и символизируется его пребыванием в алтаре): “самым потрясающим в моем первом, диаконском, посвящении”, — пишет о. Сергей: “было, конечно, мое первое прохождение через царские врата и приближение к святому престолу. Это было как бы прохождение через огонь, опаляющее, просветляющее и преображающее. То было вступление в иной мир, в небесное царство. Это явилось для меня началом нового состояния моего бытия, в котором с тех пор и доныне пребываю” (“Мое рукоположение”. “Автобиографические Заметки”, стр. 41).

Соответственно этому, не могла не измениться и та призма, через которую преломлялась для о. Сергея истина божественной мудрости. Богослужебные тексты, иконографические созерцания, церковные обряды — все это настолько приблизилось к его жизни, что стало источником не только его философской и богословской мысли, но и той словесной парчей, в которую она начала облекаться. И в третьем богословском периоде своего творчества о. Сергей, хотя и сохранил первоначальные задания своего последования, но придавал ему богословский характер — как в отношении проблематики, так и терминологии. Однако, наступило это изменение не сразу, и прежде чем начать свою богословскую трилогию (о православном почитании Богоматери, Иоанна Предтечи и Ангелов), о. Сергей написал еще две философские книги, темы которых были ему как бы завещаны “Светом Невечерним”. Это — “Трагедия философии” и “Философия имени”.

Обе эти книги написаны в 1920-1921 г.г., — в то время, когда о. Сергей, покинув Москву, чтобы навестить свою семью, которая жила в Крыму, уже не смог вернуться домой и остался в Корепзе (близ Ялты); этот период был одним из самых удивительных в жизни отца Сергея: первые вдохновения священства соединялись в нем с ежечасной опасностью за жизнь — свою и своих близких; учебная работа (кроме писания этих двух книг, о. Сергей читал лекции в Симферопольском Университете) протекала на фоне обысков, арестов, расстрелов. И все это — в рамке дивной крымской природы. Так продолжалось до 1923 года, когда постановлением советской власти о. Сергей был вы-

слав за пределы России и должен был принять на себя бремя нового служения Церкви и Родине — в западной Европе.

Книга “Трагедия философии” по своей теме продолжает прежнюю работу о. Сергия: преодоления и философского осознания проблематики критического идеализма. Но теперь о. Сергий видит в нем не только гносеологическую теорию, но некий тип мышления, образец всякого философствования, оторванного от живого источника — догматического сознания Церкви. Гносеология имманентизма уже была преодолена в “Свете Невсечерне”; но ведь рядом с Кантом, “навсегда закрывшим дверь в метафизику и окончательно утвердившим господство критического позитивизма” (“От марксизма к идеализму”, стр. XVIII), стоит “другой Кант, тот, который дал метафизике новую жизнь и обусловил ее расцвет в первой половине XIX-го века”. Эта стихия “немецкого идеализма”, подводящая итоги всей предшествовавшей ей европейской философии в системах Фихте, Шеллинга и Гегеля, также требовала своего преодоления: ибо влияние ее не изжито философствующим сознанием и по наше время; большинство современных мыслителей безусловно являются эпигонами этой мощной традиции. Сущность ее о. Сергий видит в духе и пафосе “системы”; а система есть не что иное, как “сведение многого и всего к одному и, обратно, — выведение всего или многого из одного” (“Трагедия философии”; цитирую по русской рукописи книги). Это есть идеал непротиворечивого миропознания, логического монизма — неизбежный и неустрашимый для философствующего разума, но и недостижимый в истории философии — этой “скорбной повести о неизбежных и роковых неудачах” человека. “История философии есть трагедия. Это — повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах... философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечного жара, и он падает и разбивается. Однако, при этом взлете он нечто видит и об этом видении рассказывает в своей философии”. Таким образом, в каждой системе есть своя истина; но она искажена односторонностью, стремлением к унификации принципов, монизмом, который не видит и не замечает антиномии, лежащей в основе всякого человеческого построения. Антиномия является исходной точкой во всей гносеологии о. Сергия, (так же как и о. Павла Флоренского); но она не может быть диалектически “разрешена”, но только снята, растворена религиозным открытием — догматом и мифом, трансцендирующими разум и вмещающими противоречия в высшем жизненном единстве. Таким образом, “критический антиномизм в метафизике и гносеологии становится на место догматического рационализма. Последний

представляет собою опьянение разума, упоение своими силами и желанье довести ставку на разум до конца". Осознанию и критике подобных попыток и посвящена первая часть исследования.

Все философские системы исходят из какого-либо самоопределения мысли; эти последние строятся на основании какого-либо из трех элементов суждения, выражающего собою субстанциональное отношение. Эти элементы суть: я (ипостась), соответствующее субъекту суждения; идея (содержание или природа), соответствующая сказуемому суждения; и бытие или реальность, соответствующее связке. Соответственно этому философские системы могут исходить или из я (системы идеалистические, к которым относятся Декарт, Кант, Фихте); или из идеального содержания (системы панлогистические: Платон, Гегель); или из понятия субстанционального бытия — мистического, эмпирического, материалистического (монистические системы: Спиноза, Шеллинг отчасти Лейбниц). Единство всех трех моментов — ипостаси, содержания и бытия — дано только в догмате Троицы, каковой является, таким образом, прототипом всякого философствования. Но поскольку все философские системы берут в качестве своего основания один из этих принципов и забывают остальные — постольку они, "вместо того, чтобы быть философской транскрипцией или систематической разработкой мотивов тредиинства", оказываются разнообразными видами триптарной ересологии. Одни из них, поглощающие все содержание и бытие мира и отдающие его в жертву абсолютному я (каковым является трансцендентальный субъект познания Канта, самополагающееся я Фихте), являются "искаженной философской транскрипцией образа первой ипостаси — Отца — которая, однако, будучи взята в отрыве от других ипостасей и от божественной плеромы — Софии — не является отцом, будучи без сына, и не является творцом, оставаясь без творения". Другие системы, рассматривающие "идею, умный мир, логос, как субстанцию, и утверждающие, что слово не только было в начале, но было началом — стремятся (по выражению Гегеля) "возвысить идею до такой степени, на которой она становится творцом природы"; но "это приводит их к трагическому срыву, и система распадается, пзнутри не будучи связана, по недостаточности философских начал". Наконец, третьи системы, объективирующие природу "не как субъект, но как объект — единство сплошного бытия, — теряются в ее океанической глубине и растворяют все в безличном и бескачественном всеединстве. Догмат Тредиинства является, таким образом, неизбежным основанием всякой философской мысли; как бы она ни строилась, к чему бы она ни стремилась, она всегда и неизменно высказы-

вается о Троице, хотя высказывания эти обычно бывают односторонни и неверны. Поэтому истина о Св. Троице, взятая в ее полноте, является единственно возможным основанием гармонической философской системы. Таким образом устанавливается связь между философией, как естественной проблематикой человеческого разума, и догмой, как богооткровенным ответом на нее. Развитию этой связи посвящен второй очерк книги, озаглавленный "Философия Троичности". "Если Бог есть Троица единосущная и нераздельная, то и человеческий дух, хотя и не есть троица, но имеет образ троеединства, которое с необходимостью возводит ум к первообразу. Троединная природа человеческого духа есть живое свидетельство о Св. Троице; равным образом откровение о Ней, церковный догмат, есть единственно удовлетворяющий мысль постулат для постижения человеческого духа. Вот положения, которые являются аксиомой для мысли, как о том свидетельствует вся история, вся трагедия философии, как мифология".

Образ Троицы раскрывается в человеке первым долгом в основном и непрерываемом акте сознания — в суждении. В суждении в каком-то смысле выражается самая сущность человека, поскольку вся жизнь может быть резюмирована как синтез субъекта, предиката и связки: я есть нечто. Поэтому понятно, что диалектический анализ суждения приводит к раскрытию в нем тех подобий, с которыми мы уже встречались в первой части исследования: субъекта, как отражения Отчей Ипостаси; предиката, как полноты логического содержания (полнота наполняющего все во всем — Логоса); связки, как осуществления их синтеза, как их реализации друг для друга, как их бытия — во образ совершенной и животворящей силы Св. Духа. Это даст человеку возможность восходить "от образа к Первообразу" (заглавие второй главы очерка) и устремляя свой взгляд в глубину собственной природы, познавать по ней Того, Кто запечатлел в ней Свой образ. "Тайну человека надо искать в Боге" — таков неизбежный постулат этого исследования, ибо "образ свидетельствует о Первообразе, его постулирует для своего изъяснения".

То, что является постулатом в философии, оказывается догматом в религии; но "догмат есть не столько форма сознания и знания, ибо свидетельствует о непостижимом для нас, сколько указание пути, истины и цели религиозной жизни. В него в ж и з н я ю т с я, и жизнь в Церкви есть не что иное, как это живание в догматы, приобщение к тайнам божественной жизни, в ее полноте". С этой точки зрения о. Сергий рассматривает, что означают для философствующего разума предвечное рождение Сына и исхождение Св. Духа: в отношении основных антиномий бытия, перед которыми в бессилии останавливается разум, эти

положения являются теми богооткровенными истинами, которые разрешают алорни мысли и возводят антиномическое противоречие к более высокому метафизическому созерцанию единства множества и множества в единстве.

Сказанного достаточно, чтобы в общей форме охарактеризовать проблематику и философский стиль этой книги. Помимо общего развития своей темы, требующей постоянного критического изучения великих философских систем, она содержит еще ряд экскурсов: об учении Канта о бытии, о трансцендентальной апперцепции у Канта, о логике Гегеля, как системе онтологии и теологии, о науколовии Фихте. С точки зрения "технической" "Трагедии философии" является самой "философской" книгой о. Сергия. Она насыщена историческим материалом, который, однако, не только излагается, но и преодолевается в более высоком религиозном синтезе; это есть своего рода "феноменология духа", но только не человекобожески монистическая, а религиозно-троицная. Так как книга эта была написана в период философского безвременья, когда теоретическая мысль казалась голосом из иного мира, совершенно понятно, что она не нашла себе издателя и осталась в рукописи. Однако, в 1927 году она была издана по-немецки (в переводе А. Кресслинга) и стала благодаря этому доступна публике.

Почти одновременно с "Трагедией философии" о. Сергий работал над другой книгой — "Философией имени", оставшейся в рукописи (только одна ее первая глава под заглавием "Was ist das Wort." была напечатана по-немецки в 1930 г. в сборнике в честь 80-летия Т. Масарика).

Эта книга, имеющая предметом своего исследования природу мысли, поскольку она находит себе выражение в слове, по своему философскому стилю и методу имеет большое сходство с "Трагедией философии". Она также посвящена специальной проблеме, также вдохновляется в своем исследовании догматом Св. Троицы, также представляет собою синтез современной науки и религиозной веры, и также содержит в себе большую долю полемики, преодолевающей Кантовский имманентизм. Однако, происхождением своим "Философия имени" обязана определенным событиям церковной жизни и задумана она была как пособие и материал для их понимания и разрешения. В 1912 г. в русском монастыре св. Пантелеймона на Афоне разыгралась драма, связанная с так называемым имяславческим движением. Движение это, возглавляемое иеромонахом Антонием (Булатовичем), развивало в своих писаниях и в своей молитвенной жизни мистическую традицию, берущую свое начало в монашеской школе испыхастов (XII-XIII веков) и в учении о божественных энергиях

ев. Григория Паламы. Несмотря на это, враждебная имслав-
лам группа монахов объявила их еретиками, а само движение —
опасной новой сектой. Дело было раздуто. Приверженцы чисто
мистического понимания имени Божьего, как действительной святости
и веры, были превращены в бунтовщиков против церковной
власти. К несчастью, сипод также склонился к этой точке зре-
ния, и для вразумления имславцев на Афон вместе с архиеписко-
пом Никоном была послана воинская команда. Последняя разре-
шила богословский спор безжалостным избиением имславцев,
многие из коих заплатились при этом жизнью. Движение было
разгромлено, иеромонах Антоний (Булатович) запрещен в слу-
жения; но проблема, лежащая в основе имславия, этим, конечно,
разрешена не была. Ибо книга иеромонаха Антония “о по-
читании Имени Божьего”, при всей ее философской беспомощ-
ности, является безусловным метафизическим прозрением в про-
блему отношения Бога к миру и требует в этом смысле к себе
самого серьезного философского и богословского внима-
ния. Таковое и было оказано ей о. Сергием (и о. Павлом Фло-
ренским), которые, разделяя основные положения о. Антония,
старались оказать ему и его делу посильную поддержку. Небелая
статья о. Сергия в защиту имславия вызвала пространный
ответ со стороны проф. С. В. Троицкого, но эта полемика, вме-
сте с опубликованием документов обо всем этом деле, только при-
дала ему значение важного церковного вопроса, и в 1918 году
он был споба поставлен перед Всероссийским церковным собо-
ром. Но здесь имславие имело авторитетных сторонников в сре-
де ученых и епископата, и собор выделил особую подкомиссию
(под председательством арх. Феофана Полтавского) для изучения
этого вопроса. О. Сергий вошел в ее состав, но собор, вы-
полнив самые неотложные церковные задачи, должен был вслед-
ствие революционных событий прекратить свое существование,
и работа подкомиссии ограничилась двумя вступительными за-
седаниями. Комиссия успела, однако, распределить свои основ-
ные задания между членами, и о. Сергию был поручен вступи-
тельный доклад по вопросу имславия. “Философия имени” и
должна была ответить этой задаче и явиться философским и бо-
гословским обоснованием имславия; но исследование разрас-
лось до размеров целой книги, представляющей собою полный
очерк целой гносеологической системы. Оригинальность ее состо-
ит в том, что она рассматривает теорию знания в тесной и непо-
средственной связи с теорией языка; философия, таким образом,
сливается с филологией, грамматика оказывается “конкретной
гносеологией”. “Величайшая односторонность всех гносеологи-
ческих построений Канта состоит в том, что он прошел мимо
языка и совершенно не заметил грамматики” (цитирую по рус-

ской рукописи). Соответственно этому первоосновой мысли является не понятие и не суждение, а слово. Анализу его и посвящена первая глава исследования — “Что такое слово”. В ней о. Сергей развивает теорию последовательного гносеологического реализма. Выделив сначала “внутреннее слово” — смысл из всех его фонетических покровов, и, показав его независимость, как от грамматических, так и от психологических реальностей, о. Сергей доводит исследование до такой точки, на которой “остается, просто, смиренно и благочестиво признать, что не мы говорим слова, но слова внутренне звучат в нас, сами себя говорят, и наш дух есть при этом арена самондеации вселенной”; в словах говорит, таким образом, сам космос; человек есть только его орудие, или вернее — призма, в которой белый луч внутреннего слова-смысла преломляется многоцветным спектром различных языков.

Жизнь слова есть речь: в речи слова получают свое значение относительно друг друга, различаются одно от другого. Так возникает грамматика и синтаксис; но наиболее таинственным моментом языка является “рождение” слова — тот момент, когда бытие именуется человеком (или, вернее, когда оно при посредстве человека само себя именуется); первоэлементом языка является, таким образом, имя, и уже за ним следуют: местоимение (то, что стоит вместо имени), имя существительное, связка... Третья часть книги — “К философии грамматики”, — рассматривает взаимоотношения грамматики, гносеологии и логики и содержит в себе обстоятельный разбор кантпанства, которое, по мнению о. Сергея, искусственно отвлекается от природных грамматических форм, заменяя их абстрактными категориями “схематизма чистого разума”.

Четвертая глава — “Язык и мысль” — рассматривает слово с точки зрения его укорененности в божественной реальности; здесь диалектика о. Сергея достигает силы религиозного ясновидения: проблемы гносеологии берутся в той предельной глубине, на которой прямым ответом на них является Пролог Иоаннова Евангелия; и с. потрясающей ясностью обнаруживается, чем является слово по своему существу и во что превратилось оно в человеческом употреблении: “Словам присуща мудрость и сила, природное ведовство и колдовство... Но теперь слово есть только орган общения, “язык”, а не голос мира, и повелительное наклонение применяется лишь от человека к человеку; только человек теперь слышит слово и повинуется”... Философская диалектика о. Сергея силой науки и разума подтверждает здесь то, что в иных формах было открыто современному ему поэту:

В оный день, когда над миром новым
 Бог склоняет чело свое — тогда
 Солнце остаивали словом,
 Словом разрушали города.
 И орел не взмахивал крылами,
 Звезды жались в ужасе к луне,
 Если, точно розовое пламя,
 Слово проплывало в вышине...
 Но забыли мы, что ослепно
 Только слово средь земных тревог,
 И в Евангелии от Иоанна
 Сказано, что слово это — Бог.
 Мы ему поставили пределом
 Скучные пределы естества...

(Н. Гумилев. Огненный столп. стр. 16).

Последние главы книги, посвященные собственному имени и Имени Божию, являются философской транскрипцией имяславия. Имя, которое по своей природе всегда есть смысловое обозначение и связано абсолютным индивидуальным образом со своим носителем, — никогда не может быть рассматриваемо, как случайная и произвольная кличка. Имя есть “семя, корень индивидуального бытия, его энергия или интеллект, в отношении которой землей и почвой является его носитель — именуемый”; имя есть задание, идеальный образ, который его носитель осуществляет. Понятно, поэтому, что в Священном Писании “назачение имени в известных нарочито значительных и торжественных случаях есть прямое дело Божие”. Многочисленные примеры, взятые из Ветхого и Нового Заветов и практика священных переименований (со своей оборотной стороной — двусмысленностью и духовной неверностью псевдонимии) являются как доказательством, так и воплощением этих положений.

Но “все предыдущее рассуждение имело целью привести к правильной и отчетливой постановке великого и страшного вопроса, с неодолимой силой выдвинувшегося в православном богословствовании: об Имени Божием, о Его священной тайне”.

В исследовании этой проблемы о. Сергей первым делом устанавливает многозначительную параллель между именем и иконой. Имя есть словесная икона; иконность образа дается его “написаньем”, т. е. именем. Проблема имяславия входит, таким образом, в русло догмата иконопочитания, каковой не только учит о присутствии Божества в Его изображениях, но и предохраняет верующее сознание от возможных искажений: психологизма и фетишизма. В этом смысле “имена Божии, в том чи-

сле и священная тетраграмма, суть символические проекции трансцендентного в имманентное, касания Божества, молниеносно озаряющие тьму, лучи солнца, ослепляющего и не позволяющего на себя взирать". Поэтому и простая внимательность и верность всему Евангельскому рассказу и православное верование никоим образом не позволяют отнести к сладчайшему имени Иисусову с тем кощунственным легкомыслием, которое проявили наши имяборцы, видя в нем только кличку". Соответственно этому общий вывод книги, а вместе и апология имени славя формулированы о. Сергием в следующих заключительных словах: "присутствие Божества в Имени Своем, заставившее благоговейного молитвенника в изумлении воскликнуть: "Имя Божие есть Сам Бог" вовсе не означает, что Бог есть самое имя, не вводит фетишизма имени, но являет вечное и непостижимое таинство боговоплощения и богоспасаждения, пребывание Бога в Имени Своем, которое удостоверяется в таинстве молитвы".

ЭМИГРАЦИЯ.

После года пребывания в Константинополе о. Сергей переселился в Прагу, которая в те годы была центром русской эмиграции. Чешское правительство широко открыло двери русским ученым, поддерживало их материально, субсидировало организованные ими учреждения. О. Сергей состоял в Праге профессором русского юридического факультета и вместе с тем читал открытые лекции (о Церкви), вел богословский семинар, участвовал в различных религиозных начинаниях, которые завязывались в то время, чтобы развиться затем в ряд значительных духовных явлений русской жизни. В те именно годы (1923-1924) состоялись первые и наиболее вдохновенные съезды Русского студенч. христианского Движения, на одном из которых, между прочим, был решен вопрос о создании Православного Богословского Института в Париже. Это была весна эмиграции; русские люди, выброшенные из своей родины, встречались на чужбине, и встречи эти воспринимались ими как события духовного порядка. Назревало религиозное возрождение молодежи: опыт старших поколений находил глубокий резонанс в душах молодых и, казалось, что все мечты о религиозной общественности и об оцерковлении жизни получают свое осуществление. Жизнь в изгнании, но на свободе, накладывала огромную ответственность перед Родиной, и то, что воспринималось как небесный дар вдохновения, быстро находило себе постоянное выражение в соответствующих организационных формах. Во всей этой бурной и вдохновенной жизни о. Сергей принимал самое деятельное участие: на съездах Движения он был любимым пастырем и учителем, и голос его звучал благодаря этому во всех углах русской эмиграции. Молодежь слышала в нем голос самой истории, ибо в своем предшествовавшем духовном пути о. Сергей испытал и преодолел все увлечения, все соблазны русской интеллигенции и, взяв из них все лучшее и святое — принес его к православному алтарю. Поэтому он был созвучен всякому духовному исканию, которое обретало в нем не только истолкователя и критика, но и духовного врача и детоводителя ко Христу.

О силе и значительности этого общения свидетельствует ответ, данный им своему давнишнему другу (Александру Викторо-

вичу Ельчанинову, впоследствии священнику); на его вопрос, что собственно представляют собою эти съезды: “по сравнению с нашими религиозно-философскими собраниями Петербурга и Москвы”, сказал о. Сергий: “съезды эти, конечно, элементарны. Но в них есть то, чего у нас не было и что не может быть искусственно создано: чувство живой соборности, чувство Церкви, внутренне спаивающее между собою всех без различия членов съезда”. В такой постановке о. Сергий был не только учителем и проповедником, но и мистическим центром этой религиозной работы, и можно только удивляться тому, каким образом он сумел соединить с этой полнотой практической пастырской работы продолжение своего ученого труда, который в этот третий период его творчества оказался наиболее богатым и плодотворным. (Богословские сочинения о. Сергия насчитывают 3.920 страниц, тогда как философия ограничивается 3.006 страницами, а экономя только 1.000).

В июне 1925 года о. Сергий переезжает в Париж, чтобы — по приглашению Митрополита Евлогия (управлявшего первыми эмиграции) возглавить новую богословскую школу, — Православный Богословский Институт, в котором он и занимает кафедру догматики. Монастырский строй школы и интенсивная ученая работа не могут, однако, уберечь о. Сергия от разнообразных сторон церковной жизни, требующих его участия и руководства. В 1925 году, после всемирных христианских съездов в Стокгольме и Лозанне, возникает так называемое экуменическое движение, в котором о. Сергий принимает самое живое участие. К его голосу прислушивается весь протестантский мир, в среде которого о. Сергий ведет смелую борьбу за святыни Православия, к каковым он первым делом относит почитание Богоматери и таинственную реальность Церкви. Живая связь с христианским Западом естественно требует от о. Сергия новых усилий: он посещает множество съездов и закрепляет свое участие в движении рядом трудов, в которых он не только высказывает свое отношение к движению, направляя его в правильное русло, но стремится лить западному христианству подлинный лик Православия, открыть перед ним мудрость и красоту Церкви. Одновременно продолжается и участие в студенческом Движении, которое разрастается в большое церковно-общественное дело, живущее пафосом Церкви и свободы. Наконец, в 1928 году студенческая и экуменическая работа сообщают жизнь новому организму — англо-русскому Содружеству имени св. Албана и преп. Сергия, которое по сознанию своей церковной ответственности и вместе по своему творческому порыву может считаться предельным достижением на пути экуменического сближения христиан разных исповеданий. О. Сергий с самого начала обра-

зования Содружества принимает в его работах деятельное и ответственное участие и отдает ему много времени, заботы и любви. И если он не возглавляет его официально, то безусловно является главным его вдохновителем, в голосе которого англичане слышат голос Вселенской Церкви, а православные узнают эту вселенскую традицию в родном русском благочестии и богомыслии... В беглом перечне всех этих папшаний нет возможности дать даже поверхностного впечатления о тех духовных богатствах, которые несли с собою все эти встречи. Мы упоминаем с них исключительно потому, что своими вопросами они побуждали о. Сергия к письменным ответам и таким образом частично определяли его богословское творчество: ряд книг, статей и докладов, написанных им в течение этого периода, обусловлен именно этим "культурно-историческим фактором" — той духовной средой, в которой о. Сергий жил и работал, поскольку его внимание было обращено не только на вечные истины богословия, но и на исторические и конкретные задачи церковной жизни.

К этому же времени относятся и те нарекания и преследования, которым о. Сергий подвергся со стороны некоторой части русской иерархии. То, что казалось вполне приемлемым у православного мирянина, члена собора, профессора и священника в 1917 году, — было объявлено опасной ересью в 1935 г. О. Сергий подвергся прещениям, которые, впрочем, не достигали цели, ибо не простирались на юрисдикцию Митрополита Евлогия. За каноническим бессилием этих актов стоял ряд богословских аргументов, на которые о. Сергий отвечал двумя записками (поданными им Митрополиту Евлогию), выясняющими как подлинный смысл его учения, так и необоснованность направленных на него нападков (подробнее об этом будет сказано ниже). В этих тяжелых событиях официальным защитником о. Сергия явился Митрополит Евлогий, который своей благожелательностью и мудростью явил всему миру, что "Православие дышит свободой" (слова о. Сергия) и что русскому переруху чуждо стремление контролировать и запрещать свободное богословское исследование — в особенности тогда, когда оно соединено с подлинной любовью ко Христу и с ревностью о Церкви. Не будучи во всем согласен с о. Сергием, Владыка Евлогий твердо стоял за свободу "богословских мнений", поскольку таковые не противоречат основным догматам Церкви, и чтит в о. Сергии не только мыслителя и ученого, но и священника и пастыря, всею своею жизнью свидетельствующего о своей пламенной вере и любви к Православной Церкви.

В этой сложной обстановке проходят последние 19 лет жизни о. Сергия. Эта эпоха безусловно является самой плодотворной во всей его жизни. Одна за другой появляются его большие книги и

множество исследований и статей. Работа над ними требовала от о. Сергия огромных усилий, при чем главной трудностью было не само исследование, а его сочетание с теми требованиями, которые предъявляла к нему жизнь. Обязанности священника, пастыря, декана и профессора Богословского Института, экumenического деятеля... все это постоянно перебивало его ученую работу; и если ему удавалось ежедневно выделять несколько часов для писания и чтения, то все трудности жизни: церковной и академической, личной и своих духовных детей — тяжелым бременем лежали на его сознании, совершенно лишая его необходимого покоя и отдыха (о. Сергий постоянно страдал изнурительными бессонницами).

Более подробное описание его жизни этого периода является задачей его биографа, каковой мы здесь себе не ставим. Отметим только некоторые события его жизни, связанные с его богословским творчеством. К таковым, первым делом, относятся появление его больших трудов. Сам о. Сергий считал богословское творчество основной задачей своей жизни; в иерархии всех своих дел и обязанностей он отводил ему первое место и верил, что именно к богословской работе призвал его Господь. Понятно поэтому, что появление в печати его трудов было событием в жизни, как его, так и его друзей.

В этом отношении мы должны быть благодарными издательству УМСА-Пресс, которое — под просвещенным руководством П. Ф. Андерсона — фактически продолжало работу московского "Пути", в котором о. Сергий принимал в свое время ответственное участие. Подавляющее число произведений о. Сергия напечатано УМСА-Пресс, — как отдельными изданиями, так и в редактированном Н. А. Бердяевым журнале "Путь".

(Даты появления основных трудов о. Сергия см. в "Приложениях").

Среди многочисленных поездок о. Сергия за-границу отметим его путешествие в 1936 г. в Америку (описание его см. в статье "Дела и дни" в "Автобиографических Заметках"); и в 1938 г. — в Афины — для участия в первом съезде православных богословов.

В 1939 г. о. Сергия постигла страшная болезнь: рак горла. Удачная операция отдала смертный исход, но о. Сергий лишился голоса, ибо ему удалили обе голосовые связки. (Свое переживание во время операции и болезни о. Сергий также описал; см. "Автобиографические Заметки"). Не человеческим усилием он научился говорить без голоса; он читал лекции ("никто не знает, каких усилий мне это стоит", — говорил он), служил (но исключительно ранне — обедни, на которые собирались его духовные

дети), но постоянно ощущал себя инвалидом и очень от этого страдал.

1943-ий год принес о. Сергию удовлетворенные признания его богословских заслуг. Русская религиозная мысль, в лице Православного Богословского Института, присудила ему звание доктора церковных наук. И в то же время "Агнец Божий" появился во французском переводе и получил высокую оценку со стороны представителей римско-католической мысли. "Какие сокровища богословской мысли дарите вы нам!", — такими словами приветствовал о. Сергия епископ R. Beaussart, пожелавший встретиться с о. Сергием, в связи с появлением «Du Verbe Incarné»...

Смерть застала о. Сергия внешне неожиданно; но сам он чувствовал ее приближение. За несколько дней до дня его рукоположения (Духов день, когда он служил торжественную литургию — по-гречески), я отнес ему очередную главу этого труда. "Придешь?", — спросил меня о. Сергей. Я отвечал, что постараюсь, но не уверен (я жил тогда за Парижем, а железнодорожная линия ежедневно подвергалась бомбардировкам, и сообщение с Парижем часто прерывалось).

"Приходи", — сказал о. Сергей: — "это — в последний раз"...

В этот день — 5-го июля 1944-го года — вокруг о. Сергия собрались его духовные дети. Он служил с большим подъемом; все припадались. Потом, по обычаю, все пошли к нему — пить чай. О. Сергей был оживлен и радостен; говорил со всеми. Я уходил последним и, прощаясь, спросил: "Вы очень устали." — "Очень", — отвечал о. Сергей.

Ночью с 5-го на 6-ое его нашли в бессознательном состоянии, а 12-го июля он отошел к жизни вечной, которой жаждал и к которой готовился в течении всего своего земного странствия.

ОБЩЕЕ ОБОЗРЕНИЕ БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ.

Богословские труды о. Сергия многочисленны и разнообразны. Для того, чтобы дать их общую картину, мы принуждены разбить их на несколько групп, принимая за основание не время их написания, но их общий характер, темы и задачи. К первой группе мы относим две богословские “трилогии”: первую (малую), состоящую из книг, посвященных православному почитанию Богоматери, Иоанна Предтечи и Ангелов (соответствующие заглавия книг: “Кушина Неопалимая”, “Друг Жениха” и “Лествица Иаковля”) и вторую (большую), носящую общее заглавие “О Богочеловечестве” и состоящую из трех больших томов: “Агнца Божия”, “Утешителя” и “Невесты Агнца”, в каковом принадлежит и последняя книга о. Сергия: “Апокалипсис Иоанна”.

Ко второй группе мы относим ряд книг и статей, посвященных отдельным догматическим вопросам; сюда относятся: 1) “Главы о Троичности”; 2) ряд богословских исследований об отношении Бога к миру; 3) “Очерки учения о Церкви” и исследования о ее жизни и устройстве и 4) специальные статьи о Св. Софии (изъяснительные и апологетические).

Третью группу составляют экуменические писания, и в частности: статьи об экуменическом Движении, его природе, задачах и путях; статьи (и книга) о Православии, написанные для западных христиан; статьи, напечатанные в журнале англо-русского Содружества “*Sobornost*”, соединяющие обе эти задачи.

Наконец, четвертую группу составляют проповеди, а также речи и доклады на съездах молодежи, которые — хотя и насыщены догматическим содержанием — должны быть охарактеризованы, как писания “пастырские”, ибо они преследуют цели не исследования, а назидания.

Первая догматическая Трилогия.

Первая догматическая трилогия определяется “единством софиологической темы — о Премудрости Божией в творении, каковую возвещают Пречистая и Предтеча в человеческом мире и

Ангелы — в небесном. Если выразить эту тему иконографически, она соответствует центральной части “деисусного ряда” в иконостасе: Деисис (молящиеся Христу Пречистая и Предтеча) в окружении Ангелов” (Лествица Иаковля, стр. 5). Философское задание — узреть в мире Премудрость Божию, раскрыть в творении печать Творца — вполне соответствует, таким образом, иконографическому вдохновению, поместившему в центре иконостаса Христа-Пантократора, окруженного всею тварью: молитвенно предстоящими Ему Богородицею и Иоанном Крестителем, Ангелами и далее — сонмом апостолов, являющих собою лик всей Церкви. Мир предстает Богу — вот смысл иконы Деисиса, каковая является, таким образом, откровением обо всем творении; в традиционных формах “умозрения в красках” она является одновременно основанием православной космологии (поскольку Богородица являет собою высочайшую и святейшую ступень призванной к богорождению природы)) и православной антропологии (поскольку по словам Христовым Иоанн Предтеча есть “величайший из рожденных женами” и в качестве такового — представитель всего человеческого рода): Но так как явленная в творении Премудрость не ограничивается миром преходящего и умирающего, то космология и антропология естественно дополняется ангелологией, каковая в философском контексте занимает место учения об умопостигаемых сущностях. Таким образом, чисто богословское исследование, основывающееся “на данных не только библейского и святоотеческого, но и литургического и иконографического богословия”, “на содержании литургических текстов и икон” (“Лествица Иаковля”, стр. 6; “Купина Неопалимая”, стр. 5), — содержит в себе и философскую проблематику. Эта трилогия является едва ли не первой попыткой начертать основные линии православного учения о природе, человеке и их умопостигаемых основаниях, пользуясь “в качестве непреложной основы для богословствования, кроме прямых догматических определений церковных, Слова Божия и свято-отеческого предания, данными молитвенной жизни Церкви, движимой Духом Святым, ее указаниями и свидетельствами, — иначе говоря, догматическими фактами первее, нежели богословской доктрины” (“Купина Неопалимая”, стр. 3). Благодаря этому безмерно обогащается и расширяется базис богословского мышления; ибо к основным его элементам — Священному Писанию и определениям Соборов — прибавляется вся полнота жизни Церкви, вся мудрость ее созерцаний, вся поэзия ее молитв. Правда, источники эти не имеют обязательной силы; литургическая практика Церкви не равносильна ее догматическому сознанию; однако, поскольку церковные песнопения и иконографические традиции Церковью принимаются и осуществляются — они являются дей-

ственными образами ее жизни, выражениями ее мудрости и вдохновения. И, принимая их за основание православного богосмыслия, о. Сергий достигает сразу двух результатов: с одной стороны, он исследует ту реальную, живую мудрость, которую Церковь предлагает верующим в своем богослужении — и в этом отношении его исследования являются “опытом догматического истолкования православного почитания Богоматери и Предтечи”; догматические истины получают благодаря этому огромную жизненность и конкретность; благочестие раскрывается как богословие, догматика становится молитвой; а с другой стороны, — для философской проблематики, ориентирующейся на православное миропонимание, отрываются новые источники, поскольку она начинает черпать свои ответы не только из теоретического сознания Церкви, но и из ее литургической жизни. Философия о. Сергия становится благодаря этому православной не только по духу, но и по выражающей его букве. Своеобразие и повязка этого метода, безмерно обогащающего возможности богословских построений, требует, однако, некоторых ограничений; поэтому, “сознавая всю трудность такого богословского истолкования, составитель не думает придавать своим личным домыслам большего значения, нежели частного богословского мнения” (“Купина Неопалимая”, стр. 3), “он может придавать им значение только личных богословских мнений, так сказать, “догматических гипотез” (“Друг Жениха”, стр. 5), ему приходится “порою ограничиваться одними вопрошаниями, которые, однако, в себе содержат зерно ответа” (“Лестница Иаковля”, стр. 5). Этим определяется богословское место этих трудов. Ставя себе догматические проблемы в “областях трудных и малоисследованных” и содержа в себе большею частью “теологумы”, то-есть частные богословские мнения, хотя бы и подкрепленные литургической жизнью Церкви, эти книги по своему положению не следуют за догматами, раскрывая содержание тех или иных утвержденных формул, а как бы предшествуют им: они соответствуют той богословской и философской литературе святоотеческой эпохи, которая предшествовала соборам, разрабатывая те или иные вопросы, ответы на которые затем давались в догматических соборных определениях. Поэтому необходимой предпосылкой этих сочинений о. Сергия является вера в то, что догматическое творчество Церкви не иссякло, что богатство церковной жизни содержит в себе возможности новых откровений — в частности, в тех областях, которые до сих пор оставались вне круга догматических определений. А таковыми, в первую голову, и являются проблемы космологии и антропологии.

Исследования, посвященные, православному почитанию Богоматери и Предтечи, необходимо включают в себя

еще одну задачу, а именно раскрытие тех черт, которые отличают это православное почитание от почитания инославного, в данном случае — католического (ибо протестантский мир этого почитания не знает). Эта проблема собственно и являлась отправным пунктом для всего исследования, поскольку Кушина Неопалимая “была первоначально задумана лишь как критический разбор католического догмата 1854 года о Непорочном Зачатии Богородицы. Однако при работе выяснилось, что критика не может оставаться только отрицательной, но должна сопровождаться хотя некоторым положительным освещением вопроса” (стр. 5). Здесь, однако, о. Сергий встретился с большой трудностью, ибо “любое учение о почитании Богородицы в Православии сбивчиво и неясно, в значительной мере отсутствует или же, что еще хуже, попадает в полемическую зависимость от католического догматизирования” (стр. 6). Именно вследствие этого о. Сергий и пришлось опираться в своем исследовании, главным образом, на церковную практику, “преимущественно на богослужение, движимое Духом Святым и выражающее молитвенную жизнь догмата” (там же). Та же трудность ожидала его и в труде об Иоанне Предтече; догматического материала здесь еще меньше, а почитание, которым православная Церковь окружает “величайшего из рожденных женами”, не только поражает своей глубиной и многозначительностью, но резко противопоставляется католическому догмату о св. Иосифе Обручнике, ибо этот догмат отдает св. Иосифу “всю ту честь и славу, которая принадлежит Предтече” (“Друг Жениха”, стр. 76). Таким образом, помимо своего чисто богословского и философского содержания, эти книги являются одновременно апологиями и истолкованием Православия в полемике с католицизмом. Этим частично объясняется значительное количество экскурсов, дополняющих основной текст обеих книг. (В “Кушине Неопалимой”: о славе Божией в Ветхом Завете, о ветхозаветном учении о Премудрости Божией и об учении о Премудрости у св. Афанасия Великого; в “Друге Жениха”: об отношениях ангельского и человеческого миров, об Иоанне Предтече и св. Иоанне Богослове, об Иоанне Предтече и св. Иосифе Обручнике). В исследованиях об Ангелах о. Сергий не встретил конфессиональных различий и поэтому третий том трилогии совершенно лишен полемических моментов.

Содержание всех трех книг относится к богословскому и философскому учению о. Сергия и будет поэтому изучено в связи с его изложением ниже. Здесь же нам хотелось бы дать краткую характеристику каждой из них, показать хотя бы в беглом намеке их неповторимую и единственную красоту, дать почувствовать ту несравнимую поэзию, которой овеяно каждое из этих молитвенно-богословских славословий.

Книга о Богородице есть гимн чистоте, гимн — Той, Которую “Православная Церковь чтит, как превысшую всей твари, честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим” (стр. 5), как сердце мира и духовное средоточие всего человечества, как “совершенно и до конца обоженную Тварь, богорождающую, богоносящую, богоприемлющую” (стр. 128).

“Нельзя даже выразить словом всего того молитвенного почитания Пречистой, которое воздает Ей всякая верующая душа вместе со св. Церковью” (стр. 5); ибо “смирение Богородицы делает Ее скорее предметом молчаливого, особенно интимного, целомудренного поклонения” (стр. 122).

Этим личным благоговением автора, его молитвенным восторгом, его сыновней нежностью запечатлена каждая страница книги. Тайна богословского творчества о. Сергия в том, что церковное всегда воспринимается им как личное, а глубоко интимное и индивидуальное неизменно преображается и возносится до высоты кафолического. “Какое глубокое и всестороннее изменение произошло бы во всей нашей религиозной жизни”, пишет он: “если бы удалить из нее все те мысли, чувства, переживания, мироощущения, которые связали с почитанием Богородицы, с живым, опытным знанием Богородицы присутствия в мире” (стр. 78). Это личное отношение к Богородице не является, однако, психологизмом: это не настроение, не чувство; связь Богородицы с каждой верующей душой укоренена в самой природе Приснодевы, которая есть и Царица небесная. “Ибо она есть ходатаица, первосвященнически воздевающая руки над миром (“Оранта”) к Богу и осеняющая мир своим омофором... и в этом смысле Она есть всеобщая Мать, заступница и предстательница — личная, воплощенная жалость к миру... Она приводит к Сыну Своему, Спасителю мира, Им спасенный мир, через Нее и в Ней осуществляется его спасение, и вне Ее и помимо Ее ничто в мире не совершается” (стр. 205). И обратно: “Дева Мария — Богородица — Богоневеста есть образ всякой души в ее отношении к Логосу, в ее воцерковлении: душа любит, и ищет, и находит Христа и соединяется с Ним и находит Его в себе, и это материнство и увещивание соединены нераздельно, одно без другого невозможно” (стр. 185). “И каждая наша молитва, не только непосредственно к Ней направленная, но и обращаемая к Богу прямо, Ее не минует, но становится Ее собственной молитвой, в Ней и Ею молится” (стр. 203).

Таков конечный итог этой книги, которая — помимо богословского исследования и философской глубины, содержит и глубокою поэзию, духовное назидание и великое утешение.

Иной характер носит второй том трилогии — “Друг Жениха”. Здесь мы вступаем в стихию подвига, в мир борений, ис-

кушений и жертвы. Читая эти страницы, душа ощущает себя в пустыне, слышит грозные призывы к покаянию, учится забывать себя в преклонении пред грядущим Господом. Но не суровость является основным пафосом книги; ибо небесной лаской звучат слова, обращенные в лице Предтечи к каждому человеку: “друг Жениха! Нет высшего призвания и высшего достоинства для человека, как сделаться другом Жениха. Господь хочет в человеке найти Себе друга, бога по благодати, тварный образ и подобие Божие” (стр. 17). “Им является Предтеча Господень, это его личное призвание, служение и подвиг. Но только ли личное?.. Предтеча, как друг Жениха, является типом воцерковления, взятого со стороны человеческого подвига, для каждой человеческой души. Каждая душа, приходящая во Христу, должна стать не только невестой, но и другом Жениха, то есть пройти через жертвенное заклание своей человеческой самости... сказать о себе: Ему расти во мне, а мне малиться — стать другом Жениха, ничего своего не хотящим и ничего для себя не требующим” (стр. 114). Ибо “кто есть Предтеча. Это есть тот, кто всего себя, всю свою жизнь посвящает другому, себя самоотвергаясь” (стр. 9).

Так богословская экзегеза становится глубочайшим прозрением в смысл и в пель человеческой жизни, и суровый “проповедник Христов и Креститель, ангел и апостол, мученик и пророк, предтеча и священник” (стихира св. Ио. Предт., на стр. 20) как бы сходит со своей иконы для того, чтобы быть с нами в нашей жизни, обличая нас своим житием, призывая свою проповедь, утешая своей близостью и явлением.

“Православная Церковь славит Предтечу непосредственно после Пречистой Приснодевы Богородицы... она воздаст ему почитание, празднуя не только его кончину, но и зачатие и его рождение, каковая честь воздается из людей, кроме него, лишь Богоматери. Она празднует и собор св. Иоанна Предтечи (7 января), также в соответствии с празднованием собора Богоматери (26 декабря)” (“Друг Жениха”. стр. 7). Всем этим, так же как и таинственным поставлением Богородицы и Предтечи в непосредственную близость ко Христу в иконах Деисиса и в мезальонных изображениях на евхаристической чаше “Церковь таинственно соединяет Предтечу с Богоматерью” (стр. 2). В этом — объяснение и обоснование связи двух первых томов трилогии, того, что “догматическое истолкование почитания Предтечи... представляет непосредственное продолжение книги “Купина Неопалимая”, как бы вторую ее часть” (стр. 5). Эти две книги составляют как бы диптих, истолковывающий почитание Богоматери и Предтечи “в раздельности и совокупности”.

Однако, и третий том трилогии — “Лестница Иаковля” (об

Ангелах) тесно связан с двумя первыми — как в порядке диалектики богословской мысли, так и в личном опыте религиозного переживания. Внешним поводом для связи этих тем является “самый распространенный атрибут Предтечи — его окрыление, два широкие большие крыла... Эта окрыленность укажет прежде всего на ангелообразное житие, в силу которого он именуется церковной песнью ангелом” (стр. 180). Многочисленные тексты, подтверждающие это, и еще более — слова Спасителя, прямо именующие Предтечу ангелом (Мф. XI, 10; Лк. VII, 27), ставят во всей реальности вопрос о взаимоотношении в Предтече человеческой и ангельской природы и о том, что есть человек и что есть ангел. Этому вопросу в значительной своей части посвящена последняя (X) глава “Друга Жениха” — “Прославление Предтечи”, каковая является как-бы богословским развитием § 3 отдела III “Света Невечернего” — “Человек и ангел”. И эта же тема получает свое дальнейшее раскрытие в следующем томе трилогии — “в учении об ангелах, которое представляет собою не только научно-богословский, но и религиозно-практический интерес для каждого христианина. И хотелось бы передать читателю то, что дано было в течении этой работы пережить составителю, — не только радость постижения, но и великое духовное утешение” (“Лестница Иаковля”, стр. 6). Эти слова предисловия позволяют видеть в связи двух последних тем трилогии нечто большее, чем только логическую последовательность и богословскую диалектику. Мы уже видели, что объективные церковные истины всегда переживаются о. Сергием как религиозные реальности, как личный духовный опыт. Отсюда — та сила его писаний, та глубоко проникающая в душу интимность его слов, которая заставляет биться в унисон с церковной жизнью сердца его читателей, слушателей и учеников. Переход от темы Предтечи к Ангелам (вполне обоснованный, как мы видели, объективными богословскими данными) — по силе соответствующих переживаний и по интимности духовного опыта — невольно воспринимается как глава духовной автобиографии.

Наиболее потрясающим местом “Друга Жениха” являются страницы, посвященные “борению Предтечи”: здесь в анализе Мф. XI, 2—Лк. XIX, 20 раскрывается страшное состояние души, когда она “испытывает человеческую богооставленность, переживает свою гефсиманскую ночь (стр. 138); “ибо на пути каждого человека лежит такая скорбь, когда она оставляется своим человеческим силам, познает до глубины свою немощь и вместе с тем своими собственными силами отдает свою душу Богу” (там же).

“Ты ли Грядущий, или иного чаем?” Не может быть более

потрясающего вопроса, нежели этот. Как тот, который видел в разводящихся небесах Духа в виде голубине и слышал голос Отца о Сыне возлюбленном, и он задаст теперь этот вопрос? Тот, кто свидетельствовал об Агнце Божиим и в свидетельстве своем явил всю полноту Евангелия, свидетельством о жизни вечной через сына Божия, и он теперь недоумевает?" (стр. 123)... "Это есть самый трагический вопрос, который когда-либо прозвучал в человеческой душе" (стр. 129). "Иоанн вышел победителем из испытания, он преодолел искушение" (стр. 142) — свидетельством этого являются слова Господа, убажжающие его (Мф. XI, 8-10 — Лк. VII, 18-35). Но он полностью пережил мрак Гефсиманской ночи, того одиночества и богооставленности, когда Сам Богочеловек "начал ужасаться, скорбеть и тужить", когда душа Его "была прискорбна даже до смерти", "когда пот Его был, как капли крови, падающие на землю"... И "явился Ему ангел с небес и укреплял Его".

Испытание это есть удел каждого человека: "в жизни ли, в смерти ли человеку суждено приблизиться к священной ограде Гефсиманского вертограда и себя в нем обрести" (стр. 198). И не об этом ли говорит нам автор, когда пройдя через борения Предтечи, он обращается к миру ангелов и свидетельствует об утешении, принесенном ему небесным другом? Не исполняются ли здесь относительно него вдохновенные слова поэта:

Духовной жаждою томим в пустыне мрачной я влачился
И шестокрылый серафим на перепутьи мне явился...
И внял я неба содроганье и горний ангелов полет...

Об этом полете ангельском и повествует нам третья часть трилогии — "Лестница Иаковля"; после мрака борений, с перепутья пустыни дупи, мы вступаем в тихую обитель, осененную ангельскими крыльями, оваянную любовью небесного друга:

"Когда стихает шум жизни и умолкают нестройные ее голоса,
Когда душа омывается тишиной и исполняется молчанием,
Когда освобождается душа от плена этого мира и остается
наедине с Богом,

Когда она исполняется света и омывается лучами бессмертия

тогда чувствует она над собой склонившееся с невыразимой любовью существо, такое близкое, такое родное, такое нежное, такое тихое, такое любящее, такое верное, такое броткое, такое ласковое, такое светлое — что радость, мир, блаженство, неведомые на земле закипают в душе. Она чувствует тогда свое

не-одиночество и вся устремляется навстречу к неведомому и близкому другу". ("Лествица Иаковля", стр. 21).

Что это — лирика? Да, конечно, поскольку лирикой называются всякое описание личных чувств и переживаний автора. Однако, за этим следуют тексты (стихиры, каноны, акафисты, тексты Свящ. Писания), из которых следует, что все вдохновения автора (до улыбки ангельских уст включительно) имеют свое основание в молитве Церкви, в учении Нового и Ветхого Заветов, в слященних словах церковных песнопений. И если мы их не знаем или не принимаем всерьез, то от этого они не теряют своей истинности и силы. Поэтому мы должны расширить свою характеристику и сказать: если это есть лирика, то это — лирика Церкви или, вернее, — лирика души, живущей жизнью Церкви и трепещущей кафолическим чувством богоблагодати и богообщения.

Учение об ангелах, как о служебных духах, всю свою жизнь обращенных к человеку и не имеющих ничего своего, но живущих для другого, является в этом смысле естественным увенчанием предшествующих книг. Ибо человеческая жизнь есть по своему существу трагедия; и подобно тому, как сущность мысли — антиномия — находит себе возможное разрешение только в религиозной реальности веры, подобно этому и трагедия жизни может найти исход и утешение только в любви: в любви Бога, в любви Ангела, в любви друга. "Мир осенен ангельскими крылами. Ангельские очи бдят неусыпно над нами. Между небом и землею восходят и нисходят непрестанно святые Ангелы. Они соединяются с нами в наших молитвах. Ангельские воинства непрестанно славословят Творца миров. Ангелы, предстоящие престолу Божию, живут общею жизнью с нами, соединенные узами любви. Сколь великая в ведении сего подается человеку радость" (стр. 229).

Вторая догматическая Трилогия.

Икона Деисиса, во образ которой написана первая богословская трилогия о Сергия, естественно ставит вопрос о Христе. Образ Пантократора является центральным в композиции Деисиса, Ему предстоят и Ему молятся Пречистая и Предтеча. Ангелы и Апостолы. Поэтому — поскольку писания о Сергия следовали иконографическому канону — за Мариологией, Иоаннологией и Ангелологией должно было последовать исследование по Христологии. Эта архитектурная последовательность несла, однако, в себе огромный логический скачек, новую тему и даже новую установку, которая знаменует собою переход к новой эпохе в развитии софиологической доктрины. Ибо до сих

пор о. Сергей, так же, как и другие софиологи (о. Павел Флоренский, отчасти Вл. Соловьев) — говоря о Софии, — рассматривали ее как божественную основу твари. Учение о Софии относилось к учению о мире. София была идеальным началом космоса и человека. Но как только софиологическая мысль обратилась к христологии, перед ней сейчас же возникла новая проблема о Софии в Боге.

В “Свете Невечернем” этот вопрос не только не ставится, но как будто отрицается самая его возможность: “София не участвует в жизни внутрибожественной, не е с т ь Б о г... Она находится в н е божественного мира, не входит в его самозамкнутую абсолютную полноту” (“Свет Невечерний”, стр. 212). Теперь же “в построении христологии автор совершенно решительно и открыто опирается на софиологию, учение о вечной и тварной Премудрости Божией. Св. Троица имеет природу или усю, которая есть не только неисчерпаемая глубина жизни, но и самооткровение Божие, и в этом смысле усия есть и София... Она есть полнота жизни Божией и в этом смысле есть Божественный мир... И в усии, как Софии, осуществляется единосущная и нераздельная жизнь Св. Троицы” (“Агнец Божий — автореферат. “Путь” № 41, стр. 102). Софиологическая проблематика распространяется, таким образом, на совершенно новую область: космическая софиология получает свое развитие в софиологии теологической; София в мире постулирует Софию в Боге. В дальнейшем анализе учения о. Сергия мы убедимся в том, что возникающая здесь контрверза относится к поверхностным терминологическим слоям системы, что на самом деле здесь — не противоречие, а развитие. Но сказанного достаточно, чтобы представить себе высоту перевала, который отделяет первую трилогию от второй — софиологию мира от софиологии Бога. Естественно поэтому, что Агнцу Божию предшествовал целый ряд догматических исследований, посвященных, с одной стороны, божественной природе Пресв. Троицы, а с другой — разным аспектам и проблемам христологии. К первым относятся “Главы о Троичности” с приложением к ним “Учения об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии”; ко вторым: “О чудесах евангельских”, “Евхаристический догмат”, “Икона и иконопочитание”, “Св. Грааль” (о содержании их см. ниже; библиографические данные — в Приложениях).

В отношении всей предшествующей богословско-философской работы о. Сергия “Агнец Божий” безусловно является тем синтезом, в котором все находит свое место, все приводится в гармоническое сочетание друг с другом. В этом смысле мы вправе рассматривать этот труд как вершину творчества о. Сергия: все предшествующее и последующее ему является только скло-

нами той горы, на вершине которой стоит изображенный на обложке книги седьмирогий агнец, увенчанный крестчатым нимбом (Откр. V, 6). Этот всеобъемлющий синтез дается здесь в формах христологической проблематики и является поэтому непосредственно связанным с историей христологических учений. Пространное историческое Введение (112 страниц) переносит нас в эпоху святоотеческого богословия и христологических споров IV-VII веков. В исследовании этом — с самых первых его строк — проявляется то своеобразие метода, которое делает читателя подлинным современником великой эпохи вселенских соборов. Это, однако, не есть историческое изложение, которое своею живостью заставляет нас забыть эпоху, в которой мы живем, и перенестись в давно прошедшие времена. Здесь происходит как раз обратное: благодаря тонкому и живому диалектическому анализу христологические споры IV-VII веков выходят из тени прошлого, приобретают плоть и кровь живой проблематики, становятся современными нам решениями важных и жизненных вопросов. История оживает; то, что казалось достоянием учебников и архивов, оказывается близким и актуальным; и мы чувствуем себя в центре духовной борьбы, которая не ограничивается золотым веком догматики, но продолжается до сих пор. И если — в одной из своих предшествующих статей — о. Сергий назвал либеральное протестантское богословие “современным арианством”, то теперь под его пером такую же конкретность, живенность и “современность” получают и монофизитство, и несторианство, и все остальные попытки так или иначе решить христологическую проблему. С этим связана еще одна особенность о. Сергия: он изучает богословие эпохи независимо от церковных судеб “се многочисленных и ярких представителей: один из них прославляется как учитель Церкви, другие анафематствуются как еретики. Историком известно в какой мере к существенному здесь присоединяется случайное, а потому иногда и спорное в этих квалификациях. Но одно остается вне спора, что все они — без различия их церковных судеб — творили одно общее дело, создавая богословие эпохи и при этом влияли до такой степени один на другого, что невозможно понять ни богословских учений, ни соборных определений вне этого единства и взаимной связи” (“Агнец Божий”, стр. 7). Такая установка освобождает о. Сергия от той стилизации, которая воспринимает всю историю догматики, как победоносное развитие истины, вечно торжествующей над нечестием и заблуждением. В гораздо большей степени она является полной драматизма борьбой отдельных догматических идей, “которые только в окончательном раскрытии — по верховному суду Церкви — постигаются, как истина или как односторонность (*αἰρεσις*), кото-

рая, самоутверждаясь, становится уже заблуждением” (там же, стр. 8). Этим различием “ереси-односторонности” от “ереси-заблуждения” о: Сергий избегает той “догматической беспринципности, индифферентизма и исторического релятивизма, благодаря которым современная история догматов оказывается чужда богословскому интересу” (там же). Исследование о. Сергия стремится дать образ “православного уразумения истории догматов в качестве догматической диалектики, в которой раскрывается для богословской мысли церковная истина” (там же). Ревность о Церкви сочетается, таким образом, со свободой научного исследования и дает образ **ц е р к о в н о й н а у к и**, одинаково чуждой как самочинного рационализма, так и рабской схоластики.

“Диалектика идеи богочеловечества в святоотеческую эпоху” рассматривается о. Сергием в трех ее последовательных моментах. Проблема христологии во всем ее своеобразии была усмотрена и поставлена Аполлинарием Лаодкийским, богословию коего и посвящена первая глава Введения. Затем следуют односторонние попытки ее разрешения: александрийский монизм (св. Кирилл Александрийский) и антиохийское дифзитство (Диодор Тарский, Феодор Мопсуестийский, Несторий, блаж. Феодорит). Их антитеза и борьба находят себе разрешение в Халкидонском определении, “которое безусловно является догматическим чудом” (стр. 79), “богословски упредившим свое (а до известной степени даже и наше) время” (стр. 74). Ибо, несмотря на то, что по своему возникновению оно было “внешним компромиссом, механическим соединением двух несродных и взаимно враждующих концепций, оно неожиданно и чудесно, вместо механического, дало химическое соединение, образовало догматический кристалл... И хотя халкидонский догмат и был извне и до известной степени насильственно навязан собору, в этом сплетении событий явилась рука Божия, веление Святого Духа, Который дышет, где хочет, и никто не знает, откуда он приходит. Халкидонский догмат есть не только норма вероучения, по которому должно себя мерить церковное сознание, но он дан человеческой мысли как высшая и предельная проблема богословского и философского постижения” (стр. 80). Этим исповеданием определяется вся дальнейшая работа о. Сергия: она отныне может быть охарактеризована как халкидонское богословие и халкидонская философия, как стремление раскрыть, развить и истолковать халкидонскую формулу, которая сама по себе — в контексте безысходного конфликта александрийско-антиохийского спора — является не столько “желанным богословским синтезом, сколько догматической формулой, схемой или темой для дальнейшего богословствования” (стр. 77). Внешним образом

это явствует из того, что халкидонская формула состоит из четырехкратного отрицания (“нераздельно, несляивно, неизменно, непревратно”), каковое естественно содержит только возможность, только задание положительного решения. Соответственно этому задачей о. Сергия является определить, “каково не только халкидонское не, но и халкидонское да” (“Путь” № 41, стр. 102). Ответ на этот вопрос он находит в своей софиологической концепции, согласно которой идея Софии как Богочеловечества (предвечного человечества в Боге и явленного Божества в человеке) является основанием боговоплощения и началом соединения во Христе двух природ. “Христос воспринял человеческую природу не произволом абстрактного всемогущества, которое не считается с природой вещей, но в согласии с последней, потому что именно человеческая природа была соответственна для такового восприятия, онтологически была способна его вместить. И Логос сделался ипостасью для этой природы опять-таки не в силу того же абстрактного всемогущества, но потому, что именно человеческая природа призвана ипостасироваться ипостасию Логоса... Поэтому то, что “Логос стал плотью”, то есть воспринял человеческую природу, не явилось, так сказать, онтологической неожиданностью, но, напротив, было исполнением предначертания, начертанного на небе и на земле” (стр. 222).

Выяснению и обоснованию этой софиологической христологии и посвящены основные главы исследования. Первая (София Божественная) говорит о природе Бога, об Ипостасях и об усии во Св. Троице и об их взаимоотношениях; вторая (София Тварная) воспроизводит в этом новом контексте основные темы Света Исвечернего (проблемы творения и человека); третья — посвящена собственно боговоплощению, его основанию и природе; и, наконец, четвертая (Эммануил и Богочеловек) — исследует образы боговоплощения, как “уничижения Господа” и “богочеловеческого самосознания Христа”. Все это в своей совокупности представляет грандиозное богословски-философское построение, в котором метафизика неотделима от богословия, антропология сплетается с христологией, космология разрешается сотериологией. (Содержание этих глав будет рассмотрено нами в связи с изложением соответствующих частей системы).

Однако, полной своей силы пафос этой книги достигает в главе пятой, озаглавленной “Дело Христово”. Читая ее, получаешь впечатление, что мощная и полноводная река мысли о. Сергия, направляемая в своем беге плотинами диалектики и проблематики, выходит здесь из своих берегов и затопляет все единой победоносной стихией, имя которой Богочеловечество — близость, радость и любовь Бога и мира. Здесь о. Сергий с новой

силой и новой мудростью борется с тем началом, которое “лукавыми обходами стремится умалить, ограничить, подменить, обессилить пришествие Бога во плоти, упразднить Богочеловечество, удержать мир в руках князя мира сего. Докетизм и гностицизм, манихейство и трансцендентизм, индуизм и иезуитизм и подобное многое множество сознательных и полусознательных противников Богочеловечества, под разными поводами гнозиса, благочестия, аскетизма, морализма, спиритуализма — упраздняли и упраздняют силу боговоплощения, хотят развоплощения Логоса. И к этому же зовет и завистливое богоборческое антихристово человекобожие, себя утверждающее в качестве богочеловечества, вместо боговоплощения Слова. И всей этой цестрой антихристовой рати удалось оглушить, запугать человечество, убедить его, что Христос ушел из мира, его оставив, и царство Его, которое не от мира сего никогда и никак не совершится в этом мире. ...И змеящимся шепетом по земле стелется вопрос: чей же мир, Богочеловека или человекобога, Христов или антихристов?.. А у тех, в коем царюющая ложь не до конца истребила веру во Христа, грядущего в славе и силе, в сердце непрестанную болью шевелится вопрос: кто отвалит нам камень от гроба — бе бо велий зело. Но “все возможно верующему” и вере ведомо, что богочеловечество есть Божие чудо в мире и что камень отвалит Ангел силою Христовой... В Христианстве зарождается новое чувство жизни, что не человеку надлежит убежать из мира, но что Христос приходит в мир на брачную вечерю Агнца, праздник Богочеловечества” (стр. 6). Этой полной радости и утешения истине в близости Христа миру и посвящена последняя (пятая) глава книги.

“Дело Христово” рассматривается в ней не только как совершившееся при Понтийском Пилате историческое событие, но как вечная и божественная реальность богочеловечества и боговоплощения, сила которого проявляется “в личной жизни человека, в истории, в будущем веке, “всегда, ныне и присно и во веки веков” (стр. 357). Пророческое служение Христа, в котором Он еще обращен к ветхозаветному человечеству, как пророк и учитель, имеет своим содержанием не учение, не мораль, но Его Самого. “Бог приблизился и открылся людям во Христе, так что стало возможным ставить путем, пределом и целью высшую заповедь: “будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный” (стр. 357). Однако, “мир Его не принял”, и пророческое служение заканчивается полным разрывом (с синагогой) и переходит в первосвященническое и с ним совершенно сливается. Полагается основание Новому Завету, и Первосвященник говорит: “сия чаша (есть) новый завет в Моей Крови, которая за вас проливается” (Лк. XXII, 20). Пророк уступает от-

ныне место Первосвященнику, открывается путь к Его прославлению, но этот путь ведет через Иерусалим и Голгофу". (стр. 372). "В первосвященническом служении жертвенного послушания в любви к Отцу и человекам главное значение принадлежит искушению, понимаемому также онтологически. Боговоплощение есть не только средство искушения от греха, но и возведение человека к богочеловечеству, к которому он призван в сотворении... Бог-Любовь, сотворяя человека, в предвечном совете берет на Себя ответственность Творца за восстановление твари, удобопреврастной в ее свободе. Жертвой предвечно закланного Агнца Он покупает и эту природную тварность и греховную удобопреврастность, возводя человека к предназначенному для него богочеловечеству... Богочеловек отождествляется с летхим Адамом и силой сострадательной любви делает его грех Своим собственным. Он примет тяготеющий на нем гнев Отца, влекущий за собою богооставленность и смерть. Это приятие смертной чашки греха совершается духовно в Гефсимании, а телесно на Голгофе и завершается смертью. Христос выстрадывает телесно и духовно как бы эквивалент всех человеческих грехов, всех адских мук за грехи и чрез то упраздняет силу греха, делает его как бы несуществующим, примиряет с Богом людей, которые своей свободой восхотят воспринять и усвоить это примирение, это спасение. Бог прославляет Христа за это жертвенное послушание, и прославление это выражается в воскресении и вознесении, которое совершается Отцом силою Духа Святого, но вместе с тем и соответствующей богочеловеческой силой уже Самого Христа. Прославление принадлежит поэтому также к первосвященническому служению и предполагает еще незавершившийся кенозис, который обончательно преодолевается лишь в одесную Отца сидении" ("Путь" № 41, стр. 104). Итак, "спасение мира совершилось. Путь с неба на землю и от земли на небо пройден и он остался навеки открыт в сошествии Святого Духа, сущего на небесах и вместе на земле. Первосвященническое служение исполнено. Бог примирен с падшим человеком и человек приобщен к божественной жизни в Богочеловеке, пребывающем одесную Отца" (стр. 431). Однако, "примирение и воссоединение" человека с Богом надо понимать не как единовременный акт, но всевременно продолжающийся, как имеющий глубину и силу вечности... Первосвященническое достоинство, власть и сила Христа по существу остается тождественным с боговоплощением, ибо именно как Богочеловек, нераздельно и неслиянно соединивший в себе оба естества, Христос есть Первосвященник вечный. Он приводит тварь к Богу, он ее внедряет в жизнь Св. Троицы. Он является не только примирителем грешной твари с Богом, но и посредником между тварностью самой и Божеством.

Он в первосвященстве Своем Собою преодолевает онтологическую бездну, разделяющую Творца от твари. И это посредство не прекратится во веки веков, даже за пределами этого мира” (стр. 432).

Исходом христологической темы является, таким образом, эсхатология. К ней и приводит нас последняя часть пятой главы — Царское служение Христово — каковая является как бы введением в третий том трилогии — “Невесту Агнца” (на эту связь указывает и примечание автора, подчеркивающее вводный и конспективный характер данного изложения. См. стр. 466).

Пророческое и первосвященническое служение Христово, хотя и обладает значением вечной и абсолютной реальности, имеет, тем не менее, и свою временную историческую проекцию. Последняя относится не к содержанию этого служения, а к его субъективной стороне, к личности Богочеловека, который в Своей земной жизни полностью осуществил Себя — и как пророк, и как первосвященник. Этого нельзя сказать про Его царское служение. Христос родился, как Царь (об этом свидетельствует все множество мессианских текстов Ветхого и Нового Заветов), но Он жил в зраке раба; в течение всей Его земной жизни только однажды царское Его достоинство было явлено миру, восклицавшему “осанна сыну Давидову”. Но это восторженное поклонение вскоре сменялось неделей Страстей. Однако, вход Господень в Иерусалим “явился пророчеством о грядущем, имея значение апокалиптическое и эсхатологическое” (стр. 444) — и Царство Христово — только сверкнувшее лучами своей славы во дни Его земного служения — еще имеет пригити — как в конце времен, во втором славном Его пришествии, так и в непрестанно творимом историческом деле Христовом, каковое является одним из образов Его воцарения. “Эта общая мысль о совершающемся в и с т о р и и воцарении Христа и царском Его служении раскрывается в Откровении, как ее апокалипсис, т. е. раскрытие сокровенного внутреннего содержания истории” (стр. 448). Этим “Христос делает причастным Своему царскому служению Свое человечество, соделывая нас “царственным священством”, “царями и священниками”. Воцарясь в нас, Он воцаряется в мире, чрез нас созидая царство Свое” (стр. 457).

“Христос воскресший, вознесшийся и сидящий одесную Отца в славе Божией, еще продолжает земное Свое служение. Земное воцарение Христа есть путь чрез историю к царству “его же не будет конца”. Господь невидимо с нами на земле. Его вознесение и одесную Отца седение не взяло Его от нас, от нашей земной боли, от нашего страдания и нашего борения... Христос еще и по ныне совершает п р и н я т и е данной Ему власти вместе с человечеством и по ныне проходит царское слу-

жение. Истинный Бог, Он, царствуя в нас и над нами на земле, воцаряется для вечного Своего Царства, о котором всегда молимся Отцу: “да придет Царствие Твое” и взываем к Сыну: ей, гряди, Господи Иисусе” (стр. 468).

Второй том трилогии посвящен учению о Святом Духе — Утешителе. Внепная связь пневматология с христологией — Утешителя с Агнцем Божиим — ясна и самоочевидна. Но внутреннее взаимоотношение обеих книг, так же как и то обстоятельство, что обе они являются двумя томами единого трактата о Богочеловечестве, нуждается в обосновании и объяснении.

Книга о Духе Святом, естественно, не может быть безличным, объективным богословским исследованием: слово о Духе должно быть духовным, истина об Утешителе должна нести с собой утепление: “все слова о Духе останутся бледны и мертвы, лишены самого Духа, Его воздыханий неизреченных и глаголов пророчесственных” (стр. 5). Подобное требование выводит книгу из плана богословской проблематики и ставит ее в контекст самой религиозной жизни: она должна не только поставить и разрешить те или иные проблемы богословской мысли, но должна быть живым ответом — или хотя бы путем к нему, — для всех, кто жаждет Духа и част новых Его откровений. А подобные чаяния составляют самую характерную, самую яркую черту духовной жизни современного человечества. Богословское сознание не может пренебрегать ими в горделивых указаниях на то, что слишком многие из этих духовных устремлений являются нецерковными, как по своей форме, так и по содержанию. Ибо, с одной стороны, подобные чаяния живы и в Церкви, а, с другой стороны — осудить кого-либо, не значит научить его, ибо обличение заблуждения еще не является его духовным преодолением. Между тем, большинство современных движений, претендующих быть “религиями духа” и чающих откровения “Третьего Завета”, являются типичными “ересями о Св. Духе”, отрывающими Его от нераздельной и единосупной Троицы. Но, несмотря на это, все они являются симптомами подлинного и неудовлетворенного искания и ставят тревожный вопрос об этой своей неудовлетворенности перед церковным сознанием, которое не может или не умеет их удовлетворить. Вопрос этот может быть сформулирован следующим образом: к чему — к прошлому или к будущему — относятся слова пророчества Иоанна (II, 28) о дне, когда Господь излиет от Духа Своего на всякую плоть, и “прорекут сынове ваши и дщери ваши, и старцы ваши соние видят и юноши ваши видения узрят”. Если эти слова обращены исключительно к прошлому и относятся ко дню Пятидесятницы, то откровение Духа уже совершилось в полноте и на все време-

на, и никакие новые откровения Его уже невозможны. Но не является ли подобная установка “бездушием во имя духовности” и “надмением и ожесточением храниителей священного огня, имеющих благочестие храма, но чуждых благочестия творческой жизни” (стр. 5)? Ибо в таком случае невозможно никакое духовное творчество, и самая жизнь Церкви обречена на “духовный застой, возведенный в закон жизни, на безрадостный прозаизм — эту проказу лжедуховности” (там же). Если же это пророчество обращено к некоему еще имеющему явиться откровению Духа, если Дух Святой еще не явлен миру, то не ущербляется ли этим дело Христово, не подменяется ли Новый Завет, данный Спасителем в Сионской горнице, ожиданием неизвестного и чуждого писанию “Третьего Завета”? В известном отношении этот вопрос о духовном смысле Пятидесятницы аналогичен трагическому вопросу Предтечи: “Ты ли Грядый, или иного чаем”. — Духовное свершение осуществлено ли в истории? (и тогда мы можем только вспоминать его в благочестивом переживании прошлого); или же мы стоим на пороге новых свершений? (и тогда наш взор должен быть обращен к творческой подготовке и творческому восприятию новых Богоявлений).

На этот вопрос о. Сергей отвечает в духе всей своей системы, всегда проникнутой положительным пафосом и никогда не склоняющейся к одностороннему решению альтернативы. “То, что свершилось в Пятидесятнице, есть сошествие в мир не только Духа Божия в Его дарах, но Самого гипостасного Духа Святого... Это есть гипостасное сошествие Св. Духа в мир, вполне аналогичное с сошествием с неба Логоса для воплощения” (стр. 304). Однако, в Пятидесятнице не было “гипостасного явления Св. Духа. Его гипостась остается невидимой и неведомой миру... и соответственно этому в отношении даров Св. Духа, которые всегда изливаются на Церковь, Пятидесятница есть событие, хотя и имеющее пребывающую силу в своих последствиях, но в себе не законченное. Это событие имеет для себя начало, но не имеет конца. Утешитель послан “да пребудет с нами во век” (Ио. XIV, 16), и это вечное пребывание есть продолжающаяся Пятидесятница, себя никогда не исчерпывающая” (стр. 313). Таким образом, всякая жажда и чаяние Духа — естественное и необходимое в нашем человеческом существовании — необходимо связывается с исторической Пятидесятницей, каковая есть начало жизни Церкви. Этим устанавливается необходимая внутренняя связь между жизнью в духе и жизнью в Церкви. Ткани церковного канона освобождаются от исторических приращений косности и зацветают возможностями личного творчества и вдохновения; а окрыленные чаяния человеческого духа вводятся в кафедральное русло церковности, и, освобожден-

ные от ложной индивидуальности, становятся радостью и вдохновением общего богочеловеческого дела.

Богословское обоснование этого внутреннего единства содержится в учении о. Сергия о неразрывной связи Слова и Духа (гл. IV: "Двонца Слова и Духа"). "Христос никогда не отделяется от Духа Св. Поэтому, как боговоплощение, так и богочеловечество есть дело не одной, но обеих ипостасей, Сына и Духа Св. в их диадическом соединении" (стр. 309). И в этом кроется основание тому, что "Утешитель" является не только исследованием о Св. Духе, но и вторым томом трактата о Богочеловечестве. Ибо в Богочеловечестве о. Сергий видит откровение всей Пресв. Троицы: Сына и Духа Св. — поскольку оно есть образ их воплощения (кенозиса и прославления); Отца — поскольку "Он есть ипостась Открывающаяся, а две другие — Двонца Сына и Духа — предвечное, ипостасное Его самсоткровение" (стр. 209) и, наконец, — Природы или Усию Пресв. Троицы — поскольку Она есть Божественная София, являющаяся в своем инобытии идеальную основу тварного мира. И соответственно этому понятно, что "прологом-эпиграфом к первому и второму тому трактата о Богочеловечестве" является глава "Отец", смыкающая круг трипитарной проблематики и увенчивающая собою учение о Боге, как абсолютном триедином Субъекте и Начале, Основе и Творце мира.

Все это, конечно, предполагает наличие ясной и развитой трипитарной доктрины. Но здесь именно о. Сергия и ожидали невероятные трудности. Ибо в православной догматике отдельные части учения о Пресв. Троице развиты далеко не с одинаковой степенью полноты и ясности.

"Все соборы вселенские, от первого до последнего, посвящены вопросам христологии, следовательно — богословию Второй Ипостаси, и ни один — Третьей. Все ереси и споры V-VIII веков относятся к области христологии, и между ними нет ни одной пневматологической, если не считать пневматомахов. Вся эпоха вселенских соборов в их догматическом творчестве прошла м и м о учения о Св. Духе... и догмата о Св. Духе, кроме описательного выражения Его равнобожественности, мы... не имеем" (стр. 51).

"Если мы станем вглядываться в святоотеческие писания, особенно аскетические, где наиболее ярко изображена духовная жизнь, то мы увидим типичное явление: об Отце говорится мало, о Сыне Божиим — довольно много, но более всего — о Духе Святом. И при всем том нельзя отрепиться от впечатления, что Сына Божия, как самостоятельную ипостась, святые подвижники знают очень отчетливо...; об Отце они тоже знают, но о Духе Святом, как Ипостаси, мало знают, почти не знают. Если от-

цы догматисты своею нерешительностью или своим молчанием показывают внутреннюю неуверенность в вопросе о Духе Святом, свое недостаточное ведение Его как Ипостаси, то отцы аскеты своими обильными словами обнаруживают то же состояние сознания еще яснее. Для них — практически, житейски — Дух Святой есть “Дух Христов”, “Дух Божий”, — некая освящающая и очищающая безличная сила Бога. Не даром, ведь, впоследствии, вместо Духа Святого, незаметно и постепенно стали говорить о “благодати”, т. е. о чем-то уж окончательно безличном” (свящ. П. Флоренский: “Столп и утверждение истины”, стр. 123). А между тем, правильное решение (или хотя бы постановка) пневматологической проблемы имеет первостепенное богословское и религиозно-практическое значение. Ослабление пневматологического начала, поставление на место Ипостаси Св. Духа силы духа Божия (то есть фактическое замещение Лица энергией, силой или функцией) искажает самый догмат о Пресв. Троице — основной и важнейший для всего христианского верования. Практически дело сводится к тому, что божественная Троица заменяется Двоицей Отца и Сына. И хотя Ипостась Духа Святого и исповедуется во всех литургических формулах, Она фактически ничего не изменяет во всем остальном составе верования и остается чисто словесной формулой — верным, но лишенным жизненного содержания повторением евангельского откровения о Св. Троице. Богословие приобретает благодаря этому характер исключительного христоцентризма, в котором Боговоплощение связывается исключительно с Ипостасью Логоса, проблема искупления становится не только центральной, но основной и едва ли не единственной, а Пятидесятница как бы отодвигается в тень второстепенных событий — последствий и результатов искупительного подвига Христа.

На фоне этих соображений самостоятельное исследование о Св. Духе приобретает характер борьбы за чистоту веры в самых ее основаниях; борьба эта, естественно, носит не отрицательный, а глубоко положительный характер; она является борьбой не против кого-то (ибо никто Св. Духа не отрицает), а за что-то — именно за более глубокое, библейское и православное понимание и решение тринитарной проблемы. Но здесь-то и кроется основная трудность этого исследования. Ибо если в предшествующих своих сочинениях о. Сергий имел, в качестве точек отправления, ясно выраженное догматическое сознание Церкви (как, например, Халкидонское определение в случае хринологии) или богатство и полноту церковного славословия (факты почитания Пречистой, Предтечи и Ангелов), то в данном случае ему приходилось сплошь и в ряду “начинать вопрос с начала”. Ибо даже основная формула нашего верования — Никео-Цареград-

ский символ веры, — говорит о Св. Духе столь неопределенно и уклончиво, что из этих его слов нельзя сделать никаких богословских выводов (8-й член символа веры не называет Св. Духа Богом, а только Господом, не утверждает Его единосушная Отцу и Сыну, а только Его “споклоняемость и славимость”). И эта же пемота о Св. Духе отличает и литургическую практику Церкви; “обращает на себя внимание факт очень слабого молитвенного творчества в прямом отношении ко Св. Духу, которое собственно почти исчерпывается молитвой “Царю Небесный”. Огромное же количество молитв о ниспослании Св. Духа обращено к Отцу и Сыну” (стр. 207).

Трудность исследования еще более усугубляется тем, что пневматологическая литература загромождена множеством полемических соображений; и потребовался огромный труд, чтобы разобраться в этой сложной и спутанной проблематике и, поднявшись над мнимыми контроверсами, выявить самый основной вопрос о Св. Духе. Эта задача и выполнена о. Сергием в первой (историко-критической) части “Утешителя”.

Введение содержит изложение учения о Св. Духе в составе общей доктрины о Св. Троице, начиная с апостольского века и апологетов и кончая св. Иоанном Дамаскиным. “Откровение о Третьей Ипостаси... как о Божественном Лице... огненными словами запечатлено в Евангелии. Учение о Св. Троице и, в частности, о Личности Св. Духа, явлено в Новом Завете как незыблемый догмат веры... Дары Духа Св. изливались на христиан в первенствующей Церкви столь явно и в таком изобилии, что догмат этот имел для них полную самоочевидность... И в связи с этой самоочевидностью в новозаветной письменности повествуется не о том, Кто Он — Раздаватель даров, но как Он является и какие дары разделяет” (стр. 8). Соответственно этому в первые два века учение о Св. Духе является только правилом веры, а пневматологическая проблема вообще не ставится. “Третьему веку суждено было, если не разрешить, то, во всяком случае, поставить во всей широте тринитарную проблему, а в составе ее — и пневматологическую: не только о том, что совершается Духом Святым в миротворении и миропромышлении, но и о том, что Он есть Сам по Себе и во Св. Троице” (стр. 10). Однако, вследствие трудности проблемы, недостаточности данных для ее решения и невыработанности терминологии, святоотеческая мысль не могла не подчиниться инородным (иудейским и неоплатоническим) влияниям, следствием чего явилось “уклонение, подмена и извращение проблемы: из проблематики Св. Троицы выпал основной элемент ее, именно догмат равнобожественности и равночестности всех трех Лиц Св. Троицы, будучи подменен противоположным догматом их неравен-

ства, неравночестности, неравнобожественности” (стр. 15). Такова система субординацианизма, кот. связана у Тертуллиана с влияниями стоической философии, у Оригена — с влиянием неоплатонизма... Новую постановку проблема получает в учении “каппадокийской троицы — св. Василия Великого, св. Григория Нисского и св. Григория Богослова, путь которым был подготовлен омоуспанством св. Афанасия Великого. Каппадокийцы “догматически установили, так сказать, классическое учение о Св. Троице, которое может быть принято как норма церковного учения; заслуги “вселенских учителей Церкви” здесь не могут быть преувеличены... хотя каппадокийское богословие стоит значительно ниже кашпадокийской догматики” (стр. 44); ибо вопрос об общей связи ипостасей во св. Троице, а, следовательно, частный случай этой связи — проблема *filioque*, их богословием совершенно не затрагивается. Напротив, в западном богословии, бл. Августина, исходящем из первичного характера природы Божества, эта проблема получает разрешение в учении о вторичном возникновении ипостасей и об их внутритроичных отношениях. Так возникают два теологумена: восточный (окончательно формулированный св. Иоанном Дамаскиным в учении об исхождении Духа Святого от Отца через Сына (и западный) об исхождении Духа Святого от Отца и Сына), принятый всею западной Церковью. “Оба теологумена мирно сосуществовали до возникновения латино-фотиевской распри, в которой обе стороны заострили различие в доктрине исхождения Св. Духа, понятием как п р и ч и н н о е п р о и с х о ж д е н и е Его или от одного Отца (у п. Фотия), или от Отца и Сына, как одной причины (у западных), — что было одинаковым новшеством в столь законченном виде и для востока, и для запада” (“Путь” № 50, стр. 66). С этого момента вопрос об исхождении Св. Духа получил совершенно исключительное значение; “можно сказать, что он заполнил собою пневматологию и в настоящее время ее почти исчерпывает”. Однако, в основе его лежит “извращенная католически-схоластическая постановка, молчаливо принятая и восточными (начиная с Фотия) — в чем и заключается рѣшительная победа, которую до сих пор одерживало католическое богословие над православным” (стр. 93). Вследствие этого “рѣшающий бой диалектической однокости моно-патризма и филиоквизма должен быть дан на ниве к р и т и к и, именно исследования самой проблематики” (стр. 94). Эта задача и выполняется о. Сергием, поскольку он показывает, что вся контроверза является результатом понимания рождения Сына и изведения Духа, как двух видов причинного происхождения; тогда как таковое вообще не может иметь места в отношении вечных и собезначальных Отцу ипоста-

сей. Поэтому весь спор является мнимым, что исторически обличается той бесплодностью, с которой в течение полутора тысяч лет велась эта схоластическая логомахия. (Ее изложению и критическому разбору посвящено в книге 39 страниц мелкого шрифта и крайне специального содержания). Этот вывод о. Сергия (следующего в нем заключению В. В. Болотова) о том, что вопрос об исхождении Св. Духа не был “разделяющим препятствием” в древней Церкви и не должен быть им теперь — имеет огромное значение. Ибо им в корне подрывается одно из важнейших препятствий к соединению Восточной и Западной Церквей; они, конечно, остаются разделенными в своей экклесиологии; но пневматология может быть отныне изъята из сферы этого многовекового спора, который велся “об ипостаси внутритриичной любви — в духе не-любви и активной схизмы — и обличен своей пустотой и бесплодием” (стр. 183).

Следующие главы “Утешителя” излагают само учение о Св. Духе. Содержание их будет рассмотрено нами в связи с анализом соответствующих частей системы. Поэтому в данном контексте мы ограничимся краткими замечаниями о их связи и последовательности и суммарным перечислением содержащихся в них проблем.

Глава III посвящена различению Духа Божия и Духа Святого; если Дух Божий есть триединство трех Ипостасей в их раздельноличности, то Дух Святой есть их ипостасное единение в Третьем Лице” (стр. 188). В Слове Божиим выражение “Дух Божий” употребляется в двойственном значении: как Божества вообще, так и Духа Святого” (там же). Поэтому основной задачей этой главы является тщательный анализ текстов Свящ. Писания и установления тех смыслов, которые усваиваются ими этим словам. Задача эта выполнена в двух экзегетических экскурсах: Дух Божий и Дух Святой в Ветхом Завете и в Новом Завете. Итоги этого анализа свидетельствуют о том, что “Лице Св. Духа остается облеченным тайной, оно неведомо, неоткрыто в себе самом. Есть ли это тайна будущего века, несовершенство еще откровение, подобно тому, как Ветхий Завет не знает и ч н о г о откровения и Сына? Превышает ли явление Лица Св. Духа область вменяемого в “царстве благодати” и совершится лишь в “царстве славы”? Или же это молчание происходит из особого личного свойства Св. Духа, как Третьей Ипостаси? На основании экзегетических данных следует констатировать, что библейского откровения об Утешителе самом, как Лице, мы не имеем, также как и ипостасного Его откровения в истории Церкви не знаем. Утешитель лично еще не явлен, хотя и послан Церкви в дарах Своих новозаветных в Пятидесятницу” (стр. 207). Это, с одной стороны, полагает пределы пневмато-

логии, ограничивая ее исследования действиями и дарами Св. Духа и закрывая от человеческого разума Его лицо; а с другой стороны — обосновывает чаяние нового Его откровения, каковое, однако, не может мыслиться в отрыве от бывших в истории свершений (Голгофы, Воскресения, Пятидесятницы), ибо, как мы уже видели, “Христос никогда не отделяется от Св. Духа, и боговоплощение и богочеловечество есть дело не одной, но обеих Ипостасей — Сына и Духа Святого — в их диадическом соединении” (стр. 309).

Нераздельности Слова и Духа посвящена глава IV. Здесь мы стоим на границе богословия как умозрения. Ибо о Существовании Божием, о внутритроицкой любви божественных Ипостасей нельзя говорить в терминах диалектической дедукции понятий или схоластического истолкования текстов. Мысль воспаряет здесь к Самому Первоисточнику всякой Мудрости и Красоты и, исполняясь ими, повествует о своих созерцаниях, которые не могут быть ни доказаны, ни обоснованы убедительностью человеческой логики. В простой и непосредственной форме говорит здесь о. Сергей о том, что открылось его умственному взору в молитвенном припадении к тайне Св. Троицы. Следуя за ним, мысль подымается на такие высоты, что чувствуешь себя восхищенным в горнее место и “высоким умом наслаждаешься небесной трапезой”. И странно становится, видя, “какую власть дал Господь человекам”. Ибо, созерцая умственным оком Божественную любовь, как бы причащаешься ей духом, не будучи способным вместить в себя даже отдаленного отблеска ее Божественной славы...

Но не является ли это стремлением раскрыть тайну, проникнуть в то, что запредельно и недоступно человеческому уму? Нет, — ни в коем случае. Ибо тайна не есть сокрытая истина, которую можно однажды открыть и постигнуть; она есть духовная реальность, в которую можно вечно вживаться, погружаясь в ее глубину, причащаясь ее полноте и восклицая при каждом новом шаге: “о бездна богатства, премудрости и ведения Божия!” (Римл. XI, 33). В этом смысле созерцания о. Сергея являются подлинной мистагогией — тайноводительством; в слова его нужно вживаться, воспринимать их как символы и вехи мистического и философского постижения, а не только рационалистически воспринимать их логическое содержание. И в свете этих созерцаний, слова Свящ. Писания, которые столь часто остаются для нас непопятными и несвязанными друг с другом, внезапно получают новый смысл, сочетаются в единую истину, получают как бы бесконечную перспективу, ведущую непосредственно к откровению божественной любви: в Боге и в мире.

Жизнь Бога есть Его самооткровение в любви. Оно осуще-

ствляется в недрах Св. Троицы (в Софии божественной) и вне их, изливаясь на сотворенный Им мир (в Софии тварной). Учение о действии божественных Ипостасей в миротворении и миропромышлении соприкасается, таким образом, с проблемами космологии и антропологии, к которым о. Сергий и обращается в последней (V) главе, озаглавленной “Откровение Св. Духа”. Здесь мы встречаемся с темами, уже знакомыми нам по “Философии хозяйства”, по “Свету Невечернему”, по трем томам первой трилогии, по “Агнцу Божию”. Мысль о. Сергия имеет циклический характер и, с развитием его творчества, снова и снова возвращается к тем же темам, каковые воспринимаются им каждый раз обновленными новой мудростью и новой глубиной. В “Утешителе” все эти проблемы (единение людей в церковной любви, человеческое творчество и увенчивающее его пророческое служение, духовная жизнь как синтез смирения и дерзновения, любовь в разных своих аспектах — браке, семье, дружбе) берутся в связи с действием в них Св. Духа. И здесь мы находим великое слово утешения: в том именно, что человеческое вдохновение, человеческое творчество, человеческая любовь — не чуды Духа Святого. И хотя Он и не проявляется в них ипостасно, но действует в них той божественной силой, которая присуща всему, что носит на себе печать Творца, “Им живет и движется и существует” (Д. А., XVII, 27). “Дух Святой действует в мире как вдохновляющая, животворящая сила, как радость творения и вдохновения в человеке, силою которого он осуществляет вложенное в него слово, призвание, идеальную заданность, творчество жизни” (“Путь” № 59, стр. 68). Таковы: пророчество — это “предельно активное состояние духа, в котором он устремляется навстречу высшему началу, чтобы, приняв его, оплодотвориться от него и отождествиться с ним” (стр. 333) — и, благодаря этому, сообщить его людям; такова — духовная жизнь, которая в существе своем является “творческим самоопределением, дерзанием” (стр. 348) — активным взятием и смиренным несением своего креста; такова любовь — этот “дар естественной благодати” (стр. 357) — общий всей природе, но более всего другого способный быть просветленным и преображенным силою Святого Духа....

Заключительная глава трактата — “Отец” замыкает цикл триадологических исследований и вместе с тем соединяет апофатику “Света Невечернего” с катафатическим учением о Боге как триедином Субъекте — Творце и Промыслителе мира. “Божественное Ничто” — “предвечная ночь трансцендентного Божества” — Абсолютное, “загражденное от нас льдами трансцендентности” — раскрывается как конкретная любовь, и мы познаем, что Бог есть Отец. Он есть Отец во Св. Троице, по-

сколько Он предвечно рождает Сына и изводит Духа, самооткрываясь в любви Второй и Третьей Ипостасей. Но “Отец Небесный, Отец Господа Иисуса Христа есть и “Отец наш” — и это должно быть понимаемо в смысле того же самого Отцовства в самооткровении и любви” (стр. 414). И только благодаря этому божественному сыновству, этой принадлежности к “Его роду” (Д. А., XVII, 28), этому “родству” с Богом можем мы изывать: Отче наш, иже на небесех. Авва Отче!

Третий том трилогии о Богочеловечестве “Невеста Агнца” заканчивает собою весь цикл богословских исследований о. Сергия; но так как богословие его неразрывно связано с его философией, то и заключительная часть богословской системы естественно является в то же время и последним завершительным словом его философии. В этом отношении “Невеста Агнца” является как бы повторением и новым развитием темы “Света Невечернего”, который также подводил итог всему предшествовавшему ему творчеству о. Сергия. В то время, однако, его творчество, хотя и носило религиозный характер, было все-же чисто философским; богословия, в собственном смысле слова, в “Свете Невечернем” нет. В отличие от этого “Невеста Агнца” является заключительным томом богословской трилогии и содержит поэтому всю полноту философской и богословской проблематики, связанных между собою общей софиологической установкой. Это сказывается первым делом на ее содержании: ибо “здесь рассматриваются разные стороны тварного бытия, от природного и падшего его состояния до прославленного и преображенного. Таким образом, тема этого труда есть учение о Церкви, экклезиология, понятая во всей ее широте и глубине... она необходимо включает в себя и эсхатологию..., содержа ее наиболее обобщающие и последние истины (15).

Первый отдел книги, озаглавленный “Творец и творение”, охватывает собою цикл проблем, бывших основным предметом исследований “Света Невечернего”. Сюда относятся главы: Сотворение мира из ничего; Душа мира и ее ипостаси; Извечность и временность человека; Зло; Бог и тварная свобода. В совокупности своей этот отдел является опытом построения православной метафизики, включающей в себя все данные предшествующих исследований о. Сергия в этой области, переработанные в свете тех изменений, которые с того времени претерпела его софиологическая доктрина (подробное обозрение этих проблем будет нами дано в связи с анализом соответствующих частей системы). Второй же и третий отделы книги — экклезиология и эсхатология — являются увенчанием собственно богословской системы о. Сергия и содержат в себе совершенно новый и в выс-

пей степени интересный материал. В общем виде темы эти также были намечены в "Свете Невечернем" (в главе Человеческая история; отд. III, глава III); но их изложение там относится к их разработке в "Невесте Агнца", как конспект философской проблематики — к полному изложению богословской системы. Обе части "Невесты Агнца" — философская и богословская — составляют единое органическое целое, каковое является результатом единства их задания. Это единство становится очевидным, если иметь в виду, что книга эта является последним томом второй софиологической трилогии и должна, следовательно, рассматриваться не только в контексте первых ее томов, но и в связи с первой трилогией.

"Купина Неопалимая", "Друг Жениха" и "Лестница Иаковля" имеют своим предметом тварный мир в его предстоянии Богу. "Агнец Божий", "Утешитель" и "Невеста Агнца" говорят нам — обратно — о Боге в Его обращенности к твари. "Бог есть Творец и Вседержитель творения, обращенный лицом к нему и — о чудо чудес снисхождения Божия, — с ним и ради него Сам живущий во времени" (стр. 250). Этим определяется диалектическая связь, как обеих трилогий между собою, так и отдельных их томов. О первой трилогии можно сказать, что она исследует божественность твари, и что исследование это непосредственно приводит к проблемам чистого богопознания: лестница Иаковля, укрепленная на земле, ведет к престолу Пресв. Троицы.

Вторая же трилогия, изучающая тайны божественной жизни, ведет нас обратно от Бога к миру, поскольку Сам Бог до него снизошел и в самом творении благоволил призвать его стать храмом Бога живого — Невестой Агнца. Путь богословской мысли определяется, таким образом, как путь последовательного восхождения и нисхождения, как путь теозиса (обожения) твари и кенозиса (истощания) Бога — каковые имеют свой общий коэффициент в Богочеловечестве. Богочеловечество есть, поэтому, то, что соединяет человека с Богом, что делает Бога человеком и утверждает в человеке божественное начало. Вне Богочеловечества возможен только разрыв и распад: абсолютная и исключительная трансцендентность, чуждая движения и жизни; и непрозрачная, замкнутая в себе имманентность, недоступная никакому идеалу или преобразению. Или — как эту альтернативу кратко выразил Вя. Соловьев — вне Богочеловечества возможны только бесчеловечный Бог и безбожный человек... Вследствие этого понятие Богочеловечества является верховным принципом христианского мышления, последней предпосылкой христианского мирозерпаяния. Соединяя в себе оба мира (божественный и человеческий), будучи их последним и, одновременно, изначальным синтезом, Богочеловечество есть не что иное,

как богословская транскрипция Софии — тварно-нетварного, абсолютно-относительного, трансцендентно-имманентного самооткровения Божества.

Этим обуславливается внутреннее единство всех трех томов второй трилогии: они являются последовательным раскрытием Богочеловечества в Боге (в Христологии, Пневматологии и Патрологии “Агнца Божия” и “Утешителя”) и в творении (“Невеста Агнца”). Но поскольку тварь призвана к обожению, и сама природа есть не что иное, как космический лик Церкви, — постольку и космология неразрывно связана с экклезиологией, а учение об историческом процессе и участии в нем человека — с учением о последних свершениях и конце мировой истории. Космология, экклезиология и эсхатология являются, таким образом, тремя неразрывными главами единого софиологического мировоззрения; и это является объяснением тому обстоятельству, что в “Невесте Агнца” о. Сергей должен был вернуться к темам “Света Невечернего”. Но в то время, как в “Свете Невечернем” эти темы являлись центральными, а историософия, философия культуры и эсхатология служили только их продолжением и завершением — здесь, в “Невесте Агнца”, центр тяжести падает именно на последние свершения, а онтологические и космологические истины являются как бы введением к мировой истории, теми предпосылками, без которых эти свершения не были бы понятны.

Таково место, занимаемое “Невестой Агнца” по отношению к предшествующим философским и богословским трудам о. Сергея.

Есть еще одно приводящее обстоятельство, которое сближает эту книгу с “Светом Невечерним”. Обе эти книги были закончены в годы войны и оказались современными двум актам величайшей катастрофы европейской культуры. Но среди всеобщего разрушения и стремительной смены оценок и мирозерцаний неизменность исповедуемых о. Сергием истин получила тем большую и непреложную очевидность. В 1916 году о. Сергей писал (в предисловии к “Свету Невечернему”): “книга эта заканчивалась под громы мировой войны. Для гуманистического мировоззрения, победно утвердившегося в “новое время”, война эта поистине явилась духовной катастрофой, неожиданной и ошущительной. Она разбила обветшалые скрижали и опрокинула общечтительные идолы... Но последние события нас не заставили ни в чем существенном пересмотреть или изменить основные линии мировоззрения, верований, устремлений, отразившихся в этой книге, они даже придали им еще большую определенность и трагический пафос.... Грандиозность происходящего не вмещается в непосредственное сознание участников; ...лишь насколько нам

удается в религиозном созерцании подняться выше своей эмпирической ограниченности и слабости, мы ощущаем наступление великих канунов, приближение исторических свершений. “Когда ветви смоковницы становятся мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето” (Мф. XXIV, 32) (“Свет Невечерний”, стр. II). А в 1942 году, заканчивая новое исследование о тех же волнующих вопросах, о. Сергей должен был почти дословно повторить эти слова столь современной эпохе мировой войны 1916 года: “в издании этой книги образовался длительный перерыв, исполненный величайших потрясений в жизни всего мира. Испытания этих лет, личные и общие, естественно являлись для меня жизненной проверкой верований, которые здесь находят себе исповедание. В связи с этим я должен сказать, что без колебаний отдаю эту книгу в печать в том виде, как она была первоначально написана... Истины, которые содержатся в откровении о Богочеловечестве, в частности же в эсхатологическом его раскрытии, столь неизблемы и универсальны, что пред ними бледнеют, как бы изничтожаются в своем онтологическом значении, даже самые потрясающие события мировой истории, которых свидетелем мы ныне являемся, поскольку мы их постигаем в свете Грядущего. А это Грядущее есть явление Церкви в силе и славе, вместе с преображением твари... И пред лицом этого Грядущего надлежит снова и снова в сердце своем вопиять вошлем веры, любви и упования: ей гряди, Господи Иисусе”. (“Невеста Агнца”, стр. 5).

Этим, по существу, определяется пафос всего творчества о. Сергея. Все оно есть устремление к горнему, взыскание неба. Но этот порыв ввысь не отрывает его от мира, не обезличивает красок земли, не обесмысливает человеческих исканий и достижений. В этом заключается та огромная сила его слов, которая создает и обновляет души. Ибо в минуты самого мрачного раздумья о человеческой природе, самого острого разочарования в идеалах культуры и истории, пафос его учения несет с собою и радость и утешение. “Утешайте, утешайте народ Мой, говорит Бог вап... приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему... и явится слава Господня, и узрит всякая плоть спасенье Божие” (Ис. XL, 1, 3, 5). Этими словами великого ветхозаветного пророка можно охарактеризовать самую суть творчества о. Сергея — и как мыслителя и как пастыря. Среди всеобщего — духовного и материального — хаоса и разрушения, в годы величайшего духовного разброда, когда тускнеют самые дорогие мечты и самые горячие верования оставляют душу — мысль о. Сергея пребывает неизменной в своей софийной направленности и неукоснительной в своем творческом подвиге. Но эта адамантовая твердость покупается не бегством от мира,

не устремлением в иную реальность, “идеже несть болезнь, печаль и въздыхание”, но любовью к миру и верой, что “свет в о т ъ м е светит и тьма его не объят” (Ио. I, 5). “В свете Халкидонского догмата мир является не царством не от мира сего, но светлым творением Божиим, которое возводится через человека к обожению. И те творческие задачи, которые встают перед современным человечеством, должны быть постигаемы в свете грядущего преображения мира, как задания религиозного творчества, как исполнение заветов Христовых “дела яже аз творю и вы сотворите и больше сих сотворите” (Ио. XIV, 12)” (“Невеста Агнца”, стр. 250). В годы безвременья, когда человеческие души, подавленные материальным могуществом утерявшей свои цели культуры, изнемогают от своего духовного бессилия и одиночества, подобные слова звучат не только обличением и призывом, но и утешением и обетованием. Однако, для того, чтобы иметь власть над душами, чтобы быть “явлением силы и духа”, слова эти должны быть богословски ответственными: они должны быть не только исповеданием личной веры, но и обоснованием целостного мировоззрения, должны не только увлекать изнемогающую душу, но и убеждать испытующий разум. И то, что в декларативной форме звучит как залог и обетование, должно быть показано как реальность и как закон во всех сферах бытия. Это относится не только к космологии, антропологии и философии истории и культуры; в скрытой форме мы встречаемся с этой задачей и в учении о Церкви, которая — как это ни странно — также нуждается в своем онтологическом “оправдании” — в обнаружении “правды” своей небесной, богочеловеческой природы. Ибо обычно “Церковь понимается как сакраментально-иерархическая организация... как сакраментальная власть. Эта последняя молчаливо отождествляется с самою Церковью, каковая в просторечии нередко приравнивается к иерархии” (стр. 315). Для религиозной жизни подобное сужение понятия Церкви и принятие необходимой части ее за целое является величайшей опасностью и соблазном. Ибо, рассматривая Церковь в плане ее земного бытия (со стороны ее организации, строя, иерархии), мы невольно переносим то, что имеем сказать о ее представителях и о ее земных путях — на самое существо Церкви, на ее святую. И в этой ошибке лежит корень всяческой нецерковности — как нечестивой, отрицающей Церковь и ведущей с нею борьбу, так и благочестивой — любящей и принимающей Церковь, но не верящей в ее преображающую силу и сводящей ее вселенские и всечеловеческие задачи к вопросам благочестия и личного духовного устройства. Трудно сказать, какая из этих тенденций является более опасной для церковного бытия. Нецерковный гуманизм есть, конечно, враг, но в своих

отношениях к Церкви он опирается на явное недоразумение, и с ним поэтому возможен разговор, который может окончиться его убеждением и обращением. Но как преодолеть благочестивую резиньяцию, которая, видя фактическое бессилие Церкви, сохраняет ее как самое ценное, самое дорогое, что есть в жизни, но сдвигает ее съ мировых путей истории и заключает в тесную келью личного и благоговейного культа.

Вся экклезиология о. Сергия направлена на то, чтобы показать, что Церковь есть “исполнение предвечного плана Божия в отношении к творению, его спасения, освящения, прославления, обожения, ософнения... что Церковь есть сама основа творения, внутренняя его целесообразность” (стр. 274)... “что Она есть Тайна мира, которая раскрывается в таинствах” (стр. 297), и что поэтому Она призвана к вселенскому и богочеловеческому делу, неизменно превосходящему и перерастающему все свои земные формы, все свои исторические, конкретные воплощения. Подобная установка является одновременно и консервативной и радикальной. Ибо, с одной стороны, она дорожит всем церковно-историческим бытием, всем богатством и полнотой феноменальной жизни Церкви, а, с другой стороны, указывает на то, что ни иерархизм, ни сакраментализм, ни какой-либо другой институционный принцип не способен исчерпать всего ее бытия. Церковь вообще “не знает никаких границ, ибо чрез признание их ограничивалась бы и умалялась бы сила Христова воплощения и искупительного подвига” (стр. 341). Поэтому понятно, что для о. Сергия “вся человеческая история есть, прежде всего, история Церкви. Церковь же есть не только Ноев ковчег, спасающий в нем пребывающих от потопа растления, но заживляющая в с е тесто (стр. 362). В этом смысле история — конкретна, “имеет начало и конец” и осуществляет собою определенный смысл, получающий свое завершение в царстве будущего века. Как бы эта история ни дробилась, она все же есть единая “книга жизни” (Откр. XXI, 27) всего человечества, которое и будет судимо на Страшном суде во всей совокупности своей, “все народы” (Мф. XXV) единым и связным судом” (стр. 345). Этот трансцендентный смысл истории, являющийся заданием ее начала и критерием ее конца, не только связывает между собою все времена, но и выводит нас за пределы времени: история непосредственно переходит в эсхатологию: царство века сего находит свое естественное увелчание в жизни будущего века. И учение о конце, о парусии, о преображении, о всеобщем воскресении, о страшном суде и о Граде Божием является последней и завершительной темой как данного исследования, так и всей богословски-философской системы о. Сергия. Однако, прежде чем перейти к этим проблемам общей эсхатологии

мира, о. Сергий предпосылает им краткое исследование о том, что можно назвать предварительной и частичной эсхатологией каждого отдельного человека. Глава VII имеет своим предметом “смерть и загробное состояние”. Содержание этой главы относится к общему учению о человеке, и будет, поэтому, рассмотрено нами (вместе с рукописной статьей “Софиология смерти”) в связи с антропологией о. Сергия. Но и здесь, в общем обзоре его творчества, уместно указать на те истины, благодаря которым в душах тех, кто их понимает и принимает, происходит п р е о б р а ж е н и е смерти. Это — не метафора: ибо нам лично приходилось встречать людей, как бы раздавленных духовно смертью близких, которые — вживаясь в мысли о. Сергия о загробном существовании — обретали и надежду, и жизнь, и радость...

“Бог не сотворил смерти... ибо Он все создал для бытия” (Прем. Сол. I, 14). Поэтому смерти не было и не будет; она... есть только болезнь жизни... неустраняемая, но не непобедимая... жизнь за гробом продолжается... и это продолжение духовной жизни за порогом смерти есть своя особая часть пути, ведущая к воскресению. Отрывая человека от плоти, смерть открывает ему врата духовного мира, как и бытия Божия” (стр. 387, 388, 396). Поэтому смерть есть “великое посвящение” и “великое испытание”. Но ее нельзя понимать как “мздовоздаяние”, как некий уголовный придаток к земной жизни”, ибо она есть “не обморок духа, но продолжение его жизни, начавшейся на земле” (стр. 396). Она есть величайшая радость и неизреченное торжество для всех, кто томился по духовному миру в сей жизни, но она же есть и невыразимый ужас и тягость, и мука для тех, кто не хотел этого духовного мира, не знал его, отвергал его” (стр. 388). Однако, этот “предварительный суд”, который есть не что иное, как “загробное самосознание”, не обрекает дух на пассивность, но открывает перед ним новые возможности покаяния и духовного возрастания, ведущие его к воскресению и вечной жизни.

Возможность духовного творчества за порогом смерти доказывается о. Сергием путем анализа ряда текстов Свящ. Писания, которые обычно не замечались и не учитывались традиционным богословием, считавшим смерть состоянием пассивного изживания результатов земной жизни. В отрицании этой “пеницициарной” установки и в замене ее верой в творчество жизни за порогом смерти и состоит та проповедь о. Сергия, которую можно назвать “благовестием смерти”.

Третий отдел “Невесты Агнца” посвящен эсхатологии. В смелой и радикальной трактовке этой темы о. Сергий решительно становится на сторону тех немногочисленных мыслителей,

которые примыкают к традиции Оригена и св. Григория Нисского и противопоставляют себя распространенной школьной доктрине, обычно выдающей себя за “учение Церкви”. На самом же деле в области эсхатологии “Церковь не установила ни одного общеобязательного догматического определения... и эсхатология представляет предмет догматической доктрины, еще подлежащей свободному богословскому исследованию” (стр. 407). Источником последнего являются многочисленные тексты Свящ. Писания, в правильном истолковании коих и заключается решение эсхатологической проблемы... Но обычное человеческое мышление, “знающее лишь два измерения, приспособляет эти тексты к жизни этого мира, переводит их на язык нашего мира, укладывает их на прокрустово ложе, не соответствующее своему предмету”... И благодаря этому “онтологическая постановка вопроса заменяется уголовно-правовой, и масштабами кодекса о наказаниях меряются тайны любви Божией. Тайна глубины и богатства Премудрости Божией раскрывается в руководстве к устройству образцовой тюрьмы с бессрочным заключением... Эти и подобные мнимые догматы суть порождения скудости богословского разума и сухого, себялюбивого сердца. Эсхатология, насколько она есть откровение и пророчество, должна поставить перед собой в качестве задачи подлинно онтологическую экзегезу относящихся сюда текстов, искание их внутренней связи и богословского значения” (стр. 409 и 410). Эта задача и выполняется о. Сергием с огромной смелостью и вдохновением. Содержание этой работы будет подробно рассмотрено нами в последней главе нашего исследования. Здесь же надлежит в самых общих чертах наметить основные моменты эсхатологических свершений и указать на тот пафос, который движет о. Сергием в его эсхатологических построениях. Он всецело определяется словами I Кор. XV, 24, 28: “а затем конец, когда предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу... когда все же покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему Ему все, да будет Бог все во всем”. Эти слова понимаются о. Сергием во всей их многозначительности и полноте. Упразднение всякого начальства и власти не оставляет места н и к а к о м у господству, кроме Божьего... Бог — все во всем — исключает возможность какого бы то ни было внебожественного бытия. И град Божий — Небесный Иерусалим — должен быть, соответственно этому, понимаем как живая и всеобъемлющая вселенскость, ибо “Господь искупил Своею Кровию всякий грех и пред Именем Его преклонится “всякое колено небесных, земных и преисподних” (Фил. II, 10)”, (стр. 551). Однако, конец этот наступает не сразу, и в эсхатологическом свершении мы можем различить целый ряд момен-

тов, которые, если и не рядопологаются во времени (потому что само время в эсхатологии упраздняется), то различаются по своему содержанию.

Таковыми являются 1) “конец века сего” — как внутреннее изменение мира, как его трансценз в иное состояние бытия. 2) Парусия — второе и славное пришествие Господа. Его, конечно, нельзя понимать как пространственное приближение Иисуса Христа к миру, и о. Сергий истолковывает ее как такое внутреннее изменение самого состава бытия, в результате которого тварь непосредственно узрит Господа славы, предстанет пред Ним лицом к лицу. В этом смысле Парусия знаменует собою “преображение мира” (3), каковое в отношении ипостасных духов выражается во “всеобщем . воскресении” (4). Внутренней стороной его является “суд и разделение” (5), — Страшный Суд, сущность и результат коего составляет центральную тему эсхатологии. Это есть проблема ада и рая, вечных мук и блаженства. Для правильного понимания этого вопроса о. Сергия, во-первых, выясняет природу “вечности” и показывает, что “вечность, понятая как бесконечное становление или бесконечная временность, есть прямая противоположность вечности божественной, неизменяемости полноты, которая трансцендентна времени и не знает ни начала, ни конца” (стр. 494). Этим в корне подрывается тот рационалистический антропоморфизм, который понимает ад как “неизменное, стационарное состояние духа, в котором он остается стабилизирован раз навсегда, во веки веков”. “Гипотезу застывшей и неподвижной адской гримасы надо откинуть, настолько она явно противоречит самому существу жизни духа, не знающего никакого окаменения... Ибо сила зла не имеет в себе самой энергии бесконечной жизни, беспредельного творчества, таковой же “вечности”, как и райское блаженство” (Св. Григорий Нисский)” (стр. 520).

Однако, отрицание подобного понимания ада не есть отрицание самого ада. “Мысль о том, что можно безнаказанно избежать последствий греха есть безумная, малодушная и ложная” (стр. 514). “Надо отвергнуть всякое слабодушие и сентиментальное чаяние того, что зло, совершенное человеком и в нем настолько присутствующее, может быть просто прощено, как бы игнорировано пред судом Божиим... Грех содеянный не может остаться неизжитым” (стр. 506) и “каждый имеет понести ответственность за свои злые мысли, дела, вождления, грехи ведомые и даже неведомые, имеет выстрадать их, вполне изжить, не в абстрактной и мнимой бесконечности времени “вечных мук”, но в предстоящем каждому страдании от них” (стр. 515). Но эта мука, которая является результатом “неизбежной встречи человека с Богом, его вхождения в область Божественного

огня” (стр. 482) не есть для о. Сергия последняя реальность; ибо в противном случае, “наряду с вечностью Царства Божия утверждалась бы одинаковая вечность ада... мир бы не удался, Премудрость Божия бессильно остановилась бы перед непреодолимой границей, которую поставила ей тварная свобода... Голгофская жертва оказалась бы бессильной для преодоления ада, с чем вопиет ветхозаветный пророк и Христов апостол: “где твоя. аде, победа”. (Ос. XIII, 14: I Кор. XV, 55)”, (стр. 513). И это относится ко всем сферам бытия и даже к падшим духам, образу восстановления коих — помимо соответствующих страниц в главе “Вечное и временное” — посвящен особый экскурс, рассматривающий этот вопрос в связи с учением св. Григория Нисского.

Эсхатология о. Сергия представляет собою грандиозное построение, потрясающее душу внутренней убедительностью своих положений и бесстрашной последовательностью своих аргументов. И если в ней находит себе место вся трагичность человеческой истории, вся бездна человеческих страданий и заблуждений, то над всем этим царит Солнце любви. В его лучах зло сторает, переплавляется, очищается, преобразуется. И в конце времен — по прошествии того периода, который обозначается таинственными словами “веки веков” — “весь мир в человечестве своим предстает как царство любви, которое объемлет мир природный и человеческий. В нем каждый находит себя со всеми и во всех, в творении и истории, в царстве благодати и славы, в Теле Христовом и храме Духа Святого” (стр. 559).

В этой вере в силу любви Божией, пред которой в последнем итоге склоняется не только весь мир, но и сами силы ада, о. Сергий находит ответ на все свои стремления и чаяния, — начиная с эсхатологического шафоса произведений его юности и кончая молитвенными исканиями годов его богословской зрелости.

Ко второй догматической трилогии примыкает последний труд о. Сергия — “Апокалипсис Иоанна”. Эта книга была его последним постижением и вместе с тем даром Божиим и неожиданной радостью для него самого. Ибо эсхатология “Невесты Агнца” естественно увенчивала собой его философский и богословский путь, который и сам о. Сергий считал в этом смысле законченным.

Но в 1941 г., когда, по военным обстоятельствам, часть профессоров Богословского Института не смогла вернуться в Париж, о. Сергий взял на себя чтение одного из курсов по кафедре Нового Завета, именно об Апокалипсисе Иоанна. Студенты, восхищенные его лекциями, обратились к нему с просьбой этот курс издать. О. Сергий долго не соглашался, но затем — под влия-

нием их настойчивых просьб, он начал исправлять и дополнять свои лекционные записки и настолько вдохновился этой работой, что последнее время жил исключительно ею. “Эта книга, неожиданно для меня самого”, — сказал он мне однажды: — “выросла до значения, если не четвертого тома “Трилогии”, то, во всяком случае, до ее впадога”...

“Апокалипсис Иоанна” (вместе с “Богословием Евангелиста Богослова”) является единственной книгой, в которой о. Сергей следует тексту Свящ. Писания, последовательно изучая его: стих за стихом, главу за главой. Труд этот, однако, нельзя назвать экзегетическим. Ибо филологическое, историческое, критическое исследование текста о. Сергию чуждо: его интересует исключительно догматическая сторона Апокалипсиса, его содержание и смысл. И в этом отношении его книга является подлинным откровением, ибо, прочитав ее, начинаешь смотреть на Апокалипсис иными глазами: из книги устрашающей, далекой и непонятной она становится близкой, нужной, несущей ободрение и утешение...

Содержание “Апокалипсиса Иоанна” будет нами рассмотрено в связи с анализом экклезиологии о. Сергия. Здесь же уместно сказать несколько слов о самом о. Сергии во время писания этой книги. Ибо “эпизод” его богословского творчества был и эпилогом его жизни; и образ уходящего учителя запечатлелся в нашем сознании как образ тайнописателя, живущего с нами и среди нас, но уже переступающего грань земного существования, уже созерцающего свет божественной Славы.

Это были годы невыразимого духовного гнета, безнадежности, почти отчаяния. “Наступил и все более наступает тот самый апокалипсис, о котором столько говорилось и писалось, но как трудно жить им полной душой... Эта война никого не оставляет равнодушным, но каждого затрагивает, потрясает, общечеловечески, лично, апокалиптически. А при этом остается тот же тон личной жизни с ее неустroенностью, с вечной заботой о семье, о ее будущем, если есть какая-нибудь будущность у кого бы то ни было из нас... Все темно и неизвестно, все требует веры и преданности воле Божией во внешней ее безответности, сумерки духа”... (Рукописная запись о. Сергия, найденная среди его бумаг после смерти).

И вот в это страшное время Господь явил Свою силу на Своем праведнике. Чем безотраднее становилась жизнь, тем радостнее становился о. Сергей; чем темнее было окружающее, тем радостнее была его улыбка, его взгляд — он сам. Бывало, придешь к нему измученный, отчаявшийся; не успеешь даже ничего сказать ему; он только подымет свой взгляд, оторвав его от рукописи “Апокалипсиса”, посмотрит в душу, — и словно крылья

вырастут у нее, и уходишь от него с радостью, с миром, с надеждой.

“Утешайте, утешайте народ Мой!” — эти слова Исаии о. Сергей часто повторял в течении всего своего пастырства. И он утешал нас своими словами, своей верой, своей любовью. Но в последнее время ему было дано Духом Утешителем утешать нас самим собой.

Сам он об этом не знал. В той же записи он говорит: “я готовлю к выходу свою последнюю апокалиптическую книгу, она вся — об апокалиптической радости, о Будущем; но где же оно во мне самом, это будущее? Посильно-ли оно мне — духом в нем участвовать, сделать это не словом, но делом?..”.

При жизни о. Сергея этот свет, исходивший от него, эта радость, переливавшаяся в душу от одного его взгляда, были для меня величайшей загадкой. Я всегда изумлялся и радовался его великим дарам; я знал, что личные страдания (болезнь, операция, потеря голоса) внесли в его душу мягкость и ласковость, но почему этот свет и радость росли в нем как бы в обратном соответствии с окружавшей нас тьмой? Почему в его духовном облике как бы осуществлялся закон “чем хуже, тем лучше”? При жизни о. Сергея я этого понять не мог. И, только прочитав рукопись “Апокалипсиса”, понял, что о. Сергей не просто изучал Иоанново Откровение, но ж и л им. Что видения этой потрясающей книги стали его видениями, ее славословия — его славословиями, ее упования — его жизнью. С потрясающей внутренней силой он понял, что “то, что представляется бедственным в земных судьбах, оказывается необходимым и спасительным в судьбах мира” (стр. 61); что “в дни ужасов и мистической тоски, навеваемой демонским одержанием, верующие призываются к духовному бодрствованию и свободе от всеобщей паники” (стр. 144); что “ужасы эти посылаются с неба для блага людей, ко всеобщему спасению, сколь ни странны и неожиданны покажутся такие слова” (там же); “Откровение зовет нас не к устралению, но к христианскому мужеству. Оно говорит: не бойтесь, ибо надлежит и сему быть” (стр. 75).

Как легко это сказать, как трудно исполнить! Поистине, нет человеческих сил, чтобы воплотить в себе “трагическую любовь и религиозный amor fati»...

Но о. Сергию это было дано. И это придает и его книге характер не исследования, но свидетельства, не анализа, но опыта, не науки, но жизни... Выпеупомянутая его запись заканчивается словами: “Лишь бы дожить достойно, с верой и ведением, победно неся в руках вместе с другими Евангелие Грядущего. Ей гради же, Господи Инсусе! Амипь”.

С благодарностью Богу за о. Сергея и за все, что он дал нам,

мы можем засвидетельствовать, что эта молитва его была исполнена, что до последнего своего часа он являл нам образ веры и ведения, любви и благости; образ пастыря и учителя, отца и друга, посланного нам Духом Утешителем — для утешения нашего в самые трудные годы нашей жизни.

Вторую группу богословских сочинений о. Сергия составляют его многочисленные статьи, которые — подобно спутникам — окружают созвездие двух его богословских трилогий. Темы их в большинстве случаев вращаются в орбитах его богословских книг являются частью вспомогательной и подготовительной, частью более полной и подробной разработкой тех или иных специальных богословских проблем. По своей величине и характеру эти статьи очень разнообразны: мы находим среди них и небольшие эюды (каковы, например, изданные отдельными книжками “Петр и Иоанн” и “О чудесах евангельских”), и значительно большие исследования, напечатанные в виде журнальных статей, но являющиеся на самом деле цельными и значительными богословскими трудами (таковы “Очерки учения о Церкви” с примыкающими к нему “Евхаристической догмой” и “Св. Граалем”). Для того, чтобы удобнее обозреть все эти статьи в их совокупности, мы принуждены разбить их на несколько групп, руководствуясь не временем их написания, но их темами и содержанием. Классификация эта является совершенно произвольной и имеет единственной целью возможность бросить общий взгляд на все разнообразие богословского творчества о. Сергия, чему должен также служить и прилагаемый перечень его статей. Мы делим их на три большие группы:

- 1) Статьи обще-догматического содержания.
- 2) Статьи на темы новозаветного богословия.
- 3) Статьи эсхатологические и екслезисологические.

Первая группа в свою очередь может быть разделена на исследования о природе Бога; на изложения учения о Св. Софии и на статьи о природе откровения, догмата и возможности догматического творчества.

Вторая группа, рядом с исследованиями общего характера, имеет своим предметом догматическое истолкование событий жизни Иисуса Христа, Богоматери и некоторых апостолов.

Наконец, третья группа включает в себя эсхатологические исследования и статьи о природе Церкви, ее таинственной жизни и ее установлений.

Природа Церкви рассматривается при этом как в себе, так и в отношении к другим христианским исповеданиям, чем уста-

навливается связь чисто богословских статей о Сергия с его екуменическими писаниями, каковые выделены нами в особую группу его богословских сочинений.

В виду того, что статьи о Сергия — в большинстве своем — не входят в состав его “системы” и, вместе с тем, имеют большое значение и интерес, мы не можем ограничиться общим обзорением их содержания, но принуждены остановиться на каждой из них в отдельности.

I. Статьи обще-догматического содержания.

Ипостась и ипостасность. В сборнике в честь П. В. Струве. Прага, 1925, стр. 353-371.

Главы о Троичности. В “Православной Мысли”. Париж, т. I. (1928), стр. 31-81 и т. II (1930), стр. 57-85.

О Софии Премудрости Божией. Париж. 1935, стр. 20-63. Еще к вопросу о Софии Премудрости Божией, в “Пути” № 50. (Приложение, стр. 1-24).

Догмат и догматика. В сборнике “Живое Предание”. Париж, стр. 9-24.

На путях догмы. В “Пути” № 37, стр. 3-35.

На реке Ховаре. В “Пути” № 47, стр. 66-70, и в “Вестнике РСХД”, Париж, 1935, № IV-V, стр. 19-23.

II. Статьи на темы новозаветного богословия.

Богословие Евангелиста Богослова. Рукопись, стр. 157.

О чудесах евангельских. Париж, 1932, стр. 116.

Крест Богоматери. В сборнике “Богословская Мысль”. Париж, стр. 5-24.

Петр и Иоанн — два Первоапостола. Париж, 1926, стр. 91.

Иуда Искариот — апостол-предатель. В “Пути” № 26, стр. 3-60 и № 27, стр. 3-42.

Сын Погибальный. Рукопись, стр. 25.

Иоанн и Иуда — два избранника. Рукопись стр. 30.

Протоколы семинария “Новозаветное учение о Царствии Божием. В “Духовном мире студенчества”, Прага. № 3, (1923), стр. 23, № 4 (1924), стр. 24 и (1925), стр. 25.

III. Эсхатологические и экклезиологические статьи.

Софиология смерти. Рукопись, стр. 60.

- Проблема условного бессмертия. В "Пути" № 52, стр. 3-23 и № 53, стр. 3-19.
- Страшный суд над человеком, как разделение в нем. Рукопись стр. 19.
- Очерки учения о Церкви. В "Пути" № 1, стр. 53-78; № 2, стр. 47-58; № 4, стр. 3-26; № 15, стр. 39-80; № 16, стр. 19-48.
- Иерархия и таинства. В "Пути" № 49, стр. 23-47.
- Св. Грааль. В "Пути" № 32, стр. 3-42.
- Евхаристический догмат. В "Пути" № 20, стр. 3-46 и № 21, стр. 3-33.
- Евхаристическая жертва. Рукопись, стр. 140.
- Христос в мире. Рукопись, стр. 97.

VI. Разные богословские статьи.

- О почитании свв. мощей. Рукопись, стр. 40.
- Икона и иконопочитание. Париж. 1931, стр. 166.
- К вопросу о дисциплине покаяния и причащения. В "Пути" № 19, стр. 70-95.

Статьи обще-догматического содержания.

Статья “Ипостась и ипостасность” *Scholia* к “Свету Невечернему” — является кратким, но чрезвычайно сгущенным по своему содержанию изложением основных проблем этого сочинения, в решение которых здесь вносится значительное изменение и уточнение. В пятнадцати кратких (в одну страницу каждый) параграфах, в чеканно-конспективной форме заключается здесь учение: о Боге, как о трансцендентном миру “Не” и как об абсолютном Субъекте, самооткрывающемся в божественной любви: к Себе (во внутритроичной жизни божественных Ипостасей) и к творению (в его идеальной умопостигаемой сущности — Софии, которая не есть ипостась (в противополость “Свету Невечернему”, где она определялась как “ипостись”, имеющая свое бытие в н е Св. Троицы), но обладает “ипостасностью”, то есть способностью ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием; о Софии, как начале мира и человека, призванных к Богорождению; об осуществлении этого софийного идеала в личности Приснодевы Марии; и, наконец, — о церковных (литургических и иконографических) основаниях софиологического мирозерцания. Центральным понятием этой статьи является вводимое здесь новое понятие “ипостасности”, предназначенное внести свет в трудную и малоисследованную проблему взаимоотношения природы и ипостаси. Эта тема получает дальнейшее развитие в эссе “Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии”, напечатанном в качестве приложения к первой части “Глав о Троичности”. Результаты этого исследования свидетельствуют о той неясности и неполноте, которые окружают понятие ипостаси в святоотеческой письменности. Великие кашадокийцы с безошибочной ясностью установили догматическую истину о едином в Своем существе и тричном в Своих Ипостасях Боге; эта истина необходимо включает в себя правильное пользование понятиями сущности и ипостаси; однако, “при попытке перевода церковного догмата на язык религиозной философии” они, естественно, пользовались терминологией своего времени и отождествляли — следуя Аристотелю — природу с понятием общего, а ипостась, — с понятием индивидуального. Вследствие этого из определения ипостаси со-

вершено вынал элемент личного бытия, абсолютного в своей единственности “Я” (ибо античная философия понятия личности вообще не знала) — и понятие это оказалось чрезмерно широким, определяемым одними рационально-логическими категориями, вне зависимости от своего конкретного и реального бытия. Так, св. Иоанн Дамаскин говорит, что “святые отцы называют ипостасью то, что существует само по себе и самостоятельно, различается числом и выражает известную особь, напр., Петра, Павла, определенную лошадь” (sic!). (гл. XLIII Диалектики)” (“Главы о Троичности”, стр. 73).

Еще более несовершенным является философское понятие об ипостаси в богословии западном. Исходя из того же Аристотелевского понятия ипостаси как безличной индивидуальности, западное богословие пришло к совершенно неверному истолкованию сущности внутритроичных отношений. Божественные Ипостаси мыслятся в нем не как изначальные и собезначальные субъекты, но как принципы различения или отношения в едином без-ипостасном Божестве. “Личность в о з н и к а е т в Божестве вследствие имманентных его взаимоотношений и, следовательно, не составляет первоначального абсолютного начала духа, без которого он не существует” (там же, стр. 82). Вследствие этого внутритроичная жизнь мыслятся как результат отношений причинного происхождения — и на этом, с одной стороны, основывается доктрина *filioque*, а сь другой, — вся имперсоналистическая мистика, связанная с именами Эккхарта и Беме. Оба эти варианта тринитарного имперсонализма имели значительное влияние как на догматическую, так и на философскую мысль востока. Поэтому ясная постановка вопроса о сущности и ипостаси означает не что иное, как формулирование православного понимания тринитарной проблемы — противопоставляемого как католической схоластике, так и имманентно-рационалистической мистике. Этой задаче и посвящены “Главы о Троичности”, которые стремятся разрешить эту проблему, исходя из данных Откровения — поскольку оно является божественным ответом на естественную диалектику человеческого разума. “Человек не может своими силами познать Бога, если Он Сам не откроется ему” (стр. 31). Но для того, чтобы воспринять данное ему откровение, для того, чтобы понять его, человек должен сам поставить себе тот вопрос, на который откровение является ответом. Таким образом, мысль человека оказывается сообразной откровению и “человеческий дух в себе самом содержит постулаты троичности Божества” (там же). Это становится очевидным на примере тех апорий, к которым необходимо приходит доведенное до логического конца естественное богосознание. Бога нельзя мыслить ни как абсолютный объект, ни как абсо-

лютный субъект (доказательством этому является вся история философии, уже разобранный с этой точки зрения в “Трагедии философии”). Поэтому мы принуждены мыслить Бога одновременно и как субъект и как объект — и как единство и как множество, — и как “я” и как “мы”. Таков постулат естественной диалектики — задача, которую разум может себе поставить, но которую он не может разрешить, ибо в его распоряжении нет соответствующей реальности, на которую он мог бы опереться. Здесь — предел разума, граница рационального познания, которая может быть преодолена только откровением, данным человеку в качестве сверхразумной и сверхприродной истины. Таковой и является догмат Троицы — истина о три-ипостасности “Я”, абсолютного и единого божественного субъекта.

Сверхразумность догмата не является его противоразумностью; и истина — непостижимая в своей полноте, — отвечает на вопрошания человеческого духа и раскрывается в диалектике, имеющей своими основными элементами понятие личности и природы, — ипостаси и усии. Диалектика эта является, однако, только отображением божественных реальностей, каковые существуют независимо и до всякой мысли о них: поэтому как ипостаси, так и усии должны быть мыслимы как изначальные, а отнюдь не как возникающие в результате тех или иных различий или отношений. С огромной силой и последовательностью проводит здесь о. Сергей примат онтологии, в результате которого понятия личности и природы оказываются не только высшей и последней интуицией человеческого духа, но и реальным основанием всякого личного и не-личного — ипостасного и ипостасируемого бытия. Сущность личности раскрывается как акт любви, постулирующей ее многоипостасный, соборный характер (ибо любить можно только кого-то; абсолютно одинокий субъект никого любить не может). Природа же, или сущность (усия), определяется как раскрывающаяся в этом акте полнота или сила жизни личности, которая, однако, может противопоставляться личности только в тварном духе. “В Божестве природа, хотя и различается от Его Ипостасей, не может быть ни отделена, ни, тем более, противопоставлена этим последним. Не существует природы без ипостасей или вне ипостасей, и, напротив — вся жизнь Божества ипостасирована” (стр. 60).

Основная трудность тринитарной проблемы состоит в том, чтобы принципы единства природы (единосущие) и троичности ипостасей не получали перевеса один над другим. Ибо таким образом, получаются или построения имперсонализма (в котором ипостаси имеют вторичное значение возникающих в безличном божественном Начале личностей), или тритизм (в кото-

ром фактически упраздняется единобожие). Само собою разумеется, что эти неправильные установки прокрадываются в тринитарные доктрины не *explicitè* но только в качестве логического фона тех или иных богословских построений. Опасность их, однако, велика, что выясняется критическим анализом “аналогий троичности в природе и человеке”, психологической триадологии блаж. Августина и католической доктриной о “двух происхождених” и причинном характере происхождений божественных Ипостасей. В противность этому выдвигается принцип единоначалия, согласно которому Ипостась Отца предвечно самооткрывается в Ипостасях Сына и Св. Духа, связанных между собою (и с Отцом) единством любви, каковая и являет собою единство Их природы.

Значение “Глав о Троичности” далеко выходит за пределы той специальной богословской проблемы, которой они посвящены. Мы находим в них 1) учение о личности, что составляет чрезвычайно ценный вклад в антропологию; 2) учение о природе или сущности — божественной и тварной, — что проливает свет на проблемы космологии; 3) поскольку данные откровения сочетаются здесь с вопрошаниями естественного богословия — “Главы о Троичности” содержат ценный материал для построения православной гносеологии. Все это — помимо их основного триадологического содержания — имеет значение не только положительного исследования о Св. Троице, но и церковно-полемического разбора соответствующих католических доктрин.

Ко второй группе богословских статей обще-догматического характера мы относим писания о. Сергия, посвященные специально его учению о Св. Софии. Софиология не есть новый догмат, который мог бы рядоположаться другим истинам Христианства; ее правильнее определить как “принцип богословского или догматического мировоззрения”, как общую богословскую предпосылку, “обуславливающую понимание всего христианского учения, начиная с учения о Св. Троице и кончая практическими вопросами каждодневной жизни Церкви” («*Wisdom of God*», стр. 23). Соответственно этому, софиология всегда излагалась о. Сергием в связи с другими истинами Христианства и никогда не выделялась в качестве особой или отдельной темы. Из этого общего правила имеется, однако, несколько исключений, вызванных особыми задачами, потребовавшими более специального изложения собственно учения о Св. Софии, к таковым относится, с одной стороны, английская книта о. Сергия «*The Wisdom of God*», а, с другой стороны, — три апологетические “записки”, являющиеся его ответом на послание архиерейского

синода в Сремских Карловцах от 18 марта 1927 года, на указ Московской Патриархии от 7 сентября 1935 г. (в цитации их мы будем указывать № записки и стр. — соответственно их печатному тексту в отд. брошюре и журнале “Путь”, № 50 приложения) и на определение архиерейского собора в Сремских Карловцах от 17 сент. 1935 г.

Книга «The Wisdom of God, изданная одновременно в Англии и в Америке ко времени всемирного христианского съезда по вопросам вероучения и церковного строя — в Эдинбурге (так наз. движение «Faith and Order», имевшего своим началом Лозаннский съезд 1925 года, в работах которого о. Сергий также принимал участие), является сокращенным изложением всех богословских произведений о. Сергия, поскольку все они связаны софиологическим принципом и составляют в своей совокупности единое и стройное богословское мировоззрение. Целью этой книги было не только желание познакомить наших западных друзей с учением софиологии, но пробудить в них интерес к догматической проблематике — показать, что весь “кризис” Христианства в новое время глубочайшим образом связан с тем, что проблемы истории, творчества и культуры не находят себе места в христианском мировоззрении. Ибо последнее строится таким образом, что “человек, обращающийся к Богу, должен отвернуться от мира, должен презреть его ценности и задачи и тем предоставить его своим собственным силам”. А мир, предоставленный себе, утверждается в своем космолизме и ипадает в человекобожие, явно враждебное Христианству. Эти две тенденции проявляются не только в той борьбе, которая ведется между религией и безбожным гуманизмом, но и в недрах самой христианской мысли, “то оправдывающей мир в Боге, то отлучающий его от Бога, — что имеет место как в Православии, так и в Протестантизме. Уместен поэтому вопрос: существует ли между небом и землею лестница, по которой восходят и нисходят ангелы Божии. Или же эта лестница есть только “пожарный выход” для тех, кто “спасается” — бегством от мира” (стр. 33). Ответом на этот тревожный вопрос и является софиология, видящая в Премудрости Божией Его самооткровение и славу, предвечно — в жизни Пресв. Троицы и тварно — в умопостигаемой основе сотворенного мира. Этот софиологический синтез обоих миров последовательно проводится через все области богословской мысли. И соответственно этому, отдельные главы книги посвящены: Божественной Софии во Св. Троице; Божественной Софии и Ипостасям Св. Троицы; Божественной Софии и тварной Софии; Боговоплощению; Пятидесятнице и Богочеловечеству; Почитанию Богоматери и — Церкви. Содержание этих глав естественно должно быть отнесено к анализу соответствующей

щих частей системы. В данном контексте для нас важны те исторические предпосылки софиологии, о которых о. Сергей говорит в пространном предисловии к этой книге. Родиной софиологии он считает храм Св. Софии в Константинополе, который в архитектурных формах изображает “небо, спустившееся на землю... дает конечную форму бесконечному... являет собой покой вечности... Океан света льется с неба, проникает собою все детали храма и как будто говорит: я в мире и мир во мне” (стр. 13). Этот образ единства Бога и мира венчает собою эпоху вселенских соборов и, будучи лебединою песнью Нового Рима — является тем богословским завещанием, которое Византия оставила последующим векам. В чем внутренний смысл храма Св. Софии? Что такое Св. София? — вот вопросы, воплощенные в дивных формах “монументального богословия”, но требующие от мысли и диалектических и жизненных ответов.... Западная Церковь этого вопроса не привяла; к проблеме “Бога в мире” она подошла чисто внешним образом, восприняв ее как единство Церкви, определяемое ее каноническим строем. Но подлинная наследница Византии — Православная Россия — восприняла эту традицию и воздвигла множество софийных храмов, большинство коих имеет, однако, своим престольным праздником не Воскресение Христово, а Рождество или Успение Пресв. Богородицы. Этим — в формах литургического благочестия — указывается на то, что Премудрость Божия должна почитаться как в Боге (Божественная София), так и в творении (Тварная София; что прославленная и обоженная тварь (Приснодева Мария) есть явление той же Премудрости и Славы Божией, которая сияет нам в Три-ипостасной любви Пресв. Троицы... Свое дальнейшее развитие софийное любомудрие Церкви находит в иконографии и в литургии, каковые и являются отправными точками для православной софиологии, в корне отличной от гностических учений о Софии, от которых о. Сергей резко отмежевывается. Таковыми, с одной стороны, является учение Беме и его последователей, Баадера и Пордеджа, а с другой — философия и, еще более, поэзия Вл. Соловьева. “Я не разделяю его гностических тенденций и считаю, что в своей поэзии он очень далек от православного понимания Софии”, пишет о. Сергей: “но я чту в нем своего философского “детоводителя ко Христу” — того времени, когда я шел “от марксизма к идеализму” и дальше — к Церкви” (стр. 24). Практически проблема софиологии возникает в русском сознании во второй половине XIX века, когда ряду писателей и поэтов было дано почувствовать в природе космический аспект Церкви, а религиозные мыслители стали развивать православную софиологию, как конкретный религиозный ответ на проблемы истории, творчества и культуры. К по-

следним принадлежат: арх. Феодор Бухарев, князья Е. и С. Н. Трубецкие, о. П. Флоренский. С этой традицией о. Сергей связывает и свое учение, которое является дальнейшей разработкой и распространением на новые области основной софиологической темы.

В 1936 году о. Сергию пришлось изложить свою софиологическую доктрину в лапидарной форме тезисов, имеющих характер математических формул и сжимающих все богатство софиологии в пространстве четырех страниц. На англо-православном богословском съезде в монастыре Воскресения в Mirfield (Англия) было принято за правило, что доклады не должны занимать более десяти минут. Все остальное время было посвящено их обсуждению, причем докладчик мог комментировать и дополнять свои положения в контексте делаемых ему возражений и вопросов. Это побуждало докладчиков к выработке кратких и точных тезисов, формулирующих основы их богословских построений. О. Сергей читал на этом съезде доклад о своей софиологической доктрине, которую и формулировал в пяти тезисах о софиологии в учении о Боге, в космологии и антропологии, в христологии, в пневматологии и экклезиологии. Эти тезисы, примыкающие по своему характеру и стилю к статье "Ипостась и ипостасность", были напечатаны в немецком переводе в журнале *Kyrios* (Hefl. 2. 1936). Несмотря на то, что по сравнению с другими софиологическими исследованиями тезисы эти не содержат ничего нового, они, тем не менее, имеют большое значение, ибо предельно кратко и ясно формулируют основные положения софиологии и являются благодаря этому путеводной нитью для понимания этой доктрины. В тексте *Kyrios*'а к ним присоединены замечания о значении софиологии для богословского мышления, о современном кризисе Христианства, преодолеваемом софиологической установкой.

Если книга *Wisdom of God* дает сокращенное изложение того, что есть софиология, то три "записки" говорят, наоборот, о том, что она не есть. "Записки" эти вызваны внешними обстоятельствами. Сам о. Сергей всегда был чужд полемики и "привык оставлять без внимания многочисленные нападения, которым он непрестанно подвергался" (Записка II, стр. 20). Но когда эти нападения вышли за пределы газетной полемики и обличительных книг и приняли форму церковно-канонических определений, Митрополит Евлогий предложил о. Сергию изложить свои соображения по поводу содержащихся в них обвинений. "С тяжелым сердцем берусь я за перо, чтобы исполнить это предложение", пишет о. Сергей: "я вынужден к этому ответу не только по долгу послушания Вашему Высокопреосвященству, но и потому, что я обвинен в неверности Православию пред

лицом своих слушателей, своей паствы, всех православных церквей и, наконец — всего христианского мира” (там же)... “я лобызая духовные узы Митрополита Сергия и архипастырскую десницу, подписавшую этот страшный акт, меня онеправдовывавший. Но я отказываюсь признать каноническую и догматическую силу за приговором, который до такой степени нарушает и основные требования богословской критики и, что еще важнее, православной свободы, в угоду романизирующему абсолютизму” (II, стр. 50).

Мы не можем останавливаться подробно ни на тех многочисленных обвинениях, которые содержатся в трех соответствующих актах, ни на ответах о. Сергия (составляющих в своей совокупности 58 стр. мелкого шрифта). Но в его записках содержится целый ряд положительных утверждений, о которых нельзя не упомянуть в общем обзоре его богословских произведений. Все три записки имеют по существу одну задачу и могут быть разбиты на четыре самостоятельные темы:

- 1) на личную защиту о. Сергия от обвинений в неpravославии;
- 2) на защиту свободы богословских мнений;
- 3) на защиту софиологии как богословской проблемы;
- 4) на защиту отдельных положений своей системы, подвергшихся специальной критике “указов”.

1) По поводу общих и суммарных обвинений учения о. Сергия в еретичестве — он указывает на то, что основной инкриминируемый ему труд — “Свет Невечерний” — “был известен, как Московскому Священному Собору, со святейшим Патриархом Тихоном во главе, так и рукополагавшему меня в сан священника — по благословию Патриарха Тихона — преосвященному епископу Феодору, бывшему Ректору Московской Духовной Академии. Никто никакого отречения при этом от меня не требовал. Сам я (да и не я один) рассматривал эту книгу даже как известное основание для соискания священного сана, и я был прият в клир Православной Церкви, будучи автором этой книги, следовательно со всей ее проблематикой и доктриной (III, стр. 1). В пору своей деятельности как член Всероссийского Церковного Собора, а затем Высшего Церковного Совета, “я никогда не слышал от членов собора выражения недоверия или сомнения в отношении к моему правоверию, а в состав этого собрания входили самые выдающиеся деятели православной богословской науки и просвещения (в частности и сам Митрополит Сергий), а также весь правящий епископат” (II, стр. 24). “Поэтому, насколько эта книга моя трактуется заведомо как еретическая, при чем от меня требуется публичное от нее отречение, я не могу не усматривать в этом акте не только молчаливо-

го противления действиям свят. Патриарха Тихона и Московского Священного Собора, но и прямое осуждение этих действий” III, стр. 2). Таковы факты. “В ответ же на характеристику моего мировоззрения, как “языческого и гностического” я ответственно заявляю, что, как православный священник, я исповедую все истинные догматы Православия. Моя софиология отнюдь не относится к самому содержанию этих догматов, но лишь к их богословской интерпретации. Она является моим личным богословским убеждением, которое я никогда не возводил и не возвожу в стень общезначительного церковного догмата” (II, стр. 51).

2) Характеристика учения о Св. Софии как ереси, помимо своей несправедливости, имеет и другую — более грозную, потому что общецерковную, опасность. “Определение Карловацкого Собора знает в своем методе богословской критики лишь одну категорию: ересь, почему всякая ошибка или противоречие, верно или неверно усмотренные, вообще квалифицируются только как ересь. Следовательно “определение” усваивает себе особую харизму логической непогрешимости в богословствовании... Такая неумолимость в богословской критике с применением категории ереси в качестве единственной, особенно неожиданна в акте, подписанном Митрополитом Антонием, которого мнения об искуплении также встретили чрезвычайный протест и самое непримиримое отношение в широких кругах церковного общества” (III, стр. 3). Но и само “определение”, полемизируя с о. Сергием, не только скользит над бездной ереси, но и выпадает в глубочайшие догматические ошибки: приписывает православный догмат о Фаворском свете (принятый Константинопольскими соборами 1347 и 1352 гг. в согласии с учением св. Григория Паламы) его противнику Варлааму, который был именно анафематствован за его отрицание; выдает за православное учение чистейшую несторианскую ересь и обвиняет о. Сергия за то, что он ее не разделяет; считает “недопустимым в православном писателе измышлением учение о безгрешности Богоматери, как совершенном явлении и откровении Св. Духа”... Наконец, в своих обвинениях “определение” не только неверно истолковывает мысли о. Сергия, беря их вне контекста и заменяя одно выражение другим, но и приписывает ему то, что он никогда не утверждал...

Те же методы непогрешимой критики и безапелляционного осуждения характеризуют и указ Митрополита Сергия, “который принимает здесь на себя роль Римского Папы, догматически утверждаемого в *charisma veritatis*” (II, стр. 25). Ибо он “облекает свои богословские домыслы непогрешимостью Откровения” (II, стр. 44) и “свои собственные мнения прямо при-

равнивает церковному учению” (II, стр. 48) (все это доказывалось цитатами). Что же касается самой критики софиологии, то, как это явствует из текста указа, “суд над моим учением произведен Митрополитом Сергием без знакомства с инкриминируемым сочинением — случай совершенно исключительный” (II, стр. 21). Вследствие этого Митрополит Сергей и впадает в такие ошибки, как приписывание о. Сергию учения Митрополита Антония (об искушении), как обвинение о. Сергия в антропоцентризме, как осуждение таких положений, которые о. Сергей вовсе не высказывал, но “которые может договорить ученик, придя к выводам, от которых с ужасом старался отклониться учитель”... Вследствие всего этого о. Сергей и констатирует, что “акт осуждения моего учения так, как он совершен Митрополитом Сергием, вне и помимо общецерковного его обсуждения, не соответствует духу православной соборности... в отношении к моей доктрине еще даже не началось ее надлежащего богословского обсуждения, которое должно совершаться не насилуемое никаким преждевременным судом. Моя доктрина относится не к догматам, а к богословским мнениям, к доктрине. В отношении таковых Православие, по духу своему и догматическим основаниям, предоставляет соответственную свободу мысли, нарушение или умаление которой угрожает жизни Православной Церкви и затрагивает жизненные интересы всех богословов, независимо от различия их богословских мнений” (II, стр. 53). Поэтому “для меня остается руководственным слово великого апостола, благовестника христианской свободы: “Итак, стойте в свободе, которую даровал вам Христос и не подвергайтесь опять игу рабства” (Гал. V, 1).

3) Третьей темой “записок” является обоснование софиологической темы как “неустранимой проблемы современного богословия, в чем и состоит *raison d'être* софиологических построений” (III, стр. 7). Доказательство этого положения ведется о. Сергием двумя путями. С одной стороны, “эта тема есть глубоко и существенно православная, данная нам Словом Божиим, святоотеческим богословием, наконец, — нашим русским церковным сознанием... Древние святые русской земли, Киевская и Новгородская Софии, с их иконами и службами, представляют собою целое откровение о Божественной Софии, которое богослову и причлеществует выразить в соответствующей системе идей. Этим фактом почитания Премудрости Божией в русской Церкви тема эта со всей ее проблематикой нарочито задана русскому богословию” (II, стр. 30). Отрицать это — значит выказывать “небрежение к церковному преданию, доходящее до прямого противления ему и трактовать важную догматическую икону, как “случайную средневековую картину”, — что является

действительным модернизмом, противопоставляющим рассудочное разумение церковному преданию” (I, стр. 62).

С другой же стороны, проблема Софии принадлежит к неустраиваемым “прагматическим” факторам богословия и философии, поскольку последние должны так или иначе коснуться вопроса о взаимоотношении Бога и мира, Творца и творения. В этом смысле элементы софиологической проблематики имеются и у св. Афанасия Великого, и у св. Григория Богослова, св. Максима Исповедника, св. Иоанна Дамаскина, блаж. Августина. “С новой силой возникает этот вопрос в нашу эпоху, искушенную именно в разных видах пантеизма и пмевшую для христианской философии парочитую задачу его преодоления” (II, стр. 6). Однако, почти все попытки разрешения этой проблемы не соответствуют христианскому откровению. “И пред лицом всех этих трудностей богословие наших дней с неизбежностью заново ставит перед собой проблему о Боге в отношении к миру. Этим и определяется основная проблематика софиологии, которая имеет дело именно с этой исконной христианской проблемой, заново ныне поставленной всем развитием новейшей философии и богословия” (там же). С этой точки зрения о. Сергей указывает, что софиологические мотивы можно найти даже у Митрополита Антония — не говоря уже о том, что так или иначе проблемы Софии касаются почти все русские религиозные мыслители. А то обстоятельство, что проблема эта многократно обсуждалась на страницах лучших русских богословских журналов (“Православном Обозрении”, “Богословском Вестнике”) и притом пером официально признанных богословов — свидетельствует о том, что “самое право на существование софиологии — в ее проблематике и богословском исследовании — наряду с другими богословскими учениями — уже принято Русской Церковью в течении 10 лет и притом со стороны самых высших ее органов, почему она и не может быть отнята от русского богословия” (III, стр. 2).

4) Четвертой темой “записок” является защита отдельных тезисов учения о. Сергия, подвергшихся особо суровой критике указов. Здесь мы встречаем большое разнообразие: с одной стороны, о. Сергию приходится опровергать такие обвинения, которые свидетельствуют о том, что их авторы или не читали его произведений, или поняли их в обратном смысле, или же возвели на него сознательную клевету. Ибо чем иначе можно объяснить утверждения указов, что о. Сергей вводит в Пресв. Троицу четвертую ипостась, что он признает, помимо Пресв. Троицы, другого Бога, что он отрицает Халкидонский догмат, отрицает свящ. предание, вдохновляется гнозисом Валентина и учением Каббалы.... С другой стороны, указы содержат целый ряд богословских недоразумений (о вочеловечении Сына и Слова Божия,

об искуплении, о Вознесении и Пятидесятнице, о возможности безыпостасной любви), которые потребовали от о. Сергия тройного объяснения: того, что он говорит, того, что он не говорит; и на каких основаниях делает он свои утверждения. Эта часть его “записок” является ценным пособием для понимания соответствующих частей его системы, поскольку последний — при недостаточно внимательном чтении — может вызвать недоумения, подобные тем, которые, содержатся в указах.

Указы осуждают учение о. Сергия, как “новшество, чуждое апостольскому преданию и древле-отеческому учению”. Обвинение это несостоятельно по своему существу, ибо (как было указано выше) элементы софиологической проблематики содержатся и в Священном Писании, и в творениях св. отцов, и в литургической и иконографической практике Церкви. Но независимо от этого, обвинение в “новшестве” ставит перед церковным сознанием тревожный вопрос о том, возможно ли вообще церковное творчество. Есть ли Церковь вечно обновляющаяся жизнь? (и в таком случае отсутствие “нового” в ее жизни есть признак ее умаления и слабости). Или же она призвана исключительно к хранению духовных богатств прошлого? (и в таком случае, вся ее энергия должна уходить в личное благочестие, а церковная наука поневоле должна ограничиться схоластическим, историческим и археологическим изучением прошлого). С особой силой ощущается этот вопрос, конечно, в догматике, каковой есть мысль Церкви, диалектическое осознание ее жизненных проблем.

Для о. Сергия правильное разрешение этой проблемы было делом всей его жизни, поскольку он всегда и во всем стремился к сочетанию “старого и нового” (Мф. XIII, 52) — укоренил свое творчество в духовном богатстве прошлого, воспринимая стихию истории, как вечно зеленеющее древо жизни, а не как драгоценное достояние архива и библиотеки. Четыре статьи, посвященные им этому вопросу (“Revelation” — в английском сборнике того же наименования, “Догмат и догматика” в сборнике “Живое Предание” и две актовые речи в Православном Богословском Институте — “На путях догмы” и “При реке Холаре”, напечатанные в №№ 37 и 47 “Пути”) исполнены этого духа синтеза, одинаково отрицающего как “формально рассудочное и мертвое охранительство”, так и самочинное бесспорное новаторство. Это, первым делом, относится к истолкованию откровения, каковое является основоположным понятием религиозной жизни. Природу его о. Сергей исследует в своей английской статье, написанной для международного экуменического сборника, вышедшего в 1937 году под заглавием “Revelation” и объединившего в одном томе 7 статей, принадлежащих наиболее вы-

дающимъся богословамъ православной, католической, англиканской, лютеранской и реформатской церкви. Понятіе откровения предполагаетъ тайну, которая, пребывая недоступной для человека в своей глубине и полноте, все же открывается ему — в меру его способности ее вместить, понять и принять. “Для тайны одинаково характернымъ является какъ открываться, так и оставаться скрытой”... в этомъ смысле Бог — трансцендентный человеку и все же познаваемый им — есть “самооткрывающаяся Тайна” (стр. 126). Возможность откровения свидетельствуетъ о томъ, что человекъ способенъ понимать Бога, что у него есть с Богомъ “общій языкъ”; последний связанъ с темъ образомъ Божиимъ, с той истинной божественной человечностью, которая была вдунута в человека Творцомъ при сотворении и которая не можетъ быть искоренена из него никакими искажениями и приражениями греха. Это божественное начало, вписанное Богомъ в природу человека, является основаниемъ такъ называемаго естественнаго откровения. Вглядываясь в себя и в весь сотворенный Богомъ мир, человекъ познаетъ в нихъ начертанный на нихъ образъ Творца, и в этомъ смысле природные языческие религии и философскіе вопрошанія естественнаго разума являются своеобразнымъ Ветхимъ Заветомъ по отношенію къ истинѣ Христіанства. Это естественное откровение не имеетъ, однако, той силы личной непосредственности, которая присуща откровению Божественному. Последнее есть всегда диалогъ, в которомъ “Богъ говоритъ съ человекомъ на человѣческомъ языкѣ, а человекъ вопрошаетъ Бога на языкѣ своего разума” (стр. 139). Это откровение имеетъ свою исторію, которая начинается в раю и находитъ свое исполненіе в Пятидесятницѣ и в жизни Церкви. Оно обращено не къ отдельному человеку и не къ избранному народу, а къ всему человечеству. Поэтому личный опытъ человека, в которомъ ему откровение дается, долженъ быть сделанъ объектомъ передачи его другимъ людямъ, которые также принимаютъ его какъ событіе ихъ личной жизни и также служатъ в дальнейшемъ его передаче и распространенію. “Слово Божіе всегда заново пишется в сердцахъ людей” (стр. 149) — и это ихъ приобщеніе откровенію, эта ихъ жизнь в Боге — является священнымъ преданіемъ, которое составляетъ основную конститутивную ткань Церкви. Преданіе кристаллизуется в Свящ. Писанніи, которое ни в какомъ случаѣ не можетъ противопоставляться преданію, ибо является его объектомъ. Свящ. Писаніе есть слово Божіе, услышанное и записанное усиліями человека; божественное и человѣческое слово соединено в немъ “неслиянно и неразлучно”. Поэтому правильное пониманіе Писанія возможно только в Церкви, какъ в соборномъ опытѣ и соборной мысли человечества, творчески приемлющегоъ данное ему откровеніе. “Вне Церкви Библия становится простымъ объектомъ критики” (стр. 148). Но в Церкви вся

библейская наука, со всем ее критическим, историческим и филологическим аппаратом служит только для лучшего понимания Божьего слова. Хранение этого слова предполагает, как его канон, так и органы его сохраняющие. Эта статика откровения — в отличие от его динамики — определяет собою Церковь как организацию и установление. Задачи ее в отношении откровения являются, однако, только вспомогательными. Ибо вне динамики, вне жизни — буква мертва. Никакой закон, никакая организация не может поэтому претендовать на то, чтобы быть раз на всегда установленным “органом откровения”. Откровение, как совокупное действие Бога и человека, всегда является чудом, хотя и осуществляется постоянно в человеческой истории: вселенские соборы являются в этом смысле не “каноническими учреждениями для принятия откровения, но сами суть факты откровения” (стр. 164). Это несколько не умалляет значение церковной иерархии, которая в деле приятия, хранения и истолкования откровения является голосом, выражающим мысль и веру всей Церкви. Откровение, как причастие человека божественной жизни, естественно, не может ни прекратиться, ни исчерпаться. И если канон Св. Писания дан Церкви на все времена, то его понимание и его переживание отдельными людьми и эпохами всегда является новым, ибо воспринимается в связи с тем, что несет с собою человеческая история. А история, в своем существе, есть “апокалипсис — откровение Бога в громе событий” (стр. 174). И в этом смысле слово Божие звучит для человека не только из вечности, но и из мира его исторических свершений, ведущих человечество к последнему откровению во втором пришествии Христа.

В отношении догматического богословия понимание откровения как совместного действия Бога и человека является проповедью его оживления: догмат, с этой точки зрения, не есть мертвая формула, воспринимаемая исключительно в категориях современной ему эпохи; он есть живая истина, живой ответ на вопрошание человеческой мысли, и должен поэтому быть соизмеримым этим вопрошаниям — переводимым на язык их понятий и проблем. “Каждая историческая эпоха имеет свою собственную мысль, и свой язык. До тех пор, пока привычные формулы воспринимаются внутренне безучастно (что есть смерть для веры) или же остаются достоянием истории (которая любит их именно за эту их архаичность), они не нуждаются в богословском переводе на язык современной мысли. Но как только пробуждается богословская пытливость и религиозная мысль, они так или иначе переводятся, и это есть творческое дело богословия эпохи. Этим отнюдь не колеблется и не умалется их

авторитет и даже богодухновенность... Надо чтить дело семи вселенских соборов, но лучше выражать это почитание не риторическими и обычно преувеличенными восхвалениями, но самым фактом, то есть усиленным и углубленным проникновением в их творчество, — проблематику и достижения, и посильным продолжением этого гигантского труда. Предание церковное есть живое и живущее, то есть творчески продолжающееся и развивающееся со стороны как его уразумения, так и дальнейшего раскрытия” (“На путях догмы”, стр. 33). И современному богословию, которое — “зачарованное напряженным творчеством семи вселенских соборов — устроило из него для себя род догматической подушки, на которой и заснуло в позе вызывающей ортодоксии”, — надлежит осознать, что “догматические вопрошания нашей эпохи нудят его к дальнейшему догматическому творчеству” (стр. 32), что само оно находится не у цели, но “на пугах догмы — после семи вселенских соборов”...

Такова декларативная часть этой статьи, обосновываемая подробным анализом тех логических категорий, без которых не может быть решена христологическая проблема и которые в течение веков получили совершенно иное содержание и значение; эта последняя тема относится к христологии и фактически сливается с соответствующими частями “Глав о Троичности” и “Агнца Божия”, почему и может быть здесь обойдена.

Более общую и, так сказать, методологическую постановку получает проблема догматического творчества в статье “Догмат и догматика”. “Догматическое богословие есть систематическое изложение догматов, которые в совокупности своей выражают полноту православного учения”. Однако, “количество догматов ограничено, и по многим, если не по большинству вопросов, в догматике излагаются лишь богословские доктрины, распространенные мнения, во всяком случае не догматы, а теологемы.... Сюда относятся такие первостепенные отделы догматики, как общее учение о мире и человеке, о промысле Божиим и предопределении, о благодати и таинствах, об истории и эсхатологии... Итак, область догматики не совпадает с наличными догматами, она значительно шире их и, следовательно, должна неизбежно восполняться из других источников, помимо прямых и обязательных догматических определений (стр. 9-10). Таковыми являются догматические факты, которые и должны быть выявляемы и развиваемы при помощи доктринально-богословского истолкования и чрез то превращаемы в догматические определения. Поэтому первостепенное жизненное значение принадлежит литургическому и иконографическому богословию, имеющему дело с непосредственною жизнью Церкви: *lex orandi* является в то же время *lex credendi*. В этой богословской ра-

боте догмат оказывается не столько данным, сколько искомым, а догматическое искание вкладывается в самое сердце догматики” (стр. 10). Первостепенное значение имеет здесь Слово Божие, которое является “абсолютным критерием для проверки богословия... Слово Божие имеет неизследимую глубину и абсолютность для человека... оно содержит чистое золото откровения... Но и оно не связывает творчества в его свободном вдохновении, определяя его как данная, хотя и сокровенная Истина” (стр. 12).

Следующим источником богословствования являются памятники церковной письменности и среди них — первым делом — авторитетные церковные писатели, именуемые отцами Церкви. Их богословская авторитетность не должна быть превращаема в веру в их непогрешимость. Святоотеческое богословие имело свои школы и направления, часто противоречившие друг другу. Наряду с важными богословскими проблемами оно содержит и устаревшие данные, имевшие значение только для своей эпохи. Святые отцы богословствовали на языке своего времени, и понять их мысль значит сплошь и рядом перевести ее на язык богословских и философских понятий современной философии и науки. Наконец — и это самое важное — “для целого ряда проблем, властно и даже мучительно владеющих нами в настоящее время, или вовсе нет святоотеческого предания, или оно недостаточно. И причина этому заключается не в том, что эти проблемы чужды Церкви и нецерковны, но просто потому, что патристической эпохе эта проблематика осталась чуждой” (стр. 15). В результате исторического процесса и следующей за ним диалектики церковной мысли возникают новые догматические проблемы, ответы на которые не могут быть механически найдены в наследии веков. “Это приводит нас к основному вопросу о догматическом развитии в православии: возможно ли оно и допустимо ли и в каком смысле?” (стр. 9). Ответ о. Сергия на этот вопрос носит не только глубоко положительный характер, но и обязывает богословие к этому творческому труду, налагая на него обязанность верности и творчества — ответственности как перед прошлым Церкви, так и перед ее настоящим и будущим. “Наше время по своим проблемам является великой эпохой в богословии и последнее должно оказаться достойным своего призвания. После многовекового одупления христианская мысль снова стоит перед проблемами жизни, которые догматически смыкаются в учение о Церкви, а оно, в свою очередь, возводится к раскрытию догмата о Богочеловечестве. Последний же в себя включает и всю современную проблематику истории и эсхатологии: христианская культура, социальное христианство, церковь и государство, соединение христианских

исповеданий в единой Церкви — все эти вопросы должны получить для себя догматическое осмысление, чтобы преодолеть тот бесприщипный практицизм, в духе которого они пока что рассматриваются. Они стучатся в христианское сердце и вопрошают догматическое сознание, но не находят еще ответа в том своде догматических законов, которыми подменивается у нас живая динамика догматов... Догматика есть или, по крайней мере, должна быть живой и всегда действующей мыслью... Она призвана вести за собой и мысль и жизнь, быть знаменем и вдохновением, мгносозерцательным "сим победити". Но для этого догматика должна быть догматикой, то есть живой и современной мыслью, исполненной христианского вдохновения, как самое творческое дело в творчестве истинной, то есть христианской культуры" (стр. 21). Таково задание. Оно вдохновляло о. Сергия в его собственном творчестве, но и в работе возглавляемой им школы оно получило свое осуществление, создавшее особый стиль богословствования, определяемого одновременно духом верности и свободы. Этому "Парижскому богословию" посвящена актовая речь о. Сергия "При реке Ховаре", характеризующая духовный лик и задачи Православного Богословского Института. "Это богословие не было и не хотело быть непомятым родства и неберегущим предание... но оно возросло на духовной чужбине, как вожди Израиля в Вавилонском пленении. Ибо они не только плакали на реках Вавилонских, но и имели великие пророческие видения, как Иезекииль при реке Ховаре и Даниил при дворе царей... Народ Божий, который был выброшен из земли обетованной в царство Вавилонское, унес с собой сокровище веры, не погиб, но духовно возродился. Его национальное сознание расширилось до вселенского. Его история из провинциальной стала всемирной... Подобное испытываем и мы — хранители заветов Православия, на этом малом острове в океане Вавилона... Мы стоим перед лицом инославного и языческого мира и притом во время величайшей мировой катастрофы, которая изменила не только нашу большую родину, но и лик всего мира. Все христианство стоит перед великими и новыми задачами в призвании пасти народы... все христианство по новому сознает необходимость общецерковного единения и его ищет... перед теми проблемами богословской мысли и жизненного самоопределения, перед которыми стали мы здесь с самого начала, не стояли наши предки; они вверены Провидением нам, как наше дело, как наша задача... И Парижское богословие хочет быть и является современным в отношении к своей современности, подобно тому, как были современны своей современности, а потому и вождями своей эпохи, того Церковь убажает, как вселенских учителей... Мы свобод-

ны в своем богословствовании, и наша свобода есть церковная свобода, верных и любящих сынов Церкви, а не взбунтовавшихся рабов. Мы хотим свободной преданности Церкви — верности ее преданию, но верности творческой” (Путь, № 47, стр. 68-69).

Своеобразным ответом на эти вдохновляющие и вдохновенные слова явился сборник “Живое Предание — Православие в современности”, изданный сотрудниками о. Сергия по Православному Богословскому Институту в 1937 году. Первоначально эта книга была задумана как сборник в честь о. Сергия ко дню двадцатилетия его священства. Но затем — главным образом под влиянием издателей, — этот план был изменен, и “Живое Предание” вышло как коллективный труд “группы православных богословов, ощутивших потребность соединиться в этом сборнике для того, чтобы сообща — каждый в своей области — выразить одно общее устремление. Все они чувствуют потребность перед лицом Церкви сказать, как понимается и осуществляется ими верность преданию церковному, которое является для них незыблемым камнем исповедания веры... Но предание не есть “каменная скрижаль” или смертоносные буквы, начертанные на камнях”, но “плотные скрижали сердца” (II Кор. III, 3 и 7). Оно есть живое и в нас, с нами и нами живущее предание. Его нельзя заключать в непроницаемый сосуд для хранения, как это представляется нужным некоторым его ревнителям, ибо оно действует в нас как закваска вечности, квасящая тесто времени, “доколе не вскисло все” (Мф. XII, 33)... Предание не только хранится, но и творится, ибо живет. И в смелости и искренности богословской мысли, которая ищет правого пути при свете веры, проявляется особая творческая верность преданию. Эту то верность живому и в нас живущему преданию приносят Церкви участники этого сборника, как дар любви, правдивости и свободы чад Божиих, в смирении перед единой и недоведомой человеку Истиной, но и в сознании всей ответственности ее искания” (Предисловие, стр. 5, 6 и 7).

Этот пафос церковной верности и церковной свободы пропикает собою весь сборник, и благодаря этому одиннадцать статей, принадлежащих перу одиннадцати авторов и посвященных самым различным вопросам, воспринимаются как разные аспекты единого церковного устремления, как многие главы единого труда. И в этом смысле сборник этот является продолжением и исполнением научной проповеди о. Сергия — ярким примером того, чем должно быть современное богословствование, понятое как живое предание Церкви.

Статьи на темы новозаветного богословия.

Вторую группу богословских статей о. Сергия, составляют исследования, имеющие ту общую черту, что отправной точкой их является анализ тех или иных евангельских текстов. Отправляясь от них, богословская мысль ставит себе затем различные догматические проблемы — как общего так и специального характера. К этой группе мы относим следующие статьи и книги: Богословие Евангелиста Богослова, О чудесах Евангельских, Крест Богоматери, Петр и Иоанн, Иуда Искариот. Сюда же нужно отнести и Протоколы семинария “Новозаветное учение о Царствии Божием”, представляющие собою конспективную запись работы кружка по изучению Евангелия, которым о. Сергей руководил в 1924 году, в Праге.

В связи с этим уместно сказать несколько слов об отношении о. Сергия к священному Писанию и о тех методах, которыми он пользуется в его истолковании. Выше уже было указано, что свящ. Писание имеет для него значение абсолютной и непререкаемой истины: “Богословие не должно содержать ни одной мысли, которая прямо или косвенно не могла бы быть подтверждена Словом Божиим, или была бы к нему в противоречии... Слово Божие... имеет неисследимую глубину и абсолютность. Оно есть подлинное Откровение Божие, которое постигается человеком во все времена, в разных поворотах его мысли” (“Догмат и догматика”, стр. 12). Подобное отношение к Писанию не избавляет, конечно, от долга научного его изучения; но оно естественно ограничивает эту проблематику, ибо благоговение к святыне слова Божия исключает целый ряд вопросов, самая постановка коих оказывается несовместимой с восприятием книг В. и Н. Заветов, как божественного откровения. Таковыми являются вопросы “отрицательной критики”, начинающей с сомнений в подлинности священных книг и доходящей до Геркулесовых столбов — отрицания самого исторического существования Иисуса Христа. В первом периоде своего творчества о. Сергей посвятил много внимания и труда критическому изучению этих теорий; опровержение их мы находим в ряде его статей, самые заглавия коих характеризуют как содержание разбираемых тем, так и образ их научного и религиозного преодоления (Очерк “Современное арианство” состоит из четырех статей: “Профессорская религия”; “Кризис христианства в

современном протестантизме; “Hat Jesus gelebt?” и “Христианство и мифология”).

Конечным итогом этих исследований является убеждение в том, что “чисто научное” отношение к священным книгам, рассматривающее их просто как литературные памятники и не соединенное с верой в их благовестие и с благоговением к их содержанию — оказывается одновременно и научно несостоятельным и религиозно пустым. Поэтому во втором периоде своего творчества о. Сергей к этим вопросам уже не возвращается. Свящ. Писание принимается им как данное, и научная проблематика, связанная с ним, относится к его пониманию и истолкованию, а отнюдь не к вопросам о его достоверности и подлинности. В этой работе о. Сергей естественно пользуется всем неизмеримым богатством библейской науки — филологии, истории и археологии, которые устанавливают смысл и содержание библейских понятий и образов, воспроизводят их историческую обстановку, освещают их с точки зрения современных им событий. Однако, все это не исчерпывает экзегетической проблемы, которая не только стремится изучить священные повествования в контексте их современности, но и понять их смысл в свете вечности. И здесь то и проявляется то своеобразие метода о. Сергея, которое коренится в самых основах его софиологии. Одним из наиболее сильных впечатлений при чтении его богословских трудов является то, что знакомые слова священных текстов внезапно приобретают новые смыслы. Они как бы растут, углубляются в своем содержании, приобретают новую, бесконечную перспективу. И это касается как отдельных слов и выражений, так и их связи и соотношения в разных местах Священного Писания. То, что воспринималось в отдельности — разрозненно и несвязно — приобретает смысл и характер единого органического целого; все связывается со всем, все становится обоснованным и необходимым. Священные тексты и книги как бы теряют множественное число и становятся единой истиной, единым откровением, в котором каждое слово, каждая мысль имеет свое незаменимое место, свою личную индивидуальную ценность и значение. И следствием этого является то ни на минуту не замолкающее чувство радости и восхищения перед премудростью Слова, которое сопровождает душу благоговейного читателя, вверившего себя руководительству о. Сергея. В этом смысле он является подлинным учителем благоговения, вдохновенным вдохновителем религиозного трепета и восхищения. Каким образом достигается это? В чем тайна мысли о. Сергея? В чем ее сила? Научная скрупулезность, обращение к греческому тексту, ученые комментарии здесь ничего не объясняют, ибо все научные методы имеют в себе только си-

ду анализа; а мы здесь стоим перед тайной синтеза. Синтез же этот дается тем, что мысль о. Сергия видит в Писании не множество истин, принадлежащих разным эпохам и разным авторам, но единое откровение единого Бога. И в качестве такового оно всегда согласовано, самотождественно и едино. Такова предпосылка. Она есть постулат веры; в богословии она должна быть раскрыта в диалектике священных понятий и в экзегетике священных текстов; но для того, чтобы это осуществилось, для того, чтобы эта непосредственная интуиция религиозной личности могла стать принципом богословствующего ума, она должна превратиться в систему предпосылок мышления, должна стать той основной истиной, в отношении которой все получает свое место и смысл. Это значение высшего мирозерпательного принципа принадлежит у о. Сергия учению о единстве самооткровения Божия во Св. Троице и в творении — каковое и есть его софиология. Именно она и является той силой, которая связывает между собою все части системы; сочетает, соединяет, примиряет между собой отдельные тексты, истины и учения; освещает все единым светом Богочеловечества; воспринимает в се как единое “нераздельное”, хотя и “несляпное” Целое. В этом смысле вся экзегетика о. Сергия также должна быть охарактеризована как “софиологическая”, хотя термин этот и не применяется им в его библейских исследованиях. Все слова и тексты свящ. Писания применяются им во всей полноте их словесного и исторического — буквального и символического — смысла, но то, что в се они оказываются связанными друг с другом и что в единстве этом кажущиеся противоречия исчезают, второстепенное становится существенным, а непонятное — необходимым, свидетельствует о том, что эта предпосылка является подлинным ключом к уразумению Писания. Истинность софиологии проверяется косвенным образом принципом ее экзегетической пригодности; ибо она не только соответствует священным текстам, не только не противоречит им, но благодаря ей эти тексты уразумеваются в своей совокупности, как единое Откровение, единая Истина о Боге и Его мире.

Примером подобной догматической экзегезы является рукописный очерк, посвященный Евангелию от Иоанна и озаглавленный “Богословие Евангелиста Богослова” (157 стр.). Четвертое Евангелие рассматривается в нем как “созерцание и богомыслие с творческим видением вещей божественных” (стр. 3). “Оно не повторяет, но предполагает уже как известное и само собою разумеющееся, имеющееся у синоптиков, включает его в свой догматический контекст и восполняет его содержание” (стр. 46). Основной задачей его является изложение “самосвидетельства Христа о Своей жизни и служении. Поэтому оно есть Евангелие

Христово о Себе Самом, которое тем самым становится и богословием” (стр. 45). И вместе с тем оно есть Евангелие “возлюбленного ученика, который и сам любил Христа беззаветной ответной любовью, которая является для него источником его богословского вдохновения. Она дает ему способность созерцательного проникновения в тайны Божии, есть сила его богословской гениальности, окрыленность орлиного его взлета” (стр. 5). “Но и этого еще мало... оно есть Евангелие не только друга Христова, но сына Матери Его чрез усыновление, которое было, конечно, ственно принято и разделено самой Духоноситец. Евангелие от Иоанна чрез это становится в некотором смысле и Евангелием от и чрез Марию... Ибо от того часа, когда он принял Ее в дом свой, Иоанн проводит всю свою жизнь в общении с Пресвятой Богородицей, в Ее поучениях, вдохновениях, откровениях о Сыне Ее, как и о Ней Самой... Все в этом Евангелии записано в перспективе, как будто, остановившегося времени в ясности светлого творчества, сохранившего всю юнопескую свежесть восприятия” (стр. 7).

Это и позволяет отнести к нему, как к полноте догматического откровения и пытаться понять его, как совокупность богословских истин. Пролог Иоаннова Евангелия есть “чудо из чудес всего богословского Евангелия. Он одинаково изумляет и потрясает сжатостью и содержательностью... он есть некий божественный иероглиф, священная криптограмма, которая говорит о Боге в Себе, о Творце и творении, о Боге и человеке... о Богочеловечестве” (стр. 13). С бесконечным благоговением и любовью, в тонком и тщательном анализе каждого слова, каждого оттенка мысли о. Сергей раскрывает богословскую мысль Пролога, каковая обнаруживается как трипитарная софиология, как космология и антропология и как эклезиология. Мы не излагаем здесь результатов этого исследования, потому что по своему содержанию они принадлежат к соответствующим отделам “системы” и будут учтены в своем месте. Отметим только то значение, которое имеет в этой экзегетической работе самый принцип софиологии. В его свете многое, что в Прологе не поддается истолкованию и остается вследствие этого непонятым, получает совершенно конкретный смысл и значение. Это, впрочем, относится не к одному только Прологу, но ко всему Евангелию... За анализом Пролога следует “Богословие Четвертого Евангелия”, в котором в систематическом порядке раскрываются и истолковываются следующие истины: Учение о Св. Троице, Христология, Любовь и радость, Суд, Предестинация, Мариология, Чудеса Христовы, Крестная Страсть и Явления Господа по воскресении. Все эти отделы теснейшим образом связаны с соответствующими главами трилогии о Богочеловечестве и другими богослов-

скими исследованиями. Но здесь весь этот материал сведен во-едино и изложен в непосредственной связи с евангельским текстом, который — обосновывая эти богословские истины — сам получает в их свете новый смысл и истолкование. Исследование заканчивается анализом слов “пока приду” (Ио. XXI, 22), в которых “неожиданно сверкнула эсхатологическая молния. Это есть обетование второго Пришествия. Оно как будто случайно, мимоходом, непреднамеренно обронено здесь, как придаточное предложение обстоятельства времени... Но здесь подразумевается, что вся человеческая история, после боговоплощения до второго Пришествия и до конца мира есть это п о к а.... Из этого духовного купола, осеняющего мир, из этой выси небесной полновучно раздается обетование Христа: “Прииду”. “Ей гряди, Господи Иисусе”. (стр. 157).

Очерк “О чудесах евангельских” по предмету своему есть “глава из христологии”; но и выделенный из целого он имеет самостоятельное значение и при том не только догматическое, но и апологетическое. Последнее обстоятельство и явилось причиной тому, что напечатан он был не в журнале, не в виде статьи, а издан самостоятельно — небольшой отдельной книжкой.

Первая его глава посвящена понятию чуда, которое о. Сергей рассматривает как действие в мире духовной причины, овладевающей материей и повелевающей благодаря этому природе. Чудо не исключает причинной закономерности природы, не отменяет мирового порядка, не является поправкой к мирозданию. “Его характер состоит отнюдь не в беспричинности или сверхкосмичности, но лишь в особой причинности, и в отношении к космосу оно должно быть признано естественным, а не сверхестественным и тем более не противоестественным. Иначе говоря, чудо отнесется не к творению, а к промыслу Божию о мире” (стр. 15). В этом смысле нет принципиального различия между чудом и наукой, ибо тут и там мы встречаем духовное овладение материальным миром; разница между ними заключается лишь в том, что в одном случае проявляется личная сила одного человека, а в другом — общее дело всего человечества, в которое вкладываются и частные человеческие усилия” (стр. 19). Переходя от этих общих соображений к вопросу о том, чем по своему существу были чудеса Христовы, о. Сергей показывает, что все они были действиями Его человечества, носили природный, космический характер и должны вследствие этого рассматриваться как идеальные задания для человеческого творчества. “Евангельские чудеса имеют своей целью облегчить человеческую скорбь, помочь страждущему человечеству... Господь никогда не творил их ради того, чтобы ими поражать, ослеплять

и покорять, лишая человека его духовной свободы” (стр. 48). Чудеса Христовы всегда человечески, они суть Его “дела”, а не “знамения”, “которых ищет род лукавый и прелюбодейный”. Поэтому “чудеса суть дела Божии, которые дады человеку” (стр. 85), “все они человеку доступны, ему даны и заданы как природному существу, поставленному Богом в качестве господина творения и наделенному даром сострадающей любви человека к человеку и ко всей твари” (стр. 57). Доказательством тому является, что “все чудеса Христовы по содержанию своему могли быть совершаемы и святыми Божиими человеками, укрепляемыми благодатию Божиею, следовательно, они относятся к силе человеческой, той ее господственной власти над миром, которая дана Богом человеку в сотворении” (стр. 58). Ветхозаветной заповеди “обладайте землею” соответствует завет Христа: “дела яже аз творю и вы сотворите”... “Своими чудесами Христос указывает человеку путь власти над миром чрез очеловеченис природы” — таков вывод этого евангельского этюда, по повому раскрывающего мысли, высказанные о. Сергием уже в “Философии хозяйства” и в “Свете Невечернем”.

Последняя глава очерка посвящена Воскресению Христову, каковое не является “одним из евангельских чудес”, ибо оно выводит нас за пределы этого мира и — хотя и совершается в космосе — сверхкосмично по своей природе. Однако, Воскресение Христово есть образ всеобщего воскресения и это обуславливает ту связь, которая существует между делами человеческими и делами Божиими. “Дѣла человеческие служат жизни, которая есть пребывающее чудо Божие в этом мире, и должны вести эту временную жизнь к жизни воскресения, которая есть дело Божие над делами человеческими” (стр. 115).

Статья “Крест Богоматери — из размышлений Страстной седмицы” есть как бы евангельский эпилог “Купины Неопалимой”. В ней в неразрывном единстве сочетается поразительное по своей глубине понимание евангельского текста и безмерное личное благоговение и любовь к образу Пречистой. Она является ярким примером того, как “любящее и верующее сердце” раскрывает духовные глаза на то, что остается скрытым от “расчетливого и холодного ума”. Ибо Евангелие говорит нам с Богоматери “не только прямыми глаголами, но и своим умолчанием, которое порою всицает громовым голосом, властно заставляя к себе прислушиваться” (стр. 6). И о. Сергий раскрывает смысл этих умолчаний, истолковывая их не в себе, но в контексте тех немногочисленных свидетельств о Богоматери, которые преливают свет на всю “несжную тайну Ее присутствия около Сына. Эта молчаливая евангельская музыка, сопутствующая всей жизни Божией

Матери — от Благовещения до вверения Ее возлюбленному ученику — разрывается у Креста церковной песнью. “О всем крестном истощании Богоматери, о человеческой скорби Ее сердца, которое пронзалось острым оружием, об Ее со-распятии и со-умирании со Христом в Евангельских повествованиях хранится полное молчание. Но здесь уже не молчит Церковь. Она отвергает уста для того, чтобы свидетельствовать о “крестобогородичной” скорби. Нет и не может быть человеческих слов для того, чтобы выразить крестную страсть Богородицы, но тем важнее выделить те основные черты, которыми церковное песнотворчество (вместе с иконографией) запечатлевает эту скорбь” (стр. 18). Голос Церкви — в “Плаче Богоматери”, в “Непорочных”, а затем и в Пасхальном каноне является, таким образом, прямым продолжением Евангельского повествования — свидетельством Духа Святого, Который вдохновлял и евангелистов — как в их святых словах, так и в их целомудренном молчании.

Вся жизнь Богоматери должна быть рассматриваема под знаком Ее креста. Пророчество праведного Симеона об оружии, которое пройдет чрез Ее сердце, относится не только к Голгофе, но ко всем моментам Ее жизни. С огромной убедительностью показывает это о. Сергей, прослеживая все моменты евангельского повествования, в которых Божия Матерь “призывается к крестному самоотречению” и в неизреченном смиреннии своем пребывает в тени и неизвестности. Но “Она разделяет с Сыном каждую Его скорбь, всякий шаг на пути к Голгофе. Она в с е ве дает, всюду сердцем присутствует, не выстуая перед нашими очами, незримо страдает. Неужели же, в самом деле, мы, хотя и научены Евангелием, б о л ь ш е Ее осведомлены о жизни Ее Сына, больше Нее знаем и сострадаем Ему. О человеческое неразумие, о ослепление умов и окаменение сердец! Наоборот, надлежит содержать в уме, в качестве аксиомы относительно евангельского молчания: везде и всегда и во всем, что совершается с Сыном, или Сам Он совершает, вместе с Ним, явно или тайно, присутствует и Богоматерь, и нет ничего в Евангелии, что не было бы уведано и пережито Ею, и на что Она не отозвалась сердцем Своим”... (стр. 8). Особенное внимание привлекают при этом те моменты евангельского повествования, в которых отсутствие Богоматери не может быть истолковано, “как внѣшний факт и случайность, ибо здесь неуместно и даже нечестиво думать о случайности: если не была, значит не могла быть и не должна была быть” (стр. 12). Таковыми являются события крещения Господня, преображения и Тайной вечери. В истолковании отношения Богоматери ко всем этим событиям марпология непосредственно связывается с проблемами христологии, евангелистического богословия, а через него — и с эсхатологией.

Последние страницы очерка посвящены теме со-распятия и со-воскресения Богоматери — поскольку они раскрыты в церковно-литургическом благочестии. Основной мариологический тезис о. Сергия о том, что Богоматерь и Ее божественный Сын как бы взаимно неразделимы (и это символизируется местной иконой Богоматери с Младенцем) и что на Богоматери всегда и о ч и н а е т Дух Святой, сошедший на Нее в Благовещение, а во Христе неизменно сохраняется воспринятое Им от Богоматери человечество — получает в этом очерке новое выражение и новое обоснование, имеющее всю силу и конкретность евангельской истории и всю красоту и поэзию литургического благочестия.

Тема и задача небольшой книжки “Святые Петр и Иоанн; два первоапостола” определяется самым ее заглавием; им же определяется и ее положение в богословской проблематике. Ибо поскольку она изучает священную двойцу Петра и Иоанна, она является исследованием всех посвященных им евангельских текстов; поскольку же эта двойца “имеет первостепенное и при том иерархическое значение” (стр. 5), а образ Иоанна дается нам как “первого среди апостолов, или первоапостола, наряду с Петром” (стр. 49) — она имеет значение догматического исследования, опровергающего католическое учение о власти Петра и развивающего, вместо него, православное понимание “двух приматов двух первоапостолов, примата любви и примата авторитета” (стр. 60). Анализ евангельских текстов достигает в этом труде о. Сергия предельной точности и тонкости. И, благодаря этому, чтение этой книги имеет большое духовное значение даже независимо от ее экзегетических выводов. Ибо оно переносит нас в евангельскую эпоху, живо рисует перед нами евангельские события, приближает нас к обоим первоапостолам, образы которых вырастают перед нами как в страстной порывистости Петра, так и в мудрой нежности Иоанна. Первая часть очерка посвящена апостолу Петру. Внимательное сопоставление всех относящихся сюда текстов “убеждает нас в том, что Петру принадлежало, действительно, особое, первое место среди двенадцати, но это был примат не власти, а авторитета, старшинства, первостепенства, который принадлежит ему лишь в соединении со всеми, но не без всех и не помимо всех” (стр. 39). Указав затем на то, что верховенство Апостола Петра находит себе ограничение и восполнение в традиции — как новозаветно-исторической, так и церковно-литургической — которая считает “первоверховными” апостолами Петра и Павла, о. Сергий переходит к анализу “Евангелия от Иоанна, которое является Евангелием и о б Иоанне... Прежде всего сей дивный, как многоцветная глубина синевы небесной, неисследимый про-

лог Иоаннова Евангелия. Разве это богодухновенное парение остроокого орла, тайника и друга Христова, не есть, вместе с тем, и исповедание первоапостола, которое прямо т р е б у е т сопоставления с исповеданием Петровым, — “в начале бе Слово” с “Ты еси Христос, Сын Бога Живого”, как откровение тайн Божних, триединства Пресв. Троицы” (стр. 50). Ряд следующих затем картин: “призвание Петра и Иоанна”, “на тайной Вечере”, “во дворе первосвященника Анны”, “у Креста”, “шествия ко гробу”, “рыбной ловли” и “первого чуда после Пятидесятницы” — рисует нам трогательный образ “возлюбленного ученика” — “старца” — “апостолов верх, богословия трубу, Иоанна приснопамятного, от земли преселяющегося и от земли не отступающего, но живуща и ждуща страшное второе пришествие” (стихира на Господи воззвах, слава, самогласен)” (стр. 81).

В религиозной публицистике установилась традиция рассматривать Православие, как “Иоанново Христианство”, в отличие от “Петрова католицизма”. В грубом и прямолинейном приложении это, конечно, неверно. Но лишенная своей односторонности, эта характеристика имеет в себе нечто верное. И образы старца Иоанна и папы Петра II Баронини, олицетворяющие у Вл. Соловьева (в его повести об Антихристе) восточное и западное христианство, с юных лет вошли в нашу душу, как живые символы обеих Церквей. Ценность книжки о. Сергия (помимо ее эзегетического и полемического значения) в том, что она вносит богословский свет в эту волнующую проблему и решает ее в духе научного беспристрастия, соединенного с благоговейной любовью и пятимной молитвенностью в отношении обоих Первоапостолов.

Совершенно особое место среди богословских статей о. Сергия занимает очерк “Иуда-Искарот — Апостол-Предатель”. Внешне он примыкает к “евангельским” этюдам, ибо анализирует события евангельского повествования: призвание Иуды к апостольству, его следование за Христом, его предательство и его смерть. Но за этим стоит страшная проблема предательства как такового, психология души, пораженной и разрушенной космическим вихрем зла — “тайна Христа и Иуды, в которой открываются пути Божии и пути человеческие, глубины Божии и глубины творения” (“Путь”, № 26, стр. 6). И это связывает очерк об Иуде с проблемами эсхатологии и непосредственно вводит его в проблематику “Ивесты Агнца”.

Проблема предательства любви волновала о. Сергия давно. О “темном и страшном прообразе измены дружбе — черной фигуре сына погибели” он писал еще в 1915 году: “предав на

смерть учителя, Иуда себя убил в друге; ш е д у д а в и с я — этот роковой приговор над собой произнес он в словах дружеского целования: “радуйся, равви”.... Или он мог жить, умножая сребренники свои и после распятия Учителя? Разве им двигало лишь элементарное простое корыстолюбие? Как же мог бы такой Иуда, грязный процентчик, присутствовать с Ним в числе двенадцати всюду, и даже на Тайной Вечере? Здесь тайна Иуды, страшная черная тайна человека, которому “лучше было бы не родиться” (“Тихие Думы”, стр. 67, в статье Моцарт и Сальери).

В 1931 г. эта проблема приобрела еще один трагический смысл: “трагедия апостола-предателя, страшная судьба его, стала теперь неотступна пред нами, потому что сделалась нашей собственной судьбой, не личной, но народной. Ибо наш народ, носитель и хранитель св. Руси, страж светлого града Божьего, умопостигаемого Китежа, это он занял ныне место Иуды, апостола-предателя... Ибо мы пыпе являемся свидетелями того, как русский народ в известной и во всяком случае значительной части, под давлением гонения и насилия, отрекся и отрекается от Христа, “предавая Его за тридцать средрянников”.... (“Путь” № 27, стр. 28 и 30).

Проблема эта очень мучительна. Эпиграфом к очерку о Сергии можно было взять слова, обозначающие в Альпах опасные горные тропинки: «*nur für Schwindelfreie*» — только для не-подверженных головокружению. О. Сергий сам это сознает: “не смотри”, говорит голос трезвого благоразумия... “не смотри”, говорит голос аскетического смиренномудрия, спасающегося от искушения опусканием глаз перед судорогами жизни; “не смотри”, говорит, наконец, и чувство самосохранения, отгораживающегося от такой трагедии души, о которой Сам Христос “возмутился духом”. И не нужно смотреть, пока можно не смотреть. Но поздно отворачиваться, когда сама на нас смотрит эта страшная зияющая бездна, когда тьма входит в душу и наполняет сердце, когда она приковывает к себе глаза, как гремучая змея зачаровывает бедную птичку” (№ 27, стр. 28).

Эти два отношения: бегства перед “воронкой, ведущей в глубину *inferno*” и “невозможности отвернуться от этой тайны, включенной в само Евангелие, включенной во всю человеческую жизнь”, явно содержатся и в церковной письменности. С одной стороны, Церковь поет: “б е ж и насытые души, Учителю таковая дерзнувшие” (тропарь В. Четверга), а, с другой стороны, “она не падит нашей впечатлительности и отводит Иуде так много места и внимания, что он является одним из самых центральных образов и страстной мистерии” (№ 26. стр. 3). “Кто же он? Что можем мы узнать о нем из Евангелий? Евангелия всегда скупы на подробности, и, вместе с тем, при этой

скудости, они дают богатое содержание... и при внимательном чтении и при сопоставлении данных Евангелия можно установить многое существенное" (стр. 7 и 8). И первым делом о. Сергей категорически отвергает ту стилизацию церковной поэзии, согласно которой Иуда есть "просто сребролюбец, за деньги и р о д а в ш и й своего Учителя" (стр. 3). Такое толкование совершенно несовместимо с тем, что Иуда был призван к апостольству, почтен избранием превыше всякого избрания... Прямая хула на Христа думать и говорить, что Он мог просто опшибиться, избирая в апостолы вора-сребролюбца и на Тайную Вечерю допускал низкого и лукавого предателя (стр. 5). Но оно не согласно и с фактами; ибо "сдѣлав свое черное дело, Иуда не удалился, получив мзду свою — чем обычно кончается роль мелких предателей" (стр. 55), "и не стал благополучным обитателем (что соответствовало бы тому представлению о нем, как о корыстолюбце, которое является наиболее распространенным)" (стр. 59), но раскаялся, отрехся от своего предательства и осудил его пред лицом церковной иерархии — возвратив первосвященникам деньги — и — единственный из учеников — не захотел пережить Учителя и — "шед удавился". "Повтому нельзя видеть в Иуде только предателя, который как хищный волк или злобный змей вкрался в среду агнцев, неся свой злобный умысел. Он с т а л предателем в конце своего апостольства, но н е б ы л им от начала. Каков же был путь, который апостола привел к предательству? Евангелие хранит о нем полное молчание, позволяя его только угадывать, и такое же молчание хранит Церковь, экзотерически прикрывая сребролюбием всю действительную бездну предательства. Нам остается здесь лишь интуиция и психологический домысел" (стр. 19). Этим определяется методология дальнейшего изложения. Для того, чтобы дать образ Иуды и проследить его судьбу, о. Сергей — основываясь на немногочисленных евангельских данных — восполняет недостающее психологическим вчувствованием в его трагедию. В результате этого мы имеем потрясающий историко-психологический образ, в котором скудные объективные данные дополняются субъективным их истолкованием, а немногочисленные исторические факты связываются в единое целое мощным художественным воображением. Это не есть научное исследование — поскольку образ этот обязан своим возникновением психологическому домыслу и художественному воображению; но это не есть и субъективное произведение искусства, ибо в основе его лежит скрупулезный анализ текстов; они, правда, не дают достаточного материала для положительного построения, но все же обуславливают его тем, что оно не может и не должно им противоречить. Вследствие этого отдельные части исследования

обладают всей полнотой внешней научной убедительности; полный же образ Иуды, его личности, его духовной жизни и судьбы является художественным домыслом, богословски только вероятным, но обладающим внутренней убедительностью психологической цельности и единства. О. Сергий рисует нам образ горожанина, “пролетарская психология” коего в корне отлична от простодушных детей природы, несущих в своих душах лазурь Галилейского озера, красу галилейских цветов и мерцание звездного неба” (стр. 9). “Город лишил его поэзии души, но он пробудил в нем острую протестующую мысль. Иудейский мессиянист, революционер, мессиянский марксист и большевик, тяжкодум и тяжелый характер, угрюмый, нелюдиный и неласковый... он знает силу и власть денег... а в темной глубине души копошится змея честолюбия и сребролюбия... Это — наследственная слабость, которую он знает и презирает в себе”.. (стр. 10 и 20). Но он избран в священное число двенадцати, приближен к Учителю, “он любим, и отныне его тоскующее сердце полно. Но и любовь его такова же, как и он сам: тяжелая, ревнивая и ревнующая” (стр. 21). И эта любовь толкает его “на страшный духовный риск... если Учитель медлит стать Мессией и воссесть на престоле Израилевом, то он, Иуда, заставит Его стать самим Собою, хотя бы ценою предательства; он поставит Его в безвыходное положение, из которого Он сможет выйти только явив Себя царем” (стр. 26). “Не из-за денег предал Иуда Христа, ибо это делало бы измену и предательство эпизодом из уголовной хроники, мелким мошенничеством, а не падением апостола, в которого вошел сатана: самому сатане нечего делать с мелкими ворами, и из числа последних не избирается апостол — один из двенадцати” (стр. 30). С потрясающей силой проникновения описывает о. Сергий то, что происходило на Тайной Вечере, в Гефсимании, на суде. Каждое слово Евангелия получает здесь свое истолкование, и это открывает в нем столько неожиданного и нового, что кажется, будто читаешь его в первый раз. И вот — конец. “Когда он в ответ на вопль своего сердца услышал холодное и презрительное: “что нам до того, смотри сам”, ему оставалось только бросить сребренники в храм... и уйти. Но куда он пойдет, если ему теперь нет уже пути за Ним? и может ли он стать свидетелем Его смерти, в которой он сам... повинен, может ли он пережить, принять жизнь без Него, мир опустевший?.. Такому исчадию ада нет места среди живущих... и он сам судит себя последним судом... он сам себя приговаривает на смерть, если не на кресте, то на древе, как преступника, недостойного жизни. Пусть они, не предавшие Учителя, а только Ему изменившие, остаются жить без Него; Иуда не расстанется с Ним, хотя бы в смерти. И если завтра Учитель

зойдет на крест Свой и в исходе дня на нем испустит дух Свой, то он, Иуда, сойдет в шеол еще раньше Его. Там он будет ждать встречи с Ним и последнего суда над собой — апостолом-предателем. Встретит ли Иуда Учителя в шеоле? Озарилась ли его омраченная душа светом Христова Воскресения?” (стр. 59). Этими вопросами оканчивается первая историческая часть очерка.

Вторая часть посвящена тем философским и догматическим проблемам, которые связаны с “предустановленностью предательства и гибели Иуды, той его обреченностью” (стр. 5), о которой свидетельствуют многочисленные тексты Писания и, первым делом, слова Самого Иисуса Христа. Но если “Иуда является жертвой этой предустановленности к гибели (как это и принимает отец учения о прединации, бл. Августин)” (стр. 5)... “тогда, конечно, нет предателя, для которого обычно найдется столько обличений, а остается только предательство, необходимое в предустановленной цепи событий. Божие всеведение и всемогущество как бы спорят здесь с Божией мудростью и благостью и получается безысходная апория”... (стр.7). “Проблема Иуды есть настоящий стиг *theologiae*. Проблематика предопределения, которая обычно рассматривается в богословии отвлеченно, странным образом проходит мимо этого факта, а в нем вопрос поставлен с обнаженной остротой и в предельной сгущенности. Ни Кальвин, ни Янсений странным образом не поразились историей Иуды и не останавливались на ней во всем ее принципиальном значении для их богословия” (стр. 6). Исследование этой проблемы (связанное с вопросом о синергизме Бога и твари и о пределах тварной свободы) делает этот очерк подготовительным этюдом к “Невесте Агнца”, в которой эти проблемы разбираются в главе IV: Бог и тварная свобода (в особенности в разделах: IV — Проблема предопределения, и V — Синергизм). Но уже здесь о. Сергей намечает решение этого вопроса в своеобразном синтезе непререкаемой свободы твари и абсолютного творческого акта Бога: “миру, при всей его самобытности и свободе, свойственна общая божественная детерминированность, как внутренний закон и онтологическая норма его бытия. Мир самобытен, но не самозаконен, ибо творение и в нем человек сами себе даны и, конечно, заданы. Свободно человек осуществляет или не осуществляет (только) эту свою реальность. Свобода есть м о д у с д а н н о с т и, не не самотворческий акт” (стр. 15). Соответственно этому “Господь в вечности Своей сотворил душу Иуды, в которую вложил силы и признание апостольства. Но в образе приятия его, в самоположении своем, т а к определилась душа Иуды, что сделался неустранимым трагический его удел, неудача апостольства. Одна-

во, Бог не лишил Иуду ни его бытия, ни его призвания. А потому от Иуды не было отнято его служение и его место около Христа, хотя тем самым Иуда обрекается на болезнь своего апостольства, которая и привела его к предательству Христа” (стр. 25). “Проблема Иуды воплощает в себе проблему трагедии личности вообще. Этой трагедии личности не знала античность, которая повтому и построила трагедию из идеал мойры, внешней трагической судьбы... Античная трагедия имеет катарсис — знает ли катарсис евангельская трагедия?” (стр. 27).

В “Заключении” к очерку о. Сергей обращается к трагедии русского народа, который “принял свой духовный первообраз от евангелиста Иоанна, возлюбленного и возлюбившего ученика Христова. Иоанновым Христианством сознавало себя всегда — смутно или ясно — русское Православие. Но теперь — и теперь ли только, — к душе Иоаннова Христианства приразилась темная и огненная душа Иуды, апостола-предателя, и Иоанново Христианство закрылось корой Иудиного предательства” (стр. 29). “Вот откуда ныне снова поднялась в душе проблема Иуды и встала как некий пероглиф судьбы, загадка Сфинкса, в которой нужно разгадать о себе, что возможно человеку о себе увидеть” (стр. 26).

“Христорство во имя ложно понятой и ложно направленной любви ко Христу” (стр. 32), “искушение “хлебом, властью и знаменьями” — экономический материализм, идеология диктатуры, “достижения” безбожного человечества” — так определяет о. Сергей сущность русского антирелигиозного движения и задает себе о нем следующий вопрос: “может ли богоборство для известных натур быть путем их религиозного развития, может ли Бог возлюбить такое богоборство и простить такое Христорство? Вот вопрос. И на него может быть лишь один ответ: да, может. Ибо Он наипаче возлюбил Израиля, который с Ним боролся целую ночь, и дал ему благословение. А в лице праотца Израиля Он дал это благословение и возлюбил и племя Израиля — народ богоборческий, жестоковыйный, отрекшийся от Христа, Его распявший и донныне гонящий... И, наконец, не возлюбил ли, не избрал ли, не призвал ли Христос в апостолы Своего гонителя, который истязал Церковь Божию, и не была ли именно ярость гонительская основанием для этой любви и для этого избрания?” (стр. 37). “Христорство русского народа — именно в богоборстве своем — сохраняет религиозный характер, запечатлено духом гонителя Савла терзавшего Церковь Божию” (стр. 31). И это дает основание верить в то, что и Родину нашу ждет путь не Иуды, но Савла-Павла: “чем глубже смерть, чем непрогляднее ночь, чем безнадежнее тьма, тем ярче в ней

засветится свет... И христубийство в сердцах и душах в России таит воскресение Христово. Оно ныне и происходит, в России воскресает Христос" (стр. 42).

Очерк "Иуда Искариот" имеет своим продолжением два рукописных этюда: "Сын погибальный" и "Иуда и Иоанн — два избранника". В первом эссе о. Сергей останавливается на той антиномии, которая существует между словами Христа о "сыне погибальном" и о "воле Пославшего, чтобы из того, что Он дал Мне, и ничего не погубить, но все то воскресить в последний день". Анализ соответствующих текстов приводит о. Сергия к убеждению, что гибель Иуды означает нечто совсем особое, в конце концов и не гибельное, но предустановленное в спасительных путях Провидения; ибо нельзя допустить, чтобы какой бы то ни было человек, в частности Иуда, был прямо и создан для гибели или в ней и для нее оставлен" (стр. 3). Главной темой этого эссе является проблема одержимости ("ученик, в которого вошел диавол"). Диавол не может "вочеловечиться" — он может только приражаться человеческой душе, овладевать и насилловать ее. Поэтому бесноватость всегда является исцелимой болезнью человека, а не возникновением нового существа — "диаволочеловека", и принадлежит поэтому к миру феноменов, а не сущностей; времени, а не вечности... Это, однако, не уменьшает силы и опасности одержимости, сущность и виды коей о. Сергей и анализирует на основании многочисленных примеров Свящ. Писания. "Последнее слово об Иуде относится не к нему, но к диаволу, который с ним как-то отождествился в евангельской истории. Если трагедия Иуды есть в каком-то смысле его "апокатастасис", восстановление его в апостольстве за гранью этого мира после обличения ложности его пути, то не ждет ли подобный апокатастасис и его вдохновителя — сатану, когда до конца будет изжит и его духовная трагедия, когда он раскается в своем сатанизме?"... Этим вопросом очерк "Сын Погибальный" связывается с эсхатологической проблематикой "Невесты Агнца" и может быть рассматриваем как подготовительный этюд к заключительному эссе этой книги: "К вопросу об апокатастасисе падших духов — в связи с учением св. Григория Нисского".

Рукописный этюд "Иоанн и Иуда — два избранника" является послесловием ко всей Иудологии. Если последняя состоит в "дешифрировании евангельского шифра", в котором судьба Иуды дана экзотерически и прикровенно, то теперь "внутреннее интуитивное постижение тайны Иуды влечет все дальше, ставя перед лицом новых узрений и вопрошаний" (стр. 2). "Основным фактом в судьбе Иуды является его апостольство, сохраняющееся и не прерывное, по крайней мере, волею Хри-

ста при жизни Иуды” (стр. 5). Это дает основание к стремлению постигнуть те личные “взаимные отношения Христа и Иуды, которые отличаются от отношений с другими апостолами, будучи отмечены печатью особой тайны и постолько — интимности” (стр. 5). Но это в каком-то смысле ставит его рядом с “возлюбленным” учеником, что отразилось на всем повествовании последних глав четвертого Евангелия: “Иоанн очевидно с л ы ш а л, что происходило в душе Иуды, который ревниво чувствовал всю единственность места Иоанна около Христа, однако, наряду и со своей собственной особой единственностью”; недаром же на Тайной Вечере “именно Иуда и Иоанна возлежали, составляя ближайшее окружение Христа, первый — налево, второй — направо (только из этого положения понятно, что каждый из них мог иметь свой личный разговор со Христом)”, (стр. 6). “У каждого из участников дела Христова было и свое место и свое служение рядом с Ним и около Него. У них было с Ним и свое личное отношение у каждого... Но среди них не было никого другого такого, как Иуда, он был в своем роде единственный... Христос не мог призвать его по ошибке. Он знал, от начала знал, кто предаст Его и призвал заведомо дьявола. Иуда был предвременно, по “писанию” призван занять свое место около Христа и до конца пройти свое служение”... “То, что Ты повелед, разрешил, благословил, послал “делать скорее”, я и сделал скоро, не откладывая. И дело мое, так Тебе нужное, сделано так, как, помимо меня, оно не могло бы совершиться... Я, презренный и отверженный, стал для Тебя незаменимым. Ты включил меня в Свое собственное дело, а оно есть дело жертвенной любви и искупления. На это дело Ты не послал “возлюбленного”, для него Ты избрал иной блаженнейший удел... а меня послал... “в место свое”, и вот я Тебя в нем встречаю, первый из апостолов за гробом”... (стр. 9).

Статьи эсхатологические и экклезиологические.

За гробом! Вопрос о том, что ожидает нас за гробом, не может не волновать. Но вопрос этот безответен. Свящ. Писание говорит об этом отрывочно и прикровенно; церковное учение — неполно и не разработано. О. Сергей посвятил этой проблеме главу в “Невесте Агнца”, о которой было уже говорено выше. В качестве подготовительных к ней этюдов мы можем рассматривать две статьи, посвященные смерти и бессмертию и носящие заглавия “Софиология смерти” (рукопись, 60 стр.), и “Проблема условного бессмертия (из введения в эсхатологию)”. Первая статья является попыткой богословского осознания того духовного опыта, который был пережит о. Сергием на границе смерти — во время операции рака горла (которой он подвергся в марте 1939 года) и тяжелой болезни 1926 г. Записи, включенные в это исследование, носящие характер непосредственного повествования о пережитом, имеют огромное биографическое значение*). Удивительна при этом та пронизательность и ясность, с которыми о. Сергей следил за своими духовными состояниями во время самых страшных физических страданий, та простота и откровенность, с которыми он говорит о часах своего духовного изнеможения и бессилия. Для всех, кто чтит и любит о. Сергия, эти автобиографические страницы являются неисчерпаемым источником боли, нежности и умиления; ибо здесь мы видим его не пастырем, не мыслителем, но человеком и только человеком... И в этом общечеловеческом унижении, когда о. Сергей “был погружен в какую-то тьму, с потерей пространства и времени” (стр. 27), “когда самая мысль стала непосильной, существование оскудело, упростившись до телесного бытия, ставшего лишь возможностью страдания” (стр. 29) — тем победнее и громче звучит его безграничная, беспредельная любовь ко Христу. Ибо вместе с воплем “вскую мя оставил еси” — было дано ему откровение — об умирании со Христом и во Христе. “Я видел Христа в своем умирании, мне была ощутима Его близость ко мне почти телесная, но... как лежащего со мной “изъязвлена и

*) Они напечатаны в книге «Автобиографические заметки», Париж. 1947. стр. 136-147.

рана Мертвеца” (стр. 29). Это “страшное и потрясающее откровение” о. Сергий вынес из болезни в жизнь и, вернувшись к богословствованию—“вестником от туда, которое для каждого станет некогда т у д а и т а м” (стр. 26), — попытался воплотить в диалектике смерти, которая принадлежит одновременно и его антропологии, и христологии, и триадологии. “Смерть имеет два лика: один — темный и страшный, обращенный к небытию, это есть умирание или собственно смерть... Другой ее лик — светлый, мирный и радостный, ведущий к свободе и грядущему воскресению. Но оба они настолько связаны между собою, что лишь чрез умирание можно прийти к смерти и воскресению” (стр. 59). Смерть не есть, таким образом, “некоторое онтологическое недоразумение, которого могло бы не быть”; “она должна быть понята не отрицательно, как некий минус в мироздании, но положительно, как вытекающая из самого его основания. Ее источником является первородный грех... источником же греха является тварная свобода, как высшее благо и ценнейшее достояние человека” (стр. 54). Вследствие этого смерть не могла быть просто устранена из мироздания всемогуществом Божиим, но преодолена Божиею любовью, которая включила смерть в общую силу кенозиса Божества. “Страшно даже высказать такую мысль, как умирание Бога, и, однако, именно об этом говорится в Евангелии, свидетельствуется в Откровении. И здесь не может быть места какому-либо докетизму, допущением которого превращается в миф все наше упование. Речь идет именно об умирании и смерти... Бога в человеке — Богочеловека” (стр. 11). С огромной силой говорит о. Сергий о божественном трагизме Сына, оставленного Отцом и Отца, оставляющего Сына. “Любовь Отчая, как бы замыкается в себе и становится к Сыну не доходна... Сын остается один в Своем умирании, равно и Отец как бы лишается Сына... Оставление Сына Отцом означает удаление Духа Святого, на Сыне почитающего. Отец как бы перестает посылать Своего Духа на Сына” (стр. 15 и 16). В страдании Христовом страдают все три Ипостаси Св. Троицы; они как бы разъединяются между собою, перестают опущать Свое единство и нераздельность. Но конец страдания означает Их воссоединение, ибо вслед за “совершившася” следует возвращение Сына к Отцу: “Отче, в руки Твои предаю дух Мой”...

Смерть Христова, как предельный момент Его кенозиса, является той точкой, в которой с наибольшею силой ощущается близость Богочеловека к человеку. “Страшно сказать, но должно сказать, что тайна смерти Христовой становится для нас доступна в полной мере каждому из нас в его собственной смерти, которая есть и смерть Христова, как умирание с Ним, откровение смерти о смерти. Ибо, как умирание, смерть Христова есть пмен-

не человеческая смерть. В смерти Христос пребывает с нами как бы на одной линии — человеческой беспомощности, страдания и ужаса во тьме сидящих: “положиша мя в рове преисподних, во тьме и сепи смертной”... И насколько мы узнаем или, вернее, узнаем нашу собственную смерть, в ней и чрез нее мы узнаем и смерть Христову”... (стр. 23 и 24).

Но смерть имеет и иной — светлый лик. И ведение о нем о. Сергей также вынес из опыта болезни (1926). После страшной муки адского горения, которое было “как бы хождением по мытарствам, в котором вскрывались жгучие раны души”... “прохлада и утепление проникли вдруг в огненную пещь моего сердца... Я вдруг почувствовал, что ничто не отделяет меня от Господа, ибо я искуплен Господом... Небесная, невыразимая на человеческом языке, радость исполнила все мое существо... И в тот же миг я почувствовал, как... все, связанное любовью и заботой с сердцем моим... все мои любимые.. от меня отделились, куда-то отошли, я умер и оказался за гранью этого мира. Во мне все светилось особенной радостью. Явилось сознание, что живы и близки одинаково все, и живые, и умершие. Я всех духовно чувствовал с собою... вызывал к себе, как бы ощущывая, духовно лобызал давно, давно умерших, так же как и живых, и была для меня также свобода от чувства места... Надо всем же царил присутствие Божие. Навсегда я познал, что есть только Бог и милость Его, что жить надо только для Бога, любить только Бога, искать только Царствия Божия”... (стр. 35).

Таково было это откровение смерти, от которого Господь зернул о. Сергея к жизни “как новорожденного, потому что в моей жизни произошел перерыв, потому что через нее прошла освобождающая рука смерти” (стр. 35). (Запись эта была сделана о. Сергием тогда же “непосредственно после болезни, когда только позволили силы”).

Богословскую разработку проблемы бессмертия получила в статьях, носящих характер “введения в эсхатологию” и являющихся подготовительными этюдами к соответствующим главам “Невесты Агнца”. Таковыми являются: “Проблема условного бессмертия” и “Стрышный суд над человечеством, как разделение в нем”.

Доктрина “условного бессмертия” или “кондиционализма” стремится найти решение эсхатологической проблемы, избегая как “свирепости уголовного кодекса, так и благодушия амнистии” и, вместе с тем, желая соединить противоположные стороны обоих решений вопроса. “Согласно теории условного бессмертия уделом человечества в вечной жизни будет райское блаженство, и этим осуществится пророческое слово апостола, что Бог будет

все во всем. Однако, в этом блаженстве примут участие только праведники, его достойные. Грешники же, до конца противляющиеся воле Божией, умрут, обратившись в ничтожество, не получают удела бессмертия” (“Путь” № 52, стр. 5). Эта точка зрения обосновывается ее сторонниками не только обще-богословскими соображениями, но и ссылками на целый ряд ранних церковных писателей, каковы св. Варнава, Игнатий Богопосец, Ерм, Поликарп, Климент Александрийский, Афанасий Великий. “Таким образом, кондиционализм умеет найти для себя известные опорные пункты и в предании. Однако, главная его сила — и нужно сказать, сила немалая — заключается в экзегетике, в умении и настойчивом желании находить для себя подтверждения в Свящ. Писании Ветхого и Нового Заветов”... (стр. 14). Однако, “несмотря на библейскую аргументацию, несмотря на радикализм мысли и смелость в постановке вопроса (которая может быть плодотворнее рабского замалчивания), теория условного бессмертия есть настоящая ересь, которая включает в себя целый ряд догматических заблуждений” (стр. 18). Главной ошибкой кондиционалистов является чрезвычайно несовершенная и упрощенная антропология. Они совершенно не замечают в человеке его не-тварного божественного начала (образа Божьего, духа — личности или ипостася, который Бог вдунул из Себя в сотворенный Им душевно-телесный субстрат) и мыслят его как совершенное животное, которому в исключительном порядке может быть даровано бессмертие. “Но человек есть сын вечности, он создан для нее и имеет вечную судьбу. Неуничтожимо создание Божие. В страхе и трепете, но в полной ясности самосторанния, пусть знает человек — каждый человек без всякого исключения — свою вечность, тварную вечность, рождаемую от вечности Божией” (“Путь” № 53, стр. 15). Вечность человеческого духа, данная ему как основа его бытия, противоречит принципу абсолютной свободы, пользуясь коим, кондиционалисты хотят сохранить за человеком возможность самоуничтожения. Критика этой концепции свободы приводит к чрезвычайно важному выводу о том, что тварная свобода в корне отлична от абсолютной свободы Творца и необходимо носит модальный характер. “Тварь свободно творит и изживает д а н н у ю ей тварную жизнь. Несвободная в теме или содержании своего бытия, тварь свободно его осуществляет... но лишь в пределах тварного бытия, в его предположении, которое имеет силу факта и данности” (“Путь” № 53, стр. 10). Бессмертие не совместимо с абсолютной свободой. Божественность человека требует ограничения возможностей его самоопределения. Идея метафизического самоубийства может быть провозглашаема только в связи с проповедью безбожия, каковой и является в последнем итоге филосо-

фия Шопенгауэра и Гартмана. Но в христианском миропонимании сущность жизни — быть и жить — дана от Бога и определена на все времена; в констатировании этой истины состоит первый шаг того софиологического детерминизма, который с необходимостью вытекает из неустранимого различия между Творцом и творением...

Небольшая рукописная статья “Страшный суд над человечеством, как разделение в нем” является как бы программой основных тем эсхатологии “Невесты Агнца”. В краткой, но чрезвычайно ясной форме изложены здесь основные мысли о. Сергия о страшном суде, как о внутреннем самораскрытии и самосвидетельстве человека о том, в чему он был призван, что мог бы совершить и чего не совершил... об аде, как преходящем состоянии ущербности и изживания грехов.... о рае, как о “доброй бесконечности” обожения, не имеющей пределов, ибо грань между творением и Творцом никогда не может быть преодолена. Все эти проблемы неизменно освещаются о. Сергием с точки зрения тринитарного догмата, так что истина о триединстве Божием является источником и увенчанием всех областей философии и богословия — от логики до эсхатологии.

Следующей группой богословских исследований о. Сергия являются статьи, посвященные проблемам экклезиологии. Во всем многообразии философских и богословских проблем, связанных с мирозерцанием о. Сергия, понятию Церкви принадлежит основное и первенствующее значение. “Мир создан Богом как Церковь в своем основании и своем совершении. Жизнь мира есть становящаяся Церковь, судьба мира есть история Церкви... Человек создан для славы Божией, то есть для Церкви, чтобы стать Церковью и быть ею. В грехопадении путь этот к воцерковлению был им отвергнут. Новым Адамом, Христом, путь этот был пройден до конца, и Христово человечество стало Церковью”. “Очерки учения о Церкви”. “Путь”, № 1, стр. 57 и 61)...

Понятно поэтому, что экклезиологическая тема проходит через все произведения о. Сергия, и что мы встречаем ее и в “Двух Градах” и в “Свете Невечернем” и в “Философии трагедии”, не говоря уже обо всех его богословских трудах. Учение о Церкви не может, однако, ограничиться метафизикой и связанными с нею космологией, антропологией и философией истории. Церковь есть не только начало творения и его метафизическая основа, но и богоустановленное общество, историческая реальность, духовно-материальный организм, имеющий свою природу, свой строй и порядок. Отсюда вытекает необходимость экклези-

ологической проблематики в специальном смысле слова, основная трудность коей заключается в том, что, говоря о земной организации Церкви, как видимого единства, она никогда не должна терять из виду его небесного коррелата — Церкви невидимой и торжествующей. Занимая это посредствующее положение, еkkлезиология, естественно, подвергается опасности утратить равновесие царского пути и склониться к преобладанию одного из этих начал. Исторически эта опасность проявилась в односторонностях католической и протестантской еkkлезиологии, из которых первая утверждает Церковь как “авторитет и как царство, в которых основоположным фактом является организация абсолютной власти папы, обосновывающей собою и вероучение, и культ” (“Le ciel sur la terre”, стр. 43), а вторая видит в Церкви только “общество святых, противопологающееся в качестве подлинной Церкви — церкви видимой, которая не только вмещает в себя, но вместе с тем и скрывает истинную Церковь”. (“Очерки”, “Путь”, № 1, стр. 54). Православная еkkлезиология занимает среднюю позицию между католичеством и протестантизмом, и это ее положение, явствующее из самой природы вещей, слишком часто влияло на нее и психологически. А именно: стремясь сохранить свою самостоятельность, православная еkkлезиология определяла себя как не-католическую и не-протестантскую и этим попадала в негативную зависимость от тех учений, от которых отталкивалась. Это, впрочем, касается не только еkkлезиологии: мы видели выше, что в целом ряде исследований догматических проблем усилія о. Сергия были направлены на то, чтобы найти их православное решение, основываясь не на противополжении их инославным доктринам, но на жизни православной Церкви. В еkkлезиологии это самоопределение Церкви в связи с инославием оказывается, повидимому, неизбежным — как вследствие большей разработанности этих проблем в западном богословии, так и вследствие его агрессивного характера. Православию приходится защищаться, и самостоятельность его мышления выражается в том, что оно определяет свою еkkлезиологическую доктрину не в зависимости, а только в связи с соответствующими доктринами инославия. Этот характер положительного самоопределения с отрицательной самозащитой присущ и исследованиям о. Сергия, посвященным проблемам Церкви. Сюда, первым долгом, относятся: “Очерки учения о Церкви”. “Thesen über die Kirche” и “Иерархия и таинства”. Содержание этих работ (так-же как и большинства последующих еkkлезиологических исследований) отнесется в богословской системе о. Сергия и будет рассмотрено нами в своем месте. Здесь же мы ограничимся кратким описанием этих произведений и попытаемся дать о них общее понятие, мо-

гущее служить путеводителем среди многообразия богословских трудов о. Сергия.

“Очерки учения о Церкви” представляют собою ряд статей, посвященных различным церковным проблемам, и составляют в своей совокупности целую книгу в 160 страниц большого формата. Они обязаны своим происхождением курсу лекций (по церковному праву), читанных о. Сергием в 1926 году студентам русского юридического факультета в Праге. Что же касается их проблематики, то она является ответом и исчерпанием тех вопросов, которые были столь остро поставлены в диалоге “У стен Херсониса”. Что есть Церковь? Каковы отношения Церкви видимой и невидимой? В чем заключается единство Церкви — внешнее и внутреннее? Обладает ли православная Церковь внешним авторитетом догматической непогрешительности? Каково значение и роль соборов? Где проходит граница Церкви и каковы ее отношения к инославиям?.. вот вопросы, исследованию коих посвящены три первых очерка.

Четвертый очерк посвящен анализу Ватиканского догмата, который в настоящее время имеет основное и решающее значение в споре о разделении Восточной и Западной Церквей. Первая часть очерка содержит историю и характеристику Ватиканского собора 1870 года. Многочисленные цитаты из воспоминаний и писем участников собора ярко рисуют ту картину потрясающего насилия над совестью, к которой свелось делопроизводство собора. Ученейший автор “Истории вселенск. соборов”, епископ Гефеле писал: “лишь в Риме стало мне ясно... что совершающееся там имеет лишь вид и имя христианства, лишь оболочку, зерно же совершенно исчезло... я думал служить католической церкви, а служил ее искажению... новый догмат лишен и библейского и традиционного основания и принес церкви неисчислимый вред” (“Путь” № 15, стр. 51). Но вскоре после этого и он, и другие члены оппозиции должны были покорно подчиниться тому, что они называли “римским деспотизмом”, или же уйти из католичества, образовав старо-католическую Церковь, “слабый успех которой явился свидетельством того, как глубоко католичество оказалось пропитано папизмом” (там же, стр. 43). Вторая часть очерка рассматривает Ватиканский догмат в свете его истории и в корне подрывает миф о том, что папская непогрешимость признавалась католической церковью во все прошедшие века. Третья часть очерка посвящена подробному богословскому анализу Ватиканского постановления, которое, “в сущности исчерпывает собою всю католическую догматику, ибо в нем устанавливается критерий церковной истины, который имеет по смыслу догмата силу и на прошлое и на будущее” (“Путь”

№ 16, стр. 30). В заключение о. Сергий указывает на то, что “католической Церкви Ватиканский догмат был не нужен. Рождение одной “ультрамонтантской”, или по нашей терминологии экклезиопапистской, или просто паписткой партии в церкви, он явился неожиданностью, навязанной сверху... по существу своему он есть последнее слово протестантизма внутри католичества, реформации, действующей, как контр-реформация... До реформации Ватиканский догмат был бы невозможен и бессмыслен: невозможен, потому что начала церковной свободы еще были живы в католической церкви; бессмыслен, потому что не было врага, отвергавшего церковную власть иерархии” (стр. 42). “Для православного мира (который не знает реформации) Ватиканский догмат есть непреодолимое препятствие к искреннему и подлинному движению к воссоединению с католичеством... Католичество стало папизмом и утверждается как таковой; напротив, Православие, хотя оно и может и должно признавать первенство римской кафедры, воздавая ей древнюю честь, ли в каком случае не может принять именно папизма, который является для него ересью в учении о Церкви” (стр. 48).

Очерк о Ватиканском догмате принадлежит к числу самых суровых и непримиримых страниц, написанных о. Сергием. Суровость эта, однако, принадлежит не ему. Ожишая в этом исследовании история католической Церкви — отцы Констанцского и Базельского соборов, возмущенные голоса Ватиканского меньшинства — по разному, но единогласно свидетельствуют против принципа папского единодержавия, углубившего и закрепившего ту пропасть, которая отделяет Католичество от других христианских исповеданий. Что же касается богословской критики Ватиканского догмата, то она в значительной степени является простым расшифрованием смысла четырех глав (заповей и анафематизмов) Ватиканского постановления, каковые и сами по себе вызывают в непредубежденном уме отрицательное отношение — как вследствие своих внутренних противоречий, так и благодаря своей исключительности и непримиримости. Учитывая это, о. Сергий в течение долгого времени воздерживался от напечатания этого этюда; но после того, как некоторые русские католики с неслышной развязностью начали обвинять его в еретичестве, он напечатал свой очерк в №№ 8, 15 и 16 “Путь”, чтобы его обвинители смогли применить к себе слова “врачу, исцелися сам”. Это и оговорено им в примечании к очерку, в котором он, в частности, указывает, что “сама постановка вопроса вытекает не из враждебности, но, наоборот, из искреннего желания взаимного понимания и основанного на нем сближения” (“Путь” № 15, стр. 39).

Значение “Очерков учения о Церкви” далеко выходит за

предельно только научного экклезиологического исследования. Это есть живой голос о Церкви, живое свидетельство о ее святости, жизнеспособности и вечности. Знание о ее прошлом сочетается здесь с церковным чувством настоящего; благодаря этому история оживает, становится современной, и церковность воспринимается не как буква несоизмеримого с нашим временем древнего благочестия, но как внутренняя правда, как норма добра и святости нашей, современной жизни. В этом смысле “Очерки” дают совершенно конкретные ответы о Церкви тем, кто — под влиянием ли исторических событий или личных соблазнов — начинает сомневаться в Православии, перестает ощущать его как живую и творческую истину, способную освящать и преобразовывать жизнь. Пафос этих статей — в их органическом соединении предания и творчества, причем возможность и необходимость последнего в ограде Церкви обосновывается не общими философскими соображениями, а детальным анализом церковно-исторического материала (канонов), их смысла и их исторического применения, являющего нам подлинный “творческий лик Церкви” (так озаглавил о. Сергий свой доклад на VI съезде Русского Студенческого Христианского Движения в 1929 году в Клермоне).

В этом отношении “Очерки учения о Церкви” являются прекрасной школой для всех, кто служит Церкви на путях общественной или иной при-церковной работы. Ибо они укореняют современные нам проблемы в церковном сознании прошлого, освещают наши болезни и скорби правдой церковного предания и включают, благодаря этому, наши задачи в непрерывность истории Церкви, сообщая им одновременно и ответственность церковной правды и пафос вселенского пути.

Основные положения экклезиологии в краткой и систематической форме были изложены о. Сергием в докладе, прочитанном им на I съезде православных богословов в Афинах в сентябре 1937 г. Тезисы этого доклада под заглавием “Thesen über die Kirche”, напечатаны в трудах этого съезда (Афины 1936). По своему стилю, краткости и точности эта небольшая работа должна быть поставлена в один ряд с “Ипостасью и ипостасностью” и с немецкой статьей с Премудрости Божией. Экклезиологическая доктрина получает здесь форму катехизического изложения: в 9 страницах текста о. Сергий дает формулировку основным положениям учения о Церкви, догматическое содержание коего исповедуется Православием гораздо более в фактах церковной жизни, чем в истинах церковной доктрины. Проблемы эти формулированы в следующих параграфах: Церковь как предмет веры. Церковь и церкви. Церковь, как Богочеловечест-

во. Принцип соборности; принцип иерархии; принцип учительства. Иерархия и таинства. Каноническая власть в Церкви. Предание. *Ecclesia extra Ecclesiam*. Церковь во всемирной истории. Богородица в Церкви.

В отличие от “Очерков” и от “Тезисов”, которые являются разработкой экклесиологической проблемы, как таковой, статья “Иерархия и таинства” (“Путь” № 49) имеет своей задачей обосновать и оправдать православную концепцию церковной иерархии пред лицом протестантского и католического понимания церковности. Статья эта была написана и вошла в состав сборника *The Ministry and Sacrament*, изданного комиссией богословов, участвовавших в экуменическом движении, в качестве подготовительных материалов для второй всемирной конференции по вопросам “веры и церковного порядка” (каковая имела место в июле 1939 года в Эдинбурге). Этим определяется двойственный характер этой работы: с одной стороны, она преследует чисто научные цели и объективно исследует проблему возникновения, развития и укрепления власти церковной иерархии; с другой же стороны, она стремится дать церковное решение этой проблемы и показать, что библейская идея всеобщего священства (которая была выдвинута реформацией против католического клерикализма) находит себе подлинное и адекватное применение именно в начале соборной иерархии Православия в отличие как от католического легализма и папского единоначалия, так и протестантского анархизма секуляризованного пастырства. В этом смысле очерк “Иерархия и таинства” открывает собою серию экуменических статей о. Сергия, смысл которых может быть охарактеризован как зов, обращенный к протестантам, восстановить у себя подлинную церковность. Последняя понимается, однако, не феноменалистически, не как исторически сложившийся православный быт, но во всей своей мистической глубине — как богатство даров Святого Духа, — как полнота Наполняющего все во всем. А такая церковность является вечным искомым не только для отклонившегося от церковного пути протестантизма, но и для стоящего на нем Православия: это объясняет, почему экуменические статьи о. Сергия имеют столь большое значение не только для инославных, но часто являются подлинным откровением о Церкви и для православных, знающих церковный быт, но часто не вникающих в суть церковного бытия. Вся экуменическая работа является в этом смысле проповедью церковной “метанойи” — различной в разных исповеданиях по своему содержанию и объему, но одинаковой по силе своего обновляющего действия, возвра-

щающего христиан к той первоэреальности, когда у верующих была одна душа.

Полобная установка естественно должна быть одновременно и радикальной и консервативной, и библейской и церковной, и свободной от ограниченности исторических форм и, вместе с тем, глубоко в них укорененной. Очерк "Иерархия и таинства" вполне отвечает этим требованиям, ибо если, с одной стороны, он разрушает понимание иерархии как носительницы всей полноты апостольской власти, то, с другой стороны, он обосновывает ее необходимость "тем, что составляет ее главную и важнейшую функцию. Она состоит не в том, чтобы повелевать и карать (что есть уже вторичная и производная ее функция), но прежде всего и важнее — совершать таинства и, самое главное, Божественную Евхаристию. Иерархия есть установление, прежде всего, евхаристическое. и поскольку Сам Господь установил таинство Евхаристии, постольку и иерархия включена в это ее установление, в качестве одного из ее устоев" ("Путь" № 49, стр. 33).

Сущностью церковности является, таким образом, сакраментализм, сердце Церкви бьется в ее таинствах, основной проблемой экклезиологии является богословие евхаристическое. Ему о. Сергей посвятил три работы: "Св. Грааль", "Евхаристический догмат" и "Евхаристическая жертва".

Статья "Св. Грааль" есть "опыт догматической экзегезы Ио. XIX, 34" и может быть охарактеризована как введение в евхаристическое богословие.

"Один из воинов копьем пронзил Ему ребро, и тотчас истекла кровь и вода". Это есть знамение, торжественно засвидетельствованное евангелистом Иоанном. В чем его смысл? Кровь есть символ души ("в крови душа животных"); вода есть символ тела: "единство крови и воды выражает поэтому полноту человечности, как соединение душевного... и вещественного начала" ("Путь" №32, стр. 7). И в этой человечности обитает дух Христов, составляя вместе с ним полноту Богочеловека Христа. Это и объясняет трудные для понимания слова евангелиста Иоанна о том, что "три суть свидетельствующие: Дух, вода и кровь, и эти три во одно суть". Ибо состав единого естества Христова тричастен и состоит из Духа-Логоса, души-крови, и тела-воды. Свой Дух Господь предал в руки Отца ("Отче, в руки Твои предаю дух Мой"). "Живое же и воодушевленное тело Его на кресте разделилось: Свою кровь и воду Он отдал миру, а тело, липшившаяся крови и воды, было погребено и затем воскресло" (там же, стр. 6). Но излившаяся из ребра вода и кровь Христовы остались в этом мире, который стал благодаря этому драго-

ценной чашей, содержащей в себе Христово человечество. Эта истина находит себе выражение в легендах о Св. Граале — чаше, скрывающейся от людей, но являющейся достойным (отсюда — заглавие очерка). Легенда эта принадлежит христианскому Западу, но и Восток знает проблему Св. Грааля: она находит себе место в предании, согласно которому кровь Христова омыла главу Адама, погребенную под крестом на Голгофе... “В крови и воде Христос остается с нами на земле, и этого пребывания не взяло от нее ни Воскресение, ни Вознесение во славе. Это пребывание не есть таинство, которое, при всей таинственности своей, все же всегда ведомо, будучи приурочено к определенному месту и времени; но оно есть тайна, священная, великая, божественная Тайна мира, сокровище его, святыня его, слава его, Св. Грааль” (стр. 24).

Весь мир есть Св. Грааль, ибо он принял в себя и содержит в себе честную кровь Христову и воду Его; он есть чаша крови и воды Христовых, он приобщился их в час смерти Христовой... И эта человечность Христа незримо живет в мире и внутренне преображает его к новому небу и новой земле” (стр. 25 и 26). Пребывание Христа в мире носит, таким образом, тройственный характер: оно есть общение с Ним в Духе — в днях Пятидесятницы; оно есть телесное Его явление — в св. евхаристии; и оно есть постоянное Его пребывание в мире в Его крови и воде. Эта “сладостная и потрясающая мысль о том, что Господь всегда пребывает на земле” (стр. 39) находит себе многообразное выражение и в церковных гимнах и в естественной молитве человеческой души — в мировой поэзии. В скорби, в страдании — человек не один: духовно и телесно Христос пребывает с нами и утоляет скорбь, и омывает раны кровью и водой, излившимися из Его ребра...

Таково в кратких чертах содержание “Св. Грааля”. В исследовании этой проблемы о. Сергей подвергает тщательному анализу чин Евхаристии (в особенности отдельные моменты проскомидии и вылития в уже предложенные дары неосвященной воды — теплоты), и это связывает “Св. Грааль” с собственно евхаристическим богословием, которое разработано в статьях “Евхаристический догмат” и “Евхаристическая жертва”.

“В течение всего первого 1000-летия в истории христианской Церкви... не возникало вопроса об евхаристическом догмате, который исповедовался Церковью непосредственно и жизненно, без нарочитого объяснения и определения... Попытки выразить евхаристический догмат и его, так сказать, богословски осмыслить, появляются, как обычно в истории догматов, с появлением ересей... в западной Церкви в XI веке. Восток, вынесший

на себе всю тяжесть христологических споров, в евхаристическом вопросе оставался пассивен, скорее лишь оборонялся от ереси и доселе не сказал собственного слова, которое, однако, еще должно быть сказано" ("Путь" № 20, стр. 7). На Западе евхаристическое богословие получило свое выражение в доктрине трансубстанциации; "проблема сосредоточилась в ней на вопросе об изменении евхаристического вещества и чрез это овециствилась... и получила космологическую постановку, — о судьбе веществ этого мира (хлеба и вина) в связи с их таинственным предложением в тело и кровь Христовы" (стр. 9). "Это учение имеет в качестве философской предпосылки Аристотелевское различие в природе вещи субстанции и акциденции,, и в связи с этим различием стоит и падает" (стр. 14). И критика этого чисто философского учения оказывается критикой соответствующей богословской доктрины, которая в данном случае "рабствует философии, воспринимая за истину одну из ее доктрин и поставляя в зависимость от нее все евхаристическое богословие, как частный случай общего соотношения между субстанцией и акциденциями" (стр. 15). В противовес этой католической доктрине (получивший свой обратный коэффициент в различных пониманиях евхаристии у протестантов) о. Сергей пытается установить основные черты православного решения этой проблемы, для чего "следует, во-первых, возвратиться к отеческому богословию... и принять его к действительному руководству — творчески раскрыть и применить для нашего времени; а, во-вторых, для этого необходимо... полное изменение самой постановки вопроса, с отрешением от католического космолизма... и в разрешении ее опереться не на Метафизику Аристотеля, а на Евангелие" (стр. 21).

6-ая глава Евангелия от Иоанна содержит учение Господа о хлебе небесном, который "сходит с небес и дает жизнь миру" (стр. 24). Это учение поясняется рядом святоотеческих текстов (св. Ириней Лионского, св. Иоанна Дамаскина), в которых предложение хлеба и вина в плоть и кровь Господню, сравнивается с тем, "что хлеб через ядение, а вино через питье естественным образом прелагаются в тело и кровь ядущего и пьющего" (св. Иоанн Дамаскин). Евхаристическое предложение понимается, таким образом, на основании той "естественной трансубстанции", возможностью коей связано все творение; эта возможность перехода одного мертвого вещества в другое, этот "физический коммунизм бытия" был отмечен о. Сергием уже в "Философии Хозяйства". Но там он оставался фактом естественного порядка, здесь же на его основании строится величайшее чудо евхаристии. Ибо хлеб и вино, могущие входить в состав человеческого тела, "могут принадлежать и телу Христову, находяще-

муся вне и выше этого мира; этим они возводятся к метафизическому бытию этого тела, являя собою телесность Христа на земле” (“Путь”, № 21, стр. 20). Поэтому “чудо преложения св. даров есть не физическое, но метафизическое. “Пре” (в слове *μεταβολη* — преложение) означает не изменение одного состояния вещества в другое в пределах физического мира, но с о е д и н е н и е двух миров, двух областей бытия, между собой разделенных” (“Путь” № 20, стр. 6). Этим предполагается, что “Вознесение Господа на небо означает не разуплощение, но, если можно так выразиться, увековечение боговоплощения, имеющего силу на небесах и на земле... Прославленное тело Христово, исполнившее свое “восхождение”, приобрело совершенную духовность... чуждую мирового вещества или плотяности тело Господа сохраняет всю силу тела, оно есть тело, хотя лишь динамическое. Но это динамическое состояние не есть лишь одна потенциальность, как бы вследствие бессилия, но, наоборот, полное овладение телесностью (“дадеся Ми всякая власть на небесах и на земле”), которая уже не нуждается в каком-либо частном образе тела, будучи телом вообще. Оно имеет силу облекаться в телесный образ, соответствующий нуждам духа” (“Путь” № 20, стр. 38).

Евхаристический догмат связывается, таким образом, с проблематикой телесности, которую о. Сергий развивает, во-первых, в связи с евангельскими повествованиями о явлениях Христа ученикам (во время которых Он ел перед учениками) и о Вознесении (в котором тело Его было взято облаком, т. е. Слапой Божией) и, во-вторых, в связи с учением ап. Павла о теле духовном и душевном и о их связи и взаимоотношениях как в этой жизни, так и в будущей. “Общее основание для евхаристического преложения заключается в том, что Господь пришел от земли, где имел земное тело, на небо, где имеет тело небесное, удерживая связь со всеми пройденными состояниями. Поэтому Он может возвращаться и к земному состоянию своего тела, чрез преложение. Евхаристию же Он установил, находясь еще на земле, для людей земных, и для сего подает им земное тело. Но за гранью воскресения, когда земная хранина сторит, причащение будет свершаться непосредственно от духовного тела, о чем и молимся перед святыми дарами: “подавай нам истее Тебе причащаются в невечернем дни Царствия Твоего” (“Путь” № 21), стр. 21).

Рукописная статья “Евхаристическая жертва” (140 стр.) развивает темы евхаристического богословия в связи как с основными религиозными категориями, непосредственно связанными с Евхаристией (жертвой, воспоминанием, искуплением, обо-

женем), так и с другими догматическими истинами (с учением о Св. Троице, о Боговоплощении, о Божией Матери). Тайнство причащения, которое часто рассматривается отдельно от евхаристии, на самом деле от нее не отделимо. Причащение есть один из моментов евхаристической жертвы, самоотожествления с нею причащающегося путем ее вкушения. Поэтому заклание и вкушение, — искупление и обожение, — являюся основными моментами евхаристического жертвоприношения, раз навсегда заменившего прообразовавшие его жертвы естественные (языческие) и ветхозаветные. Моментом установления ее является Тайная Вечеря, которая есть как бы проскомидия Голгофы. Всякая евхаристия есть воспоминание, — анамнезис, — не как психологическое переживание прошлого (поминки), но как онтологическое укоренение в вечном, реально присутствующем и живом во всех своих временных проявлениях. Объектом евхаристического воспоминания является при этом не одна только Голгофа, но все Боговоплощение, вся жизнь Христа — как единство Его крестного подвига. Евхаристия есть жертва земная и небесная. Первосвященство Христа изначально и вечно, ибо Сын всегда приносит Себя в жертву Отцу. И в этом смысле оно не зависит от грехопадения, с которым связаны только кровь, страдания и умилостивления. Но образ небесной евхаристии “утвержден здесь на земле: это “хлеб сей и чаша сия”. Они остаются, сохраняя свое земное естество (а не только его “виды”), как принадлежащее этому миру, его природе, и, однако, они уже не принадлежат ему, как предложившиеся, соединившиеся с Богочеловеческим естеством Христовым” (стр. 43). Последние страницы статьи говорят о связи евхаристического богословия с эсхатологией и с учением о Божией Матери. “Приложения” рассматривают с точки зрения евхаристической жертвы природу литургии преждеосвященных даров.

Итоги христологических и евхаристических исследований подведены о. Сергием в рукописном очерке “Христос в мире” (97 стр.). Основная мысль его та, что пребывание Христова в мире не ограничивается временем Его жизни на земле: “Сын Божий присутствует в мире по его сотворении и до Своего сошествия с небес и воочеловечения” (14). “Христос и по Воскресении и Вознесении остается с нами для пребывания в земном временном бытии, в нашем человеческом делании, в нашей человеческой истории, дотеле, пока не упразднится само различие между земным и небесным” (97).

Боговоплощение нельзя рассматривать как эпизод мировой истории, которого могло бы и не быть, если бы Адам не согрешил. Оно есть альфа и омега мира, сущность и цельпричина бы-

тия и в качестве таковой не имеет ни начала, ни конца. Творец являет Себя и пребывает в Своем творении, и образ Божий, данный в первом Адаме, есть тот же образ Всечеловека и Богочеловека, который явлен и во втором Адаме — Христе... В основе миротворения и Боговоплощения лежит, таким образом, одно и то же начало, каковое есть Богочеловечество — единство человечности на небе и на земле. В Евангелии это находит себе подтверждение в родословных Христа, где “Творец включается в генеалогию человека, как последний его родоначальник, что указывает на связь Бога с человеком не только по сотворению его всемогуществом Божиим, но и в его подобности Богу” (9). Это касается не только избранного народа, связанного со Христом узами крови, но всего человечества, в котором Христос присутствует и до Своего сшествия с небес. Таким образом, проблема Христианства до Христа или христианства без Христа (проблема “святого язычества”) оказывается непосредственно связанной с истиной присутствия Христа в мире в Своем образе и разрешается в зависимости от нее. Это означает безмерное расширение границ того, что сознательно или бессознательно принадлежит Христу, Его любит и Ему служит. Так, пророческое служение Христа, конкретно ограниченное временем Его жизни “при Понтийском Пилате”, на самом деле простирается за пределы пространства и времени и имеет силу на все времена всего земного бытия” (15). Ибо заповедь проповеди и учительства, данная ученикам, скреплена обетованием пребыть с ними во все дни до скончания мира. Христос — “Слово Отчее, Мысль Божия в Боге Самом, Которая становится Божественной Жизнью и Действительностью” (24), пребывает во всяком слове человеческом, являющем собою Его образ — отблеск Его Премудрости и Славы. Этот словесный образ Христов не ограничен никакой традицией или учением, но основывается на райских повелениях, данных Адаму до грехопадения, когда ему было свойственно пророчествование, “присущее человеку по силе его подобности Христу... по силе наличия в нем его собственного слова, которое едино во Христе и в человеке, как логос мира” (24). Знание и мышление относятся в этом смысле к пророческому служению и являются осуществлением заповеди “блаженни алчущие и жаждущие правды”.

То же расширение границ Царства Христова применимо и к служению первосвященническому. О. Сергей подвергает тщательному анализу текст послания к Евреям о священстве по чину Мельхиседекову (священстве вечном и абсолютном в отличие от временного и относительного священства Ааронова). При этом обнаруживается, что сам Мельхиседек — как он описан в Послании (“без отца, без матери, без родословия, не имеющий

ни начала дней, ни конца жизни” (Евр. VIII, 3), является “ветхозаветным образом явления Христа прежде Его пришествия на землю, ранее боговоплощения” (стр. 32). После боговоплощения, страдания и вознесения Христос присутствует в мире в Евхаристии (и в других таинствах и священнодействиях, поскольку все они совершаются Им — силою Его первосвященнического служения) и в Св. Граале. В евхаристической жертве Он есть “приносимый и приносимый” — сообразно чему мы должны различать два вида Его присутствия: таинственное — как Тайносовершителя, и реальное — в святых дарах (развитие последней мысли, выясняющей православное понимание предложения св. даров, в отличие от протестантской доктрины импанадии, повторяет более подробное изложение “Евхаристической жертвы”). В “Святом Граале” о. Сергей, основываясь на выводах очерка того же наименования, по-новому раскрывает истину пребывания Христа в мире, таинственно означуемого излившимися из Его ребра крови и воды, соединившихся с мировым веществом. Это есть православная теодицея — мысль, которую мы не находим в других сочинениях о. Сергия. “Творец мира разделяет с ним его земные скорби. Христос созерцает в Своем сидении одесную Отца земные страдания людей не из холодной и безучастной высоты, но с нами их разделяет сострадательной Своей любовью... Христос с нами не только в жизни, но и в смерти, с нами соумирает в Своей смерти смертей... Об этой тайне продолжающейся жизни Христа на земле сказано, что “кость Его не сокрушится”... Посему есть не одна, но две чаши Христовы. Первая есть чаша земной Его жизни и человеческого страдания, и это о ней молясь Он в борении Гефсиманском, в поте как капли крови падающем на землю: “да мимо идет Меня чаша сия”... Это и есть чаша св. Грааля. И вторая чаша есть евхаристическая, творимого Его воспоминания, во всей силе совершившегося спасения, прославления и одесную Отца сидения” (стр. 72).

Присутствие Христа в мире имеет, таким образом, двоякий смысл: Он присутствует в евхаристических дарах в прославленном и небесном состоянии; и Он пребывает в мире в своем человечестве — в его судьбе, истории и страданиях. История есть длящееся воцарение Христово, которое имеет своим пределом Апокалипсис и жизнь будущего века. “Христос, разделяющий человечность каждого человека, по Его собственному свидетельству о Себе, со-страждет с этим человечеством всеми образами его страдания, и в этом заключается образ Его воцарения... И если нет границ для воцарения, то так же и для со-страдания”... (стр. 75). “Это пребывание Христа с нами на земле и ныне, “всегда, ныне и присно”, есть величайшая радость веры. Оно есть тайна, которая, однако, по воле Христовой приоткрывается

человеку так, как это Ему угодно, но это есть и догматическое ведение, обетование Самого Христа” (стр. 78). И мы знаем, что “Христос и по Воскресении и Вознесении остается с нами для пребывания в земном временном бытии в нашем человеческом делании, в нашей человеческой истории, дотеле, пока не упразднится самое различие между земным и небесным и весь мир не пройдет через огонь таинственного преложения” (стр. 77).

Разные богословские статьи.

К последней группе богословских работ о. Сергия мы относим исследования, посвященные некоторым церковным установлениям. Сюда принадлежат: апологетически-догматическая статья о почитании мощей, книга “Икона и иконопочитание” и пастырская заметка “К вопросу о дисциплине покаяния и причащения”, являющаяся критическим разбором “тезисов” проф. брота. О. Налимова о необходимости частого причащения и о независимости таинств покаяния и причащения. Эта заметка, так же как статья о почитании мощей в значительной степени связаны с условиями религиозной жизни в Советской России. Что же касается книги “Икона и иконопочитание”, то она является чрезвычайно значительным догматическим очерком, устанавливающим, между прочим, внутреннюю связь между христологией и софиологией. Вследствие этого она может рассматриваться как работа, подготовляющая тему “Агнца Божия”, каковой она является и по своему хронологическому месту среди остальных трудов о. Сергия.

Рукописная статья “О св. мощах” (45 стр.) вызвала тем соблазном, который возник в связи с “кошунственным внесением электрического освещения туда, куда верующие в благочестивом смиреннии не дерзали поднять очи... Уже само это зрелище поругания св. мощей должно было потрясти и ужаснуть. Однако, при этом для многих оказались неожиданность и разочарование: там, где они предполагали нетленное тело, оказались лишь части тела или даже кости с явными признаками разрушения от времени”... “Мы не хотели смотреть и не смотрели, но теперь мы насильственно смотрим... и мы должны спрашивать себя и отвечать... что же такое св. мощи — в чем смысл догмата о почитании св. мощей?” (стр. 3). Ответ на этот вопрос дается в соответствии со всей практикой почитания св. мощей, которая “стала всеобщей с самого начала существования Церкви”. Существенна святость мощей, а не их нетленность; последняя имеет место далеко не всегда: ибо физических признаков у св. мощей нет — их святость принадлежит к бытию метафизическому. Святость вообще достигается или низведением ее на

мир путем его освящения силою Имени Божия (в этом весь смысл культа, таинств, иконы), или же, наоборот — путем восхождения к Богу, куда относится человеческая святость (а потому и святость мощей). Последняя заключается не в развоплощении, а — наоборот, — в полном овладении своим телом, в одуховлении его, благодаря чему оно терлет свою плотность и становится послушным орудием духа. “Дух овладевает матернею своего тела с разной силой, в зависимости от его собственной силы... соответственно этому различна и сила смерти... она раторгает союз души и тела, обезличивает тело и развоплощает дух... но полного и окончательного разрыва нигде и никогда не происходит... Тело как динамический центр, как некоторая телесная энтелехия, сохраняется у всякого человека” (стр. 32). и оно именно и составляет ту индивидуальную святыню, которую мы почитаем в св. мощах.

Св. мощи суть не трупы, но тела воскресения — и в этом смысле они суть прославленная плоть — алтарь земли. Понятие мощей шире понятия священных останков, которые являются только внешним покровом мощей, знаком их физической близости к нам, той материальной формой, которой мы можем воздавать материальное поклонение. Ибо все святые имеют мощи, все они “почивают в мощах”, хотя не от всех сохранились смертные останки. Поэтому физическое почитание останков святых есть только точка пересечения духовного и телесного миров, некая касательная к той небесной реальности, которая хотя и живет на земле, но от земли не зависит. И “если мы помимо нашей воли и вопреки ей оказались вынужденными заглянуть в святую раку, то мы должны не зажмуриваться, но спокойно и твердо смотреть вокруг себя, должны сохранять самообладание, сознательность и веру, видящую невидимое в видимом” (стр. 45).

“Видеть невидимое в видимом” — в этих словах заключается ключ к пониманию всей религиозной жизни, и в частности — ко всей софиологии. Истина икопочитания является поэтому тем церковным установлением, в котором софиология получает свое конкретнейшее, неопровержимое выражение; можно сказать, что почитание икон является практической софиологией, а софиология — иконым миропониманием. Выяснению этих истин посвящена книга “Икона и икопочитание”, которая в общей связи мыслей о. Сергия имеет очень большое значение, почему нам и придется неоднократно к ней возвращаться в дальнейшем изложении его системы. Первая ее глава рассматривает икопочитание в его истории. Последняя оказывается сложной и противоречивой; несмотря на длительную духовную борьбу, сопровождавшуюся большой и уточненной богословской работой,

Церковь установила практику иконопочитания гораздо более в качестве факта благочестивой жизни, чем истины богословской мысли. “Церковь имеет канон об иконопочитании, но она не знает общепризнанного догмата иконопочитания; она не определила догматического учения о нем, которое поэтому и не могло быть введено в орос VII вселенского собора. Ибо мудрость Церкви, движимой Духом Святым, прозорливее отдельных ее членов, а в частности и богословов иконопочитания VIII-XI веков” (стр. 43). Poleмика этих последних с иконоборцами обнаруживает, что позиция иконоборчества совсем “не связана с умалением или отрицанием боговоплощения, как об этом обычно думают, смотря на нее глазами православных апологетов иконопочитания” (стр. 18). Иконоборцы исходили из положения неопишесмости Бога и отрицали почитание икон, полагая, что “при православном понимании Боговоплощения Христос как Богочеловек не изобразим: Божество Его не описуемо, а человечество — если оно и описуемо, — то оно одно не дает изображения Христа” (стр. 21), и к тому же берется отделенно от Его Божества, что само по себе есть ересь. В связи с этим трудность апологетов иконопочитания заключалась в том, что, стоя на той же принципиальной почве, что и иконоборцы, они целиком принимали их основные послыки и, вследствие этого, должны были или делать из них обратные заключения, или же, оставляя их в стороне, — обосновывать иконопочитание “доказательствами вспомогательными и второстепенными и во всяком случае — не догматическими” (стр. 27). Вследствие этого богословские аргументы иконоборцев оказались непреодолеваемыми, и вопрос остался висющим в воздухе. Практически он был разрешен мужественной борьбой и подвигом веры иконопочитателей, но в богословском отношении он остается “догматическим фактом”, еще подлежащим догматическому истолкованию и осознанию.

Вторая глава книги — “Антиномия иконы” — вводит нас в самую суть этой проблематики. В основе всего религиозного мышления лежат три антиномии, к которым неизбежно сводятся все аргументы, как иконопочитателей, так и иконоборцев. Таковыми являются:

I) Теологическая антиномия, противопоставляющая Бога как Абсолют (чистое “я” отрицательного богословия) — Богу, самоотвергивающему во Св. Троице (катафатическое богословие);

II) космологическая антиномия, противопоставляющая Бога в Себе (имеющего всю полноту, всеблаженность, неизменяемость и вечность) — Богу в творении (любящему творимый Им мир, а потому соотносительному ему);

и в III) софиологическая антиномия, связывающая и про-

тивополагающая Божество в Боге (Софию нетварную) — Божеству в мире (Софии тварной).

Благодаря этому расчленению становится понятным, почему безупречная с формальной стороны логика иконоборцев приводила (и продолжает приводить — протестантизм!) их к ереси: в своем утверждении неопикуемости Божества они опирались исключительно на один тезис первой теологической антиномии, упуская из виду как то, что “антиномия не только сопоставляет два, при отвлеченном рассмотрении кажущиеся противоположными положения, но и устанавливает их актуальное тождество” (стр. 50), так и то, что проблема иконопочитания связана совсем не с первой (теологической), а с третьей (софиологической) антиномией, одновременно утверждающей и непознательность божественного самооткровения — поскольку оно мыслится в себе, и его изображимость — поскольку оно мыслится в мире. Эти разъяснения позволяют поставить основные вопросы иконопочитания: “что такое икона? возможна ли икона? и как она возможна?” (стр. 61). Ответ на них мы находим в следующих главах книги: “Искусство и икона”, “Божественный Первообраз” и “Икона, ее содержание и границы”. “Бог открывается человеку не только чрез мысль в богомудрии и в богословии, но и чрез красоту — в богоседении, в искусстве” (стр. 62). Отсюда следует целая философия искусства, как узрения художником божественных первообразов мира и воплощения этих видений в формах художественной символики.

“Священные символы являются произведением и отображением божественных черт и видимыми образами неизреченных возвышенных созерцаний”. “Видимые иконы суть видимое невидимого” (Св. Днионисий псевдо-Ареопагит; цитировано на стр. 71). Онтологическим основанием иконы является, таким образом, божественный Первообраз мира, который, в свою очередь, является иконой Первообраза, сущего в Боге”. “Бог, соотносительный творению, не есть Бог Безобразный, невидимый, недоуомый и потому неуобразимый, но открывающийся и имеющий Свой Образ, и этот Образ Божий и есть Первообраз творения, который начертан в последнем” (стр. 82). Поэтому человеческое изображение Христа — Его икона — есть не портрет Богочеловека, каковым Его знали Его ученики (это есть скорее область религиозной живописи), а изображение Его человечности, которая сама есть нерукотворная икона Его Божества. Эта Его человечность изображима тем искусством, которое не только “знает и любит свои формы и краски и ими владеет, но является вместе с тем и теургическим актом, в котором свидетельствуется в образах мира откровение сверхмирного, в образах плоти — жизнь духовная”. Поэтому иконописание есть искусство

ц е р к о в н о е, в котором “все творческие задачи искусства должны быть соединены с церковным опытом” (стр. 107), внешними вехами коего является иконописный канон или подлинник. “Икона Христа (а по связи с нею и другие иконы) есть поэтому не только творение искусства с индивидуальным его характером, но и узрение церковное, с его соборной природой, в которой личность не умирает, но включается в высшее соборное многоединство Церкви... Эта принадлежность иконы Церкви раскрывается в ее освящении” (стр. 115), онтологическому анализу коего посвящена глава VI. Освящение рассматривается в ней в тесной связи с именованьем иконы (надписаньем ее, которое есть не что иное, как “ее посвящение Первообразу, существенное ему усвоение, а вместе и осенение им, реализация идеи, осуществление образа” (стр. 119). Здесь иконология неразрывно связывается с ономалогией, иконопочитание — с имяславием, и книга об иконах соприкасается и развивает тему “Философии имени”. Но если корни иконопочитания уходят в глубину общих проблем космологии и антропологии, то цветы и плоды этого древа непосредственно касаются евхаристического богословия и эсхатологии. Ибо присутствие Изображенного в изображении — Христа в иконе — ставит проблему об отношении иконы к святым дарам; а самая возможность этого изображения воспринимается как предвосхищение того, что Христос вообразится во всей твари и Бог будет все во всем. Исследованием этих тем, переходящим в обзор разного вида икон (с точки зрения их идеологического содержания, а не художественной композиции) оканчивается эта замечательная книжка, о которой можно сказать, что она находится на скрещении всех основных путей богословской и философской мысли, поскольку темы триадологии, христологии и софиологии сплетены в ней с проблемами космологии, антропологии и гносеологии.

Экуменические писания.

На этом мы заканчиваем наш обзор богословских статей о. Сергия и переходим к следующей группе — его экуменическим писаниям. Они имеют своей исходной точкой участие о. Сергия в первой всемирной конференции христианских церквей по вопросам веры и церковного строя в Лозанне, в августе 1927 года. Эта конференция вместе с стокгольмским съездом “практического христианства” положила прочное основание делу сближения христиан разных исповеданий, которое, хотя и протекало по различным руслам, явило собою единое устремление и единое дело, получившее общее наименование “экуменического движения”. Практическое его крыло искало сближения христианских церквей на почве общей работы и разрабатывало преимущественно этические и социальные проблемы христианской жизни. Догматическая часть Движения поставила своей целью сближение на почве изучения вероучения и образовала особое Движение “веры и церковного строя”, занимавшееся вопросами догматики, литургики и каноники. Оба движения существовали независимо друг от друга до 1937 года, пока (на съездах в Оксфорде и Эдинбурге) было решено слить их во-едино, ибо оба они преследовали одни и те же цели, хотя и на различных путях. На Стокгольмском съезде русская Церковь своих представителей не имела (если не считать проф. Н. Н. Глубоковского, бывшего делегатом от Болгарии). Но на Лозаннском съезде она была представлена Митрополитом Евлогием и о. Сергием, который горячо вошел в эту работу и с того момента этого дела уже не оставлял. В течение десяти лет он участвовал в различных международных съездах и совещаниях (и в частности состоял членом “комитета по продолжению Лозаннской конференции”), сотрудничал в посвященных экуменическому Движению сборниках и журналах, разрабатывая связанные с экуменизмом вопросы — как для православных, так и для инославных читателей. В результате всей этой сложной и разнообразной работы мы имеем 39 статей: на русском (5), французском (3), немецком (6), английском (23) и восточном (1) языках и одну значительную книгу, изданную по-французски, по-английски и по-румынски и подготовленную к печати по-немецки и по-гречески. Несмотря на то, что темы,

объем и задачи этих работ чрезвычайно разнообразны, мы все же можем объединить их в одну общую группу **экуменических писаний**: ибо все они служат одному и тому же делу — сближению и взаимному пониманию христианских исповеданий — и этот объективный момент объединяет их в одно целое. Что же касается их содержания, то они резко распадаются на две группы: первую составляют работы, посвященные проблематике **экуменического движения** — его природе, целям и путям; вторую — писания, раскрывающие сущность **Православия для инославных**, — как в порядке прямой характеристики **Православной Церкви**, так и исследования тех или иных богословских проблем (поставленных **экуменическим Движением**) с православной точки зрения.

Не имея возможности рассматривать каждую из этих статей в отдельности, мы прилагаем их общий перечень, рассмотрение которого может дать как общее понятие о затронутых в них темах, так и служить путеводной нитью их обозрения.

ПЕРЕЧЕНЬ ЭКУМЕНИЧЕСКИХ ПИСАНИЙ о. СЕРГИЯ.

И. Сущность экуменического Движения.

1. — К вопросу о Лозаннской конференции (Лозаннская конференция и энциклика папы Пия XI (*Mortalium animos*)). Путь № 13.

2. — “У кладезя Иакомя” (Ио. IV, 23) о реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах; в сборнике “Христианское Воссоединение”, 1933; сокращенный английский перевод в *Journal of the Fellowship of St. Alban et St. Sergius* № 22. Déc. 1933.

3. — *Una Sancta* (основания экуменизма). Путь № 58.

4. — Ответ проф. Эренбергу о православии и протестантизме. Путь № 5.

5. — Православный Восток и Епископальная Церковь. Рукопись, стр. 32.

II. Пути экуменического Движения.

1. — *Die Gottesmutter und die oecumenische Bewegung*; in «*Die Gottesmutter*». Sondernummer der *Hochkirche*, herausgegeben von Fr. Heiler. Heft 6-7 1931. Muenchen.

2. — *The Question of the Veneration of the Virgin*

Mary at the Edinburgh Conference: in *Sobornost*. № 12. December 1937.

3. — Fr. Sergius Bulgakov on Past and Future (being notes of the paper read by Fr. Bulgakov at the Fellowship conference; July 1938, redegit A. F. D. — B. (A. F. Dobbie—Bateman); in *Sobornost* № 15. September 1938.

4. — Apostolische Sukzession, Eucharistie und kirchliche Einheit; in «Hochkirche». Sondernummer. 8 Heft 1931. Muenchen.

5. — Ways to Church Reunion. In *Sobornost* № 2. June 1935.

6. — Spiritual Intercommunion. In *Sobornost* № 4. December 1935.

III. Раскрытие сущности Православия (для инославных).

1. — L'Orthodoxie. Paris, chez Felis Alcan, 1932, p. 271, (в серии « Les Religions ») английский перевод: The Orthodox Church. The Centenary Press, translated by E. C. Cram; edited by D. Lowrie. London. 1933, p. 224. Румынский перевод: Orthodoxie. Sibiu. Romania. 1933, p. 245, in *rômaneste de Nicolai Grosu*.

2. — The Old and the New : a Study in Russian Religion; in: Slavonic Review. March. 1924. француз. перевод: L'Ancien et le Nouveau (trad. L. Godbert). . In : L'Âme Russe (cahiers de la Nouvelle Journée, № 8). Paris, chez Bloud et Gay. 1927.

3. — Le Ciel sur la Terre. In « Ostkirche » — Sonderheft der « Una Sancta » 1927.

4. — One holy, catholic and apostolic Church; in Journal of the Fellowship of Al. Alban and St. Sergius. № 12. June 1931. эстонский перев.: «Uks püha, kofoliikne ja apostolik kogudus ». перевод — V. Martinson. Tartu. 1935, p. p .24.

5. — The Church Universal; in Journal of the Fellowship of... № 25. September 1934.

6. — Die Wesenart der russischen Kirche; in « Internationale Kirchliche Zeitschrift ». Bern. 1930.

7. — The Ministry and the Sacrament; in « The Ministry and the Sacrament », edited by the Rev. Dunkerley. SCM. Press. London 1937. Русский текст: Иерархия и Таинства. Путь. № 49.

8. -- A Brief Statement of the Place of the Virgin

Mary in the Thought and Worship of the Orthodox Church in : Sobornost. № 12. December 1937.

9. — On the Sacrament of Penance in the Russian Orthodox Church; in: Journal of the Fellowship of... № 18. December 1932. Немецкий перевод: « Das Sacrament der Busse in der orthodoxen Kirche des Ostens ». In : « Die heilige Sakramente », Heft 3. Sonderheft der « Einen heiligen Kirche », herausgegeben von F. Heiler. 7-9 Heft. Juli — Sept. 1935.

10. — On Prayer to the Holy Spirit in the Orthodox Church; in: Journal of the Fellowship of... № 23. March, 1934.

11. — Freedom of Thought in the Orthodox Church; in : « Sobornost » № 6. June 1936.

12. — Rechenschaftbericht des Prof. und Oberpriesters S. Bulgakov, erstattet in Oktober 1935 an S. H. den Metropolitan Eulogius; in: Orient und Occident. März 1936. I Heft: « Autorität und Freiheit in der russischen Kirche ».

13. — L'Orthodoxie et la vie économique: « Stockholm » — Internationale und soziale kirchliche Zeitschrift, herausgegeben von Prof. A. Keller. Genf. № 3. 1931.

14. — The problem of the Church in the modern russian Theology ; in : « Theology » №№ 133 and 134. London 1931.

15. — The social Teaching in modern russian orthodox Theology. Scabury — Western Theological Seminary. Evanston. Ill. 1934. P. 25.

16. — Revelation; in: « Revelation », edited by J. Bailie and H. Martin. Faber and Faber. London. 1937.

IV. Разные богословские проблемы.

1. — On original Sin; in: Journal of the Fellowship of... № 7. December 1929.

2. — On primitive Christianity; in: Journal of the Fellowship of... № 20. December 1931.

3. — The Eucharist and the social problems of modern society; in: Journal of the Fellowship of... № 21. September 1933.

4. — The Incarnation and the Virgin Mary (Correspondance); in: « Sobornost ». № 14. June, 1938.

5. — The Spirit of Prophecy; in: « Sobornost ». N° 19. September 1939.

6. — Hoc signo vinces (an open letter to the members of the Fellowship of SS. Alban and Sergius); in: « Sobornost » № 21. May 1940.

7. — Die christliche Anthropologie; in: «Kirche, Staat und Mensch», herausgegeben von der Forschungsabteilung des Oecumenischen Rates fuer Praktisches Christentum. Genf. 1937.

8. — Religion and art; in: «The Church of God», an anglo-russian Symposium by Members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. SPCK. London. 1934.

9. — Sermon preached to 4 Conference; in: Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. №9. June 1930.

Экуменические воззрения о. Сергия составляют живую часть его еkkлезиологии и должны быть изучены более подробно.

“Лозаннская конференция была ярким и сильным выражением того неудержимого стремления всего христианского мира к единению, которое обнаруживается за последние годы, с особо силою после войны. Она была торжественной манифестацией, конечно, не единства, но, во всяком случае, стремления к нему, существующего во всем христианстве. Ее прямые догматические достижения не были существенны: разногласия были лишь констатированы, без попытки примирения. Зато положительное религиозное достижение было значительно: здесь почувствовалось по-новому и с новой силой, что весь христианский мир верит и любит Господа Иисуса Христа, духовно питается святым Евангелием и Словом Божиим с живущим в нем Духом Святым, Который дышит, где хочет... В религиозной жизни откровением может быть иногда переживание не только новых, но и уже известных истин, однако, практически забываемых и потому жизненно утрачиваемых. Таким откровением Лозаннской конференции и было соборное переживание веры во Христа и благодатное озарение от Его приближения. Чужие и далекие, разноплеменные и разноязычные в этом стали близки друг другу: нечто с е р ш и л о с ь, и об этом духовном событии хранят ответственную память его участники” (“Лозанская конференция и энциклика папы Пия XI *Mortalium animos*. Путь № 13, стр. 71 и 73). “Втечение Лозаннской конференции, в особенности в начале и в конце ее, чувство общего духовного опыта, единения во Христе, достигало чрезвычайной напряженности. Для всех было ясно, что н е ч т о п р о и з о ш л о, поверх и помимо закрепленного в отчетах и постановлениях”. (“У кладезя Иаковля”, стр. 19).

Каковы же догматические предпосылки экуменизма? Как возможно это движение при наличии глубоких догматических расхождений между различными исповеданиями? Отвечая на этот вопрос, о. Сергей, первым делом, указывает на то, что «самые явления ереси и раскола имеют место только в жизни Церкви: язычники или иноверные не являются для нас еретиками или раскольниками. Поэтому «за пределами Церкви для нас не пустое место, но простирается христианский мир, которому, во всяком случае, присуща церковность, однако, вне Церкви... Единство Церкви есть поэтому одновременно и данность и заданность, — и факт и постулат («У кладезя Иаковля», стр. 11). И поскольку оно есть нечто искомое и чаемое, оно предполагает соборование «не только с христианами, живущими в Церкви, но и от нее отколовшимися, и даже еще не замечающими, не осознающими отделения... Однако, спорящими являются уже не враги, но друзья, ищущие понять друг друга, и, более того, братья о Господе, хотя доселе и *fratres separati*. (Путь № 13, стр. 78 и 82). Экуменическое Движение и является таким соборованием, в результате которого «возникает взаимная церковная любовь, единение во Христе лиц, принадлежащих к разным исповеданиям. Эта любовь требует для себя осуществления и в практическом единении, «которое хотя и не может достигнуть полноты общения церковного, однако, ищет для него взаимного максимума в молитве, исповедании, взаимном познании и понимании. Возникают новые пути экуменического благочестия и экуменического богословия» «*Una Sancta*». Путь № 58, ст. 10).

Экуменическая работа имеет, таким образом, две темы или (практически) две отправные точки: общность духовной жизни, объединяющая всех без исключения христиан; и различие между ними, разделяющее их на различные церкви, конфессии и группы. И то, и другое может иметь степень, быть большим или меньшим — начиная с тех различий, которые не нарушают церковного единства, и кончая той гранью, «с переходом которой христианства вообще уже не остается». В междухристианских спорах этот двойственный характер отношений обычно игнорируется. «Христиане разных исповеданий остро воспринимают свои догматические разногласия, но не ощущают в такой же мере своего согласия, — первым для них совершенно поглощается второе. Определение «еретик», относящееся лишь к определенным чертам мировоззрения, распространяется на в с е г о человека, который в с е щ е л о анафематствуется за эту частную ересь... но пора, наконец, громко сказать: не существует ереси вообще, но лишь в частности, в определенном отношении. Конечно, частная ересь представляет собою и общую болезнь, повреждающую духовную жизнь, однако, ее не убивающую... Отсюда сле-

дует, что в нашем отношении к еретикам или разномыслящим должно иметь значение не только то, что нас разделяет, но и то, что остается общим, несмотря на разделение” (“У кладезя Паковля”, стр. 21 и 14). Выяснению этого положительного содержания экуменического общения посвящена статья “У кладезя Иаковля” (Ио. IV, 23) — “о реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинстве” (напечатана в сборнике “Христианское Воссоединение; экуменическая проблема в православном сознании”. Париж 1933). Точками наибольшего согласия между христианами разных исповеданий безусловно являются: 1) общее исповедание веры, “поскольку наш символ веры Никео-Константинопольский (правда, искаженный *filioque*) вместе с почитаемыми и в нашей Церкви древними символами *Apostolicum* и *Athanasianum*, являются общим исповеданием всех трех основных ветвей христианства: православной, католической и протестантской” (там же, стр. 23); 2) слово Божие — Библия и Евангелие. “над которыми без различия вероисповеданий склоняется весь христианский мир”; 3) духовная жизнь, как личная мистическая связь христианина со Христом, Который “вчера и сегодня и во веки Тот же”. Указывая на эти элементы духовного единства, о. Сергей определяет, однако, и его границы. Так, соединяясь с нашими протестантскими братьями в “молитве молитв — молитве Господней”, во всех ветхозаветных молитвах и вообще во всякой внекультовой молитве, “мы не можем молитвенно призывать с ними Матерь Божию вместе со всеми святыми... поэтому в молитвенном общении с инославными подлежат блюсти меру, чтобы не могло образоваться искажение и обеднение в полноте собственной молитвенной жизни” (там же, стр. 16). Пребывая с протестантами в общении в отношении таинства духовного рождения (поскольку Православная Церковь признает инославное крещение), мы не можем не видеть ущербности всей их сакраментальной жизни, поскольку она не имеет законного священства и апостольского преемства. Это определяет вторую сторону экуменической проблематики — “тот порог, через который нужно протестантству перейти”, для того, чтобы в экуменическом общении можно было бы ставить проблему не только взаимного понимания и сближения, но подлинного церковного соединения и единства. Определяющим условием этого о. Сергей считает почитание Божией Матери и восстановление иерархии апостольского преемства. Почитание Божией Матери отнюдь не является вопросом церковного культа или личного благочестия. Ибо здесь — в догматической истине Марнологии — осуществляется сама церковность, поскольку Божая Матерь есть Царица неба и земли, Матерь рода человеческого и личное воплощение Церкви. Почитанием Божией Матери определяется и испытывается поэтому вера в

Церковь: “мы должны признать, что под именем христианства в настоящее время существуют две различные религии: одна — видящая в Иисусе пророка из Назарета; другая — верующая в Богочеловека Иисуса Христа, Который по своему человечеству был Сыном Марии и неотделим от Своей Матери... Поэтому является противоречием верить во Христа и не почитать Присподеву... Правильное учение о Церкви немыслимо без Мариологии. Божия Мать является личной возглавительницей Церкви (конечно, в совершенно ином смысле, чем Иисус Христос): Она есть вершина человечества, центр творения. Она дала Своему Сыну Его человечность, каковое принадлежит и Ей. Поэтому Она есть сама Церковь в ее тварно-человеческом лике. И Она же является Матерью всего человеческого рода, который — в лице возлюбленного ученика — был усыновлен Ей, как Церкви, Самим Господом со креста” («Die Gottesmutter und die oecumenische Bewegung», стр. 244 и 245).

Это мариологическое благовестие встретило в протестантском большинстве экуменического Движения глухое, но упорное противодействие, и отсюда та мужественная борьба за почитание Божией Матери, которую о. Сергей вел один — против всего множества, — ибо в этих его выступлениях ему почему-то не оказывали поддержки другие православные делегаты... В Лозанне, когда о. Сергей назвал имя Божией Матери, он был остановлен председателем, потому что этим он, яко бы, вышел за пределы обсуждаемого вопроса... Но это о. Сергия не остановило, и, сознавая всю трудность поставленной задачи, он “благовременно и безвременно (а, может быть, к досаде пшых) говорил о почитании Божией Матери (а также и святых)”... (примеч. на стр. 16 “Уклады Иаковля”) — благодаря чему и сдвинул, в конце концов, этот вопрос с мертвой точки. “В 1934-ом году было решено включить в программу экуменического Движения общий и, как многим казалось, безобидный вопрос об общении святых. Почитание Божией Матери, естественно, входило в содержание этого вопроса. Это, конечно, было своеобразным камуфляжем, который имел ту хорошую сторону, что вводил дополнительно и вопрос о почитании святых, хотя соединение этих двух проблем под одним заголовком было искусственно и спорно... На самой конференции проблема “общения святых” обсуждалась в специальной подсекции секции IV, посвященной “единству Церкви в жизни и культуре”... обсуждение носило характер исключительной терпимости и вдохновенности... Подсекция единогласно вынесла следующую резолюцию: “при обсуждении о месте, занимаемом Божией Матерью, все согласилось, что Ей должно принадлежать высокое христианское почитание. Мы считаем необходимым, чтобы вопрос этот был подвергнут дальнейшему изучению в отдельных церквах”... Од-

нако, в общем собрании конференции определяющий тон резолюции встретил противодействие с протестантской стороны, и, в конце концов, резолюция получила следующую ослабленную форму: "...обсуждался вопрос о том, в каком смысле надо понимать слова Лк. I, 48: "отныне ублажат Мя вси роди". По этому поводу никакого соглашения достигнуто не было, и вопрос требует дальнейшего изучения".

(«The question of the veneration of the Virgin Mary at the Edinburgh Conference»). стр. 28).

Мы изложили историю этой борьбы словами самого о. Сергия, носящими характер протокольной записи и только намечающими основные факты; однако, сказанного достаточно, чтобы почувствовать ту глухую стену непонимания (и нежелания понять!), переходящего порою в прямую враждебность, о которую о. Сергию приходилось настойчиво биться впродолжение 10-ти лет экуменического общения, чтобы пробить лед безразличия и поставить перед сознанием протестантского мира проблему почитания Божией Матери. Неудивительно поэтому, что в 1938-ом году о. Сергей писал о необходимости "воспитывать в себе своеобразный конфессиональный аскетизм, который состоит в том, чтобы не позволять себе мыслей и чувств, противящихся признанию христианства в инославных" (Путь № 58, стр. 11).

Второй необходимой предпосылкой церковного соединения является наличие законной иерархии. Высоко ценя принцип всеобщего священства, полагая, что состояние миряинства есть особый церковный чин, посвящение в который подается верующему в таинстве миропомазания, о. Сергей со всей силой указывает на то, что "совершение таинств и принесение евхаристической жертвы является служением совершенно недоступным мирянам. Никакое согласие людей, никакое человеческое избрание не может уполномочить на это человека. Только Божественное всемогущество Христа, врученное апостолам и продолжающееся в апостольском преемстве, способно подать эту силу... И только харизматической власти епископата принадлежит сила сохранять благодатную жизнь Церкви и возвращать на путь единства оторвавшиеся и отделившиеся группы... Поэтому для того, чтобы Господь увенчал успехом дело единения церквей, все должны гореть жаждой единого, единственного и бесспорного священства, которое бы имело силу восстановить потерянное и исправить сомнительное. А это обращает все взоры на нашу родную православную Церковь и на ее харизматический епископат, в надежде, что он "улучает немощное и восполнит оскудевающее". Это есть путь, которому мы должны следовать в нашем стремлении к церковному единству" («Apostolische Sukzession, Eucharistie und kirchliche Einheit», стр. 260).

Вопрос о законной иерархии, ясный и несомненный в своей сущности, имеет, однако, несколько измерений. С одной стороны, от него необходимо отличать проблему действительности таинств вне законной канонической организации. С другой стороны, он имеет различные оттенки и получает различные решения, в связи с тем, какие принципы лежат в основе церковного строя того или иного вероисповедания. Здесь возможно большое разнообразие: ибо в то время, как большинство протестантских церквей совершенно не имеет законной иерархии, епископальные и старокатолические церкви ею обладают, лютеранская церковь Швеции фактически сохраняет принцип апостольского преемства, — не придавая ему догматического значения, — многие протестантские церкви стремятся к его восстановлению, и т. д. Вследствие этого, проблема церковного общения не может решаться простым “да” или “нет”, но получает многообразные постановки, требующие различных и индивидуальных ответов. Теоретически это обстоятельство учитывалось о. Сергием в том смысле, что при обсуждении экуменических проблем он никогда не ограничивал своего кругозора протестантским миром (с которым ему в экуменическом Движении фактически приходилось иметь дело), но всегда помнил и о католицизме (и о древних восточных церквях), “каноническая отчужденность которых от православной Церкви устанавливает между ними как бы непропицаемость в их таинственной жизни... но не разделяет ее до глубины” (“У кладезя Иаковля”, стр. 28). Практически же эта проблема была со всею силой религиозной очевидности почувствована о. Сергием в его опыте церковного общения с англиканством.

В 1927-ом году двумя студенческими христианскими Движениями — английским и русским — был организован небольшой религиозный съезд (в St. Albans'e). Результатом его было то, что православные и англикане “открыли” друг друга и впервые осознали, что различия, разделяющие обе церкви, совершенно тонут в святости и значительности того, что их соединяет. Открытие это правильнее было бы назвать “откровением”, ибо оно принадлежало к порядку мистических переживаний и заключалось не в осознании догматического или доктринального сходства, но в некоем узрении той святости, того благодатного духа, которые составляют самую интимную сущность обеих церквей. И осуществилось это не в докладах и дискуссиях, но в совместной молитве: англикане присутствовали на православной литургии, православные — и англиканской. В этой молитвенной встрече перед престолом они увидели и осознали единство таинственной жизни, одухотворяющей обе Церкви. “Православие и англиканство подобны двум родным сестрам, которые с раннего детства жили в разных, удаленных один от другого городах и совершенно поза-

были друг друга; но теперь они встретились, узнали друг в друге родных сестер и привязались одна к другой всей силой родственной любви”, — так говорил об этой встрече англиканский епископ Вальтер Фрир, личность которого в течение долгих лет была для православных образом явленной святости англиканской церкви (он скончался в мае 1937-го года). Радость этой церковной встречи была закреплена в создании особого содружества, принявшего имя св. Албания и преп. Сергия (*The Fellowship of St. Alban and St. Sergius*). “Содружество, не будучи официальным церковным учреждением, поставило себе целью взаимное понимание и сотрудничество членов англиканской и православной Церквей в общей молитве, в изучении и в работе. Основанием общей жизни содружества является божественная евхаристия. Только она создает подлинное братство. Эта евхаристическая установка является основным признаком, выделяющим его из других экуменических организаций” (брошюра: «*The Fellowship of St. Alban and St. Sergius*». London,

Каждый год Содружество устраивало съезды, в которых принимали участие молодые священники, богословы и студенты. Доклады читались православными и англиканскими учеными, обычно на одну и ту же тему, так, чтобы изучаемые вопросы получали двоякое освещение — с точки зрения восточной и западной богословской мысли. Ряд проблем (в особенности связанных с вероучением, богослужением и бытом обеих Церквей) прорабатывался в кружках и семинарах... Но душою съездов была православная и англиканская литургия, которая, чередуясь, совершалась каждое утро — в молитвенном присутствии всех членов съезда. Съезды обычно устраивались летом, и в течение всего года в Англии и в разных местах русского рассеяния шла молекулярная работа, благодаря которой Содружество не только росло количественно, но и вовлекало в свою работу представителей других исповеданий — лютеран, протестантов... В этом смысле, оно явилось органом литургического обновления, пробивающего себе глубокое русло во всем христианском мире. Содружество имело свой журнал (издаваемый на англ. языке). Первоначально он назывался: *The Journal of the Fellowship of S. Alban and S. Sergius* и имел форму литографированных тетрадей (№№ 1 по 22); с 1933-го года он стал печататься типографским способом (№№ 22 — 26); а в марте 1935-го года он был переименован и получил название *Sobornost* (№ 1 по 21 — до мая 1940-го года).

Мы не имеем здесь возможности говорить более подробно об этом замечательном деле, ожидающем своего историка. Атмосфера церковного единства, царившая в Содружестве, делала его чем-то совершенно исключительным: благочестие Востока и Запада сливалось в нем в единственную в своем роде симфонию, которая в

осязательной форме выражала собою единство небесных покровителей Содружества: св. Албания, который отдал свою жизнь за то, что в языческой стране приютил преследуемого беженца — христианского пресвитера; и преп. Сергия, “который был изгнан из своей родной страны, создал себе временное жилище в Париже и во время своих странствий по Европе встретился с великим английским святым, полюбил его и вместе с ним начал трудиться над восстановлением церковного единства” (из слова о. Сергия на X-ом съезде в 1936-ом году).

В экуменическом отношении Содружество представляло собою совершенно особую стихию; формально оно, как будто, ставило себе те же цели, что и все экуменическое Движение, но его литургическая установка переносила всю проблематику на совершенно иные основания: принципом церковного единения было в нем не согласие вероучительных формул, но единство благодатной жизни. О. Сергий (вместе с епископом Вальтером) был в Содружестве его главным вдохновителем и неофициальным главой. Влияние его было глубоко и сильно и распространялось одинаково, как на православных, так и на англикан; ибо во всем, что не касалось совершения таинств, Содружество представляло собою единое целое, не различало православных и англикан и мыслило себя единой семьей двух святых. В 1935-ом году о. Сергий внес в Содружество предложение, которое, хотя не было осуществлено, ознаменовало собою степень достигнутого единения и поставило вехи для дальнейшего сближения. Указывая на то, что взаимная церковная любовь членов Содружества соединена у них с полным единомыслием в догматических вопросах, о. Сергий предложил им обратиться с просьбой к соответствующим церковным властям — одобрить и благословить “частичный интеркоммунион”. Таким образом, те православные и англикане, которые достигли согласия в вере и преодолели психологические трудности, могли бы причащаться от одной чаши, осуществляя таким образом полное церковное единство: “ибо мы разделены сейчас канонически, но мистически мы причащаемся от одной Чаши и становимся единым Телом и единою Кровию Господа”... (Sobornost, № 4, стр. 6). Епископское благословение частичному интеркоммуниону мыслилось о. Сергием не как простое согласие церковной власти на ехаристическое общение всего Содружества, но как сакраментальный акт православного и англиканского епископов, уполномочивающих на него отдельных лиц (священников — на его совершение, мирян — на принятие в нем участия), относительно которых необходимые условия были бы выполнены и удостоверены жизнью и работой в Содружестве. Нет надобности говорить о том, какое значение имел бы подобный интеркоммунион в деле сближения и объединения церквей: для тех, кто достиг согласия в догматиче-

ских вопросах, он был бы торжеством единства и церковной любви, образом реального осуществления мечты о соединении Восточного и Западного Христианства; для тех же, кто к этому единению стремится (а таковым является все экуменическое Движение!), он был бы конкретным доказательством, как того, что подобное единство возможно, так и тех условий, выполнение коих необходимо и достаточно для его осуществления. А, по существу, он был бы первым исполнительным шагом, выходом из заколдованного круга обсуждений и предположений, образом реального достижения, которое в дальнейшем должно было бы распространяться вширь, включая в себя все новые и новые присоединяющиеся к единству веры круги. Это предложение вызвало среди членов Содружества и бурный восторг и острое противодействие. Меньшинство видело в этой возможности подлинный шаг вперед; но большинство опасалось, что смелое повешество (хотя и имеющее для себя достаточные основания, но не разделенное всем церковным телом) вызовет обще-церковные трудности и создаст возможность новых расколов; эти опасения высказывались одинаково и православными, и англиканами, и, после оживленного и даже страстного обсуждения (в докладах, прениях, на страницах "Соборности"), вопрос этот был практически с программы снят. Но он пробудил богословскую мысль, которая нашла некоторый компромисс в виде "духовного интеркоммуниона", который выразился в создании особых молитв, которые верующие другого исповедания читали во время причащения своих отделенных братьев, духовно присоединяясь таким образом к их тайнодействию. Это было Содружеством осуществлено, и о. Сергей приветствовал этот шаг, хотя неприятие его предложения не могло не огорчить его, ибо воочию показало негибкость церковного тела и отсутствие христианского дерзновения даже в таком вдохновенном и духовно-свободном организме, каким является Содружество.

Вторую группу экуменических писаний о. Сергия составляют статьи, посвященные раскрытию Православия и имеющие в виду инославных читателей. Экуменическое Движение пробудило в кругах верующих Европы и Америки глубокий и напряженный интерес к Православию. Благодаря этому, в течение последнего десятилетия возникла значительная литература, посвященная православию Церкви, ее вере, истории, богослужению и быту. Значительная часть этих исследований принадлежит иностранным ученым, но вопрос о том, "како веруеши", неизменно сопровождал участие в экуменическом Движении всякого православного — от ученого епископа до простого студента — и требовал от него подробного и обстоятельного ответа. Трудность этой работы зак-

лючалась при этом в том, что простое исповедание веры и объективное описание церкви обыкновенно не достигало своей цели: для того, чтобы оно проникло в сердце и душу инославных совопросников, оно должно было быть понятным их религиозному сознанию, соизмеримо с их духовными запросами. В противном случае, Православие не столько питало их своей полнотой, сколько пугало канонической суровостью. Поэтому основной задачей являлось здесь такое изложение православной истины, которое основывалось бы на живом ощущении того, как воспринимает инославное сознание чуждые и часто непонятные ему формы православной жизни.

Среди двенадцати работ, посвященных о. Сергием этой задаче (список их см. в перечне под § III), первое место занимает его французская книга *L'Orthodoxie*. Несмотря на сравнительно небольшой объем (271 стр.), она является очень полным описанием того, что представляет собою Православие. Это — своеобразная краткая православная энциклопедия, широкая потребность в коей не может быть удовлетворена никакими богословскими сочинениями, посвященными почти всегда специальным вопросам. Поэтому книга эта, тотчас после своего появления, была издана и по-английски, и переведена (хотя до сих пор и не издана) и на немецкий язык. Однако, полезной она оказалась и для православных. Ибо ее строгая объективность, соединенная с любовью к Церкви, ее религиозный пафос и научная добросовестность, ее укорененность в прошлом и вместе устремленность к будущему — все это заставляет забывать православного читателя, что книга эта написана, собственно говоря, не для него (что явствует из расположения и выбора материала, неизменно учитывающих инославные — католическую и протестантскую — установки и определяющих Православие в связи с ними). Поэтому *L'Orthodoxie* оказалась изданной и на румынском языке и подготовлена к изданию и в Греции. Однако, основная задача относительно этой книги — издание ее по-русски (и при том в полном виде, ибо французский перевод, с которого сделаны все остальные, кроме немецкого, по соображениям издательства, сократил оригинальный текст о. Сергия на целую треть) еще не выполнена и ждет своего осуществления. Характерной особенностью этой книги является, между прочим, то, что в ней совершенно отсутствуют личные богословские мнения о. Сергия. Он выступает в ней не как мыслитель, а как “бытописатель”; и богословская ученость его служит только тому, чтобы из множества истины и фактов выделить наиболее существенные, расположить их в правильной иерархической зависимости и дать цельный образ того необъятного целого, которое называется Православием. О полноте и многообразии затронутых здесь тем некоторое понятие мо-

жет дать оглавление книги: Церковь; Церковное предание (в Свящ. Писание); Иерархия (и церковная непогрешимость); Единство и святость Церкви; Православная догматика; Таинства; Богоматерь и святые; Богослужение, иконы; Православная мистика; Православная этика; Церковь и государство; Церковь и экономическая жизнь; Православие и апокалиптика; Эсхатология; Православие и инославие.

Последнюю группу экуменических писаний о. Сергия составляют разнообразные статьи, имеющие в виду инославную аудиторию и посвященные различным религиозным проблемам. Некоторые из этих очерков являются записью докладов, прочитанных о. Сергием на съездах англо-русского Содружества; другие отвечают богословским проблемам для или написаны по ad hoc — просьбе наших инославных друзей. К таковым, между пр., относится значительная немецкая статья, *Christliche Anthropologie*, напечатанная в сборнике “Церковь, государство и человек”, — “русские православные этюды”, изданном экуменическим советом Движения “практического христианства” (Стокгольмского). Содержание этой статьи будет учтено при анализе антропологии о. Сергия.

Пастырские писания.

Нам остается сказать несколько слов относительно тех писаний о. Сергия, которые можно объединить под названием “пастырских”. Сюда относятся его проповеди и его поучения молодежи. Несмотря на их сравнительную многочисленность (см. Библиографию), они составляют только незначительную часть сказанного о. Сергием. Ибо он не только постоянно проповедывал в храме, но никогда не отказывал многочисленным просьбам в поучении, которые постоянно обращались к нему молодежью, главным образом, в лице Русского студенческого Христианского Движения и Содружества св. Албания и преп. Сергия. Этим же просьбам обязано и самое облечение проповедей о. Сергия в писаную форму, ибо сам он их не записывал и не издавал; но студенческое братство имени преп. Сергия (при Православном Богословском Институте), издавая свои Сергиевские Листки (коих с 1928-го года до 1939-го вышло всего 106 номеров), просило его о сотрудничестве, каковое о. Сергий и осуществил, дав “Листкам” 27 кратких (в 2-3 страницы) поучений. В 1937-ом году друзья о. Сергия просили его издать сборник его проповедей, рассеянных, как в “Листках”, так и в некоторых других повременных изданиях. Таким образом возник сборник “Радость Церковная”. Что же касается поучений молодежи, то они напечатаны, главным образом, в “Вестнике Русского Христ. Студ. Движения” и примыкают к тем религиозным призывам, с которыми о. Сергий обращался к русской молодежи в ранние годы своей деятельности. Только тогда это был зов верующего ученого, обращенный преимущественно к ищущей веры или неверующей молодежи; а теперь слова о. Сергия стали поучением православного священника и мыслителя верующим людям — для разрешения их церковной проблематики, для направления и усиления их религиозной жизни... Все это составляет, однако, только половину зафиксированных проповедей о. Сергия; вторая (большая) половина их остается в форме литографированных листов или рукописей.

Слова о. Сергия производили на его слушателей неотразимое впечатление, которое в письменной их форме значительно ослаблено. Поэтому, говоря об этих писаниях, мы будем иметь в виду

не столько их писанный текст, сколько то живое впечатление, которое мы многократно сами испытали. Для характеристики его мы приведем два любопытных факта, коих сами были свидетелями:

В самом начале существования Богословского Института епископ Вениамин (который тогда был его инспектором, и которого в пристрастии к о. Сергию заподозрить было нельзя) обратился ко мне при выходе из церкви — под непосредственным впечатлением от проповеди о. Сергия — со следующим вопросом: “Лев Александрович, а вы не записывали проповедей о. Сергия?”. — “Очень трудно, Владыко. Во-первых, в церкви не расположишься со столом и бумагой, а затем, когда записываешь, теряется живое впечатление; а и мне хочется слушать, не думая ни о чем постороннем”. — “Жаль, очень жаль. А ведь, вот Иоанна Златоуста записывали, когда он проповедывал; четыре писца записывали его слова и потом, сверяя свои записи, восстанавливали точный текст его речи”... Таким образом, подозрение в “ереси” не мешало еп. Вениамину видеть в о. Сергии “Златоуста”. Другой случай еще более показатель: однажды в Великом Посту, после проповеди о. Сергия в церкви Покрова, одна дама обратилась к своему соседу с вопросом: “Скажите, кто этот священник, который так замечательно говорил? Вот бы Булгакову у него поучиться!..”. Велико же было ее изумление, когда она узнала, что столь понравившийся ей проповедник и был сам страшный “ересиарх” Булгаков.

В чем же заключалась сила слова о. Сергия? Или, вернее, какими чертами можно охарактеризовать его проповеди, если отвлечься от непосредственного влияния его личности, которая, естественно, никаким характеристикам не поддается?..

Голос Церкви есть всегда голос вечности; но звучит он во времени. И это соединение вечного и временного, небесного и земного составляет самую суть христианского благовестия: о близости Бога и человека, об их взаимной связи или, говоря словами самого о. Сергия, — не о Божестве и не о человечестве в их отделенности друг от друга, но везде и всегда — о Богочеловечестве. Проповедниками это обычно забывается, и они говорят о небе, о святости — как таковых; поэтому их слова о вечной правде скользят по сознанию греховной жизни — ее почти не задевая и не затрагивая. Таковой является отвлеченная мораль, к которой так часто сводятся изъяснения евангельских текстов — совершенно вне условий места, времени и событий, которыми волнуется церковный народ. Но религиозное отношение есть не только обращенность Бога к человеку, но и человеческая жажда Бога; а в этой последней неизбежно звучит все то индивидуальное и личное, из чего складывается жизнь данного момента; все то челове-

ческое, что определяется словами — *hic et nunc* — здесь и сейчас.

В отношении всего земного задачей проповедника является, таким образом, не вытеснение его из сферы сознания слушателей, но его возведение на более высокую ступень духовности; не замена его иными — может быть, и более высокими — мыслями, желаниями и чувствами, но их собственное очищение, просветление, п р е о б р а ж е н и е. Но для этого необходимо глубокое чувствование человечности и любовь к человеку — вера в то, что Божие создание неизгладимо носит на себе божественную печать, или, говоря словами поэта, что “мир земли для неба не чужой”. Это чувство и является основной характерной чертой проповедей о. Сергия. Благодаря ему, евангельские образы и события как бы выходят из рамок священного повествования и входят в нашу жизнь; они становятся близкими нам и по-новому понятными, свершаются в нашей собственной жизни. А мы сами, со всеми нашими немощами и грехами, возносимся в Ту область, где с нами беседует Сам Христос... Царствие Божие п р и б л и з и л о с ь к нам... д о с т и г л о нас, — вот основная мысль, основной пафос, одухотворяющий пастырское служение о. Сергия. Утешение, а не обличение, несет он людям. “Утепайте, утепайте народ Мой”. О. Сергий любит повторять эти слова Исаии — слова столь нужные и дорогие в годы беды и скорби: ибо “обратился я и увидел всякие угнетения, какие делаются под солнцем: и вот — слезы угнетенных, а утешителя у них нет; и в руке угнетающих их — сила, а утешителя у них нет” (Еккл. IV, 1). Основными предпосылками проповеди о. Сергия являются поэтому: 1) понимание Писания и Церкви как жизни и творчества; 2) знание духовных потребностей и вопрошаний той среды, к которой он обращает свое слово. Первое есть результат всей его мировоззрительной установки, того “халкидонского” мироощущения, в котором Бог и человек, Творец и творение соединены между собою “неслиянно и неразлучно”. Второе же достигается трудом, тем конкретным каждый раз вживанием в психологию аудитории, благодаря которому слушателям о. Сергия казалось, что он подслушал их сомнения, угадал их вопрошания и дает им именно тот ответ, какого жаждала их душа. И ответ этот износится из самих глубин церковной жизни...

Понятно поэтому, почему о. Сергий считал тяжким грехом произносить проповеди без соответствующей подготовки. Одного знания или вдохновения здесь недостаточно: проповедник говорит не вообще, а обращаясь к определенным конкретным людям, и то, что он им говорит, должно быть сказано таким образом, чтобы вечная правда Божия пронизала собою их человеческую жизнь, и чтобы их душа сама затрепетала, в ответ на зов Божий...

Счастливые стечение обстоятельств дало нам возможность взглянуть в ту духовную лабораторию о. Сергия, в которой отливались его поучения молодежи. Участвуя в религиозных съездах студентов, о. Сергей всегда пребывал с молодежью в самом тесном духовном общении: он жил задачами съезда, входя в переживания его участников, возводя их на степень богословской проблематики, направляя их в русло церковной мысли. В тех же случаях, когда он не мог быть на съезде с самого начала, он обыкновенно выслушивал от меня подробный доклад — не о внешних событиях съезда, а о его духовных трудностях, о психологических переживаниях, о проблематике — одним словом, обо всем том фактическом материале, который был ему необходим для того, чтобы его заключительное слово звучало ответом и разрешением именно того, чем болела душа молодежи на данном съезде.

Последней характерной чертой проповедей о. Сергия является то, что он в них никогда не “читал морали”. Проповедь его всегда насыщена догматическим содержанием, а таковое, по своей природе, есть раскрытие объективной божественной истины, которая сама по себе есть и поучение, и назидание, и вдохновение слушателя. И вся сила слова о. Сергия в том, что эта трансцендентная истина о Боге начинает звучать в душе человека как его собственная мысль, что в нем пробуждается новая жизнь, или, как об этом говорит Вл. Соловьев:

“Слово вновь в твоей душе родилось —
Рожденное под яслями давно”.

В этом умения начинать в другом новую духовную жизнь, в этой готовности “быть для него в муках рождения, дожде же не вообразится в нем Христос” (Гал. IV, 1) о. Сергей подобен самому отцу философии, о котором его великий ученик говорит: “когда я слушаю этого человека, сердце мое бьется сильнее, чем у неистовствующих корибантов, и от речей его из моих глаз льются слезы... Я слушал многих хороших ораторов. Но душа моя от их слов не приходила в смятение. Но, слушая его, я начинаю думать, что жить так, как я живу, вообще не стоит... И я замечаю, что многие другие испытывают то же, что и я”... (Пир Платона XXXII e).

К о н е ц I - о й ч а с т и .

П Р И М Е Ч А Н И Е.

Излагая философскую и богословскую систему о. Сергия, мы стремились, насколько это было возможно, пользоваться его собственными словами. Вследствие этого наше изложение часто приобретало характер мозаики цитат. Последние, однако, подобраны нами таким образом, что в своей совокупности они составляют связный текст и могут быть читаемы вне зависимости от выделяющих их кавычек и ссылок на произведения, из которых они заимствованы; там, где смысл контекста требовал внесения в цитаты дополнительных слов и предложений, последние всегда заключались нами в скобки. В ссылках мы указываем только название книги или статьи, откуда цитата взята, и страницу, на которой она находится. Место и год издания, так же как и наименование сборников или журналов, в которых напечатана данная статья, в ссылках не указаны; они могут быть легко найдены в отделе библиографии.

Для краткости и удобства ссылок мы принимаем следующие сокращения (помещенные здесь в алфавитном порядке):

- | | |
|-------------------------------|---|
| А. Б. — Агнец Божий. | Н. А. — Невеста Агнца. |
| Г. Т. — Главы о Троичности. | С. Н. — Свет Невечерний. |
| Д. Ж. — Друг Жениха. | Т. Р. — <i>Tragödie der Philosophie</i> |
| Ик. — Икона и Иконопочитание. | У. — Утешитель. |
| Л. И. — Лестница Иаковля. | Ф. Х. — Философия Хозяйства. |
| Н. К. — Неопалимая Купина. | Ф. И. — Философия Имени. |

ЧАСТЬ II

ФИЛОСОФИЯ ОТЦА СЕРГИЯ

Г л а в а I.

С О Ф И Я

“Небо, склонившееся к земле и объемлющее собою землю — всеохватывающее единство и покой вечности” («Wisdom of God.», стр. 13) — вот что является предметом всех “созерцаний и умозрений” отца Сергия. Характеризуя его мировоззрение как мысль о “Боге и мире”, мы имеем, поэтому, в виду не два учения, которые можно было бы противоположить одно другому в качестве богословия и философии, но ту необходимую связь, то внутреннее единство, которые делают их неотделимыми друг от друга. Богословие о. Сергия всегда стремится познать Бога в Его обращенности к миру: поэтому оно никогда не замыкается в границы специальной дисциплины, но всегда помнит о своем призвании быть источником в с я к о г о знания и венцом истины вообще. Философия же о. Сергия всегда видит мир в его предстоянии Богу, и это дает ей ту просветленность и окрыленность, которые делают ее подлинным откровением о “небе на земле”. В словосочетании “Бог и мир” логическое ударение падает, таким образом, на союз “и”. Он не просто соединяет два существующие независимо друг от друга понятия, но знаменует собою их необходимую и внутреннюю связь, их единство и нераздельность; он не приводит к существующим до него реальностям, но сам является изначальным образом их бытия. В устной беседе о. Сергий сказал однажды, что в слове “и” сокрыта вся тайна мироздания, что понять и раскрыть смысл этого слова значит достигнуть предела знания. Ибо “и” есть принцип единства и цельности, смысла и разума, красоты и гармонии; понять мир в свете “и” — значит охватить его единым всепроникающим взглядом; а увидеть эту связь, которая соединяет мир с Богом, значит понять его как Божие “царство и силу и славу”, существующие “всегда, ныне и присно и во веки веков”.

Этой задаче посвящено все творчество отца Сергия, которое может быть охарактеризовано как всестороннее и многообразное раскрытие идеи Софии. Ибо принцип всеобъемлющего единства, мировое “и”, носит в его мышлении имя Премудрости Божией —

Софии, каковая является, таким образом, центральным понятием всего его мышления, ключом к пониманию всего его мирозерцания, — как в его общем замысле, так и в малейших подробностях и деталях. Вследствие этого, изложению философии о. Сергия естественно должен быть предпослан анализ понятия Софии, ибо без правильного его понимания невозможно достигнуть ни одной из его мыслей, связанных, к тому же, общим софийным замыслом и систематическим единством. Сам о. Сергий связывает понятие Софии с основной магистралью философской и богословской мысли: “Душа мира, Божественная София, Плерома, *Natura naturans*, целокупное человечество — под разными именами и под разными личинами выступает это начало в истории мысли: оно занимает видное место в учениях Платона и затем Плотина, оно знакомо стоикам, получает исключительное место в христианской философии, в мистических откровениях Я. Веме, воспринятых Фр. Баадером... оно занимает центральное место в философской системе Вл. Соловьева... положено в основу гносеологии кн. С. Н. Трубецкого и разделяется связанными с ним идейной преемственностью современными русскими философами” (“Ф. Х.”, стр. 120).

Уже один этот перечень терминов свидетельствует о том разнообразии, полноте и богатстве содержания, которое вкладывается в понятие Софии различными мыслителями и школами. София является в этом смысле общим именем многообразных созерцаний, часто весьма отличных друг от друга. Но несомненно одно: все они являются различным ответом на один и тот же вопрос, который лежит в самых основах мышления, в самой сущности мира. Вопрос этот — о соотношении абсолютного и относительного, единого и многого, дальнего и горнего, Бога и мира. Это противоположение (а вместе и соединение) двух миров имманентно мысли, составляет ее необходимую и неизбежную предпосылку; стремление обойти или избежать ее неизбежно приводит мысль к абсурду, ибо уничтожает самый объект мышления, делает его беспредметным. В таком случае мы приходим к альтернативе: или многообразие мира поглощается абсолютным и бескачественным единством Божества, — но в таком случае мира нет, есть только “единое или все”, в котором нет никакого различия, и о котором, следовательно, невозможно никакое суждение; или же Абсолютное — Бог растворяется в хаотической множественности свершений, о которых также не может быть никаких высказываний, ибо всякое суждение предполагает какой-то объединяющий принцип, какового мир, взятый в себе, также не знает.

Обе эти возможности были философски осознаны и до конца продуманы греческим гением, который в грандиозных односторонностях Гераклита и Парменида довел их до их логического

конца и тем навсегда преодолел. Объединив в своем умозрении оба мира и показав, что они один без другого не могут ни существовать, ни быть мыслимы, Платон раз навсегда установил содержание основной философской проблемы, и вся дальнейшая история мысли есть не что иное, как бесконечный ряд попыток дать ответ на этот вечный вопрос. Пафос его положительного решения заключается в уверенности, что в отношении двух миров *tertium datur*, что есть нечто общее, соединяющее абсолютное с относительным, горнее с дольным; что пропасть, их разделяющая, не есть непреходимая бездна; что, по слову поэта,

“Мир земли для неба — не чужой”...

— Но что же их соединяет? Что есть это среднее, третье, причастное небу и земле? У Платона оно именовалось неопределенным словом *μᾶταξυ* Аристотель видел его в принципе энтелехийности мира; Кант — в тех предельных понятиях, к которым вечно стремится, никогда их не достигая, человеческий разум... Ответы на этот вопрос — бесчисленны. И решение его может иметь место во всех областях философского мышления; гносеология и онтология, философия религии и этика, эстетика и философия культуры — одинаково заняты этой проблемой, ибо она составляет самую сущность мысли, завита в основание бытия. И хотя ответы на этот вопрос колеблются от полного сближения двух миров, граничащего с их отождествлением, до радикального разрыва между ними, — проблема остается той же. Это необходимо постоянно иметь в виду для того, чтобы понять софиологию не как индивидуальное построение или изолированную систему, но как учение, стоящее в контексте всех тех философских и богословских мотивов, с которыми она действительно связана. Отправной точкой софиологии является, таким образом, обще-философская проблема, в отношении которой учение о Софии знаменует собою определенный тип её решения. Последний в значительной мере определяется тем, что началу, соединяющему оба мира, усвоится имя Софии, каковое — хотя и может быть понимаемо различно — само несет в себе ряд положительных определений. По отношению к самой проблеме оно знаменует собою веру в возможность положительного ее разрешения, ибо утверждает реальность этого соединяющего небо с землей звена; до сих пор последнее было только постулатом мысли, вопросом, неизбежно возникающим в сознании, но не находящим себе в нем ответа. Усвоение же ему имени “София” утверждает его бытие, ибо имя необходимо предполагает своего носителя. Это с самого начала придает софиологии характер того онтологического оптимизма, который неизменно сопутствует всему ее дальнейшему развитию. По отношению же к своему содержанию имя Премудрости ориентирует нашу мысль в двух направлениях: с одной сторо-

ны, оно указывает на то, что реальность мирового единства может и должна постигаться на путях разума, что философия есть подлинная *φιλοσοφία* — любовь к Софии; с другой же стороны, имя Премудрости связывает философское созерцание с религиозной верой, поскольку София мыслится не как таковая, не в себе, но как Премудрость Божия, Богу принадлежащая и в Нем имеющая свое основание. “Весь мир представляет собою как бы художественное воспроизведение предвечных идей, которые в совокупности образуют идеальный организм, Божественную Софию, ту Премудрость, которая была пред Богом при сотворении мира, и радость которой “с сынами человеческими”. Эта премудрость говорит о себе (кн. Притчей Соломоновых, глава VIII, 22-31):

22. “Господь имел меня началом пути Своего, прежде создания Своих искони.

23. От века я помазана, от начала, прежде бытия земли.

24. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою.

25. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов.

26. Когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной.

27. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны.

28. Когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны.

29. Когда давал морю устав, чтобы воды не преступали пределов его, когда полагал основания земли.

30. Тогда я была пред Ним художницей, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во всякое время.

31. Веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими”.

(“Ф. X.”, стр. 128).

Это отождествление мирового начала с Премудростью Ветхого Завета не только связывает воедино философскую мысль с религиозной верой, но открывает двери и дальнейшим умозрениям, в которых София раскрывается как универсальное мировое начало, реализуемое во всех религиозных истинах. “Как приемлющая свою сущность от Отца — она есть создание и дочь Божия; как познающая Божественный Логос и Им познаваемая, она есть Невеста Сына (Песнь Песней) и Жена Агнца (Новый Завет, Апокалипсис); как приемлющая излишки Даров Св. Духа, она есть Церковь и, вместе с тем, становится Матерью Сына, воплотившегося влитоием Св. Духа от Марии, Сердце Церкви, и она же есть

идеальная душа твари, Красота. И все это вместе: Красота, Св. Троица в мире есть Божественная София” (“С. Н.”, стр. 214). Имя Софии связывает, таким образом, вопрошания разума с верой в откровение: истина веры становится непосредственным ответом на вопросы мысли; философия насквозь пронизывается религией, а вера насыщается проблематикой. И это систематическое единство веры и разума устанавливает и историческое единство человеческих исканий и достижений, ибо вместе с ним “с новой силой, убедительностью и самоочевидностью становится понятным смысл слов св. Иустина Философа, что Сократ и Платон были христианами до Христа, ибо Платон был пророком Софии в язычестве”. (“В Аия София”, стр. 230).

Имя Софии является, таким образом, символом христианского решения философской проблемы, независимо от того, в какую конкретную форму выльются те или иные софиологические доктрины. Последние могут быть весьма разнообразны; они могут изменяться и эволюционировать, ибо человеческой мысли не свойственна неподвижность совершенства, и она вечно стремится к новым постижениям, которые в новых формах и в разных степенях отражают запредельную мысли истину. Но это различные доктрины не нарушает единства направления и не уничтожает цельности той софиологической установки, которая — подобно белому лучу в кристалле — преломляется и дробится в различных построениях, составляющих в своей совокупности историю софиологической мысли.

И в творчестве о. Сергия мы также должны различать основной характер его мировоззрения, тождественный на всем протяжении его жизни, и те конкретные формы, в которых он в разные периоды воплощался. Сам о. Сергий сказал однажды, что в его системе есть части, высеченные из камня, и есть другие, сделанные из палье-маше. Но, конечно, между этими крайними точками имеется множество переходных ступеней, соответствующих стойкости или, наоборот, непрочности тех или иных его положений. Однако, неизменным и незыблемым их основанием всегда является его софиологическая установка, которая не ограничивается областью теоретической мысли, но охватывает собою всю полноту жизни и уходит в неисследимую глубину личности, ее самоопределения и судьбы.

Софиологическое мирозерцание можно определить как видение в мире Бога, как усмотрение в творении Творца, как непрестанное ощущение того “добро зело”, которое составляет самую суть всего сотворенного мира. Это есть не только жажда и искание совершенства, присущая всем сторонам жизни человеческого духа, не только стремление к истине и красоте, как к высо-

ким, но недостижимым идеалам, — но реальное, конкретное и положительное видение этого совершенства, как присущего миру, как лежащего в основе его жизни и бытия. Это не постулат разума и не норма воли, но факт жизни, непререкаемая истина внутреннего опыта, самоочевидность непосредственного созерцания.

В этом смысле, софиологическое видение есть некоторый ответ на вопрос разума о смысле мира, — вернее, не самый ответ, но то жизненное содержание, на основании которого этот ответ может быть дан. Логически, софиологическое умонастроение не может быть выведено ни из каких теоретических предпосылок; последние могут только постулировать его необходимость, поставить о нем вопрос; но само оно — как духовная реальность — необходимо связано с некоторым узрением, с откровением, в котором человек постигает присущую миру тайну и видит его красоту. Тогда, в свете этой красоты и гармонии, ему предстает весь мир, и основное видение становится для него призмой всяческого созерцания.

“Тайна мне самой и тайна миру

“Я в моей обители земной

“Се гряду по светлому эфиру

“Путник, зреть отныне будешь мной

“Кто мой лик узред,

“Тот навек прозрел

“Дольный мир навек пред ним иной”...

Такими словами характеризует Вячеслав Иванов (“Кормчие Звезды”, стр. 3) это узрение всеединой красоты, преображающей и просветляющей для увидевшего ее взора всю область дольного бытия. И не об этом-ли говорит и Пушкин, свидетельствуя нам о чуде преображения изнеможенного и жаждущего человека во вдохновенного ясновидца и пророка:

“Открылись вещие зеницы,

“Как у испуганной орлицы...

“И внял я неба содроганья

“И горный ангелов полет,

“И гад морских подводный ход,

“И дольней лозы прозябанье...”.

Источником софиологической установки является, таким образом, некоторое духовное событие, после которого

“Счастлием душа обожжена
“И ясностью и мудростью, о Боге
“Со звездами беседует она,
“Глас Бога слышит в воинской тревоге
“И Божьими зовет свои дороги”.

П. Гумилев (“Колчан”, стр. 26).

Каково же было это событие в жизни о. Сергия? Где и как открылись его глаза на софийность мира? Что явилось источником его софиологии?

Ответы на эти вопросы мы находим в его собственных словах, носящих автобиографический характер: “по мере того, как в душе все более потухал свет детства, в ней воцарялись какие-то серые сумерки. И тогда неожиданно пришло т о... Зазвучали в душе таинственные зовы, и ринулась она к ним навстречу... Вечерело... Ехали южной степью, овеванные благоуханием медовых трав и сена, озолоченные багрянцем благостного заката. В дали синели уже близкие Кавказские горы... И, вперяя жадные взоры в открывавшиеся горы, впивая в себя свет и воздух, внимал я откровению природы... Закат догорел. Стемнело. И т о погасло в душе моей вместе с последним его лучем, так и не родившись. Бог тихо постучал в мое сердце, и оно расслышало этот стук, но не раскрылось...

Но вскоре т о заговорило опять, но уже громко, победно, властно. И снова вы, о горы Кавказа! Я зрел ваши льды, сверкающие от моря до моря, ваши снега, алеющие под утренней зарей, в небо вонзались ваши пики, и душа моя истаявала от восторга. И то, что на миг лишь блеснуло, чтобы тотчас же погаснуть, в тот степной вечер, теперь звучало и пело, слетаясь в торжественном дивном хорале. Передо мной горел первый день мироздания. Все было ясно, все стало примиренным, исполненным звенящей радости. Сердце готово было разорваться от блаженства... И не умер в душе этот миг свидания, этот се апокалипсис, брачный пир, первая встреча с Софией. Я не знал и не понимал тогда, что сулила мне эта встреча. Но когда... тонкой пленкой стало затягиваться пережитое... то, о чем говорили мне в торжественном сиянии горы, слова узнал я в робком и тихом девичьем взоре, у иных берегов, под иными горами. Тот же свет светился в доверчивых, испуганных и кротких полудетских глазах, полных святыни страдания. Откровение любви говорило мне об ином мире, мною утраченном...

Пришла новая волна упоения миром... И вдруг нежданная чудесная встреча: Сикстинская Богоматерь в Дрездене Сама Ты коснулась моего сердца, и затрепетало оно от Твоего зова... Моя

осведомленность в искусстве была совершенно ничтожна, и вряд ли я хорошо знал, что меня ждет в галерее. И там мне глянули в душу очи Царицы Небесной, грядущей на облаках с Предвечным Младенцем. В них была безмерная сила чистоты и прозорливой женственности, --- знание страдания и готовность на вольное страдание, и та же вещая жертвенность виделась в не-детски мудрых очах Младенца... Я не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед и разрешался какой-то жизненный узел. Это не было эстетическим волнением, нет, это была встреча, новое знание, чудо" ("С. Н.", стр. 7, 8, 9).

Природа, любовь, искусство — вот в чем духовному взору о. Сергия открылась божественная первооснова мира, его всеединая красота и изначальное добро. Этот мистический опыт определил собою все его мировоззрение, ибо явил ему софийность во всем мире, как природном, так и человеческом. И отсюда в его сознании протянулись бесчисленные нити к софийному пониманию всех областей мыслимого, и перед ним возникла задача воплотить это понимание в формах философского умозрения и науки; отсюда темы софийности природы, софийности любви, софийности человеческого творчества — науки, искусства, общественности... вплоть до техники и хозяйства.

Откровение софийности было для о. Сергия одновременно откровением религиозным. Он пришел к Богу через созерцание божественной красоты твари. Мир стал для него храмом, и в этом храме он обрел Бога. Но для этого был необходим скачек, перелом, духовная катастрофа, ибо отблеск божества в творении не есть еще Сам Бог, и созерцание печати Творца не есть личная связь с Ним. Само обращение было пережито о. Сергием, как непосредственное действие силы Вожией, как личный зов "Отца, поспешившего навстречу приближающемуся блудному сыну": "крепкая рука восторгла меня", — говорит о. Сергей про это мгновение его жизни: — "я шел в тоске, ничего не видя вокруг себя... и опомнился в келье у старца. Меня туда п р и в е л о : я пошел совсем в другом направлении, вследствие своей всегдашней рассеянности, но в действительности — я знал это тогда достоверно — со мной случилось чудо. Я вышел от старца прощенный и примиренный, в трепете и слезах, чувствуя себя внесенным словно на крыльях внутрь церковной ограды" ("С. Н.", стр. 10).

Отличительной чертой всех этих мистических переживаний о. Сергия является чрезвычайная их простота, отсутствие в них того, что можно было бы назвать элементом сверхъестественного. О. Сергей не стремится выйти за пределы природной жизни, не

ищет откровения за границами естества, но находит его в самой природе, в самом человеке — проникая в их сокровенные глубины и в них находя божественную первооснову твари. В этом его духовном опыте с буквальной точностью исполняются слова апостола Павла о том, что сила и божество Бога, всегда присущие миру, но невидимые в себе, становятся видимы и постигаемы при рассмотрении и изучении Его творений (Римл. I, 20). Эта “мистика глубины” остается затем характерной чертой всего философского и богословского творчества о. Сергия. Он всегда стремится понять мир так, как он дан Творцом, не прибегая к произволу всемогущества Божия, не допуская действий *deus ex machina*, нарушающих и отменяющих установленный Богом порядок. Эта установка является ни чем иным, как сознательным и ответственным принятием разумом креста тварности, глубоким смиренным перед судьбой, данной Богом Своему творению. Она сопряжена с огромным интеллектуальным и духовным трудом, ибо велик соблазн делать из веры *asylum ignorantiae* изнемогающего разума; но она ведет нас по ясному пути софийного познания, в свете которого Бог мыслится не как надмирная и непонятная в своем произволе сила, но как любящий Отец, бесконечно близкий Своему творению и являющий Свою Благодать и Премудрость во всем, что выпло из Его творческих рук.

С особой силой проявляется это убеждение о. Сергия в разработке проблем космологии и эсхатологии, каковые будут рассмотрены нами в своем месте.

В философии и в богословии софиологическая установка находит себе двойное выражение; с одной стороны, она воплощается в тех или иных учениях о Божественной Софии, — это есть область софиологической доктрины в собственном смысле слова; с другой же стороны, она определяет собою содержание всех областей мысли, являясь их логической и онтологической предпосылкой, служа как бы общим знаменателем софиологической космологии, софиологической антропологии, софиологической гносеологии и т. д. Можно поэтому сказать, что в области теоретической мысли софиология играет роль и существительного, и прилагательного, и субъекта, и предиката; о ней можно говорить как о таковой — в воплощении ее в той или иной конкретной софиологической доктрине; и о ней же можно говорить, как о характере той или иной дисциплины, разрабатывающей в свете софиологии свое специальное содержание. В последнем случае софиологический мотив связывает эти дисциплины между собою и является основанием их систематического единства, принципом целостного философского мирозерцания. В основе всего этого многообразия лежит единая установка, которая не изменяется в сво-

ем существе, и это чрезвычайно важно иметь в виду, чтобы не ошибиться и не принять те различия и даже противоречия, которые характеризуют разные моменты развития софиологической доктрины, за разрушение самой идеи софиологии.

Сам о. Сергей характеризует свою софиологию “не как доктрину или новую истину..., но как богословскую и философскую *μετασσι*-ю, как обновление сердца и изменение всего мироощущения, которое может осуществиться только через софийное восприятие мира, как Премудрости Божией” («Zur Frage»... стр. 101). Последние слова дают нам краткую характеристику софиологической установки, взятой независимо от ее доктринальных воплощений. “Существует ли между небом и землей лестница, по которой восходят и нисходят Ангелы? И что такое мир?”, — спрашивает себя о. Сергей. “Жена, облеченная в солнце” (Откр. XII) и только гонимая драконом в пустыне, или же он сам есть эта пустыня, “пустой дом”, оставленный Господом?”. И отвечает: “Мир есть открывающаяся Премудрость Божия; в ней небо преклонилось земле. Мир существует не только в себе, но и в Боге, и Бог пребывает не только на Небе, но и на земле — в мире и в человеке. Вот ответ, содержащийся в основном догмате Христианства — о Богочеловечестве, зовущий нас одновременно к аскезе и к творчеству, к спасению от мира и к спасению мира”... (там же). В свете этого всеобъемлющего, радостного и вдохновенного мироощущения, должны быть поняты все положения философии, вся мудрость богословия — одним словом, все истины, доступные разуму и выразимые человеческим словом. Но для того, чтобы яснее понять значение и силу этой софиологической установки, не переходя, вместе с тем, к анализу ее доктринальных воплощений, полезно сравнить ее с теми умонастроениями, которые, в противовес ей, можно назвать а-софийными. Таковые воплощаются в двух “полярно-противоположных христианскому разумению воззрениях: в пантеистическом или атеистическом монизме, с одной стороны; и в дуалистическом понимании творения, с другой. Согласно монистическому учению мир сам себе довлеет и понятен из самого себя, держа сокровенные корни своего бытия. Субстанция мира есть единственная и последняя его основа. Как бы мы ее ни понимали: материалистически-ли, как мировое вещество — материю или энергию, или же спиритуалистически, как духовную монаду или систему монад, общей для всех видов монизма остается эта самозамкнутость и самодовлеемость мира, и в этом смысле — его абсолютность... На этой почве возможны разные образы — от мистико-поэтического восприятия до прозаически-эмпирического, механического и материалистического его понимания. Здесь возможно даже развитие

мистики, которая способна принимать не только поэтическое, но и субъективно-религиозное оформление. Однако, по существу, монистическое мировоззрение — атеистично, поскольку оно не признает сверхмирного трансцендентного Бога, замыкается от Него в самодовлеющем бытии, а чрез это утрачивает и истинную идею мира. Но, благодаря тому, что в имманентном бытии возможно различение разных слоев или глубин, пантеизм может не сознавать себя в своем миробожии в качестве безбожия... История знает религиозно-философские системы, которые почитались, как самими их адептами, так и их последователями, за глубоко-религиозные: таковы в древней философии стоицизм и особенно нео-платонизм; таковы браманизм и буддизм; таковы новейшая теософия и антропософия. Общая и отличительная черта их в том, что им одинаково чужда идея сотворения мира Богом — премирным или сверхмирным... Основное соотношение между Творцом и творением, — со всей сложной проблематикой, здесь заключающейся, отсутствует в пантеизме. Мир для него самоочевиден и не нуждается для себя в объяснении” (“Н. А.”, стр. 8). Последним словом этого космизма является — как это ни парадоксально — акосмизм. Мир, понятый как абсолют, перестает быть миром. И строй его, не имея сверхмирного, трансцендентного основания, перестает быть порядком, устройством, космосом и превращается в голую данность, в единственный и неотменимый факт, в безвыходную и безнадежную неизбежность.

“Противоположным полюсом космизма или миробожия в уразумении мира является дуализм. Ему свойственно признание сотворенности мира... Однако, мир для него сотворен не одним Творцом, но двумя: “природу вместе создали белбог и мрачный чернбог”... Это второе божество мыслится или в различных мифологических образах изначальной матери — Тиамат, каковы бы ни были эти конкретные мифологические образы в разных религиях; или в дуалистическом двубожии, с признанием двух не только различных, но в известном смысле противоположных, между собою борющихся и друг друга взаимно восполняющих богов: Ормузд и Ариман в иранских религиях, гностические учения в разных формах... Легко постигнуть религиозную абсурдность такого дуализма, который также представляет собою лишь замаскированную форму атеизма: два бога не суть боги, ибо взаимно друг друга упраздняют. Идею Бога присуща Его абсолютность, а потому и единственность. Если наряду с первым Богом необходимо должен быть еще и второй, то значит, что первый уже не есть Бог... Всякая система дуализма разлагается повтому от внутреннего противоречия есть онтологический nonsens, с которым мы можем просто не считаться” (“Н. А.”, стр. 9 и 10).

Однако, она получает свое значение, когда в скрытом виде проникает в христианское мировоззрение в виде “мироотрицающего манихейства, устанавливающего между Богом и миром непреходимую пропасть и тем упраздняющим Богочеловечество”, “когда напряженное религиозное чувство ставит перед человеком альтернативу: Бог и л и мир, и когда благодаря этому, человек отвращается от мира, презирает его ценности и дела и предоставляет мир, в удаленности от Бога, собственной судьбе” («Zur Frage», стр. 97), “когда, наряду с вечностью Царствия Божия, утверждается о д и н а к о в а я вечность ада..., перед которой изнемогает или всемогущество, или премудрость Божия, и поднимает голову и н о й принцип бытия, которого и Бог не может обессилить”... (“Н. А.”, стр. 514).

Во всех этих случаях утрачивается правильная иерархия между Творцом и творением, и мир отрывается от Бога, вследствие чего ему приписывается самостоятельное — противоположное Богу — бытие (хотя бы в виде существования изначального тварного “ничто” или вечного неодолимого “ада”); а это неизбежно приводит мысль к скрытому дуализму, каковой в этом замаскированном и скрытом виде оказывается присущим очень многим богословским и философским системам. Этот краткий, но глубокий и обобщающий анализ, в котором все а-софийные построения сводятся, в конце концов, к противоположным формам монизма и дуализма, позволяет нам сделать дальнейший шаг в постижении софиологической установки. Ибо теперь мы можем с ясностью указать на то, что ей противоположно, что а-софийно и антисофийно. Софиологическая установка безусловно противоположна монизму, ибо она предполагает различение Бога и мира, тогда как монизм этого различения не знает. Она, далее, противоположна и дуализму, ибо Бог и мир мыслятся в ней во взаимной связи и единении, тогда как дуализм полагает между ними непреходимую бездну. Но монизмом и дуализмом, повидимому, исчерпываются логические возможности онтологического мышления, ибо понятия эти находятся между собой в отношении прямой контрадикторности и без нарушения законов тождества и противоречия между ними *tertium non datur*. Но здесь-то и обнаруживается подлинная природа софиологии, всегда опирающаяся на аксиому *tertium datur* даже в том случае, когда это *tertium* не вмещается в границы логической закономерности и разрывает собою ткань дискурсивного мышления. Ибо, — поскольку софиология мыслит мир и Бога одновременно в различении и в сопряжении, поскольку она их одновременно противопоставляет и соединяет, — она должна быть охарактеризована как моно-дуализм, как тео-космизм, как Богочеловечество. Для формально-логического

мышления это соединение противоположного и различие тождественного представляется самопротиворечием; но на самом деле оно есть антиномия, каковая знаменует собою такое жизненное единство, которое не вмещается и не охватывается законами дискурсивной мысли. Однако, “антиномия отнюдь не выражает собою отчаяния мысли; напротив, она говорит скорее о ее зрелости; она возникает, когда, пройдя обширный и в себе до известной степени законченный путь..., философия возвращается к религии, которая и определяет ее проблему и исход. Религиозная тайна охраняется пламенным мечем херувима, имя которому на философском языке есть антиномия” (“Т. Р.”, стр. 129). С точки зрения разума, антиномия есть постулат мысли, к которому ее неизбежно ведет диалектика понятий. И она осталась бы постулатом, продолжала бы пребывать вопросом без ответа, требованием без разрешения, если бы сама жизнь не ответила на нее непосредственным откровением всеединства, данным в переживании природы как Премудрости мира — как тварного образа Божества.

Но если дискурсивное мышление, скованное своими железными законами, видит в этих переживаниях логические криптограммы, то поэзия — крылатая сестра философии — говорит о них, как о чем-то вполне естественном и понятном. “Я царь, я раб, я червь, я Бог”, — говорит о человеке Державин, несколько не смущаясь тем, что царь не может быть рабом, что природа червя несовместима с предикатами Божества. Тютчев переступает закон тождества, говоря:

“Я во всем, и все во мне”...

Подобных примеров можно привести бесчисленное множество. Все они свидетельствуют о том, что в своем софийном мироощущении о. Сергей далеко не одинок, что его с ним делят величайшие гении искусства и поэзии. О. Сергей сам указывает на это, говоря о художниках и поэтах, как о “зрящих нездешнюю красоту и являющих ее этому миру” (“С. Н.”, стр. 370). Но и в истории мысли софиологическая концепция имеет свою прочную традицию, которую о. Сергей излагает в критическом анализе софиологических построений Платонизма, Аристотелизма, Патристике — восточной и западной (в главе I “Невесты Агнца”); сюда же относится вступ “Учение о Премудрости Божией у св. Афанасия Великого”: (“Купина Неопалимая”, экскурс III). Но самым значительным проявлением софийного умонастроения безусловно является христианское церковное искусство, имеющее своим венцом храм св. Софии — “храм безусловный, храм вселенский... нагляднейшее доказательство, явление Софии, софийности мира и космичности Софии. Это не небо и не земля, но свод небесный над землею. Здесь не Бог и не человек, но Сама Божественность,

божественный покров пад миром... И не случайно, что здесь, в св. Софии, для Софии и из Софии, складывалась и зазвучала во всей полноте и красоте божественная софийная симфония православного богослужения, о котором наши предки свидетельствовали как о "небе на земле". (В "Айя Софии", стр. 230; ср. также «Le ciel sur la terre», стр. 42).

Как же преломляется это небесное видение в призме разумного мышления? Какие формы принимает софиологическая установка, становясь мировоззрением? Чем является эта "попытка рассказать на языке не-божественном о вещах божественных?" ("С. Н.", стр. 228). Задавая себе этот вопрос, мы переходим к проблеме софиологической доктрины, каковая в творчестве о. Сергия имеет два явно выраженные и значительно отличающиеся друг от друга варианта. Первый из них (излагаемый в "Философии хозяйства", в "Свете Невечернем" и в примыкающих к ним работах) может быть охарактеризован как монистическая софиология, ибо мы имеем в нем учение о единой тварно-нетварной, небесно-земной Софии; но, начиная с "Агнца Божия", это понятие как бы расщепляется, и о. Сергий говорит о Софии Божественной, противопоставляя ее Софии тварной, как иному образу ее бытия, имеющему свою природу и свою судьбу. Таким образом, второй вариант может быть назван софиологией дуалистической, причем водоразделом между ними являются "Главы о Троичности", проливающие новый свет на понятие божественной природы (усий) и тем устанавливающие более тесную связь между софиологией и учением о Св. Троице. Это последнее обстоятельство определяет место обоих вариантов в общем контексте философских и богословских проблем. Единая София есть понятие по преимуществу космологическое. Она является ключом к пониманию божественной основы мира, объясняет собою проблему космодицеи, "одинаково центральную, как для платонизма, так и для христианского богословия" ("С. Н.", стр. 216). Но она остается посторонней проблемами триадологии, поскольку "София находится в не Божественного мира, не входит в его самозамкнутую, абсолютную полноту" ("С. Н.", стр. 212), поскольку "грань между нею и Богом должна быть установлена столь же безусловно, как и между Богом и тварью" ("С. Н.", стр. 215). Однако, последующие исследования о. Сергия, посвященные природе Св. Троицы, показали, что и здесь мы имеем дело с той же проблематикой откровения, и что Премудрость Божия, понятая как самооткровение Божества, не может ограничиваться областью мира. Она есть и в Боге, и является Его природой, безличной усией, Божеством Бога, онтологически неотделимым, но логически неизбежно противопоставляемым божественным Ипостасям. Это введение понятия Со-

фин в недра Пр. Троицы неизбежно влечет за собой его разделение (ибо, в противном случае, мир оказался бы частью Бога). И от Софии Божественной отделяется София тварная, как иной образ ее бытия, как идеальная основа мира, единая с Софией Божественной в своей сущности, но различная в образе своего существования. Антиномичность единой Софии превращается, таким образом, в проблему соотношения двух Софий, и то, что в мистической софиологии было формулой логической непостижимости, получает характер разрешимой философской проблемы.

Этому различию соответствует и другое более радикальное изменение софиологической доктрины, касающееся самой природы Премудрости. В первом варианте Божественная София “обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо, или, скажем богословским термином, ипостась” (“С. Н.”, стр. 212). По, начиная с исследования об “Ипостаси и ипостасности” (1924), о. Сергей отказывается от такого понимания Софии и в дальнейшем не устает повторять, что София, как Божественная, так и тварная, не есть ипостась, не обладает личным началом, хотя и пребывает с ним в постоянной онтологической связи. Причиной этого изменения в софиологической доктрине явилось то обстоятельство, что до “Глав о Троичности” о. Сергей не мыслил возможности безипостасной любви. И София — предмет любви Божией — Сама любящая Бога ответной любовью — “любовь Любви и любовь к Любви” — неизбежно должна была мыслиться, как личность, эту любовь осуществляющая. Но в дальнейшем, когда для о. Сергея стала ясна возможность неипостасной любви — и при том, как в отношении объекта любви, так и ее субъекта (подробнее об этом будет сказано ниже), то отпала необходимость мыслить Софию как личность, и она приобрела характер умопостигаемой сущности, онтологического начала жизни, как Бога, так и мира.

Наметив, таким образом, в общих чертах эволюцию софиологической доктрины о. Сергея: от мистического ее понимания — к дуалистическому; от космологического — к богословскому и от ипостасного — к безипостасному, мы можем перейти к изложению самого его содержания. В нем мы встретимся с определением св. Софии, как Премудрости, как Любви, Женственности, Красоты и как Начала или души мира.

Божественная София определяется, первым делом, как Божия Премудрость, как совокупность божественных мыслей или представлений. Но “идею Бога нельзя мыслить как идеальное представление, лишенное жизненной конкретности и силы бытия. То, что Бог существенно и потому предвечно, вневременно представляет (отлично сознаем всю неточность этих выражений, но

пользуемся ими, за отсутствием надлежащих для того слов на языке человеческом), надо мыслить в смысле реальнейшем, как *ens realissimum*, и именно такой реальнейшей реальностью и обладает идея Бога, Божественная София” (“С. П.”, стр. 212). Мудрость или Премудрость Божию нельзя мыслить ни как одно из свойств Божественного ума, ни как его субъективную деятельность, ни как идеальное (то-есть не существующее реально) его содержание. “Бог мыслит вещами”, и все мыслимое Богом получает от того абсолютное бытие. Поэтому и Премудрость Божия, как содержание Божественной мысли, имеет свое объективное, трансцендентное миру бытие. В этом смысле, София есть “горний мир умопостигаемых вечных идей” (“С. П.”, стр. 216), идеальное Все, все-организм вечных идеальных сущностей. “Всякая идея, элемент или атом бытия, созерцаемый мыслию Божией, в ней содержится. И этой множественности полноты присуща связь многоединства, все-единства. Это единство не упраздняет, не поглощает и не ослабляет множественности, как многообразие не упраздняет единства. София есть целомудрие или всемудрие, все во всем и одинаково во множестве. Эта связь для нашего тварного постижения открывается, прежде всего, как идеально логическая связь, логический космос идей, взаимно диалектически отражающих и раскрывающих одна другую, как реально-жизненная связь единой жизни, проявляющейся и открывающейся во всех точках и формах бытия” (“Н. А.”, стр. 47). Это учение о Софии, как об организме божественных идей — первообразов мира, — можно считать общепринятой основой христианской метафизики, воспринятой ею от философии древних греков. Поэтому, говоря об этом аспекте Софии, о. Сергей непосредственно соприкасается с рядом философских систем, в отношении которых он и определяет свое учение, вскрывая их софиологические элементы, проверяя их критическим анализом и дополняя их своими собственными умозрениями.

Мы не можем останавливаться здесь подробно на этой его сравнительной работе; заметим только, что в древней философии содержание Премудрости (*κόσμος νοητός* Платона, *νοήσις τῆς νοήσεως* Аристотеля) было как бы бесхозянно. Эллинская мысль не знала личного Бога и потому мыслила Премудрость как никому не принадлежащую, как сущую в себе; отсюда — незавершенность религиозной философии Платона и Аристотеля, ответом на вопрошания которой могло быть только откровение о личном, ипостасном Боге — абсолютном Носителе божественной Премудрости. Эта мысль и получила свое развитие в патристике — в учении о мыслях или идеях Божиих, как первообразах (прототипах, парадигмах) мира. Но здесь Премудрость, большею частью,

сливалась с ипостасью Логоса, результатом чего явилось поглощение космологии теологией (косвенным следствием этого явилось то, что проблемы космологии не получили в патристической мысли достаточного развития). А в учение о Второй Ипостаси Св. Троицы эта логологическая софиология внесла непреодолимые трудности, ибо должна была внести в содержание Божественного Логоса элемент тварности, без которого вообще упразднялось бы бытие мира (отсюда удвоение Логоса в системе св. Афанасия Великого, различающего два образа Премудрости — как основания и как запечатления). Чрезвычайно важным шагом в разрешении этой трудности является учение св. Григория Паламы об энергиях Божества, каковы, будучи божественными по своей природе, имеют особое отличимое от Бога бытие, то-есть являются объективно существующей силой Божией — Божественной Софией. “Софиологическое истолкование и применение паламизма еще ждет своего будущего. Но с принятием паламизма, Церковь определенно вступила на путь признания софиологического догмата, хотя для богословского осуществления этого признания предстоит еще долгий путь уразумения” (“Н. А.”, стр. 23). В западной мысли учение о Премудрости как совокупности божественных идей получило решающее значение в системе св. Фомы Аквината, из которой оно перешло в качестве нормативного в современное католическое богословие. Однако, у св. Фомы, хотя знание Божие и вечно, содержащимся в нем идеям вечности не приписывается; это отрывает софиологию от теологии, ибо рассматривает ее с точки зрения, “так сказать, до-тринитарного или вне-тринитарного (более Аристотелевского, чем христианского) учения о Боге, как интеллекте” (“Н. А.”, стр. 29), элементы коего в системе св. Фомы безусловно наличествуют. Кроме того, в содержании божественного ведения различаются два образа “относительно существующего в настоящем, прошедшем и будущем и относительно только возможного, но чего никогда не было и не будет” (“Н. А.”, стр. 27). В противовес этому, о. Сергей утверждает, что “Божественная София есть исчерпывающее самооткровение Божие, полнота Божества, и потому ей присуще и абсолютное содержание. Не может быть какого бы то ни было положительного начала бытия, которое бы не входило в эту полноту софийной жизни и откровения... Все, что может быть мыслимо, есть в полноте Божией, в Божественной Софии — во всей силе реальности” (“Н. А.”, стр. 42). Что же касается отрыва божественных идей от самого Божества, то на этот тезис св. Фомы (благодаря коему космология получает у него самостоятельное, почти независимое от теологии место, — процесс, прямо противоположный поглощению космологии теологией в восточной патристике), о. Сергей отвечает

положением о том, что “софиология не есть только учение об идеях, как первообразах вещей, но, прежде всего, о самооткровении Св. Троицы, и лишь далее—Ее откровении в твари” (“Н. А.”, стр. 32). Но в этом уже заключается переход от Софии космической к Софии богословской. Ибо, “с точки зрения софиологии, учение св. Фомы выражает собою аспект тварной Софии. Однако, смысл идей берется здесь в крайнем ограничении, поскольку София тварная не может быть понята вне связи с Софией Божественной, как обращенный к миру ее лик. Вне этой связи идеи онтологически висят в воздухе, помещаются где-то между Богом и миром” (“Н. А.”, стр. 40).

Эти критические замечания, направленные против софиологии св. Фомы, являются одновременно преодолением собственной софиологии о. Сергия, поскольку таковая носит в своем первом варианте исключительно космологический характер. Этим косвенным образом определяется переход от учения о единой Премудрости к системе двойного ее откровения — в Боге и в мире.

Если, с точки зрения божественного созерцания, София является Божественной Премудростью, то взятая со стороны божественного действия она есть Любовь. “Бог есть Любовь” (I Ио. IV, 8), как триединство, в котором осуществляется предвечный акт взаимности и самоотдания в любви. Единый Абсолютный субъект являет эту свою абсолютность в акте взаимной любви Трех, тем преодолевая ограниченность “я”, выходя в другое “я” самоотданием и самоистощанием в жертвенной любви, и в нем вновь обретая это отданное “я”, так что, три Ипостаси в единении своим суть осуществление, раскрытие единого абсолютного “я”... Триипостасная жизнь Св. Троицы — всеблаженна или абсолютна, она не допускает ни усиления, ни приращения. Как же возможно ее самооткровение, которое становится доступным и твари?” (“Ипостась и ипостасность”, стр. 355 и 356).

На этот вопрос отвечает учение о Софии, как о предмете Божией Любви. “Божество, не знающее зависти или жадности, в Своей бесконечности и абсолютности не знающее приращения, хочет призвать к любви Своей и небытие, не-божественную жизнь. Божество, по Божественному Своему снисхождению, в самоотвержении любви, хочет не-Себя, не Божества, и исходит из Себя в творении... Лучи любви изливаются из Божественной Полноты, в ее преизбыточности Божество исходит из Себя и освещает тьму не-божественного ничто, небытия... Но, поставляя рядом с собой мир вне-божественный, Божество, тем самым, полагает между Собой и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится между Богом и миром, Творцом и

творением, сама есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое и одновременно соединяющее и разделяющее то и другое... Это есть Св. София — любовь Любви... Сама Божественная жизнь во Св. Троице замкнута в себе, абсолютна. Она не нуждается ни в каком внешнем восполнении и раскрытии. Она полна собой и, если она может стать еще полнее, то не для Божества, но для не-Божества; к полноте и радованию Божественной жизни может быть привлечена и жизнь не-Божественная или вне-Божественная. Однако, для Божества это ни в каком случае не является необходимой Его эволюцией, как бы тяготящим над Ним фатумом творения, без которого не может совершиться и Его самораскрытие, но есть дар свободной, щедротной любви — благодати, благодати, благоденствия” (“С. Н.”, стр. 212). Если перевести эти истины на приблизительный антропоморфный язык человеческих понятий, то можно сказать следующее: жизнь Божества чужда эгоизма (есть любовь), потому что в триединстве Божества Отец предвечно любит Сына, Сын — Отца, и эта их взаимная любовь встречается и осуществляется в Св. Духе. Поэтому имя “Троицы” есть синоним любви. Сказать, что Бог есть любовь, значит исповедать Его триединство. В качестве осуществленной и завершенной любви внутритроичная жизнь Бога — абсолютна, самодостаточна и совершенна. Но для того, чтобы она не была эгоизмом втроем, Бог исходит из Своей полноты и полагает рядом с Собой новый объект Своей любви — мир не-Божественный по своей природе, но причастный Божеству по дару любви. Этот мир, который, по сравнению с имманентной полнотой внутритроичной любви, является “роскошью любви”, “преизбытком любви”, и есть София.

София есть любовь Любви. Она создана для того, чтобы та радость и блаженство, которые несет с собою любовь, были бы уделом не только трипостасного Бога, но и ее; поэтому “она не только любима, но и любит ответною любовью, и в этой взаимной любви она получает все, е с т ь В с е” (“С. Н.”, стр. 212). Говоря об этой любви, необходимо удалить из нашей мысли весь тот антропоморфизм, которым мы невольно сопровождаем понятие любви, придавая ему личный романтический характер. Любовь метафизическая отличается от любви психологической; она лишена страстности, душевности, беспокойства; она есть бытие для другого, жизнь не для себя, вольная саможертва и самоотдача. В отношении любви человеческой, она есть ее сущность, ее прототип и идеал; грехопадение исказило ее, придав ей характер земного душевного зрота; но сущностью ее все же остается Эрос небесный, образ любви божественной, благодаря чему только и возможно наименование души мира — Церкви — н е в е-

с т о й Сына и ж е н о ю Агнца. В этой любви “Св. София отдает себя Божественной Любви и получает Ее дары, откровение Ее тайн... Но она только приемлет, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Самоотданнем Божественной Любви она в себе зачинает все. В этом смысле она — женственна, восприимлюща, она есть “Вечная Женственность”. Вместе с тем, она есть идеальный, умопостигаемый мир, Все, истинное *εν καὶ πᾶν*, всеединое. В Женственности — тайна мира. Мир в своем женственном “начале” (*ἀρχή*, берепит) уже зарожден ранее того, как сотворен, и из этого семени Божьего, путем раскрытия в нем заложенного, создан мир из ничего” (“С. Н.”, стр. 213).

Благодаря этому София есть подлинное Начало мира, “Начало путей Божних”, Матерь всего сущего, идеальная основа бытия. И отсюда же становится понятным, почему высшее и предельное воплощение Софии в человечестве явлено в образе святой женственности — Невесты и Матери, ставшей Богоневестой и Богоматерью. Учение о мире получает, таким образом, свое завершение в догмате о Божией Матери, космология становится маркологией.

Божия Матерь, как воплощение Софии, есть предел твари, высшее ее достижение, в котором она перестает жить для себя, все отдает Богу (“буди Мне по глаголу Твоему”, понятное, как жертва всею жизнью) и в этом самоотдании получает вечную, блаженную жизнь. — “София, как всеединство, содержит в себе все в высшем слиянии и единстве” (“С. Н.”, стр. 231). Но так как это всеединство есть только предмет мысли и воображения, так как Божия Идея есть явленная реальность, то и “София открывается в мире, как Красота, которая есть осязаемая софийность мира... И если религия есть самосвидетельство и самодоказательство Бога, то... красота есть самодоказательство Софии” (“С. Н.”, стр. 227). “Своим ликом, обращенным к Богу, София есть Его Образ, Идея, Имя. Обращенная же к ничто, она есть вечная основа мира, Небесная Афродита, горний мир умопостигаемых вечных идей” (“С. Н.”, стр. 216). Но “идеи не только знают себя, но и чувствуют” (стр. 251). Красота и есть это самоощущение идеи, “безгрешная и святая чувственность, осязаемость идеи” (стр. 252). Красота в себе недоступна “тварному оку, затемненному грехом. Однако, то, чего мы не можем зреть непосредственно по недосыгаемости для нас, мы постигаем в мире, в его действии, подобно тому, как мы видим свет и невидимого солнца и в этом свете различаем предметы” (стр. 231). И, в этом смысле, “все наши чувства имеют свою способность ощущать красоту; не только зрение, но и слух, обоняние, и вкус, и осязание... всем им

доступна область прекрасного” (стр. 252). Ибо “красота предмета есть его софийная идея, в нем просвечивающая. И насколько все существующее причастно миру идей, в основе своей все прекрасно, “добро зело”, и может предстать в софийной идее своей, то-есть облечься красотой, быть пронизано ее лучами... В явленной красоте, обличающей бытийную, софийную основу мира, спасается вся тварь... ибо вся тварь — идейна в основании своем и в грядущем своем преображении” (стр. 228).

Это понимание Софии как Красоты непосредственно связывает учение о. Сергия с традицией Платона — Достоевского, поскольку в основе их метафизики лежит учение о “Всеединой Красоте”, которая “спасет мир”. “Как энтелехия мира в своем космическом лике, София есть мировая душа, то-есть начало, связующее и организующее мировую множественность — *natura naturans* по отношению к *natura naturata*. Она есть та универсальная, инстинктивно бессознательная или сверхсознательная душа мира, *anima mundi*, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала... которая проявляет свое действие всякий раз, когда ощущается именно связность мира, как бы она ни осуществлялась” (“С. П.”, стр. 225). Именно благодаря ей мир предстает человеку не как хаос разрозненных свершений и явлений, но как организованное и единое целое, к уразумению и обнаружению коего одинаково призваны и наука, и искусство, и вообще всякое человеческое творчество. “Над дольным миром реет горящая София, просвечивая в нем как разум, как красота, как... хозяйство и культура. Между миром, как космосом, и миром эмпирическим, между человечеством и Софией существует живое общение, которое можно уподобить питанию растения из его корней. София, принимающая на себя космическое действие Логоса, причащается Его воздействию, передает эти божественные силы нашему миру, просветляя его, поднимая его из хаоса к космосу” (“Ф. Х.”, стр. 139). В этом смысле “мир есть становящаяся София, ничто, засемененное идеями” (“С. П.”, стр. 222). По “для твари софийность мира имеет различную степень и глубину; в высшем своем аспекте это — Церковь, Богородица, Небесный Иерусалим, Новое Небо и Новая Земля; во внешнем же периферическом действии, в космосе, она есть универсальная связь мира, одновременно идеальная и реальная, живое единство идеальности и реальности, мыслимости и бытия” (“С. П.”, стр. 225).

Таковой в общих чертах является софиологическая доктрина о. Сергия — поскольку он говорит о единой космической Софии, имеющей божественные предикаты не по природе, но по

причастию любви и пребывающей вне Бога, то-есть не входящей в состав Пр. Троицы.

Все эти определения Софии: как Премудрости, Любви, Женственности, Красоты и Мировой души, сохранились и во втором варианте софиологии, каковой обогатился еще понятиями Славы и Богочеловечества. В отличие от этого, ипостасный характер, который приписывался космической Софии, не только совершенно выпадает во втором варианте доктрины, но более того — является тем оселком, на котором обнаруживается недостаточность первого варианта и необходимость дополнить его софиологией теологической.

Говоря о Софии как ипостаси, надо, первым делом, отвергнуть то нелепое, но распространенное обвинение, согласно которому о. Сергей вводит во Св. Троицу четвертую ипостась. Обвинение это построено на явном незнании или непонимании текста. Ибо о. Сергей многократно и настойчиво говорит, что “ипостась Софии отличается от Ипостасей Св. Троицы... что она не участвует в жизни внутри-божественной, не есть Бог, и потому не превращает триипостасности в четвероипостасность, троицы — в четверицу” (“С. Н.”, стр. 212); что “самый вопрос о четвертой ипостаси во Св. Троице—нелеп и невозможен: никакой четвертой ипостаси, равночестной и единосущной Пресвятой Троице, нет и быть не может” (“Ипостась и ипостасность”, стр. 361); что он считает “внесение четверицы во Св. Троицу богоухудством и нелепой ересью” (“О Софии Премудрости Божией”, стр. 58).

И если в писаниях о. Сергия (так же, как и о. Павла Флоренского), действительно содержится двусмысленный термин “четвертая ипостась”, то это слово “четвертая” понимается исключительно нумерически (Первая, Вторая, Третья Ипостаси — Св. Троицы; четвертая, пятая и т. д., до бесконечности — тварного мира), как “начало новой тварной многоипостасности, ибо за нею следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству” (“С. Н.”, стр. 212). Употребление этого термина ограничивается “Светом Невечерним”, ибо уже в статье “Ипостась и ипостасность” о. Сергей отрицает за Софией характер ипостаси, а в “Агнце Божиим” категорически утверждает: “София не есть четвертая ипостась, как и вообще не есть ипостась” (стр. 128). Можно даже сказать большее: характер ипостаси мог быть приписываем Софии только благодаря тому, что она мыслилась вне Св. Троицы; но как только она была в Нее введена (в качестве природы или усии), она сейчас же стала пониматься как б е з л и ч н а я сущность, Божественное Все, Полнота, самооткрывающаяся в жизни трех Ипостасей.

Каким же образом произошло это изменение доктрины? Что заставило о. Сергия пересмотреть положение об ипостасном характере Софии? И какой смысл приобрела она в этом новом — теологическом аспекте софиологии?

Как уже было указано выше, поворотным пунктом в этой эволюции надо считать исследования о. Сергия о Троице. В “Свете Невечернем” основы триничного догмата только слегка намечены. Богословские главы этой книги целиком посвящены темам апофатического богословия, за которыми непосредственно следует отдел II — “Мир”. Догмат о Св. Троице, конечно, учитывается и принимается как факт религиозной веры, но философскому исследованию не подвергается. Вследствие этого, катафатического учения о Боге в книге нет, и отношение Софии к Богу остается неопределенным и неясным. Этот недостаток собственно богословской доктрины восполняется следующими за “Светом Невечерним” исследованиями. Уже “Трагедия философии” включает в себя главу “Философия триничности”, в которой диалектический анализ понятия ипостаси (“я”, как ядра человеческого духа) постулирует мысль о том, “чего она есть ипостась. Ипостась нераздельна со своей природой, она ипостасна относительно своей природы” (“Т. Р.”, стр. 146). Это взаимоотношение ипостаси и природы исследуется здесь, главным образом, со стороны философской и даже гносеологической проблематики (поскольку двойца ипостаси и природы есть, по учению о. Сергия, онтологическое отношение субъекта и предиката — об этом см. ниже). И только в “Главах о Триничности” диалектика триничности получает свое богословское выражение, в результате которого с новой силой и значением ставится вопрос о природе в Боге. Источниками для решения этой проблемы являются, с одной стороны, естественная диалектика понятия духа, а, с другой стороны, божественное откровение и его развитие в учении Церкви; в данном вопросе оба источника совпадают.

“Природе духа присуще личное самосознание, “я”. Безличный (бессознательный) дух есть противоречие. Но это “я” не есть абстрактное, ни с чем не связанное, само для себя пустое самосознание. Оно есть живое и живущее “я”: *Аз есмь Сый*, как субъект некоторой объектности, подлежащее некоего сказуемого, вместилище некоего содержания... Это значит, что личный дух имеет в себе свою природу, в которой живет, непрестанно чрез нее себя для себя реализуя, определяясь, себе самому открываясь. Это перасторжимое единство личного самосознания, “я” и природы, обосновывающее жизнь личного духа, есть предельная интуиция духа о себе и, вместе, исходная онтологическая аксиома. Она содержится в Откровении и она же засвидетельство-

вана Церковью в основном догматическом учении, что Богу свойственна личность и природа, *ὑπόστασις* и *φύσις* или *οὐσία*“ (“А. В.”, стр. 112). Это основное различие получает отныне решающее и определяющее значение для всей философской и богословской мысли. “Предельная интуиция”, “исходная онтологическая аксиома” — эти ответственные слова берутся о. Сергием во всем их онтологическом и гносеологическом значении; а это значит, что различие природы и ипостаси кладется в основание всех проблем, что к нему, в конце концов, сводятся и в свете его разрешаются все истины: и теологии, и антропологии, и космологии. А так как это различие является основоположным в учении о Св. Троице, то, принимая его за основание онтологии, о. Сергей связывает этим с тринитарным догматом всю философию, делает учение о Св. Троице исходной точкой и вдохновляющей силой всей философской мысли. В прикладном виде этот именно тезис и разработан в “Трагедии философии”, в которой прослежены разные типы искажений тринитарного учения, поскольку таковые следуют из построений тех или иных философских систем. Теперь же о. Сергей дает диалектический анализ триединства, в котором принцип триничности выражает собою природу ипостасей, тогда как принцип единства выражает собою общность их природы. В основе догмата лежит, таким образом, основное до-логическое различие природы и ипостаси, от правильного и последовательного мышления коего зависит истинность всей системы. Формальный анализ этого различения дан о. Сергием в “Главах о Триничности” (§ 6 — “Ипостась и усия, личность и существо” и § 7 (в тексте, по ошибке — 8) “Ипостась и усия, личность и существо Божие”) и затем в значительной степени повторен в “Агнице Божиим” (§§ “Тварный дух”, “Божеский дух”). Мы изложим его более подробно при рассмотрении триадологии; сейчас же мы можем ограничиться только основным его положением, необходимым для уразумения нового тезиса софиологии, согласно которому Усия или природа Бога и есть Божественная София.

“Дух имеет личность и природу, и Божественный Дух также имеет триипостасную личность и Свою единую природу... Она есть мир Божественный в Боге, Который, как живой и живущий, имеет Свою собственную жизнь и ее источник в Божественной природе или “глубинах Божиих”... Природа Божия не умаляется в своем бытии от того, что вся она исчерпывающе реализуется в Божественном сознании. Она существует не только для этого самосознания, но и по себе, как *ens realissimum*, как *οὐσία*. Эта усия может быть понята как жизнь Божия и сила Божия... но она есть не только сила жизни, но и содержание —

абсолютное содержание абсолютной жизни со всеми ее “свойствами” — свойство всех свойств. Этому содержанию соответственно включать в себя Все, ибо никакие ограничения не приличествуют в отношении к Божеству, при чем это Все не может быть понято как агрегат или рядоположение бесконечного числа элементов Всего, но как их органическая внутренняя целостность, цело-мудрие в единении, — Все, как единство, и единство как Все, Всеединство. Жизнь Божия есть это положительное Всеединство, Всеединство есть природа Божия. В этом качестве природа Божия, как абсолютное содержание жизни Божией, есть то, что в слове Божиим зовется: Премудрость Божия, София. Таким образом, Божественная София есть не что иное, как природа Божия, усия, понимаемая не только как сила и глубина, но и как раскрывающееся содержание, как Всеединство. Когда мы говорим о Божестве Бога, то разумеем одновременно Его природу и как неоткрытую глубину, источник жизни, и как открытую — самую жизнь, при чем и источник жизни и сама жизнь — тождественны, как тождественны Усия и София. Обычно Усия мыслится как Божественная реальность, София же, как свойство или совокупность свойств, присущих этой реальности, возникающих или проявляющихся только при наличии определенного отношения именно к тварному миру. Для такого различения и разделения нет оснований. Божество, и как София, есть *ens realissimum* в той же мере, как и Усия, насколько источник жизни ее может быть отделен от ее раскрытия или ему противопоставлен. Усия, как София, и есть Всеединство, которое есть жизнь Божия и которое само живет в Боге всею Божественной реальностью, и Бог, имея Усию, тем самым, имеет ее и как Софию” (“А. Б.”, стр. 124 — 125).

Это восприятие Софии, как сущей в Боге Его природы или усии, ставит перед нами два ряда проблем, непосредственно связывающих софиологию, с одной стороны, с учением о Боге, а, с другой, — с проблемой мира. В первом ряде мы встречаемся с вопросом о том, “что можно сказать об Усии, как Софии, о природе, как о содержании, о Божестве, как о Божественном мире” (“А. Б.”, стр. 126). На это отвечает учение о Софии, как о Всеединстве, Премудрости, Славе, Любви и Богочеловечестве. Эта “божественная” софиология не имеет в себе принципиальных трудностей, ибо является ни чем иным, как софийным пониманием основных догматических истин о Св. Троице. Содержание этих истин остается по существу неизменным и не зависит от того, ставим-ли мы между Усией и Софией знак равенства, или же воспринимаем Усию как таковую. Главная трудность возникает в тот момент, когда ставится вопрос о мире тварном и о его софийном

основании. Ибо, если София входит в состав Божества, есть Его природа, то каким образом может она одновременно быть основанием твари, принадлежать миру относительному и преходящему? Это было возможно, когда она занимала среднее место и принадлежала одновременно Богу и миру, будучи существом тварно-нетварным, абсолютно-относительным. Но, включенная в Бога, воспринятая как “абсолютное содержание абсолютной жизни”, как может она быть причастной относительному?

На этот вопрос о. Сергий отвечает учением о тварной Софии, как и ном образе бытия Софии Божественной, ее повторении в категориях относительности и становления.

Это не вторая София, не новая сущность (и тем более не новое существо, ибо София не есть лицо), но инобытие Софии Божественной — тот же всеединый Божественный мир, та же полнота, но уже не как предвечно сущая, а как становящаяся во времени. “Все едино и тождественно по своему содержанию в Божественном и в тварном мире, в Божественной и тварной Софии. Единая София открывается в Боге и в творении” (“А. Б.”, стр. 148). Понятие Софии мыслится, таким образом, двуединым: она — едина, поскольку сущность ее всегда остается той же, поскольку “природа” мира в своих последних основаниях является божественной; она — двойственна, поскольку между Софией Божественной и Софией тварной лежит непреходимая грань, в вечном преодолении которой заключается смысл бытия. Моно-дуализм, имевший своим первоначальным выражением тварно-нетварный, абсолютно-относительный характер единой Софии, получает теперь новую форму в учении о единстве сущности в Софии Божественной и в Софии тварной, о их внутренней соответствии и сходстве. При этом возможна разная степень акцентуации каждого из этих начал: подчеркивая единство Божественной и тварной Софии, мы приходим к системе панэнтетизма (“все — божественно”, “все — в Боге”), склонного созерцать мир “как бы под видом вечности”; обратно, — подчеркивая различие обоих образов Софии, мы погружаемся в стихию становления, временности, творчества, истории, и получаем динамическое мирозерцание “философии хозяйства”. Различие в этих ударениях можно проследить и в творчестве о. Сергия (чем, в значительной степени и обуславливается и его богатство и многосторонность); но, выделяя в большей или в меньшей степени один из этих принципов, он никогда не теряет из виду другого; и это сохранение духовного равновесия между ними и составляет тот “халкидонский характер” второго варианта его софиологии, благодаря которому Бог и человек всегда пребывают в нем “неразлучно и неслитно”.

Но обратимся к вопросу об Усии, понятой как София. “В понимании ее как Божества в Боге можно различить два аспекта, согласно слову Божию. Она есть собственно София (Хокма), как откровение Премудрости Божией, и она же есть Слава, как откровение Божией Красоты и Всеблаженства. В Софии открывается с о д е р ж а н и е Божественной природы, как Все и Всеединство. В этом смысле, она есть откровение Логоса, Слова, Все говорящего: “вся Тем быша”... Это есть сама мыслящая себя Божественная Мысль, *νόησις τῆς νοήσεως*, имеющая своим предметом и содержанием самое себя. Мысль тождественна здесь со своим предметом, слово — со своим содержанием, а всепроникающая связь мысли есть связь всеединства, сама мудрость бытия... — светлый и безоблачный мир божественных идей... Премудрость, как мудрость, присуща всей Св. Троице и всем ее ипостасям. Премудрость, как содержание всех смыслов, есть самосознание Троичного Бога” (“А. Б.”, стр. 131). Но это есть не только мысль о божественном мире, идеальная, но не реализованная, а потому абстрактная (Платоновский *κόσμος νοητός*), и не только немое чувствование его, лишенное раздельности и прозрачности бытия, но есть реальная и до конца реализованная Божия Идея, идея всех идей, осуществленная как Красота, в идеальных образах красоты. Икона Божества есть божественное самохудожество, жизнь в идеальных образах и в реальности этих образов. “Усия—София есть живое начало” (“А. Б.”, стр. 126). “Однако, София, как Божественный мир, как полнота Божества — *πλήρωμα τῆς δεύτητος* (Кол. II, 9), есть не только Премудрость, но и Слава Божия. Слава Божия, одно из употребительнейших выражений по отношению к Богу в Ветхом и Новом Завете, должна быть понята, прежде всего, не в субъективном смысле прославления кого-либо кем-то, в частности, Бога тварию, ибо Слава Божия существует и вне отношения к творению... Она есть в Боге Самом, как внутрибожественный принцип. Бог славится Сам в Себе, Богу принадлежит Слава не только как славословие, но как присутствующая Ему Слава, о которой и говорится в слове Божиим... Слава Божия есть Слава Бога о Своем Божестве, как раскрывающемся. Это есть радость Божия о Себе Самом, любование, утешение, видение Себя Самого в Красоте... То, что открывается в Слове, как Премудрость, слава, достойно Славы и имеет Славу. Это есть всеблаженство Божие, радость Божественной жизни, как самосознания и самооткровения... Явление и откровение Славы, таким образом, нераздельно с откровением Премудрости Слова, оно с ним едино и тождественно в самой Софии Божественной, как едина и нераздельна сама София” (“А. Б.”, стр. 132).

Учение о Софии, как Славе, играет в мировоззрении

о. Сергия чрезвычайно большую роль. Оно проходит красной нитью через всю его философию, поскольку все, созданное Богом, воспринимается как Его Слава: ибо “Слава Божия — энергия энергий Божиих (по выражению св. Григория Паламы) только и доступна твари, при полной недоступности (трансцендентности) самого существа Божия” (“К. Н.”, стр. 212). Но она же является центральным понятием и богословия о. Сергия, ибо, если “Божество, как самооткровение в Слове, определяется как Премудрость, то в свершении Своем в творении Оно получает определение Славы. Каждой ипостаси Св. Троицы свойствен особый софиологический лик или характер. Первая, Начало, объемлющее полноту — Царство и Силу и Славу — есть, прежде всего, Божественное естество или природа, в себе замкнутая и самодовлеющая, молчание тайны, трансцендентность Отца даже в Св. Троице. Но она же в Сыне, в Слове, есть Премудрость, полнота, Божественное Все, отраженное в тварном всем” (Ио. I, 3). “В Духе же Святом она есть Слава Отца и Сына, являемая Духом Святым в Боге и в творении” (“Богословие Евангелиста Богослова”, стр. 70). “Таким образом, Слава есть самооткровение Божие в Третьей ипостаси, — София, как Слава, принадлежит Духу Святому” (“А. Б.”, стр. 193). Вследствие этого, и софийность мира воспринимается как его духовность, и это причастие твари Духа Святого достигает своего предела в Духоносце — Приснодеве, каковая в пророческих видениях Ветхого Завета прообразуется в массивных образах Славы (истолкованию этих видений и прообразов о. Сергий посвятил особый экскурс — “О Славе Божией в Ветхом Завете” — в “Купине Неопалимой”):

Бог есть любовь. “Поэтому и жизнь божественная есть любви, которая есть сила этой жизни. Все связывается во Всеединстве, многообразное, великое и вместе единое, силою любви, как единое во многом и многое во едином, как все во всем... Любовь в жизни Божией есть всепроникающее, всеконкретное многоединство, как духовный организм” (“А. Б.”, стр. 127). Это конкретное всеединство не может быть понято человеческим умом, познающим всеобщность и всеединство только в порядке абстракции. Но оно есть для нас “необходимый онтологический постулат и мысли, и чувства, в нашем отношении к жизни — не как оно дано, но как оно задано, — вселенская космическая соборность конкретного всеединства божественной любви” (там же).

“Божественная София есть любовь, прежде всего, потому, что она есть предмет любви Божественных ипостасей, на которую оно по-своему, хотя и не ипостасно, отвечает, в этой не-ипостасной любви соединяясь, отдаваясь, раскрываясь в собственной жизни Божественных ипостасей. Но и сама по себе она есть лю-

бовь, как идеально-реальная связь всего. В этом божественном Все нет ничего, что не было бы проникнуто силою любви: “И ничего в природе нет, что бы любовью не дышало”. Одинаково дышит ею и логика, и эстетика, ибо существует взаимная связь любви между Истиной и Красотой в Божественной Софии. Любовь есть все-единство, “целомудрие”, космический альтруизм. Божественный мир в себе есть организм любви, лестница любви нисходящей и восходящей” (“Н. А.”, стр. 47).

Любовь понимается здесь как верховный принцип жизни, как сущность всякого бытия, как начало мира — Божественного и тварного. Такое универсальное понимание любви (ведомое, впрочем, и древним — Эмпедокл, Платон) “нуждается в особом разъяснении, ибо одним и тем же термином “любить” покрываются здесь три (или даже четыре) разных образа любви” (“А. Б.”, стр. 128). Таковыми являются: 1) ипостасная любовь: любовь лица к лицу, которая и есть любовь в собственном смысле слова; 2) любовь лица к не-ипостасному началу: любовь к с о е м у (к своей природе, к своему творению, к своему делу); 3) не-ипостасная любовь, как любовь безличной сущности к лицу, в котором она находит свое выражение и осуществление (такое тяготение природы к человеку), и, наконец, 4) не-ипостасная любовь безличной сущности к безличной сущности же — единство космоса, внутренняя связанность мира, “внутреннее притяжение и взаимопроникновение сродного в многообразии и единого в своей природе” (“А. Б.”, стр. 130). В этом анализе любви о. Сергей продолжает традицию Платона, поскольку в “Пире” один и тот же Эрос управляет законами и биологии, и антропологии, и морали, а в пределе своем достигает созерцания Всеединой Красоты, которой в умозрении о. Сергея соответствует понятие Софии.

“Любовь Бога к Софии есть любовь к Своему самооткровению, к божественному миру... Ответная любовь Софии к Богу... не есть личная любовь (ибо София не есть ипостась)..., но она все же есть любовь, иначе мы не можем уразуметь ее отношения к Богу, потому что одна фактическая принадлежность на праве собственности или обладания сама по себе не соответствует Божьему естеству: -- в жизни духа нет места вещности или фактичности... Итак, София любит Бога, сама не будучи ипостасию. Что это может значить? Божественный мир живет, ибо не может быть помыслено что-либо не-живое в Боге... Сила же жизни, огонь ее, есть любовь, и в Боге жить значит любить. Не-ипостасная любовь не может знать того самоотвергающегося жертвенного самоположения, которое выражает божественную триипостасную любовь... Ее природа иная: она может только принадлежать, отдаваясь

любви, и в этой отдающейся, “женственной” любви осуществлять силу жизни, блаженство любви. Любовь Софии в этом (но только в этом) смысле — женственна. Библейские образы жены и невесты, применяемые к Церкви, в первоисточнике своем относятся именно сюда” (“А. Б.”, стр. 129). Таким образом, понятие Вечной Женственности, определявшее природу космической Софии, находит себе место и в определениях Софии Божественной. Однако, применение его здесь ограничено: оно определяет здесь не природу Софии, но только характер ее отношения к Богу; оно берется, так сказать, не как существительное, но как прилагательное — как характеристика, как качество. Божественная София не есть личность; следовательно, о ней нельзя говорить как о “Женственности”; но ее любовь к Богу носит “женственный” характер, поскольку она есть любовь “пассивная, самоотдание в приятии любви, но без способности стать активным, ипостасным ее центром” (“Ипостась и ипостасность”, стр. 362). Само собой разумеется, что понятие “женственности” берется здесь в чисто-метафизическом смысле и совершенно свободно от того, что можно назвать эмпирией пола. “Женственность” в этом смысле не имеет ничего общего с “женскостью”; в качестве одного из определений духа, она присуща, как женской, так и мужской душе и не зависит от пола, каковой в своей эмпирии принадлежит совершенно иному плану бытия. О. Сергий это многократно оговаривает (см. “Ипостась и ипостасность”, — примеч. на стр. 363).

Поэтому обвинение его в том, что он вводит в Бога “женское начало”, основано на прямом непонимании его слов, на классическом *quaternio terminorum*, заменяющем одно понятие другим. Между тем, положение о женственном характере безипостасной любви Софии к Богу имеет огромное принципиальное значение, ибо, в противном случае, библейские образы жены и невесты оказались бы висящими в воздухе. Священное Писание предлагает их к Церкви, каковая — для того, чтобы быть Церковью, а не простым сообществом людей, должна иметь свое основание в Боге. Поэтому или отношения эти (брака Агнца, Невесты, говорящей “прииди” (Откр. XXII, 17), и Жены, которая “приготовила себя” для мужа (XXI, 12), должны иметь свое основание в Боге, или же — эти торжественные слова, многократно упоминаемые на всем протяжении Ветхого и Нового Завета, должны быть рассматриваемы как неподходящие, чуждые и даже кощунственные.

Последним определением Божественной Софии является понятие Богочеловечества. В своей абсолютности и трансцендентности Бог человеческому познанию недоступен. Поэтому мысле-

вне о Боге как таковом, о Боге в Себе — вне Его самораскрытия и самооткровения — естественно, должно ограничиться положениями апофатического богословия — учением о Божественном Ничто. И если, наряду с ним существует катафатическое богословие — догматика, то возможна она “не чрез человеческое восхождение в мир божественный, каковое было бы совершенно непосильным и недоступным для тварного сознания, но лишь чрез снисхождение от мира Божественного к миру тварному, то-есть собственное самораскрытие Божие, при том такое, которое может быть принято человеком, ему доступно. Доступность же эта основана, конечно, лишь на том, что божественное существо становится в известной мере и человеческим, почему человек из себя и чрез себя, чрез свое самосознание, приобщается к богопознанию. Известное изначальное тождество, на котором основано познание человеком Бога, как некое с Ним отождествление (иного пути здесь нет), есть необходимое для того условие, помимо которого Бог остается окончательно трансцендентен человеку, и мы можем мыслить и говорить о Нем лишь то, что Он не есть, безмолвствуя о том, что Он есть” (“А. Б.”, стр. 135). Таковой именно и является богословская позиция “Света Невечернего”, и это совершенно понятно, ибо в первом варианте софиология не знает понятия Богочеловечества, как присущего и Богу, и человеку; София, содержащая в своей полноте и идею человека, находится вне Бога; и человек находит себя в Софии, но не в Боге. Поэтому и откровение Божества дано человеку исключительно через Софию: через нее он познает идеальные прообразы мира, но самооткровение Бога в Себе остается от него скрытым. Космическая софиология проходит мимо догматики, она строит грандиозную систему религиозной философии, но в ней нет богословия (кроме апофатки)... Но поскольку София мыслится, как Усия,— Самооткровение Божие в Его Премудрости наличествует не только в мире, но и в Нем Самом, и этим изначальным устанавливается положительное отношение между человеком и Богом. “Такое может быть понято лишь в смысле некоторого лишь относительного, аналогического тождества... означающего не только божественность человека, но и некую человечность Бога — “мы Его род” (Д. А., XVII, 28). Есть нечто в человеке, что прямо должно быть соотносено к существу Божию, и это нечто не есть кака-либо отдельная черта, но сама его человечность, которая есть образ Божий... Исходная аксиома Откровения состоит именно в том, что существует со-образность Божеством и человечеством. Другими словами, это значит, что Божественная София, как все-организм идей, есть предвечное Человечество в Боге, как Божественный первообраз и основание для бытия человека” (“А. Б.”, стр. 136).

Божественная София, попятая как Богочеловечество, является центральным понятием богословия о. Сергия. Поэтому оно будет подробнее рассмотрено нами в соответствующем месте. В данном же контексте сказанного достаточно, чтобы завершить общий обзор тех смыслов и содержаний, которые вкладываются в понятие Божественной Софии, каковая, таким образом, определяется как Премудрость, Слава, Всеединство, Любовь и Богочеловечество.

Однако, прежде чем перейти ко второму ряду проблем—о Софии тварной, нам необходимо остановиться на вопросе о том, чем является Божественная София во Св. Троице, каково ее отношение к Божественным Ипостасям.

Здесь мы, первым делом, должны “до конца признать реальность божественного мира, не уклоняясь от этого признания под разными предлогами в идеалистические и спиритуалистические туманности (в результате коих Бог мыслится как бесприродный, что составляет злейшую ересь в самом первом и исходном догмате о Боге” (“А. Б.”, стр. 129). “София, как Божественный мир, есть в Боге” — такова начальная аксиома теологии. Однако, будучи отличаема от Божественной Личности, “она не должна быть ей противопоставляема, как иное начало, “четвертое” во Св. Троице, “Божество” в Боге. (Таково было учение Иоакима Флорийского и Гильберта Порретанского, которое справедливо осуждено было в в т о м смысле католической церковью” (“А. Б.”, стр. 120).

Таким образом, мы оказываемся перед антиномией: мы должны признавать реальность Софии, ибо, в противном случае, Бог лишается Своей природы, а, следовательно, невозможным становится понятие единсущия, и Троица превращается в трехбожие; но мы не можем противопоставить Софию Ипостасям в качестве независимой и несвязанной с ними сущности, ибо это означало бы вводить в Божество некое начало, в отношении которого Божественные Ипостаси были бы производным и вторичным моментом его самораскрытия или реализации (это есть схема Я. Беме в его учении об *Ungrund'e* Божества; Шеллинга — в учении о мональной свободе; Гегеля — в диалектическом самораскрытии мысли). О. Сергий разрешает эту антиномию учением об ипостасировании Софии, каковое развивается им первоначально в статье “Ипостась и ипостасность”, получает затем более полную формулировку в “Главах о Троичности” (в особенности в эссе “Учение об Ипостаси и сущности в восточном и западном богословии”) и окончательно формулируется в “Агнце Божиим” и “Невесте Агнца”.

“Для тварного духа его собственная природа есть неисчерпаемая и даже неисчерпаемая д а н н о с т ь, некий $\mu\eta\ \delta\upsilon$,

возможность, непрестанно становящаяся действительностью, тьма, из которой выступают новые образы. В этом смысле, тварный дух остается и сам для себя не выявлен и неведом, сам себя не исчерпывает, но лишь собою становится. Становление есть синоним тварности. Тварный дух, поскольку живет, всегда наживает новое для себя содержание бытия, и его собственная природа есть для него поэтому и данность, и заданность, то не-я, которое принадлежит своему “я” лишь в онтологической предназначенности, но еще не в действительности... Иначе определяется отношение лица и природы в Божественном Духе. В нем нет никакой данности или нереализованности. Божественный Дух для себя вполне и до конца прозрачен. Его природа не есть для него не-я, как граница или потенция неактуализованная. Бог знает Сам Себя абсолютно исчерпывающим знанием, “Дух все проникает, и глубины Божи” (I Кор. II, 10). Поэтому, хотя природа и в Боге есть иное, чем ипостась, но она вся ипостасирована, осознана в личной жизни Божества, явлена и осуществлена. “Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы” (I Ио. I, 5), в частности, тьмы мевальной, ночных сумерек, полубытия. Никакое противопоставление или даже только отличие сознания от природы в Боге в этом смысле не может быть допущено, потому что это означало бы ограниченность Божественной жизни и противоречило бы ее всеблаженству, неизменности и полноте... Если личность в Божестве имеет природу, то эта природа насквозь лична... вполне и до конца принадлежит Богу, лично в Нем реализована, как вещь “сила Его Божества (Римл. I, 30)” (“А. В.”, стр. 120). Таким образом, природа “предвечно ипостасирована в Боге, как адекватная жизнь Ипостасей, а Ипостаси предвечно связаны в своей жизни с природой, будучи, однако, отличны от нее” (там же). Эта неразрывность природы и ипостаси, эта необходимость для Божественной природы быть ипостасированной и выражается о. Сергием в формуле, что София не ипостась, а ипостасность. “София не может иметь своей ипостаси, ибо это означало бы самобытное существование, подобное трем ипостасям, вносило бы в Троицу четверицу. Но это отрицание ипостаси в Софии не означает еще отвержения в ней ипостасности и низведения Софии к аллегории или атрибуту Божества, “свойству”, а не живой сущности. Понятие “ипостасности” одинаково отливается и от безипостасности, свойственной всему несуществующему в себе, то есть мертвому или же отвлеченному, и от личного бытия ипостаси. Это есть способность ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей. Это — особое ипостасное состояние не через свою, но чрез иную ипостась, “ипостасирование через самоотдание” (“Ипостась и ипостасность”, стр. 361,

362). “Самоотданне Софии Божественной и означает ее ипостасирование” (“А.Б.”, стр.129), благодаря которому “она сливается с триипостасностью, как в триединстве, так и в отдельности, и в каждой из ипостасей, для них совершенно прозрачна... есть у Бога, как Его самооткровение, как содержание Божественной жизни, как предмет Божественной любви, как Слава” (“Ипостась и ипостасность”, стр. 362).

На этом мы можем закончить изложение учения о Сергия о Софии Божественной и перейти ко второму ряду проблем — о Софии тварной. Здесь мы, первым делом, встречаемся с понятием творения, как творческого акта Творца, посредством которого Он полагает рядом с Собой иное — мир не-божественный, Софию тварную, имеющую свое собственное, отличное от Него, бытие. Миротворческий акт Божий есть основной предмет христианской космологии, и изучение его, естественно, относится к проблематике мира. Но поскольку сотворенный мир есть тварная София — образ Софии Божественной, — постольку акт творения в содержании своем должен быть рассмотрен и в связи с темой софиологии. В этом отношении интересно отметить, что в проблематике первого, монистического, варианта софиологии творческий акт, “как самораздвоение Абсолютного на абсолютно-относительное, рассматривается как предельная антиномическая грань для мысли (*Grenzbegriff*). Здесь приличествует лишь благоговейное безмолвие пред непостижимой, в недрах Абсолютного совершающейся тайной” (“С. Н.”, стр. 179). Поэтому космология “Света Невечернего” ставит себе вопросы о внутренней мотивации творческого акта, о его последствиях для Творца и творения, о структуре твари... но совершенно не касается его содержания. “Как” творения остается тайной, до которой не смеет коснуться человеческий разум, способный только постулировать ее необходимость и констатировать ее наличность. Это положение изменяется в софиологии дуалистической, содержащей достаточные предпосылки для уразумения творческого акта в его содержании. Однако, таинственный характер творения сохраняется и здесь, только он поднимается, так сказать, “этажом выше” и относится не к содержанию творения, а к самому его факту. “Самый акт, как и факт творения мира Богом, для нас непостижим; он есть граница, отделяющая нас от Абсолютного. Он существует для нас только в неразложимой фактичности своей, которая есть для нас пограничное понятие *Grenzbegriff*. Творение поэтому опознается не мыслью, а верой “верою познаем, что веки устроены Словом Божиим, так, что из невидимого произошло видимое” (Евр. XI, 3). Такова сама природа творения, что в сотворен-

ность можно только верить (или не верить) тою же верою, какою мы верим в Бога" ("А. Б.", стр. 145).

Что же является содержанием этой веры, в чем заключается сущность творческого акта? "В Слове Божиим говорится о творении, как бывшем через Слово "вся Тем быша и без Него ничтоже бысть, еже бысть", или то же самое, на ветхозаветном языке, как совершившемся через Премудрость Божию: "Господь имел Меня началом путей Своих, прежде созданий Своих, искони" (Пр. Сол. VIII, 22); Она была при Нем "художницей" (30). Также отцы Церкви говорят о предвечных первообразах творения в Боге, подтверждая мысль о том, что содержание мира определяется собственно мыслью Божией, и одно и то же "Все" предвечно глаголется Логосом в недрах Божиих и в творении. Иными словами, едино и тождественно по своему содержанию (хотя и не по бытию) "Все" в Божественном и тварном мире, в Божественной и в тварной Софии. Единая София открывается в Боге и в творении. Поэтому, если отрицательное определение, что "Бог сотворил мир из ничего", устраняет мысль о каком бы то ни было не-божественном или вне-божественном начале творения, то положительное ее содержание может быть лишь таково, что Бог сотворил мир Собою, из Своего естества. И мысль о том, будто содержание мира было *ad hoc* примышлено Богом при сотворении мира, должна быть отвергнута принципиально. Положительное содержание мирового бытия столь же божественно, как и его основание в Боге, ибо иного и нет никакого для него начала. Но то, что является предвечно сущим в Боге, в Его самооткровении, в мире существует лишь в становлении, как становящееся божество. И сотворение мира метафизически состоит именно в том, что Бог положил Свой собственный божественный мир не как предвечно сущий, но как становящийся. В этом смысле, Он срастворил его с ничто, погружив в становление, как и ной образ бытия одного и того же божественного мира. Последний же и есть основание, содержание, целепричина и смысл тварного бытия: София Божественная стала и Софией тварной. Бог, так сказать, повторил Самого Себя в творении, отразил Свой лик в небытии" ("А. Б.", стр. 149). Так возникает тварная София, "своеобразие которой заключается в том, что здесь не-тварные силы и энергии, погруженные в ничто, получают тварное, относительное, ограниченное, множественное для себя бытие, возникает к бытию вселенная" ("Н. А.", стр. 72). Однако, эта тварная София, хотя и отличается от Софии Божественной, не является для нее иным, новым, чуждым началом. "Мир не содержит в себе какой бы то ни было онтологической повизны для Бога, в нем раскрываются те

же слова предвечного Слова, которые составляют идеальное содержание Софии Божественной, жизни Божией... Странно думать, что Слово имело нарочитые слова для творения тварного мира, сверх или помимо того содержания, которое им же определяется для мира Божественного; это есть одно и то же Слово Божие, которое звучит во вселенной, как и в небесах: что $\alpha\omega$ то же и $\kappa\alpha\tau\omega$ (по герметическому выражению). И это есть одна и та же животворящая сила Духа Святого, Который облакает слова Слова Жизнью и Красотой. Дает им бытие единый и тот же Дух Божий. Надо со всей силой утвердить и постигнуть эту тождественность мира Божественного и тварного или, что то же, Софии Божественной и тварной, в их существе, следовательно, и вечную, несотворенную божественную основу мира в Боге" ("Н. А.", стр. 58). К сущности Божией относится жить не только в себе, но и в другом: "Бог имеет Свою природную жизнь, как Божественную и тварную Софию, как усю и творение, как самооткровение в абсолютном (ипостасированном) и относительном (вне-ипостасном) бытии" ("Н. А.", стр. 68).

Космическая тварная София есть, таким образом, инобытие Софии Божественной; мир в своем существе есть становящееся Божество. Этот основной тезис софиологии, общий обоим ее вариантам (с тою только разницей, что в первом он имеет статически-нераскрытую форму в абсолютно-относительном характере единой Софии, тогда как во втором раскрывается динамически в единстве сущности и различии образов бытия Софии Божественной и тварной), можно охарактеризовать как учение о е д и н о с у щ и и Бога и мира.

Термин единосущие употреблен здесь нами в ином значении, чем то, что он имеет в догмате о Св. Троице, утверждающем единосущие Отца и Сына (и Св. Духа, что в символе веры не высказано, но всей православной догматикой молчаливо подразумевается). Единосущие Трех Ипостасей означает, что Они имеют одну и ту же Сущность или Природу, раскрывающуюся в каждой Ипостаси, соответственно Ее личным свойствам. Но Сущность Бога, Его Божество или Природа остается всегда одной и той же и, следовательно, сохраняет тот же образ своего бытия. В отличие от этого единосущие Бога и мира означает, что, если мир и создан Богом из Его Сущности, то она в акте творения получила и н о й о б р а з с в о е г о б ы т и я, погружена Богом в становление (подробнее об этом см. Космологию). Таким образом, если единосущие во Св. Троице мыслится, так сказать, горизонтально, то единосущие Бога и мира имеет вертикальное направление; оно не только связывает Творца и творение (единством сущности), но и различает их (различием образов ее бы-

тия). По существу своему это (наше) словоупотребление означает не что иное, как расширение значения понятия единосущия и превращение его из специально богословского термина, характеризующего индивидуальное и неповторимое отношение Ипостасей Пресв. Троицы, во всеобъемлящую категорию философского понимания, в норму христианской мысли. Необходимость подобного расширения понятия единосущия была формулирована уже о. Павлом Флоренским, и эта его мысль является своеобразным завещанием русской философии, принятым и выполненным о. Сергием. “Нельзя вспомнить без благоговейной дрожи и священного ужаса о том, без конца значительном и единственном по философской и догматической важности миге, когда гром *ὁμοούσιος* впервые прогрохотал над городом Победы. Тут дело шло не о специальном богословском вопросе, а о коренном самоопределении Церкви Христовой... Вспомним в самом деле, что такое все христианское жизне-понимание. — Развитие музыкальной темы, которая есть система догматов, догматика. А что такое догматика? — Расчлененный Символ веры. А что есть Символ веры? — Да не что иное, как разросшаяся крещальная формула: “Во имя Отца и Сына и Святого Духа”. Ну, а последняя-то уж есть, несомненно, раскрытие *ὁμοούσιος*. Поэтому ветвистое и широко-сенное древо горячее христианского жизнепонимания надо рассматривать как разросшееся зерно идеи “единосущия”... Христианская философия, то есть, философия идеи и разума (в отличие от безжизненной и неподвижной философии понятия и рассудка) — философия личности и творческого подвига может быть охарактеризована как философия омоусианская;... тяготение к чистому омоусианству делает своеобразную природу русской и вообще православной философии... Нужды нет, что чистое омоусианство невозможно иначе как в раю — в просветленном и одухотворенном человечестве. Тенденция эта настолько определена, что позволяет классификацию православной философии по ее идеальному пределу. (“Столп и утверждение истины”, стр. 54 и 81). По этому, если соотношение Божественной и тварной Софии составляет “халкидонский” характер философии о. Сергия, то его учение о единосущии Бога и мира позволяет определить ее, как философию “никейскую”. Однако, для обыкновенного ума, не привыкшего различать сущности от образов бытия, это утверждение единосущия Бога и мира все-же кажется очень дерзновенным. Но на самом деле оно есть не что иное, как продуманная до конца истина о божественных первообразах мира, о его вечном начале и божественном основании.

В истории философии мы не находим другой подобной системы, которая не только примиряла бы единосущие Бога и мира

с различием образов их бытия, но логически связывала бы это единосущие с верой в личного Троиственного Бога — Творца и Промыслителя мира, и с утверждением ограниченности, временности, относительности мира. Но в области поэтических прозрений в тайны мироздания мы имеем удивительную по своей ясности формулировку этой истины; глубина метафизического созерцания находит себе в ней адекватное выражение в несравненной красоте образов слова. Мы имеем в виду оду Державина “Бог” — в частности, следующие ее строки, посвященные теме творения мира:

“Хаоса бытность довременну из бездн Ты вечности воззвал,
“А вечность, прежде век рожденну, в Себе Самом Ты основал.
“Себя Собою составляя, Собою из Себя сияя — Ты — Свет,
откуда Свет истек.
“Создавай все единым словом, в твореньи простираясь новым,
“Ты был, Ты есть, Ты будешь век.

Если подвергнуть эти стихи метафизическому анализу, то они окажутся точной иллюстрацией или, верней, (неосознанным) предвосхищением доктрины о. Сергия: в них, во-первых, устанавливается онтологическая иерархия бытия, имеющая свое основание в Боге; началом мира является “довременная бытность хаоса” — “земля, из которой произрастают злаки, изводится животная жизнь, созидается тело человека” (“Н. А.”; стр. 74), “хаотическая стихия, плещущая своими волнами и вздымаемая космическими бурями” (“Н. А.”, стр. 89). Это и есть “тварная София, первома́терь и первоисточник твари, Платонов $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, в который погружены “идеи” Софии Божественной, осуществляемые в стаповлении — $\gamma\upsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ — тварного бытия” (“Н. А.”, стр. 70). Однако, понятая в этом смысле, Тварная София есть только одно из звеньев творческого акта. Источником ее “довременности” (т.е. недифференцированности, нераскрытости во времени) является положительная вечность (Всеединство), которая уже не сотворена (не “воззвана”), а “рождена прежде век” и существует в недрах Самого Бога (“в Себе Самом Ты основал” = “Корни миротворения лежат в вечности Божией” (“Н. А.”, стр. 52): это есть София Божественная. Образ ее бытия в Боге (то есть, ее отношения к Божественной Личности) дан в кратких словах, в точности соответствующих положениям о. Сергия о том, что Бог имеет, обладает Божественной Софией как Своей природой или миром (“Себя Собою составляя”) и что жизнь Божественных Ипостасей (так же как и существование Божественных энергий) есть самооткровение Божие, раскрытие содержания Софии —

явление Премудрости и Света (“Собою из Себя сияя — Ты Свет, откуда Свет истек”). И, наконец, указание на творческую роль Слова и утверждение абсолютно-относительного характера творения (тварной Софии), каковое является началом новым — поскольку оно есть творение, и вместе — вечным (поскольку в нем “простирается” неизменный, вечный Бог).

В поэтической форме, в иной терминологии, в этой гениальной оде выражена та же мысль о божественности мира, о божественности человека, о том принципе “единосущия”, который выводится о Сергием из ограниченных рамок догматического мышления и кладется в основу всей философии. Но не является ли учение о единосущии Бога и мира своеобразной формой пантеизма? Этот вопрос мог бы смутить нас в том случае, если бы о. Сергий сам не видел этой опасности и сам себе этого вопроса не ставил. Но вот что он пишет в “Утешителе”: “не есть ли это пантеизм с нечестивым обожением мира, переходящий в какой-то религиозный материализм? Да, это есть и пантеизм, но только вполне благочестивый, или же точнее, как я всегда предпочитаю выражаться, чтобы избежать двусмысленности, панэnteизм. Да, нельзя исповедывать пантеизм, как едипственное, исчерпывающее начало миропонимания, ибо это было бы, действительно, языческое миробожие, почитание твари, вместо Творца, и в качестве Творца. Однако, еще менее возможно его совершенно отвергать, поскольку он есть диалектически неустрашимый момент в софиологической космологии. Мир и мы в нем — в Боге “живем, движемся и есьмы” (Д. А. XVII, 28). И какая же иная, кроме как божественная, сила дает жизнь мирозданию? Не вводят ли критики, в своем страхе перед пантеизмом, самостоятельного, внебожественного и небожественного начала мира, существующего рядом с Богом? Ложь пантеизма заключается не в том, что он признает божественную силу, действующую в творении Божиим и составляющую собою его положительную основу, а лишь в том, что эта сила Божия в мире приравнивается самому Богу, Коего она есть действие или энергия. Бог есть личное существо, мир — безличен. Бог имеет в себе собственную, сверхмирную жизнь, которая лишь открывается в мире, но им вовсе не исчерпывается. Божественная основа мира (его пантеизм) определяется не тем, что Сам личный Бог присутствует личностью Своею в мире, с ним отождествляясь, но софийностью его основы. Бог творит мир Софиею и в Софии, и в смысле софийности своей основы мир божественен, хотя в то же время и внебожественен в тварной самобытности своей” (“У.”, стр. 232 - 233). Таким образом, мы видим, что учение о единосущии Бога и мира было бы пантеизмом только в том случае, если бы суще-

ство Божие исчерпывалось Его сущностью (природой) и не имело бы Лица — Самосознания — Ипостаси (таковым и является Бог в классическом пантеизме Спинозы). Но поскольку понятие о живом Боге включает в себя, помимо Его сущности, и жизнь Его Ипостасей, — постольку положение о Его единсущности с миром, так сказать, не затрагивает Его Ипостасей. Погружая в состояние становления Свою сущность или природу, Бог не погружается в становление всем Своим существом. Бог с миром единсущен, но не единопостасен. Ибо Бог, так сказать, шире Своего Божества, — и это получает свое логическое выражение в необратимости формулы, согласно которой “Бог есть Усия, *est Divinitas, ó Θεός δεύτης ἔστιν*; но не наоборот: Усия не есть (личный) Бог, Божество не есть Божественная Личность. Равным образом: Бог есть София, София — божественна, есть Бог в Его самооткровении, *Deus revelatus*; но также не наоборот: София не есть Бог, *ó Θεός* а только *δευός* или *Θεός*; она не может быть приравнена Божественной Личности” (“А. Б.”, стр. 125).

Однако, самым острым реактивным “нечестия” пантеизма является не диалектический анализ, но практическое применение его метафизики к конкретной религиозной жизни. Ибо пантеист, не зная личного Бога, не знает и личной молитвы: ему не в кому обратиться, и вся его религиозность поневоле должна исчерпываться субъективными эмоциями, “теософическими суррогатами: концентрацией, медитацией, интуицией, которые все-таки имеют дело не с Богом, но с миром, погружают человека не в Трансцендентное, но в имманентное, божественным хотят заменить Бога” (“С. Н.”, стр. 23). В отличие от этого о. Сергей с определенностью утверждает, что “где нет молитвы, там нет религии” (подчеркнуто автором) “что молитвенное дерзновение — и в этом чудо и благодать молитвы — идет прямо к престолу Всевышнего” (там же)... что главным, в сущности, единственным предметом веры остается одно “е с и”. Это е с и, являющееся человеческим ответом на божественное е с м ь (“Аз есмь Суций”) носит сугубо личный характер, является диалогом ипостасей (Божеской и человеческой) и не может быть поэтому сведено к софийным отношениям, которые в качестве начала едино-с у щ и я — являются основанием его возможности, но не действительности. Поэтому живая религия не исчерпывается софийными отношениями. Они неизбежно входят в ее состав (ибо иначе трансцендентное было бы отделено от имманентного непроходимой пропастью, и человек не мог бы понимать слова Божия), являются ее основанием; но для того, чтобы отношения между Богом и человеком стали реально-

стью, необходима личная воля, личное устремление, личный ответ человека на вечный зов Бога. Этот молитвенный характер мысли о. Сергия является лучшей гарантией против внесения в его софиологию пантеистических тенденций, и это именно имели в виду те иерархи, которые, защищая о. Сергия от возводимых на него обвинений в пантеизме, говорили: “человек, который так молится, не может быть еретиком”. Эта фраза звучит моралистически и психологически; но на самом деле смысл ее таков: тот, кто молится, не может отрицать личного Бога, к Которому он обращается и Которого славословит и молит; а следовательно, он не может быть пантеистом, злая сущность которого сводится именно к тому, что он деперсонализирует Бога, растворяет Его в безличном (хотя и божественном) начале мира.

Единосущие Божественной и тварной Софии имеет своим последствием то, что все определения Софии Божественной истинны и в отношении Софии тварной. Она также есть “Всеединство, ставшее Всемножеством раздельного бытия” (“А. Б.”, стр. 149), “сверхтварная мудрость” (“Н. А.”, стр. 79) “откровение Славы Божией, Премудрости и Красоты” (“А. Б.”, стр. 177). “То, что в небесах есть сущее Всеединство и Слава, и Мудрость, и Красота образов Божественного откровения, — то же в тварном мире, на земле находится в становлении в процессе, как вечные семена тварного бытия, погруженные в небытие и вырастающие на основе тварной свободы” (“А. Б.”, стр. 122). “Труднее, нежели принять это тожество основы мира Божественного и тварного, является понять все различие Софии Божественной и тварной. Тварному миру присуща сотворенность, которая одновременно в себе соединяет не только божественность, но и не-божественность и даже вне-божественность. Каким образом в Боге и в Божественной Его жизни может найти для себя место бытие не и вне-божественное, тварь?” (“Н. А.”, стр. 59). Этот вопрос является основным в анализе акта творения и является поэтому центральной проблемой космологии. Ее необходимой предпосылкой является понятие становления, которое, в свою очередь, опирается на онтологическое противопоставление вечности и времени. Поэтому обсуждать эту проблему в данном контексте — до более подробного анализа онтологических и космологических категорий — было бы преждевременно. Однако, тварная София имеет еще одно определение (принадлежавшее единой космической Софии и вышедшее из определений Софии Божественной), которое находится на грани софиологии и космологии и, следовательно, должно быть упомянуто и здесь, хотя полное его раскрытие принадлежит следующим главам. Это есть

определение тварной Софии как души мира. “Мир есть тварное многоединство... Тварность есть утрата “целомудрия”, свойственного Божественной Софии, чрез погружение во множественность, временность и относительность частного бытия... Однако, все бесконечное многообразие жизни не разрывает мира на атомы, как бы насыпанные в бездну пустоты и между собою ничем не связанные... Существует м и р, как положительное единство, к которому принадлежат все виды бытия, — образ утраченного, но искомого и обретаемого “целомудрия”. Это, однако, не есть т о л ь к о слагаемое из отдельных образов мирового, тварного бытия и не есть лишь один из многих частных его выводов. Оно существует поверх или в основе этого образа, как единящая сила, реальный центр, план мира, его идея и образующая энергия. И эта единящая сила, космоургическая потенция, есть нечто иное, как сама тварная София, которая есть образ Божественного бытия, сила “целомудрия”. Она есть в этом смысле душа мира и его энтелехия, целепричина, которая осуществляется, становится в нем, она есть жизнь мира” (“Н. А.”, стр. 89). Говоря о тварной Софии, как о душе мира, нужно быть чрезвычайно внимательным, чтобы не отождествить ее с самим миром. Ибо если она присутствует в мире в качестве его идеальной основы и живет в нем, реализуясь как единство во множестве, как космос в хаосе, как красота в природе — то надо неизменно помнить, что все те элементы небытия, благодаря наличию которых только и возможно это становление, в Софию не входят и даже ей противопологаются. “Божественные семена погружены в ничто, и бытие онтологически смешано с небытием, находится в состоянии становления, которому несвойственно совершение по самому понятию. “Добро зело” относится к божественному плану (энтелехийности) творения, но не к данному его состоянию, которое отнюдь не является его последним словом” (“Н. А.”, стр. 213). Поэтому душа мира есть тварная София только поскольку она осуществляет свои софийные первообразы, воплощает их в своей жизни. Но наряду с этим она проявляет и “слепую жажду силы бытия. Ее многообразные начала пробиваются к жизни не только в гармоническом согласии, но и тесня одно другое, в некой “борьбе за существование”, в стихийности своей. И сама эта стихия содержит в себе силы не только положительные, но и разрушительные. Душа мира есть не только начало жизни, но и “хронос, пожирающий чад своих”. Она есть не только Порог божественного изобилия, но и Пения своей собственной несовершенности”... (“Н. А.”, стр. 213). И постольку она уже не есть София, но противопологается ей в качестве начала, то служащего воплощению софийных образов, то

затемняющего их волнами клубящейся tohu-va-bohu, изначального хаоса” (там же). Душа мира софийна в своем основании — в этом не может быть никакого сомнения. Но формула, согласно которой “душа мира есть тварная София”, страдает двусмысленностью и неопределенностью и чревата выводами, противоречащими основным посылкам софиологии. Между тем формула эта повторяется у о. Сергия довольно часто; и это словесное отождествление тварной Софии с душою мира, не только в ее идеальном основании, но и во всем ее реальном бытии, приводит его мысль к понятию “падшей Софии”, которую мы не можем характеризовать иначе, как терминологическим недоразумением. Ибо то, что называется этим термином (который, насколько нам известно, встречается на всем протяжении творчества о. Сергия только два раза: в “Агнце Божиим” (на стр. 176, где он ошибочно приписывается В. В. Зеньковскому) и в “Софиологии смерти” (на стр. 39). “Душа природы, мир... отделившийся в образе своего бытия от Софии Божественной и ставший некоей лже- и анти-Софией — Ахамоф” (“А. Б.”, стр. 176), конечно, не имеет никакого права называться святейшим именем Премудрости Божией. И если имени Софии придается предикат “падшая”, онтологически с ним несовместимый, то происходит это только благодаря тому, что само это имя неосторожно присваивается всему, что в той или иной степени носит его печать, причастно софийной благодати...

Определяя душу мира как тварную Софию, о. Сергей тем самым ставит вопрос о ее ипостасировании. Божественная София, как Усия или природа Божия до конца ипостасирована в жизни Божественной Трисипостасной Личности; Тварная София, как иной образ бытия Софии Божественной, очевидно, также должна быть ипостасирована каким-то личным (многиипостасным и тварным) началом. В противном случае она окажется в положении “безобъектной, никому не принадлежащей, так сказать, бесхозяйной” природы, “лишенной той полноты тварного бытия, которое постулируется ею именно в качестве души тварного мира и состоит в ипостасированности” (“Н. А.”, стр. 92). Между тем, “София не есть ипостась, как не есть ипостась и душа мира... Мы говорим о душе мира, но не о духе его. Различие между душою и духом заключается в том, что душа не ипостасна, а дух ипостасен... Для духа душа соответствует его природе, которая живет в нем, ипостасируется им (и в этом смысле хотя и не есть его ипостась, но ипостасность, точнее — ипостасируемость). В этом смысле душа мира, хотя и не есть дух, но ему соотносительна, как его жизнь, источник и содержание” (“Н. А.”, стр. 90). Таким образом, вопрос этот может быть фор-

мулирован следующим образом: в отношении души мира что является ее духом? в отношении тварной природы что является ее субъектом? в отношении тварной Софии что является ее ипостасью, вернее — началом, ее ипостасирующим? Ответ на эти вопросы дается Откровением, говорящим “о творении ипостасей в качестве особого, дополнительного или параллельного акта, наряду с сотворением мира... Прямое указание на эту двойственность или параллелизм содержится, с одной стороны, в рассказе о совете в Св. Троице и сотворении человека “по образу Нашему и по подобию Нашему” (Быт. I, 26-27), в отличие или дополнение к общему творению всего Шестоднева..., а, с другой стороны, в рассказе гл. II, 7: “создал Господь Бог человека”... и т. д. Есть коренная разница между сотворением мира как п р и р о д ы для человеческого духа в ее софийности, и самого этого ипостасного духа... Божественная София в плероме своей, в бесконечной множественности лучей своего спектра, содержит возможность или темы для индивидуальностей, между собою отличающихся и, однако, способных быть вмещенными в один и тот же мир. Однако, индивидуальность не есть еще личность, но лишь ее подставка или возможность. И София, поскольку она не есть ипостась... не может сообщить творению то, что самой ей не свойственно. Природная индивидуальность дается природой, но тварная София сама еще должна быть ипостасирована. А это ипостасирование может явиться только личным актом, откровением Самой Божественной Личности, Св. Троицы — в тварной Софии, в мире. Творение мира поэтому и состоит из двух актов, имеет по необходимости две стороны: сотворение тварной природы, как тварной Софии, и новых, тварных личностей, способных ипостасировать эту природу, быть субъектами тварной Софии” (“Н. А.”, стр. 94). Таким образом, софиологическая проблематика, непосредственно связанная с космологией, приводит нас к началам антропологии. Для целостного философского мирозерцания это имеет огромное значение, ибо связывает обе эти дисциплины в единой исходной точке и определяет их взаимоотношения по образу того, что является источником всякого бытия — природы Бога. Ибо “место Божественного Лица в тварной Софии отводится человеку, и через такое именно ипостасирование вполне конституируется о к о н ч а т е л ь н о е творение мира, его самобытность и самопринадлежность. Тварная София, сама будучи лишь ипостасностью, а не ипостасью, ипостасирована так же, как ипостасирована предвечно и София Божественная. Только она ипостасирована не Божеской, но человеческой личностью. В этом смысле тварный мир есть мирочеловек или же человек есть мир стяженный. Созданный в “послед-

ний день”, “после” всего творения, стало быть — уже в предположении наличия его, и включенный в него для обладания “землю” и “владычества” над творением, человек приял от Бога “образ Божий”, то есть, ипостасный дух, обладающий своей природой и полнотой жизни в нем или, как обычно именуется человек на языке патристики, он есть “тварный бог” (“Н. А.”, стр. 94-95). Весь этот сложный комплекс отношений между Творцом и творением, между Божественной природой и Троиипостасной Личностью Бога, между тварной природой и личностью человека может быть схематически выражен в следующей метафизической пропорции:

София Божественная: к Ипостасям Св. Троицы = София тварная: к ипостасям человека. Знак = означает здесь, однако, не тожество, но подобие отношений, каковое, в свою очередь, коренится в том, что тварная София есть ипостась Софии Божественной, а ипостась человека есть образ и подобие Ипостаси Бога. Но подобие это, имеющее свое положительное содержание, необходимо должно быть ограничено тем существенным различием, которое существует между Творцом и творением — Богом по природе и богом по благодати. Различие это заключается в том, что “в Божественной Софии природа Божества совершенно прозрачна для Божественных Ипостасей и до конца ипостасирована Ими..., в тварном же бытии существует фактическое несовпадение между ипостасным бытием и ипостасированностью природы; природа мира в человеке не вполне ипостасирована человеческой ипостасью, область фактической ипостасированности чрезвычайно ограничена, хотя и подлежит беспредельному расширению и непрестанно совершающемуся очеловечению природы” (“Н. А.”, стр. 110). В этом заключается человеческое творчество, каковое оказывается, таким образом, тройственным образом Богоуподобления: человека, поскольку он ипостасирует природу; природы, поскольку она получает ипостасированное бытие; единства человека и природы, поскольку оно в процессе своего роста и становления являет в динамической форме ту энтелехийность, которая предвечно существует в Боге, как жизнь Божественной Софии, до конца ипостасированной в Трех Божественных Ипостасях.

На этом мы можем закончить обозрение софиологической доктрины о. Сергия, ибо, исчерпав свою тему, она непосредственно подвела нас к проблемам космологии и антропологии, каковыя и являются ее дальнейшим развитием, продолжением и воплощением.

Различая в мировоззрении о. Сергия софиологическую установку и софиологическую доктрину, мы должны дополнить эту

схему еще одним элементом — наиболее условным и спорным, хотя и характерным для его творчества с субъективной точкой зрения. Мы имеем в виду его софиологическую терминологию, то есть, тот комплекс слов, которые являются производными от корня “София” и составляют своеобразный лексикон о. Сергия. В общем составе его системы эта терминология является тем внешним покровом, своего рода эпидермой, который, прежде всего, бросается в глаза при общем на нее взгляде. И, к сожалению, это общее словесное впечатление часто определяет отношение ко всему творчеству о. Сергия, благодаря тем историческим ассоциациям, которые более или менее случайно оказываются связанными с именем Софии. Имени этому, по выражению В. В. Зеньковского, “в истории не повезло”. Объяснить причину этого очень трудно. Ибо, если искать ее в том обстоятельстве, что термин София злоупотребляли гностические системы, то не менее трудно понять, “почему автор пролога Ев. Ио. не поставил хорошо знакомого греческой спекуляции $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ или $\dot{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}$ Платона, или $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$, если угодно даже $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ τῆς $\nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omicron\varsigma$ Аристотеля, но темный, двусмысленный александрийский или стоический логос” (“Ф. И.”, гл. 3, стр. 56). Однако, с этого момента “Логос” вошел в христианское мышление в качестве его основоположного понятия, и ни его языческое происхождение, ни злоупотребление им разного рода еретиками и гностиками ни для кого не является соблазном. В отличие от этого имя Софии, — несмотря на то, что употребление его освящено Священным Писанием как Ветхого, так и Нового Завета, что оно постоянно повторяется в литургических текстах, — остается пререкаемым и сомнительным. В житейском смысле это усугубляется еще и тем обстоятельством, что имя это служит не только в качестве философского термина для обозначения сущности или начала, но является личным женским именем; а это придает ему “личный” и “женский” характер, чего в нем, по существу, совершенно быть не должно. И это еще более усиливается тем неверным мистическим опытом русских мыслителей и поэтов 19-го века (Вл. Соловьева, русских символистов — А. Белого, С. М. Соловьева и др.), которые также пользовались именем Софии, придавая ему различное, обыкновенно весьма спорное и даже соблазнительное значение. Результатом этой однозности имени явилось то, что софиологическая философия часто берется под подозрение даже независимо от ее содержания исключительно из-за своего наименования... Благодаря этому, проблема терминологии получает здесь недолжную остроту, и мы невольно задаем себе вопрос о том, насколько имя Софии связано с содержанием со-

фиологический доктрины, и не может ли последняя получить иную, так сказать, нейтральную форму? На этот вопрос, между прочим, нас наталкивает замечание проф. Н. Н. Глубоковского, сделанное им по прочтении "Агнца Божия": "Это и есть православная догматика", — сказал он: "изложенная болгарским языком"...

Вопрос об этом языке может разрешаться с двух точек зрения: во-первых, возможна его теоретическая постановка, зависящая от того, как понимаем мы имя и какое придаем ему значение; во-вторых, возможно практическое его решение на основании факта и опыта, взятых вне зависимости от их метафизических предпосылок и от их гносеологического совершенства. Реалистическая гносеология, естественно, будет настаивать на неразрывности имени и именуемого им предмета, — и с этой точки зрения софиологическая терминология есть неотъемлемая принадлежность софиологической доктрины и установки. С номиналистической же точки зрения, допускающей терминологический произвол, содержание софиологии не зависит от того, в каких формах она излагается, и имя Софии (так же как и производные от него слова) могут быть просто вычеркнуты из системы и заменены другими соответствующими словами. Сам о. Сергей в своей гносеологии придерживается теории крайнего и последовательного реализма (об этом см. ниже), и для него имя есть не кличка, не условный знак, но "сила, семя, энергия. Оно формует, изнутри определяет своего носителя... как целепричина, энтелехия, по силе которой жолудь развивается дубом, а зерно пшеничным колосом... Имя не есть простое слово ("звук пустой"). Имя есть энергия, сила, семя, жизнь. Оно существует "по себе" или "для себя", независимо от того, применяется ли оно, или нет" ("Ф. И.", гл. 3, стр. 130). С этой точки зрения софиологическая терминология должна рассматриваться, как словесная икона самой Божественной Софии, и отказ от нее означал бы не что иное, как замену адекватной формы выражения случайными и произвольными суррогатами познания. Однако, в порядке практическом о. Сергей, повидимому, сам не отрицает возможности иных формулировок, ибо в числе его собственных трудов мы находим два произведения (чрезвычайно ярких с софиологической точки зрения), в которых нет ни имени Софии, ни производных от нее слов. Мы имеем в виду "Главы о Троичности" и английскую статью «Revelation». Можно, конечно, сказать, что терминология этих исследований не адекватна их предмету, не выражает его сущности и не совпадает с ним (поскольку то, о чем в них говорится, не названо его собственным именем); однако, нельзя

не признавать, что эта “неточность” не только не мешает пониманию смысла этих исследований, но, может быть, даже наоборот: ставит их в исключительно привилегированное положение. Ибо сама софиологическая терминология не обладает той логической законченностью и ясностью, каковы присущи твердо установленным философским понятиям. Объясняется это, вероятнее всего, тем, что софиологическая доктрина находится в *in statu nascendi*, что понятия ее окончательно не установлены и что даже в пределах одной и той же системы они могут изменять свое значение. Примером этого может служить эволюция доктрины самого о. Сергия, разные моменты которой — пользуясь одним и тем же термином “София” — вкладывают в него различное содержание.

Помимо этого “исторического” фактора, трудность софиологической терминологии обуславливается еще и по существу. Ибо понятие Софии, как полноты или всеединства, будучи чрезвычайно плодотворным в философском синтезе, вносит большую неясность в мышление аналитическое. Н. А. Бердяев заметил однажды, что в системе о. Сергия все оказывается Софией, и что благодаря этому предметы мысли теряют свою четкость и сливаются в единое, недифференцированное единство. Этот упрек, справедливый в том случае, когда философская мысль пребывает в категории множества, обращается в похвалу, как только мы становимся на другую точку зрения и от дискурсивного множества переходим к интуитивному единству. Тогда понятие Софии открывает перед нами бесконечные перспективы. Однако, будучи совершеннейшим выражением философского синтеза, понятие Софии, естественно, страдает “многосмысленностью”, будучи применимо к многообразию мировой жизни; отсюда те неясности системы, которые требуют дальнейшего уточнения и истолкования...

Самому о. Сергию его софиологическая терминология очень дорога. Это видно из того, что он пользуется ею не только тогда, когда в этом есть прямая необходимость, но и в тех случаях, когда софиологические термины вносят в его мысль излишнюю усложненность и неясность. Вполне мыслимо поэтому, что в дальнейшем своем развитии софиологическая мысль выработает новую терминологию, и софиологическая доктрина (не говоря уже о софиологической установке) получит новую — менее адекватную, — но более соответствующую традиционному богословию, форму. Во всяком случае, можно сказать, что содержание софиологии в каком то смысле не зависит от способов ее выражения, и это имеет огромное значение с точки зрения защиты этой доктрины, ибо критики ее большей частью обраца-

ются не к ее существу, а к ее терминологическому аспекту, связанному с именем Софии.

Странным образом возможным оказывается и обратное соотношение: можно пользоваться софиологической терминологией, называя ею не софийные реальности, облекая софиологическими понятиями, а — софийные и даже анти-софийные содержания. Примером этого может служить “учение Я. Беме, в котором «Jungfrau-Sophia» есть отвлеченный принцип мудрости” (“С. Н.», стр. 270). Эта независимость формы от содержания и содержания от формы может быть распространена на все три плана софиологического мышления: на установку, доктрину и терминологию. И если их единство получило свое закономерное и естественное выражение только в новейших системах о. Павла Флоренского и о. Сергия, то, взятые в отрыве друг от друга, они постоянно встречаются в истории мысли, хотя и требуют для своего опознавания некоторого объяснения. Таким образом, можно было бы проследить историю софиологической установки, которая бы охватывала не только философов и ученых, но и большинство мистиков, художников и поэтов; историю софиологической доктрины, разрешающей одну и ту же проблему в том же направлении, хотя и в разных формах; и, наконец, — историю имени Софии, полную самых невероятных скачков и странных неожиданностей. (В исторических экскурсах и отдельных примечаниях о. Сергий дает значительный материал всех трех “историй”, и это роднит его мысль с самыми разнообразными мыслителями и художниками как древности, так и нового времени). И если русская софиологическая школа восприняла софиологическую терминологию для того, чтобы очистить ее от чуждых ей исторических наслоений и вернуть ей ее подлинное значение, то в основе этого лежит вера в силу слова, в святость имени, которое в конечном итоге должно преодолеть все неверные значения, приданные ему человеческим заблуждением и, очистившись от них, — засиять светом Божественной Премудрости и чистоты.

Софиологические установка, доктрина и терминология являются в мышлении о. Сергия как бы тремя концентрическими кругами разного объема, прочности и силы. Основной осью всего его мирозерцания является установка: она определяет собою все, пронизывает все, чувствуется во всем. И поскольку все творчество о. Сергия есть не что иное, как диалектическое развертывание этой установки, все оно может быть охарактеризовано, как с о ф и о л о г и я — слово о Софии — свидетельство ее реальности, изумление ее глубине, хвала ее красоте.

Второй круг — софиологическая доктрина — стремится

познавать Софию не только как животворящий принцип всего, но как раскрывающееся в конкретных данных содержание, как развертывающуюся жизненную полноту. Поэтому, в словесном творчестве ему принадлежит значение с о ф и о г р а ф и и — как описание софийных форм, выявление софийных реальностей.

Наконец, третий круг, называющий Софию ее именем и являющий ее в конкретных и единичных формах, может быть назван кругом с о ф и о ф а н и и — явлений самой Софии в ее словесных иконах. Сочетание этих трех моментов — единство софиологической установки, доктрины и терминологии — софиология, находящая свое воплощение в софиографии и увенчанная софиофанией — составляет ту особенность мысли о. Сергия, благодаря которой она неизменно перерастает границы теоретического умозрения, вводит в область мистического и художественного созерцания и является подлинным источником религиозного опыта и откровения. И если значительная часть этого творчества о. Сергия протекла в отрыве от родной почвы, то те, кому в течении этих лет было дано счастье внимать его словам и учиться его мудрости, могут с благодарностью повторить его слова, сказанные по другому поводу, что “они не только плакали на реках Вавилонских, но имели великие видения” (“При реке Ховаре”, стр. 67), дарованные им в софиофаниях его мысли.

НАЧАЛА (Онтология)

Онтология о. Сергия неотделима от его софиологии и от его космологии. Мир — в своей сущности — есть тварная Софья. Тварная Софья есть инобытие Софии Божественной. Поэтому, путь онтологической мысли — *a realibus ad realiora* — и есть путь от многообразия мира к его софийному единству (в тварной Софии), и от этого относительного, становящегося единства — к единству “целомудрия” в Софии Божественной. Онтология, таким образом, не только определяется софиологией, но как бы поглощается ею. С другой стороны, — поскольку весь мир есть Софья, погруженная в становление — Софья становящаяся, — космология, как учение о мире в его целом, есть не что иное, как один из аспектов учения о Софии — софиология *in actu*; таким образом, роль онтологических основоположений космологии также принадлежит софиологии; и для онтологии, как таковой, в системе о. Сергия не остается места.

Тем не менее, мы выделяем ее из общего контекста софиологических проблем в отдельную главу, руководствуясь следующими соображениями. В выработке своего мировоззрения о. Сергий, естественно, пользуется многочисленными философскими терминами, которые иногда берутся в их обычном значении, но чаще перерабатываются им в духе его системы. Поэтому, при изучении последней возникает чрезвычайно ответственная задача выяснить и установить значение и смысл основных понятий его мысли; это не есть проблема простой терминологии, ибо смысл, вкладываемый в такие понятия, как сущее и небытие, природа и ипостась, личность и индивидуум и т. п. сам по себе заключает в себе целую философию и принадлежит к тем областям мысли, которые обычно квалифицируются, как различные отделы онтологии. Поэтому, следуя этому ходу мысли, мы будем понимать здесь под онтологией *с и с т е м а т и к у о с н о в н ы х п о н я т и й*, которые и постараемся изучить как с точки зрения их объективного содержания, так и в их отношении к общей софиологической концепции, определяющей

их значение и связь в системе о. Сергия. К таковым, первым делом, относятся понятия трансцендентного и имманентного, которые практически отождествляются о. Сергием с абсолютным и относительным. "Понятия эти чрезвычайно многозначны; можно всю историю философской мысли вложить, как историю этих понятий или, частнее, как историю проблемы трансцендентного... Поэтому, необходимо всегда наперед улаживать об их значении. Имманентным для нас является то, что содержится в пределах данного замкнутого круга сознания; то же, что находится за этим кругом, трансцендентно или не существует в его пределах. Однако, трансцендентное не есть и ничто... Трансцендентное есть, по меньшей мере, некоторая пограничная область для имманентного, его предел" ("С. Н.", стр. 18). Поэтому, для разума, имеющего дело исключительно с имманентным, трансцендентное есть область совершенно недоступная, тайна, "навек неведомая, недоступная, непостижимая, неизреченная, к которой не существует никакого приближения. Всякая попытка выразить эту тайну в понятиях бытия... роковым образом безнадежна, как бессильна волна своим порывом подняться к небу, как бы она к нему ни вздымалась" ("С. Н.", 99). "Абсолютное сокрыто от нас во мраке абсолютности, ограждено от нас льдами трансцендентности... это — страшное одиночество предвечной ночи... пустота, немислимое и не сущее..., перед леденящим ликом которой мысли остается только сложить свое оружие, умереть" ("У.", стр. 406). Трансцендентное является, таким образом, самозамкнутым. Назвав его, мы должны тотчас замолчать, ибо никакое суждение, никакая мысль о нем невозможны. Обращаясь к нему, разум может только осознать свое бессилие, сдержать свой порыв, и это получает свое логическое выражение в том, "что единственным определением Абсолютного является безусловное отрицание всех определений, всякого д а, вечное и абсолютное НЕ ко всему, ко всякому что" ("С. Н.", 99). Так рождается апофатическое богословие, которое — в своем чистом виде — подобно молчанию безлунной и беззвездной ночи, есть тьма и пустота (подробнее о нем будет сказано ниже).

Идея чистого Абсолюта, трансцендентности, как таковой, приводит, таким образом, к трагическому сознанию его самозамкнутости, неподвижности и алогичности. "Про Абсолютное нельзя даже сказать, что оно есть, как и нельзя сказать, что Его нет; здесь умолкает в бессилии человеческое слово, остается молчаливый философско-мистический жест, одно отрицание, голое НЕ. О нем "в душе нет другого познания, кроме знания, каким образом она не знает Его (бл. Августин)" ("С. Н.", 101).

Не менее трагической является мысль об имманентном, к каковому, в конечном итоге, сводится всякое знание. “Знание, как бы оно ни было глубоко и широко, в последнем счете есть самосознание. Человек, когда познает мир, в сущности, познает самого себя, ибо он сам есть весь этот мир. И в этом познании нет принципиальной разницы между его самыми элементарными актами и последними достижениями, ибо знание строго мистично, и его пределы суть в то же время и пределы имманентного” (“С. Н.”, 30). Поэтому, ограничивая мир кругом сознания, разум “оказывается отрезанным от всех истоков жизни, изнемогает на необитаемом острове, просто не существует. И титаническая претензия (имманентной философии) сменяется растерянностью и испугом. “Я” пытается спасти и втянуть в себя, что можно, из утраченной полноты жизни, и над бездной воздвигается идеалистический мост — *esse-percipi*, — имманентной философии, согласно которой бытие вполне имманентно сознанию” (“Т. Р.”, 42). В книге “Трагедия философии” о. Сергей подробно останавливается на различных видах имманентизма и показывает, что во всех своих многочисленных вариантах он неизбежно запутывается в самопротиворечиях и приводит к безысходным апориям. В этом и заключается трагедия философии. Ибо, исчерпав все возможности имманентного мышления, разум неизбежно приходит к выводу, “что самое достоверное в нас и для нас то, в чем Декарт думал найти *πρὸς τὸν* — опору и успокоение от сомнения, понятное и достоверное начало, содержит в себе разверстку бездну... Нет ничего понятного само по себе и до конца. Понятное изгнано из своего последнего убежища, самосознания я, и оно оказывается таинственным и непонятым. Трагедия разума исполнена, он разодран и заклан на острии антиномии. Но здесь начинается катарсис” (“Т. Р.”, 165). Он заключается в том основоположном для всякой философии убеждении, что понятия трансцендентного и имманентного соотносительны одно в отношениях другого, что они не могут существовать друг без друга, что Абсолютное не может мыслиться без относительного, а относительное предполагает Абсолютное. “Абсолютное никогда не мыслится, не опознается, не существует в отвлеченной абсолютности своей, лишь как леденящая ночь небытия; такое Абсолютное подлинно есть *non-sens* абстракции... Трансцендентное никогда не остается лишь в трансцендентности своей, но имеет для себя *trans*, за которым укрывается, но которым и определяется. Иначе говоря, само Абсолютное относительно в абсолютности своей, как и трансцендентное имманентно в трансцендентности своей, если только оно подлинно существует и имеет значимость (*gilt*).

если оно не обращается в нуль для мысли и бытия, в пустоту для того, как и для другого” (“У.”, 407). И если трансцендентное есть тайна, безусловно недоступная человеку, то она не только может приоткрываться его разуму, в меру вхождения трансцендентного в имманентное, но более того — необходимо предполагает свое откровение. “Абсолютное и трансцендентное есть Т а й н а, для которой относительное и имманентное является откровением, а в отношении к нему самому — самооткровением... Категория тайны и откровения имеет общее и принципиальное значение... Тайна соотносительна откровению и не существует помимо его, совершенно так же, как и Абсолютное и трансцендентное вне связи с относительным и имманентным... Все бытие есть это самооткровение и откровение, но, конечно, на разных ступенях” (“У.”, 408).

Таким образом мысль наша никогда не имеет дела с исключительно трансцендентным или исключительно имманентным. Ее объектом всегда является Трансцендентное и имманентное, Абсолютное, живущее в относительном, относительно — отображающее и воплощающее в себе Абсолютное. Эта исходная, ключевая позиция всего софиологического мировоззрения о. Сергия имеет неисчислимые последствия: достаточно сказать, что для духовной жизни она означает возможность религии, как живой и непосредственной связи человека с Богом; в философии она обосновывает возможность знания транссубъективной реальности; в практической жизни (“праксеологии”, по терминологии “Философии хозяйства”) она связывает жизнь человека со всею мировой жизнью и тем определяет его реальное (а не иллюзорно-идеалистическое) место в космосе. О. Сергий пришел к этой истине не сразу. Для того, чтобы найти положительный ответ “о возможности природы вне нас, нас в природе и природы в нас” (“Ф. X.”, 61), он должен был преодолеть систему философского имманентизма, вырваться из “душного Канта-Фихтевского идеализма, в котором мир и природа превращались лишь в схемы рассудка... и, разбив невидимую, но непроницаемую стеклянную стену, воздвигнутую между субъектом и объектом, прорваться к объективной действительности” (“Ф. X.”, 58). В преодолении этого соблазна имманентной философии путеводителем его была “система тождества”, и к Шеллингу он навсегда сохранил чувство благодарности и даже, более того — считал, что всякая “философия объективного действия необходимо должна быть сознательным продолжением его философского дела” (“Ф. X.”, 74).

Положение о соотносительности и внутреннем единстве трансцендентного и имманентного позволяет нам перейти к сле-

дующей паре онтологических понятий, каковыми являются, бытие и ничто. На фоне абсолютного молчания трансцендентного, понятие бытия — в качестве некоего утверждения — является первым, наиболее общим откровением Абсолютного. “Про Божество в Его трансцендентном аспекте невозможно сказать, что Оно есть, ибо, говоря это, мы тем самым обращаем Его в некоторое кто и что или в некто и нечто, между тем как Оно есть Не-кто и Не-что, а потому и вообще Не-есть... Божеству не свойственно бытие, Оно есть Не-бытие, Сверх-бытие... Но трансцендентное Божество, неизреченная и недомыслимая тайна, открываетя человеку, и Абсолютное становится для человека Богом... Бог есть и Кто, и Что для человека. Он есть Субъект откровения, хотя вместе его Объект. Богу присуще постольку и бытие (хотя бы и в самой высочайшей степени), про Бога можно сказать: Он есть, Он есть *ow* — Сущий, Ягве, как Он открыл о Себе Моисею (“С. Н.”, 102). Таким образом, бытие есть первый предикт Абсолютного, поскольку оно входит в имманентное, делает себя доступным относительному, отрываясь человеку. “Есть только Божество сущего Бога, и нет ничего, кроме и вне Божества... Сущий Бог имеет бытие..., и нет ничего, кроме самого Божества (“Н. А.”, 51). Таков смысл учения о том, что Бог создал мир “из ничего” (о самом акте творения из ничего см. Космологию). По содержанию своему бытие есть жизнь. “Только злоупотребление абстракцией могло допустить понимание Абсолютного как чего-то вечного и безжизненного. Это явным образом противоречит полноте бытия, которое берется здесь в мертвой неподвижности. Бытие не есть жпзнъ, и иного бытия, кроме живого, хотя и в разных состояниях жизни, вообще не дано. Поэтому, понятие жизни, как творческого самооткровения, должно быть введено в те основные философские категории, в которых мыслится Абсолютное и Трансцендентное (“У.”, 408). отождествление бытия и жизни, означающее введение понятия жизни в число основных метафизических категорий, придает всей системе о. Сергия динамический, энергетический, жпзненный характер. Он сам называет эту свою концепцию панзонизмом: “нет смерти, а есть только жизнь... и вселенная представляет собою только развитие бесконечных потенций жизни, лестницу ее ступеней. Этот монизм жизни, панзонизм, в противоположность монизму смерти или панфанатизму материалистов... мы считаем метафизической гипотезой, единственно способной вывести из затруднения” (“Ф. X.”, 79). Вопрос о том, что есть жизнь и как она проявляется, принадлежит космологии; для онтологической же систематики чрезвычайно важно установить это тождество

бытия и жизни, из которого естественно следует противоположное ему тождество небытия (ничто) и смерти. Понятие “ничто” оказывается, однако, очень сложным. Ибо этим словом называются совершенно разные вещи, имеющие между собой очень мало общего. Поэтому чрезвычайно важным является не только понять правильно смысл слова “ничто”, но и определить все те различные содержания, которые в него вкладываются. Для выполнения этой задачи о. Сергей обращается к гению греческого языка, располагающего тремя терминами для обозначения разных видов отрицания. Первым из них является а *privativum*, указывающее на “невыразимость и неопределимость того, что погашается отрицанием” (“С. Н.”, стр. 146). Это есть “абсолютное п е отрицательного богословия... — п е столько отрицание того или иного определения, сколько его отсутствие, выражение невыразимого, жест трансцендентного в имманентном, предел для мысли и для сознания, за которым оно гаснет и погружается в ночь” (“С. Н.”, 101). “Ничто”, соответствующее этому п е, может быть поэтому охарактеризовано как “Божественное Ничто”. Его “ничтожность” (если можно так выразиться) относится не к нему самому, а к тому, кто его мыслит и о нем говорит, или, вернее, сознается в своей неспособности мыслить и говорить о нем. Божественное Ничто может быть поэтому противопоставляемо бытию только в том смысле, в каком непознаваемое противопоставляется познаваемому, неоткрытое — открывающемуся. Но поскольку “Абсолютное выше бытия”, понятие Божественного Ничто не принадлежит онтологии, не принадлежит даже теории познания и может быть освоено только своего рода мета-гносеологическим “жестом, порывом, движением, которое не есть ни мысль, ни слово, но музыка, невыразимая в слове, недомыслимое переживание, выход, *transcensus* за самого себя” (“С. Н.”, 101). В этом смысле, Божественное Ничто есть предмет мистики, неперево-димый на язык человеческих понятий... Второй формой отрицания является частица *ού*; “она указывает на отсутствие данного, определенного свойства, имеет конкретное содержание: не то, не это... *ού* всегда соотносительно утверждению, как тень свету” (“С. Н.”, 146). Соединенная с понятием бытия, она дает термин *ούκ ον*, каковой является наиболее адекватным обозначением “тварного ничто”. Это ничто есть “край бытия, предел, за которым лежит глухое, бездонное небытие”, “кромешная тьма”, чуждая всякого света... Чувство погруженности в ничто, сознание онтологического своего ничтожества — жутко и мучительно... Спаситься от ужаса перед небытием, можно лишь отойдя от головокружительной бездны и обратившись лицом к Солнцу, — источнику всякой полноты, переместив свой бытийный центр из себя

за пределы себя, в Бога. Тогда небытие отходит в небытие, исчезает как тень, рассеивается как призрак" ("С. Н.", 101). По существу, оно таковым и является. Ибо еще "Парменид учил, что есть только бытие, небытия же вовсе не существует" ("С. Н.", 183). "Оно вовсе не есть как бы океан, обтекающий бытие"... ("Н. А.", 51); "в себе оно просто не существует, есть пустая метафизическая дыра, бездонная пропасть, в которой нет никакого содержания... Абсолютизировать ничто, ставить его рядом с Богом, как параллельное и независимое от Него, и, следовательно, даже для Него извне данное, ограничивающее Его начало, есть абсурд, поскольку этим допущением упраздняется абсолютность бытия Божия. Этим вносится своего рода дуализм, поставляющий это ничто наряду с Богом" ("Н. А.", 62). И если мы все же мыслим и говорим о нем, то это можно понять только как "отрицательный мыслительный жест... как условный рефлекс мышления" ("Н. А.", 52), отрицающий наличие какого бы то ни было бытия, кроме Бога. "Ничто получает для себя значимость, "возникает" лишь в соединении с бытием (подобно тому, как нуль при единице выходит из своего нулевого состояния и становится числом). В этом смысле, можно сказать, что ничто сотворено Богом вместе с творением" ("Н. А.", 62). "Бог есть виновник не только бытия, но и небытия, — эта головокружительная по смелости и глубокомыслию формула принадлежит не кому иному, как таинственному автору Ареопагитик и комментатору его, св. Максиму Исповеднику" ("С. Н.", 185).

Однако, говоря о небытии сотворенном и, следовательно, существующем, мы, тем самым, выходим из границ чистого отрицания $\sigma\acute{\upsilon}$ и приходим к третьему виду ничто, характеризующемуся частицей $\mu\acute{\eta}$. Если $\sigma\acute{\upsilon}$ соответствует полному отрицанию бытия, то $\mu\acute{\eta}$ — лишь его невыявленности и неопределенности... оно должно быть передано, как "еще не" или "пока не", или "уже не" ("С. Н.", 146 и 183). "Поэтому соответствующий ему вид небытия $\mu\acute{\eta} \delta\upsilon$ собственно говоря, относится к области бытия. Мэон, как возможность возможностей, есть всеобщая мать бытия, чрез ложезна которой проходит всякое бытие... Мэону принадлежит поэтому все богатство и вся полнота бытия, хотя и потенциального, невыявленного. О нем, как о небытии, можно говорить поэтому лишь в отношении к уже проявленному бытию, но отнюдь не в смысле пустоты, отсутствия бытия. Нечто есть, мэон существует, и между ничто и нечто лежит несравненно большая пропасть, нежели между нечто и ничто, подобно тому, как большая пропасть отделяет бесплодие от беременности, нежели беременность от рожде-

ния. Мэон есть беременность, укуон (*οὐκ ὄν*) — бесплодие. Чтобы из небытия могло возникнуть некое “что”, укуон должен стать мэоном, преодолеть свою пустоту, освободиться от своего бесплодия. Первым, основным и существенным актом творения... является поэтому превращение укуона в мэон, каковое есть создание общей материи творения, этой Великой Матери всего природного мира” (“С. Н.”, 184). “Материя — мать — мэон есть необходимая основа бытия, возникновения и уничтожения. Если что-либо бывает, то необходимо ему из чего-либо возникать и куда-либо возвращаться, ибо безвоздушная область чистого небытия остается за пределами досягаемости. Необходимо материнское лоно, которое есть одновременно и ложезна, и могила. Иначе говоря, это — Великая Мать Земля, лик которой греки чтили под именем Деметры; это — та Земля, которую сотворил Господь “в начале”, при создании мира (вместе с “небом”). Быв засемена творческим “да будет”, она изводит из своего лона все существующее и, обратно, — приемлет в мэональные недра свои все, что есть “земля”, из нее мы родились” (“С. Н.”, 198).

Разграничение понятий укуона и мэона имеет огромное значение для космологии, поскольку оно, с одной стороны, исследует проблему происхождения мира (“творения из ничего”), а, с другой стороны, стремится понять ту сущность, которая лежит в его основании и обуславливает его единство. Не забегая сейчас вперед, отметим только, что, с точки зрения этой онтологической систематики, творение предстает нам, как двойной акт: “превращения укуона в мэон” и изведения из мэона всех многообразных форм бытия; а сущность мира — земля или мэон — является результатом погружения Божественной Софии в становление, срастворения ее с укуоном. И если мысль о чистом небытии — укуоне — внушает ужас, “от которого поднимается ледяная дрожь, и “ничто” опускается как мертвенная зияющая дыра, как курносая смерть, и тогда себе самому начинаешь казаться пустой скорлупой, не имеющей бытийного ядра” (“С. Н.”, 184), то мэон воспринимается нами, как хаос, пусть страшный в своей стихийности и неоформленности, но близкий, понятный, “родимый”, — ибо из него мы вышли и в него возвратимся, по крайней мере, в той части нашего существа, которая не носит на себе образа ипостаси — божественной печати своего Первообраза и Творца. Ибо “мы не только чада неба, но и земли, у нас есть своя собственная мать, которая заслоняет нас от всеопалющего огня Абсолютного и рождает нас к самобытности тварного бытия. Ничто (мэон), отделяя тварь от Абсолютного, как бы образует вокруг нас собственную фотосферу, дает ей для себя и в себе бытие. Мир самобытен именно через то, что он заключен в ничто

или сотворен из ничего” (“С. Н.”, 190). Это творение из ничего заключается в том, что “Бог положил Свой собственный божественный мир (кроме которого ничего вообще не существовало) не как предвечно сущий (каковым он является во Св. Троице), но как с т а н о в я щ и й с я. В этом смысле, Он срастворил его с ничто, погрузив в становление” (“А. Н.”, 149). Благодаря этому, единство божественного мира превратилось в множественность мира тварного, и это множественное бытие оказывается, так сказать, переложено небытием..., в котором, из которого и при наличии которого Бог сотворил мир” (“Н. А.”, 61). Формой этого “становящегося бытия, этого сплава божественного начала с ничто” (“Н. А.”, 62) является в р е м я — “актуальный синтез бытия и небытия, бывание. Настоящее, которое всегда поглощается прошлым и устремляется в будущее, есть как бы не имеющая измерения точка, движущаяся в океане экзонального бытия: позабытие прошедшего и будущего, — уже не-бытия и еще не-бытия. В интуиции временности ощущается антиномия тварности, — божественного начала, погруженного в ничто и его соборно оплодотворяющего. Ибо время есть переходящее и ничтожество всего сущего, но вместе и возможность всего бывающего” (“С. Н.”, 199). В этом смысле, “временность есть всеобщая форма бытия, качество тварности, которому подвластна вся тварь: и ангелы, и человеки, и весь мир” (“С. Н.”, 200). Существенным признаком временности является именно эта неполнота бытия. потеря им своего единства и целостности, “раздельность и атомистичность, так, что каждое его мгновение сменяется, выталкивая, уничтожая другое” (“А. Б.”, 156). Отсюда страшные образы “завистливого Хроноса, ревниво пожирающего детей своих, все умерщвляя, обесценивая, низвергая”..., “распаленного круга бытия” — “огненного колеса, схваченного тисками жадного “ничто”..., откуда мрачная лирика “чина погребения”. Это не просто ничто, перед которым смолкает человеческое слово, но и н и ч т о, о в л а д е в а ю щ е е б ы т и е м, его поглощающее и уничтожающее. Нигде поэтому неполнота и несовершенство тварного мира не проявляются с такой убедительностью и силой, как в его временности, символом которой является смерть: “и звезды ею сокрушались, и солнца ею потушались, и всем она мирам грозит”...

Такова трагедия времени, если рассматривать его с точки зрения того ничто, которое является основанием бывания — возникновения и исчезновения твари.

Однако, “время в течении своем не только раздельно и антиномично..., но и связно, так, что его отдельные мгновения принадлежат единому общему комплексу или содержанию, мозаически

отображающему в себе лик вечности” (“А. Б.”, 153). Отсюда следует, что “временность в той же мере вечности противоплагается, как ею же и полагается” (там же), что “время и вечность — соотносительны”, что “время соплагается вечности и есть не что иное, как вечность, простершаяся в бытие, творчески объявляющая ничто”... “Разрушительная сила временности, дленность, может не только получать развитие, но и преодолеваться во времени..., и тогда время становится тем, чем его считал Платон, а именно: “некоторым подвижным образом вечности” (“С. Н.”, 200 п 201). Таким образом, мы приходим к антиномии: с одной стороны, “между вечностью и временем существует взаимосключающая противоположность, если рассуждать формально-логически и, так сказать, статически: вечностью уташается время, и временем упраздняется вечность, здесь мы имеем как бы “да” и “нет”. Вечность принадлежит Абсолюту, время связано с относительностью становления, и абсолютное не может быть приравнено относительному. Однако, это, так сказать, плоскостное изображение не отвечает существу дела, если взять это отношение динамически и онтологически. Тогда вечность оказывается не отрицанием, но основанием, глубиной времени, и полнота вечности актуально раскрывается во временности, а последняя имеет силу бытия лишь в вечности... Вечность и временность — соотносительны, взаимно не вторгаясь одна в другую. Временность никоим образом и ни в каком смысле не может умалить или ограничить вечности, потому что она принадлежит, и в о й онтологической плоскости. Можно сказать, что вечность есть ноумен времени, а время — феномен вечности. Они связаны между собою отношением основания и бытия, но не могут смешиваться или взаимно ограничиваться. Поэтому печать вечности... лежит на всем творении, ибо оно есть ее откровение. Время же есть движущийся лик вечности” (“А. Б.”, 157). Нетрудно заметить, что эта антиномия вечности и времени есть аспект взаимоотношения трансцендентного и имманентного, Бога и мира, Творца и творения. Соответственно этому, первый термин антиномии неизбежно должен иметь двойное истолкование. Ибо, подобно тому, как Трансцендентное существует в себе (и в этом своем аспекте может быть предметом только апофатического мышления), и в имманентном, “для совершившегося времени, явившего в себе вечность, остается различие между извечной вечностью, безосновной, как в себе имеющей свое основание, и тварной, временной вечностью, которая имеет для себя основание в вечности божественной, есть явленный образ Первообраза” (“А. Б.”, 154). Таким образом, получается “два образа вечности: вечность неизменного Божественного покоя, полноты, абсолютности, целомудрия —

aeternitas; и тварная вечность — aeviternitas, бесконечность, не “дурная”, то-есть бессодержательная, но добрая, ибо содержательная, творческая. Она есть образ тварной вечности. Оба эти образа вечности не разъединены один от другого, но связаны так, что жизнь вечная входит, открывается в жизни бесконечности, ее не упраздняя, но наполняя” (“Н. А.”, 64). Это различие двух образов вечности имеет большое значение не только для онтологии и космологии, но и для эсхатологии. Ибо, в противном случае, клятва Ангела Апокалипсиса (X, 6) о том, что “времени больше не будет”, означала бы причастие твари вечности Божией, то-есть полное слияние и растворение мира в Боге. Но “тварь не может иметь вечной жизни, свободной от временности, потому что иначе она становится тождественной Творцу, имея полноту вечности” (“Н. А.”, 497). И, поскольку “время есть синоним становления или тварности вообще”..., постольку мы должны заключить, что тварная вечность не только не противоречит временности, но, наоборот, внутренне с нею связана, ее наполняет и животворит. Поэтому, “жизнь твари в будущем веке продолжается во времени, остается становящейся, сопровождается возрастанием, восхождением от славы в славу “в жизни бесконечной” (“Н. А.”, 499). Слова Ангела относятся не к самой временности (которая в отношении тварного мира оказывается неотменимой, ибо выражает самую его сущность), но к тому признаку преходящести и изменчивости времени, который означает тленность и смертность, свойственные нашей смертной, ограниченной временами и сроками жизни” (там же). По отношению к временности вечность является, таким образом, не количественным, но качественным определением. “В популярном разуме... вечность есть мера времени, именно выражает его бесконечность, и при том — странным образом — не в отношении к началу, когда она была бы синонимом безначальности, но в отношении к концу: вечность понимается как бесконечная длительность времени” (“Н. А.”, 494). Эту точку зрения, превращающую вечность в абстрактно-количественное определение времени и приводящую, в конечном итоге, к гегелевскому понятию “дурной бесконечности”, о. Сергей категорически отрицает. “Жизнь человеческая связана своим вчера и завтра, между которыми висит сегодня, но последний день мира не имеет для себя завтра и не станет вчера, им вообще прекращается этот счет времени, он находится вне его, в другой временности” (“Н. А.”, 413). И если временность есть состояние бытия, то вечность есть само бытие в его чистом, абсолютном виде. “Вечность есть Бог, божественная жизнь, открывающаяся живущему во времени человечеству и таким образом входящая в содержание времени:

“сия же есть жизнь вечная, да познают Тебя, Бога истинного” (Ио. XVII, 3). Вследствие этого, время, как откровение конкретной и реальной вечности, не может уже рассматриваться как субъективная идея, как трансцендентальная форма сознания или иная абстрактная форма мысли.

Учение о. Сергия о времени является радикальным и последовательным преодолением всяческого иллюзионизма и субъективного идеализма. “Время вовсе не есть пустая форма, в которой размещаются разные предметы без связи и порядка, и не есть только форма восприятия, какой его знает Кант. Такое идеальное время есть абстракция, порождаемая нашим мышлением, путем отвлечения от того конкретного содержания, вне которого времени просто не существует... Объективное время связано и в этой связности — закономерно” (“С. Н.”, 350). Оно “реально, потому что имеет своим содержанием саму вечность” (“Н. А.”, 70). Но от этой объективной реальности самого времени нужно отличать субъективные его восприятия, “которые могут быть различны; ибо временность получает выражение в конкретных окачествованных временах: время для ангелов, надо полагать, иное, нежели для людей, и для человека иное, чем для животных” (“С. Н.”, 200). Однако, эти различия в восприятии времени, — так сказать, относительной скорости его течения, — принадлежат скорее психологии, чем онтологии, ибо свидетельствуют о природе воспринимающих его субъектов, а не о самом феномене становления и изменения. Это различие между онтологическим и психологическим временем находит себе терминологическое выражение в том, что о. Сергий отличает *в р е м е н н о с т ь*, которая есть объективная реальность становящегося бытия, от *в р е м е н и*, которое есть “абстрактная мера временного бытия и при том (как это уже было указано выше) мера не единственная, ибо она может иметь разные единицы измерения”... (“Н. А.”, 80). В этом, но только в этом, смысле о. Сергий говорит, что “время в себе не существует”, что “оно есть субъективная форма временности”, “не имеет собственного бытия”, “происходит из функции измерения”... (там же). Если бы это терминологическое различие строго проводилось о. Сергием на всем протяжении его творчества, оно значительно облегчило бы понимание его учения о времени и вечности. Но, к сожалению, слова *в р е м я* и *в р е м е н н о с т ь* употребляются им *promiscue* (что видно из приведенных цитат): отсюда кажущееся противоречие его мысли, которое не должно нас смущать, потому что оно относится не к сущности его учения, а к неточности терминологии.

Следствием конкретности времени является его необратимость и единственность: оно существует, как таковое, не зависит

от того, кем и как оно воспринимается, оно “не пусто, не есть суета сует Эклезиаста, но полно вечностью и бесконечно приближается к ней, все полнее восстанавливая ее лик, и, однако же, модально, по образу бытия, с ней не отождествляясь” (“А. Б.”, 154). Благодаря этому, становится возможной историософия; как учение о едином историческом процессе, о жизни единого человечества, осуществляющего в многообразной форме исторических свершений единый смысл человеческого бытия. “Актуальность Бога в мире, делающая реальным время и устанавливающая времена и сроки мировых свершений, полагает основу истории” (“С. Н.”, 206) (подробнее об этом будет сказано ниже).

Присутствие во времени тварной вечности означает вообще его осмысленность — его “основание, задание, целепричину, интелехию. (Конкретное) время имеет свой план и свой синтез внутри себя, оно — содержательно... и содержит в себе закономерность логоса вещей, (благодаря которому) во времени ничего не может вместиться или произойти, что не было бы включено в этот логос”. (“А. Б.”, 153). Таким образом возникает понятие метафизической мировой причинности, которая есть не что иное, как общая связь, скрепляющая между собою все моменты единого временного процесса.

Понятие причинности, подобно времени, носит в системе о. Сергия двойственный характер. С одной стороны, она является той внутренней связью всех вещей, благодаря которой мир предстает нам как единое целое, как организованный космос, и не рассыпается на множество не связанных друг с другом свершений и событий. В качестве этого “логоса мира, законом которого является логическая связь всего со всем в ее непрерывности” (“О чудесах Евангельских”, стр. 14), — принцип причинности является всеобщим и неотменимым; “если бы он оказался пробурываемым хотя бы в одной точке, причинный ряд рассыпался бы в мировую пыль” (“Н. А.”, 42). Этой причинности не противоречит понятие чуда, которое “не может быть понято как нечто беспричинное, но должно занять свое место в причинном ряду, хотя бы как частный случай причинности... ибо чудо — космично и закономерно, как и все природные явления. Его характер состоит отнюдь не в беспричинности или сверхкосмичности, но лишь в о с о б о й причинности, и в последнем счете в отношении к космосу оно должно быть признано естественным, а не сверхъестественным, и уже тем более не противоестественным” (“О чудесах Евангельских”, стр. 15). Не противоречит этой причинности и понятие свободы, ибо сама “свобода есть особый вид причинности, способности п р и ч и п е н и я, в точном смысле слова. Причинность имеет двойственный характер:

она может быть причинностью через свободу и через механизм, фактически являясь повторм соединением свободы и необходимости" ("Ф. X.", 214).

Но, с другой стороны, причинность может быть понята как частичная зависимость одного явления от другого, согласно аксиоме *quod movetur ab alio movetur*, и в этом своем аспекте она приводит к системе каузального монизма, получающего свое абстрактно-логическое выражение в мировоззрении механического детерминизма. На борьбу с этим мировоззрением о. Сергей потратил много сил (главным образом, в первый период своего философского творчества, во время преодоления им марксизма), и результатом его критики "научного" мировоззрения и явилась "Философия хозяйства", которая преодолевает механический детерминизм на путях гносеологии и онтологии, теории и практики. Конечным выводом этой критики является убеждение, что "идея (исключительной) научной закономерности соответствует только кабинетному, созерцательному отношению к жизни; для людей же деятельности мир представляется пластичным и изменчивым...; что кошмар механического мировоззрения принадлежит, собственно, не самой идее универсальной связи всего сущего..., но истекает из чувства утесненности жизни, отчужденности от нас природы... Мир, как царство смерти, враждующей с жизнью, — вот чем отпугивает нас механизм природы, этот труп ее, отбрасывающий свою мертвенную тень и на нашу жизнь... Лпшь постольку мир есть царство Смерти, поскольку он есть механизм" ("Ф. X.", 204). Однако, мир есть не механизм, но организм, и если еще "античная философия определяла мир как живое существо — ζῶον, то, расширяя это сравнение, можно сказать, что это существо имеет и скелет, подчиненный механическим и химическим законам, и чувствующее тело, несущее в себе органическую действительность, и, наконец, — живую душу, начало "крови", с ее психической закономерностью" ("Н. А.", 243). Антиномичность причинности повторяет, таким образом, антиномичность времени, как раскрывающейся в становлении вечности; механическая же причинность, противопоставляемая свободе и являющаяся в себе образ смерти, — воплощает в себе время, как начало гибели и умирания, — ничто, овладевающее жизнью и умерщвляющее ее. Соответственно этому, основной философской задачей в отношении причинности является правильное применение этого принципа и соблюдение той онтологической иерархии, которая нарушается, как распространением механического детерминизма на область органического мира, так и отрицанием той мировой закономерности, благодаря которой тварное бытие предстоит нам как единый и организованный космос. И если первая ошибка

свойственна большинству натуралистических систем, то вторая постоянно встречается в том наивном богословском окказионализме, согласно которому чудо является “новым творческим актом Божиим — в отмену и упразднение сотворенного Богом “добро зело” мира — его спл и законов” (“О чудесах Евангельских”, стр. 14) (подробнее об этом см. Космологию).

С понятием причинности непосредственно связана проблема свободы. “В рассуждении о свободе нужно считаться с исключительной многозначностью этого понятия и, в силу этого, с величайшей неточностью в его применении... Причиной этого состоит в том, что понятие свободы не имеет своего положительного содержания. Поэтому оно неизбежно соотносительно чему-либо, обозначает не что, но как... Свобода не есть онтологическая субстанция, но лишь модальность... Не существует свободы вообще, но лишь свобода чего-либо, в чем-либо, от чего-либо, к чему-либо, для чего-либо и т. д. Свобода есть только предикат, который может быть предписан к разным понятиям или сущностям в своем применении более отрицательно или ограничительно, нежели положительно... В этом смысле, она вполне аналогична категории ничто..., которое, как таковое, просто не существует и определимо лишь в отталкивании от бытия, как модальность отрицания. Подобным образом и свобода до или вне того, что является субъектом или объектом свободы, также не существует... Понятие абсолютной свободы есть *contradictio in adjecto*” (“Н. А.”, 137). Это рассуждение о Сергия, направленное против мифологизирования свободы, превращающего ее в некую “мифическую сущность” (там же), приводит его “к парадоксальному выводу о том, что в Боге Самом свободе места нет... Бог выше свободы..., ибо Он есть любовь, а в любви нет места свободе и необходимости, но есть только свобода, как свободная необходимость” (“Н. А.”, стр. 139 и 140).

Свобода всегда предполагает возможность; там, где нет возможности осуществления или неосуществления того или иного акта, невозможно говорить о свободе. Но “категория возможности не имеет приложения к божественной жизни, которая единственна и абсолютна” (“Н. А.”, 151). Она одинаково неприменима, как к взаимоотношениям Божественных Ипостасей, так и к отношениям Ипостасей к Их природе. Ибо в Боге “существует лишь единая и единственная действительность”, которая не может быть иной, чем она есть на самом деле. “Поэтому Св. Троица... свободна от свободы, выше свободы, есть Сверх-Свобода, каковая и есть любовь” (“Н. А.”, 141 и 139).

Фактически свобода начинается там, где царствует становление, то-есть изменение, рост, возможность тех или иных осуще-

ствлений. Но “категория возможности является определяющей в тварной жизни и для тварной свободы, каковая и состоит в осуществлении возможностей... (Повтому) свобода есть онтологическая привилегия твари и, в силу этой связи с тварностью, она есть столь же дар неба, сколь и *privilegium odiosum* твари” (“Н. А.”, 151 и 140). Таким образом, система о. Сергия не знает “божественной свободы”. Свобода, по самой своей природе, может быть только свободой твари, почему и должна быть именуема “тварной свободой”. Никакой другой свободы не существует и существовать не может.

По своему содержанию свобода есть возможность (твари) осуществить или не осуществить свое задание, реализовать или не реализовать лежащего в ее основании идеального образа. “Свобода никогда и ни в каком смысле не есть самотворчество из ничего..., ибо она всегда осуществляет заданность на основании данности, есть ее реализация. Если эту данность-заданность выразить в понятиях софиологии, то можно сказать, что первая есть София Божественная, как вечная и абсолютная основа мира, вторая же есть София тварная, в которой осуществляется... образ Софии Божественной: абсолютное в относительном на путях тварного творчества... Действие (твари) есть всегда свободный и в этом смысле творческий выбор, нахождение и осуществление одной из многих, из неопределенного числа возможностей, в чем и состоит свобода этого выбора, его недетерминированность” (“Н. А.”, 145 и 148). В этом смысле, свободы, понятой как *liberum arbitrium indifferentiae* вообще не существует. *Indifferentia* есть пустая абстракция, ничему в действительности не соответствующая. Свободная воля всегда и неизбежно мотивирована и, прежде всего, изнутри. Тварная свобода всегда осуществляется в определенной данности, вся ее содержательность, ее положительные возможности связаны с последней, ее осуществляют. Поэтому произвол *liberum arbitrium* ограничивается принятием или непринятием, избранием или отвержением разных возможностей, на основании данности возникающих... В этом осуществлении возможностей именно и состоит характер тварного творчества, в нем определяется и то новое, что ему свойственно, ибо там, где нет известной новизны, нет также и творчества. Творчество, даже и тварное, все же содержит в себе некоторую относительную новизну для твари, так сказать, софийные вариации... (Но если) тварная свобода допускает различные вариации в исполнении данной темы, то это лишь вариации, а не сама тема, которая написана на небесах, в Софии Божественной, хотя и вверена для исполнения — или неисполнения — во всяком случае, для различных возможностей исполнения, творению

в его тварной свободе” (“Н. А.”, 158, 151, 147). Поэтому “потуги творчества из ничего... есть только сатанинская судорога, бессильная гримаса и не идет дальше... позирования... Это есть как бы отвес крутизны, нависшей над прощастью, — и, однако, в призрачной зеркальности своей, не грозящей даже срывом, за его неосуществимостью. Ибо, повторяем, абсолютный произвол *liberum arbitrium* есть только поза, бессильная себя реализовать даже путем падения в бездну ничто, ибо тварной свободе никуда не уйти от своей тварной данности. Ею она со всех сторон защищена от онтологической бездны”. И поэтому же “самым трудным и болезненным состоянием свободы является неопределенность или бессиле совершить выбор, избрание: состояние, собою напоминающее, “творчество из ничего”, то-есть как бы несвязанность с данностью или даже противление ей” (“Н. А.”, 151, 146 и 148).

В этих последних высказываниях заключается, между прочим, ответ о. Сергия на демоническую постановку проблемы свободы героями “Бесов” Достоевского: на попытку Кириллова достичь абсолютной свободы путем отказа от всякой данности (его теория самоубийства, как самообожения, есть не что иное, как попытка ипостасного самополагания, — самоутверждение “я” вне и независимо от своей природы; поэтому философски его следует рассматривать в категориях Фихте); и на адское состояние псевдо-свободы Ставрогина, не могущего осуществить ни одной из лежащих ему бесчисленных возможностей, потому что все они в одинаковой степени потеряли для него ценность и смысл (единственным выходом из этого состояния утери в себе жизненного центра было бы для него “воскреснуть”, то-есть снова обрести свой софийный образ, о чем в главе “Законченный роман” и говорит ему Лиза).

Свобода, понятая как возможность выбора одной из лежащих (предоставленных) субъекту возможностей, или, как говорит о. Сергий, как “возможность возможностей”, является не только качеством, но самым “дыханием тварного мира”. Ибо, поскольку тварность есть становление, она может быть названа жизнью только в том случае, если этому становлению присуща некоторая новизна, то-есть творчество, то-есть свобода; в противном случае, становление превращается в автоматизм, а жизнь — в механизм. Поэтому начало свободы, связанное с жизнью личности и существующее в настоящем смысле слова только в жизни тварного духа, усматривается о. Сергием во всем живом, во всем органическом мире. “Свобода — персональна, она укоренена в жизни личности, есть ее раскрытие. Однако, она начинается в творении... еще до личности, намечается прежде личности, восхо-

дя через разные степени развития к личности... Такая вне-личная свобода есть вообще не что иное, как жизнь... Натурфилософия... чувствовала эту свободу мира... в тоске и хаосе еще не нашедшего полноты своего бытия. Она достигает высоты сначала в животном мире, где огонь жизни пылает явно, а затем в человеке, где природа уже перерастает самое себя, и инстинкт природной свободы переходит в личную духовную свободу... Общим пред условием свободы является спонтанность движения, самопроизвольность жизни. Свобода есть жизнь, разлитая в творении и свойственная каждому живому существу, — свобода души мира, живущей в каждом существе” (“Н. А.”, 143). В жизни тварного духа инстинктивное осуществление возможностей заменяется сознательным их выбором, каковой знаменует собою м о щ ь личности, овладевающей своей собственной и природной данностью и очеловечивающей их. “Свобода в этом смысле возрастает, она знает свои возрасты и пути. Но последний предел, к которому она стремится, есть ее самоупражнение, — по образу Божию, то-есть ее слияние с природной данностью” (“Н. А.”, 148), — слияние. возможно только в жизни Божества.

“Проблема тварной свободы принадлежит к числу основных вопросов софиологии” (“Н. А.”, 132), — вследствие чего о. Сергей возвращается к ней многократно (мы находим эту тему и в его ранних трудах: в “От марксизма к идеализму”, в “Философии хозяйства”, затем в “Свете Невечернем”; но подробный итог этим исследованиям подведен им в гл. 2-ой “Невесты Агнца”, на которую мы и ссылались в нашем изложении). Вследствие этого, обсуждение проблемы свободы не может ограничиться одним онтологическим ее анализом, и нам придется вернуться к ней в соответствующих местах космологии и антропологии, каковые, однако, имеют своим основанием те же взаимоотношения неизменности и становления — Софии Божественной и Софии тварной, составляющие основание онтологии свободы.

На этом мы могли бы закончить обзор первой группы основных онтологических понятий, если бы параллельно проблеме времени не стояла проблема пространства. Однако, в отношении него мы у о. Сергея не находим того подробного исследования, к каковому он многократно обращается, имея в виду время. Странным образом мысль его проходит мимо своеобразия этой проблемы (как не касается она и связанной с пространством проблемы движения) и ограничивается только одним подстрочным примечанием, в котором пространство рассматривается как аналогия времени. “Пространственность есть свойство мира, ограниченно-го в целости своего бытия раздробленной множественностью его образов, при чем реальность их выражается во внеположности

или взаимном выталкивании из данного места, откуда и возникает вообще пространственность. Для нее нет места в целомудром Божиим мире, где все пронизано всем и им исполнено в целостности бытия. Тварному же миру в становлении его свойственна раздробленная множественность бытия, то-есть пространственность, которая и выражается в реальности пространства. Последнее дает место не только множественности точек его или атомов, но и их единству или связности. Оно не только разделяет, но и соединяет, при чем силой этой связности пространство, статическое в разделности, динамически может быть преодолеваемо, осуществляемое как единство. Как форма тварного бытия, пространственность является менее общей, чем временность, поскольку первая относится лишь к миру природному, чувственному, а вторая объемлет и мир духовный" ("А. Б.", 154). Из этих немногих замечаний можно заключить, что поскольку проблема пространства представляет собою аналогию проблеме времени, она решается о. Сергием в тех же линиях. Здесь он также является противником субъективного иллюзионизма и идеализма, и пространство рассматривается им не как трансцендентальная форма познания, но как свойство самого мира; он отрицает существование пустого пространства, "мешка для атомов"; пространство для него неотделимо от тварного мира, оно — реально и конкретно и несет на себе судьбы мировой истории. Поэтому в конце времен оно должно не исчезнуть, но преобразиться, получить новые свойства взаимопроницаемости и внутренней динамической связности. "Образ нового Иерусалима означает преображенный и прославленный мир, который содержит в себе начала природного мира".. ("Н. А.", 557). Все эти истины высказываются о. Сергием не о самом пространстве, но о тех или иных его образах, каковыми являются тела живых существ, продукты человеческого творчества и т. п. Что же касается более дифференцированной метафизики пространства, как таковой, то мы ее в системе о. Сергия не находим.

Вторую группу основных метафизических понятий составляют: дух, ипостась (личность) и природа, индивидуум, душа, материя и тело.

В христианской метафизике дух обыкновенно определяется, как "не-телесное", "не-материальное" *ἀ-σώματος*. Определение это совершенно неудовлетворительно: во-первых, оно изначальное и первообразное ставит в зависимость от последующего и вторичного; во-вторых, противопоставляя радикально дух телу, оно содержит в себе скрытые корни философского монофизитства и фактически делает невозможными такие понятия, как духовное тело или тело Божие (Церковь); наконец, в-третьих, оно, соб-

ственно, ничего не определяет (соответственно правилу формальной логики *definitio ne sit negans*), но только ориентирует мысль в отношении тех областей, которые являются противоположными сфере духа. Между тем, несмотря на несовершенство этого определения, мы другого в метафизике обыкновенно не находим. В этом отношении мысль о. Сергия делает важный шаг вперед. В своем учении о духе о. Сергей категорически порывает с этой Оригеновской традицией и стремится дать положительное определение духа или, по крайней мере, указать те характерные черты, которые свойственны духу, как таковому, являются конститутивными для него бытия.

“Природа всякого духа состоит в нераздельном соединении самосознания и самобытности или самоосновности, ипостаси — *ἰποστάσις* и природы — *βύσις*. Вне самосознания дух не существует, всякое духовное существо сознает себя, как “я”, есть “я” (из этой первичной непосредственности явствует неопределимость “я”). Это “я”, таинственным и неизреченным образом соединяясь со своей основой, является образом бытия, раскрытием этой природы или того, что, не будучи само ипостасью, в “я” ипостасируется, становится в душу живу. “Я” имеет свою глубину, в которую бросает свой свет, и в этом взаимоотношении “я” и природы “я” и осуществляется жизнь духа, как самоосновное, в себе самом обосновывающееся самосознание”. (“Ипостась и ипостасность”, 354). “Природе духа присуще личное самосознание. Он есть живое и живущее “я”..., субъект некоторой объектности, подлежащее некоего сказуемого, вместилище некоего содержания. Живое “я” имеет свою собственную жизнь, есть ее источник, — и полнота, и начало, и конец. Это значит, что личный дух имеет в себе природу, в которой живет, непрестанно чрез нее себя для себя реализуя, определяясь, себе самому открываясь... Такое определение личного духа относится ко всякому духу, божескому, ангельскому и человеческому” (“А. Б.”, 112). Мы уже встречались с этим определением духа в главе о Софиологии, поскольку природа или усия Божеского Духа рассматривается о. Сергием, как Божественная София, а природа или мир духа тварного, — как София тварная. Поэтому теперь нам надлежит более подробно остановиться на первом и конститутивном элементе духа — на личности или ипостаси. Что она есть и какова ее природа?

“Ипостасное “я” — неопределимо по самому своему существу. Будучи “я”, ипостасью, каждый знает, о чем идет речь, хотя это и неизреченно (а только изрекаемо). Именно самая сущность ипостаси состоит в том, что она — неопределима, неопи-суема, стоит за пределами слова и понятия, а потому и не может

быть выражена в них, хотя и постоянно в них раскрывается. Пред лицом ипостаси, приличествует молчание, возможен только немой, мистический жест, который уже вторичным, рефлекторным актом — не именуется, но “вместо имени” обозначается “местоменем” — “я”. Неопределимость эта не есть, однако, пустота, логический нуль; напротив, ипостась есть предпосылка логического, субъект мысли. Подлежащее, ипостась, всегда отрывается, высказывается в сказуемом... Ипостасное “я” есть Субъект, подлежащее всяких сказуемых, ее жизнь есть это сказуемое, бесконечное в ширину и в глубину” (“Т. Р.”, 8 и 10). “Я”, как ядро человеческого духа, есть сущее, но несуществующее, подобно тому, как центр окружности вовсе не есть точка на ее поверхности, как обычно и условно представляют геометры... Центр существует лишь как направление, связь, сила, и кривая в этом смысле есть функция или феномен центра. “Я” не есть само по себе, не существует; но (оно) имеет существование, получает бытие через другое, которое есть его сказуемое и которое отлично от “я”. Поэтому “я” нельзя определить, но можно только определять, и вся жизнь есть не что иное, как определение. Можно сказать, что “я” не есть, но сверх — есть, ибо есть (только) сущее.. Как не существующее, “я” не может быть выражено ни в каком понятии, ибо понятие есть образ существования, его п о я т е, оно принадлежит поэтому всецело к области бытия, к которому “я” не принадлежит. Тем не менее, слово “я” есть для каждого понятный словесно-мистический жест, указующий глубину не изреченного, а изрекаемого. тьмы, постоянно раздвигающейся светом к светотени, подземного источника, непрерывно изливающегося на поверхности. Если бы мы сами не были “я”, не знали “я” опытно и жизненно, но никакие усилия мысли и слова неспособны были бы выразить, показать “я”, его доказать или описать, ибо “я” — трансцендентно и абсолютно. Но так как мы сами имеем “я”, то и не требуется нарочитой интроспекции для его познания, ибо оно дается непосредственным мистически-интуитивным актом” (“Т. Р.”, 79).

Этим учением о неопределимости и как бы невесомости ипостаси и вместе с тем о неизбежной и необходимой ее роли в каждом моменте жизни духа, о. Сергей, во-первых раскрывает смысл самого слова “ипостась”, которое, по точному переводу, значит “подставка”. Будучи подлежащим (п о д - л е ж а щ и м), тем “я”, к которому относится, в котором раскрывается и которым держится всякое сказуемое (содержание, мир), ипостась, сама по себе мыслимая в отдельности от своей природы, совершенно бессодержательна (в отношении Божественных Ипостасей это неверно только потому, что они неотделимы от их природы). Но

она поддерживает, несет на себе все, каковое без нея было бы осуждено оставаться в состоянии голой потенциальности. Вторых, определяя ипостась, как подлежащее, а природу духа, как сказуемое, о. Сергей нащупывает тот общий бытийный карень, из которого одинаково берут начало и онтология, и гносеология. Таким образом, будучи противником примата теории познания, господствующего в кантианстве, о. Сергей на самом деле возносит гносеологию на недостижимую высоту, придавая ей значение формулы или схемы самой жизни духа — осознания интеллектом сущности бытия.

Неопределимость ипостаси не есть, однако, ея трансцендентность и непознаваемость. Ибо “я” дано каждому человеку в качестве последнего основания его бытия, и, вглядываясь в него, “наша мысль в полутьме нащупывает свои собственные корни, погруженные одновременно в Божество и в ничто”. Таким образом возможна диалектика ипостаси, которая приводит нас к двум исключительно важным положениям относительно природы “я”: таковыми являются интуиция его надвременности и постулат его многоипостасности. “Ты — вечен и только родился для времени; оно — в тебе, а не ты в нем; это ты развертываешь и свиваешь его свиток в памяти своего духа, связываешь миги времени в непрерывный его поток, зришь прошлое и будущее из каждого мига настоящего” (“С. Н.”, 200), — таков “неумолчный шопот, робкий и тихий, но вместе с тем уверенный и незаглушимый”, который слышится из глубины нашего сознания. “Эмпирически бытие “я” связано с временностью, и солнце “я” как бы восходит из небытия и заходит в него же за горизонтом, однако, собственное самосознание, окачественность “я”, как такового, ничего не знает об этом возникновении и угасании. Оно сознает себя сверхвременно сущим, восходящим в этой неподвижной ясности своей, как бы в вечности, и не вмещает в себя каких бы то ни было судеб времени. Поэтому к эмпирически ему известному факту своего до-бытия или небытия, с перерывами во времени, наше “я” относится с внутренне непобедимым недоумением или же вопрошанием. Оно извне об этом знает и как бы допускает, но не вмещает и не постулирует... Совершенно неместимым и запредельным мысли (является) происхождение тварного “я”... Оно... сознает себя не происшедшим и не происходящим, но самополагающимся и самодовлеющим. Это показание “я”, его самосвидетельство, не может быть заподозрено или упреждено, потому что оно есть основа всякой самоочевидности, не имеющая над собой высшей инстанции и в этом смысле недоступная критике... “Я” есть в этом смысле как бы собственное, самовозженное солнце, освещающее своим собственным светом

бытие, подлежащее всех возможных сказуемых... ("Н. А.", 96 и 97). Самосознание "я", как вечного и, вместе, его существование для и во времени, его сверхвременно-временный характер, — составляет ту антиномию ипостаси, которая есть результат ее тварно-не-тварного характера (подробнее об этом будет сказано в Антропологии). Разделяясь на свои элементы, взятые изолированно друг от друга, эта антиномия дает, с одной стороны, "люциферическую Ich - Philosophie, для которой человеческое "я" — равнобожественно с Божеством или просто само божественно, единобожественно, абсолютно в своей самобытности и самодовлеемости; (а, с другой стороны) — нигилизм, приписывающий наше личное самосознание за рефлекс (чего и как), или же иллюзию, вообще за функцию, соответствующую наличному, природному, даже материальному бытию" ("Н. А.", 96). Таким образом, учение о надвременном характере ипостаси и признание антиномичности "я" является фактическим выходом из апории субъекта познания — на всем протяжении ее исторических трудностей — от "пучка восприятий" Юма — через единство трансцендентальной апперцепции Канта и до абсолютного, самополагающегося субъекта Фихте.

Второй характерной чертой ипостаси является то, что "я" необходимо постулирует "ты" и "он", и что ипостась имеет, таким образом, многоипостасную природу. Всякое "я" встречает для себя границу в не-"я", которое, будучи природой "я", ипостасируясь в нем, является его откровением и осуществляет жизнь духа. "Но, возвращаясь из не-"я", из бытия, в себя, в свое голое самополагающееся "я", абсолютный субъект также... упирается в антиномию. Как самополагание, как свое собственное действие, "я" — самодовлеюще, самозамкнуто: "я" есть "я", есть "я", и т. д. И в то же время одно это самополагание "я", как "я", оказывается неисчерпывающим, недостаточным и для самого "я", в нем оказывается саморазделение и саморасщепление... "Я" сознает себя как "я" лишь чрез не-"я", которое есть, однако, на этот раз не внешняя граница или мир (который в жизни духа становится сказуемым "я", то-есть осваивается им, то-есть оказывается принадлежащим "я". Л. З.), но "я" же, со-"я", то-есть "ты". Без "ты" или со-"я", без "я" в другом, "я" не в состоянии сознать или осуществить себя в своем самосознании. "Я" не чувствует, не реализует себя, не является в силе своей, как "единственный", каким считал его Штирнер. Произнося "я", мы молча произносим "ты". "Я" есть лишь в соотношении к другому "я" или к "ты", которое есть как бы тень "я". Но реально, непрозрачное существо и не существует без тени. Имеет определяющее значение и для философствовани-

ния и для богословствования в “я” услышать “ты”. Это есть живое чудо, полет над бездной, это — крылья души, поцелуй духа, печать Божества в этой сопряженности, соотносительности всякого “я” и “ты”. Как можно узнать “ты—, то-есть не-“я”, которое есть, однако же, и “я”, другое “я”, со-“я”, “ты”? Как перейти из “я” в “ты”? Этот переход можно сделать только из себя, — в мире бытия нет “ты”, в нем есть только вещи, объекты. “Ты” может быть ведомо только “я”, которое в “ты” самооткрывает себя вне себя, реализуется в другом, взаиморефлектируется: всякое “я” есть “ты” для другого “я”, и, наоборот, есть “я” для самого себя, есть “я” — “ты”, “ты” — “я”... Абсолютного, самоудовляющего “я” не существует: обнаруживается, что самополагание “я” включает в себя самополагание “ты”. Личное местоимение существует не только в первом лице, но и во втором. Без “ты” и само “я” недействительно в самополагании своем.. Но и этого еще недостаточно для самореализации “я”, для полноты его самополагания; если “я” нуждается в “ты”, то в одной лишь зеркальной саморефлексии это “я”, так же, как и “ты”, взаимное “я” — “ты”, еще недостаточно отверждено: ему нужно не одно только “ты — я” или “я — ты”, но еще и “ты — он”. Почему? Потому что лишь тогда это “ты” пребывает, не ограничиваясь саморефлексией, когда оно повторяется, когда со-“я” переходит к другому “ты”, к со-“ты”. “Я — ты” есть осуществляющаяся встреча, в которой устанавливается взаимное друг друга полагание, взаиморефлексия. “Я — ты” возникает и существует в этой встрече еще зыблущееся, сомнительное в неотверженности своей. Но пребывающим, спокойным оно является лишь благодаря наличию еще и “он”: “я — ты” (то-есть другое “я”, к которому “я” обращено), и “он — ты” (еще другое “я”, к которому прямо не обращено ни первое, ни второе “я”), то-есть ни “я”, ни “ты”, которое, однако, с ним связано, с ним сосуществует и может заступать место любого из них. В этом смысле, “о н” есть гарантия “я” и “ты”... И реальный субъект есть некоторое единство, триединство трех лиц: первого, второго и третьего (тайна грамматики личного местоимения)... “Я” не одиноко, но соборно, не единственно, но многоединственно, и об этом свидетельствует гений языка, неизбежно склоняющий личное местоимение во множественном числе” (“Г. Т.”, 35-37). Таким образом, “самой природе “я” присуще предположение других “я”, неединственности своей. “Я” становится непонятным, разлагается, теряет всю свою упругость, как только мы пытаемся мыслить и ощущать его единственным, без всякого “ты” (да мы и не можем такое требование осуществить). Вне “ты” “я” теряет свои краски и блекнет. Как

это так, объяснить и сказать нельзя, но это так: “я” подразумевает не только не-“я”, но и “ты”, и “мы” или со-“я”. “Я” и на самом деле себя ощущает как единственное число от множественного “мы”, и как первое лицо по отношению ко второму — “ты” и “вы”, и третьему — “он” и “они”. И если бы это было не так, то ни “ты”, ни “мы” не были бы возможны и не существовали бы. Следовательно, в самой природе “я” включена множественность; ипостасность предполагает не единоипостасность, но многоипостасность.. Множественность “я” есть основная аксиома мысли и жизни, ее довольно показать и нельзя не увидеть, ее, сверх того, нельзя и не нужно доказывать” (“Т. Р.”, 94). Но нет возможности в достаточной мере указать на то огромное значение, какое она имеет для всей богословской и философской мысли. В учении о Боге она с неуклонной последовательностью ведет нас “от образа к Первообразу” — от постулата многоипостасного, тварного, “я” к триединству Божественных Ипостасей, коего тварный дух является образом и отражением. В учении о человеке многоипостасность “я” является основанием для учения о единстве и соборности человеческого рода и всех связанных с этим многоединством образов человеческого бытия: семьи, культуры, истории, Церкви. Наконец, в гносеологии она лежит в основе учения о многоединстве субъекта познания, о соборном характере науки... Вследствие этого, правильное мышление понятия ипостаси является необходимой предпосылкой для понимания всей системы о. Сергия — во всем ее единстве и своеобразии. И те основные черты, которые характеризуют собою ипостась: антиномичность, надвременно-временный характер и многоединство, являющиеся постулатами и живого и живущего субъекта, — оказываются в дальнейшем присущим основным понятиям всего его богословского и философского мировоззрения.

Понятие ипостаси рассматривалось до сих пор как таковое, независимо от того, принадлежит ли оно Божескому или тварному духу. Основанием для этого было то, что “Триипостасное Божество есть единая Личность, несмотря на триипостасность, вернее же именно в силу ее, и в этом единстве личности своей (которая же, однако, не есть моноипостасность) божественный Дух формально не отличается от тварного духа” (“А. Б.”, 118). Общим присуще самосознание, самоположение и все те качества, которые характеризуют собою личное, ипостасное бытие. Однако, с точки зрения внутренней структуры многоипостасности “я”, Божеский дух коренным образом отличается от тварного духа. Ибо “в отношении ипостаси Бог, как Абсолютный Субъект, как триипостасная Личность, соединяет в едином личном самосознании все модусы личного начала: “я”, “ты”, “он”, “мы”, “вы”; в

отличие от этого, единоипостасная личность (тварный дух) — хотя и постулирует все эти модусы — имеет их, кроме “я”, вне себя, в других личностях, и постольку ими ограничивается и обуславливается в своем бытии. Проявившееся до конца и осуществленное до полноты, личное начало, ипостась, есть триипостасная личность, в которой личное единство раскрывается в реальности трех ипостасных центров... Таковое ипостасное бытие осуществляется не статически, как покоящееся в самоданности своей единоличное самосознание отдельного, отъединенного “я” в себе (хотя и здесь эта статичность и самозамкнутость только кажущиеся, ибо всякое “я” выходит в “ты”, “мы”, “вы”), но актуально, как предвечный акт тройственного самополагания в другом” (“А. Б.”, 118). Таким образом, то, что задано всякому ипостасному духу как конечная или, вернее, как бесконечная задача (нахождение себя в “ты” и “он” и соединение с ними в едином “мы”), — предвечно дано, как осуществленная реальность в Духе Божеском, от чего Он и является первообразом и целепричиной тварного духа.

Ипостаси в жизни духа противопостоят природа; она отличается от ипостаси своим не-личным характером, но имеет своей целью ипостасироваться, раскрываться, осуществляться в ипостаси. В этом таинственном сочетании ипостаси и природы, в этом самораскрытии ипостаси путем утверждения в своем “я” бесконечных предикатов мирового содержания, и состоит жизнь духа в его самооткровении, — как для себя, так и для другого. Неипостасная природа духа есть София: Божественная София в Божеском Духе, тварная София — в духе тварном. О ее содержании и природе мы уже говорили в главе, посвященной софиологии, и можем к этому более подробно не возвращаться. Та же София в двух различных образах своего бытия предлежит, как Божественным, так и тварным ипостасям и находит себе реализацию и раскрытие своей глубины и содержания в их жизни — ипостасируется в них. Однако, в характере этого ипостасирования мы опять встречаемся с глубочайшим различием между Божеским и тварным духом, — различием, которое, может быть, нигде не проявляется с такой очевидной и потрясающей силой, как именно в отношениях божественных и тварных ипостасей к своей природе. “В отношении Божественной Личности к Своей природе существует коренное отличие от того, что мы знаем о тварном духе. Для последнего его собственная природа есть неисчерпаемая и даже неисчерпаемая данность, некий *μή ὄν* возможность, непрестанно становящаяся действительностью, тьма, из которой выступают новые образы. В этом смысле, тварный дух остается и сам для себя не выявлен и неведом, сам себя не исчерпывает,

но лишь собою становится. Становление есть синоним тварности. Тварный дух, поскольку живет, всегда наживает новое для себя содержание бытия, и его собственная природа есть для него поэтому и данность, и заданность, то “не-я”, которое принадлежит своему “я” лишь в онтологической предназначенности, но еще не в действительности; поэтому через это не-“я” не только раскрывается, но и ограничивается “я”... “Не-я” есть граница для “я”, будучи явно в потенции, т. е. предназначено входить в жизнь “я”, в его обладание, оно остается дано для “я”. Человек в своем “я” носит и “не-я”, он сам для себя непрозрачен и до конца неизвестен... Иначе определяется отношение лица и природы в Божественном Духе. В нем нет никакой данности или нереализованности. Божественный Дух для себя вполне и до конца прозрачен. Его природа не есть для него “не-я”, как граница или потенция неактуализованная. Бог знает Самого Себя абсолютным, исчерпывающим явлением, “Дух все пронизывает, и глубины Божии” (I Кор. II, 10). Поэтому, хотя природа и в Боге есть иное, чем ипостась, она вся ипостасирована, осознана в личной жизни Божества, явлена и осуществлена. “Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы” (I Ио. I, 5), в частности — тьмы меональной, ночных сумерек полубытия. Никакое противопоставление или даже только отличие сознания и природы в Боге в этом смысле не может быть допущено, потому что это означало бы ограниченность Божественной жизни и противоречило бы ее всеблаженству, неизменности и полноте... Божественная природа вполне прозрачна для Божественных ипостасей и постольку отождествляется с ними, сохраняя, однако, свое собственное бытие. Природа предвечно ипостасирована в Боге, как адекватная жизнь ипостасей, а ипостаси предвечно связаны в своей жизни с природой, будучи, однако, отличны от нее” (“А. Б.”, 119 — 120). Таким образом, Божеский дух отличается от тварного: во-первых, в отношении внутренней структуры своего “я” (триипостасность Бога, многоипостасность человека; осуществленная триипостасность Бога, осуществляемая многоипостасность человека); во-вторых, в отношении образа бытия своей природы (единство, неизменность — целомудрие Божественной Софии; множественность и становление Софии тварной); и, в-третьих, в отношении своего “я” к своей природе (абсолютное владение своей природой Богом; постепенное овладевание ею человеком; полная, изначальная ипостасированность природы в Боге; ее неипостасное бытие, ограничивающее “я” — в мире тварном). Однако, рядом с этими различиями между божественными и человеческими ипостасиями существует основное онтологическое сходство, которое заключается в том, что и Бог, и человек являются личными, ипостасными центрами, что “Бог гово-

рит свое “Я”, обращаясь к человеку, как к “я” же, и что человек, с своей стороны, так же обращается к Богу” (“Н. А.”, 101).

Наиболее близким к ипостаси, хотя и коренным образом отличным от нее, является понятие индивидуальности, получающее в системе о. Сергия своеобразное объяснение и истолкование. Индивидуальность “я” есть окачественность, благодаря которой ее носитель (кем бы он ни был) “обособляется, отличается от других”, “определяется и ограничивается” в своей единственности и неповторимости” (“К. Н.”, 33 и 35). “Личности различаются между собою, как таковые, просто, как разные “я”, и лишь за этим различием и на его основе устанавливаются различительные признаки” — качества, конституирующие индивидуальность (“Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии”, стр. 77). В этом смысле, можно сказать, что индивидуальность есть онтологическое воплощение правила *omnis definitio est negatio*, она определяет своего носителя тем, что противопоставляет, выделяет его из всего остального бытия. Поэтому, в качестве функции отрицания, она всегда вторична, производна, подчинена первообразным положительным определениям бытия. Благодаря этому, индивидуальности являются “отдельными, разрозненными, неповторяющимися и взаимопроницаемыми центрами, в многоцентризме или экс-центризме бытия” (“К. Н.”, 36). “Индивидуальность не есть личность, но лишь ее “подставка” или возможность. Можно сказать, что индивидуальность в живом существе есть душа, оживляющая тело, в качестве особого образа тварной жизни. Индивидуальна амеба, индивидуальны даже растения, индивидуален весь животный мир не только с его видами, но и индивидами, — в наибольшей мере индивидуален и сложен человек в психическом существе своем, по слову апостола Павла, “человек душевный”. Хотя человек стоит на вершине органической лестницы, он разделяет индивидуальное бытие со всеми ступенями” (“Н. А.”, 93). Однако, то, что является естественным и закономерным для всего органического мира, для человека, призванного к высшему ипостасному бытию, оказывается состоянием греховным, извращенным, недолжным. “Животные не имеют личности, а (только) индивидуальность, окачественный центр не только родового, но и индивидуально-го бытия особей, поскольку они имеют живую душу... Этот центр в животных отличается от человеческого отсутствием в нем личного, сверхприродного духа. Но он содержит в себе весь аппарат жизни с ее энергией. Животность есть именно тварная природная жизненность как таковая, и она всегда индивидуальна” (“Н. А.”, 112). Человек, созданный по образу Божию, то-есть как личность, как ипостась, “не был индивидом, ибо безгрешный

человек есть, вместе с тем, и человек вообще, есть всечеловек, свободный от дурного, ограничивающего влияния индивидуальности” (“К. Н.”, 35) (подобно тому, как и “Божественное “я” не индивидуально, но универсально; оно — бескачественно, потому что всекачественно; оно просто... как белый свет, который не есть цвет, но... основание для всякого цвета” (“Н. А.”, 101). Но пожелав стать “как боги, ведущие добро и зло”, человек разрушил целостность человеческого рода, утратил его изначальное целомудрие, “и на месте многоединства выступило многообразие, дурная множественность, вместо концентризма, эксцентризм” (“К. Н.”, 41). Так. обр., возникла индивидуальность — “ответ Девницы на человеке, которого он захотел извратить по образу своего метафизического эгоизма — моноипостасности без любви”... (и с тех пор) человек знает ипостась лишь в образе индивидуальности, и все человечество разлагается на индивидуальности, которые логика считает возможным объединить только в абстракции, мысленно выводя за скобки общие признаки” (там же). Отсюда становится понятным, что “условием спасения христианского является погубление души своей ради Христа, то-есть освобождение от плена индивидуальности... что жизнь во Христе освобождает ипостась от индивидуальности, вводя ее в должное для нее многоединство любви, в Церковь” (“К. Н.”, 41-42). Проблема возникновения индивидуальности в результате грехопадения и проблема освобождения от индивидуальности, как условие спасения, будут более подробно рассмотрены нами в связи с космологией и антропологией, экклезиологией и эсхатологией. В контексте онтологической проблематики нам было необходимо только определить содержание этого понятия, как потому, что оно непосредственно соприкасается с понятием ипостаси, так и потому, что оно является ключем к понятию души. Однако, определяется индивидуальность не только негативно, ибо само отрицание есть функция вторичная: для того, чтобы отрицать что-либо, выделить его из остального, необходимо, чтобы оно существовало; и в этом смысле индивидуальность “содержится в определенной теме, особой краске или звучности, или словес-идеи в мироздании, как это предвечно дано в Софии. В этом смысле, индивидуальность — софийна. Но в силу этого же она не есть лицо или личный дух, поскольку сама София не есть ипостась” (“Н. А.”, 93).

Строгое отличие индивидуальности от ипостаси особенно важно потому, что оно отсутствует в святоотеческой письменности, что вносит в ее терминологию большую неясность. “Откровенное учение о личном я при том триипостасном Божестве, заимствованное из Откровения, излагается в патристике со всею чистотой и твердостью, настолько, что учение каппадокийцев сдела-

лось нормой церковного учения. Однако, те религиозно-философские категории, которые применяются в нем на основании античной философии, теперь имеют только историческое значение. (Ибо) основная особенность античной мысли та, что она проходит мимо личности, ее не замечая. Следствием этого является то, что понятие ипостаси в патристическом аристотелизме — безлично, хотя его главная задача состоит именно в том, чтобы уловить ипостась как лицо. Можно сказать, что в нем совершенно отождествляется личность и индивидуальность, между тем, как последняя сама по себе вовсе еще не создает личности... (Следствием этого отождествления личности и индивидуальности является то, что) категория ипостасного п л и индивидуального — *ἄτομον* — бытия, в применении к различению рода и вида, дробит и множит род и упраздняет его, превращая единство рода в логическую абстракцию, и, вместо многоединства и единосущия, подставляя множество, коллектив и подобосущие" ("Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии" стр. 77). В связи с этим, учение о. Сергия об ипостаси, дополненное его своеобразной теорией индивидуальности, является важным и значительным шагом в истории христианской метафизики, ибо оно подводит под вечные истины догмы новые религиозно-философские и терминологические основания.

Понятие индивидуальности отождествляется о. Сергием с понятием души. Этим объясняется то странное, на первый взгляд, обстоятельство, что в системе о. Сергия отсутствует классическая "психология". Психология, как учение о духовной (не материальной) жизни человека, имеет своей естественной предпосылкой деление человеческого существа на душу и тело, при чем под душою (или психическим вообще) обычно разумеется все, что не вмещается в рамки материального, физиологического мышления и истолкования. Но мы уже имели случай убедиться в том, что этой элементарной дихотомии материального и не-материального, физического и психического, тела и души о. Сергей противопоставляет другие отношения: ипостаси и природы, каковые являются для него определяющим законом, своего рода категориями всего сущего. Соответственно этому, и в человеческом естестве о. Сергей различает его тварно-не-тварную ипостась (самополагающееся "я") и его природу, к каковой относится все, с чем имеет дело эта ипостась, все, что дано ей в качестве ее мира, — как внутреннего, так и внешнего: душа, тело и весь внешний мир. Следствием этого является то, что "душа" теряет свое царственное положение и сама оказывается в положении ипостасируемого начала (природы), — наряду с телом, которое, в меру своей ипостасированности, также может быть духовным, душевным и плот-

ским. Таким образом, между душою и телом нет той непроходимой бездны, которая вводится дуалистическим принципом в состав тварного бытия. Граница эта лежит выше: между ипостасью и природой; а душа, подобно телу, является “данностью”, подчиненной мировой необходимости и призванной к своему раскрытию и преобразению в жизни духа. Заметим, что подобное понимание души вполне соответствует библейской терминологии, в которой душа никогда не приравнивается ипостаси и духу, но рассматривается как начало животной жизни, в человеке иерархически подчиненное и включенное в жизнь духа. “Различие между душою и духом заключается в том, что душа не ипостасна, а дух ипостасен... Для духа душа соответствует его природе, которая живет в нем, ипостасируется им (и в этом смысле, хотя и не есть его ипостась, но ипостасность, точнее — ипостасируемость)... Душа есть... связанное, органическое многоединство: не только содержание (много), но именно связь (единство)... Душа есть не только единая, связующая, “логическое” начало, в котором все образы тварного бытия получают свой смысл, связь и соподчинение, находят свое собственное место в онтологической (а, вместе с тем, в данном случае, и логической) лестнице бытия, но она есть и животворящее начало, жизнь, подаваемая Жизни Подателем — Духом Святым. Это значение души отмечается в ветхозаветном истолковании крови, о которой говорится, что она — душа животных, не исключая и человека. “Ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его” (Лев. XVII, 14). Отсюда ветхозаветная символика жертвенной крови и все значение Новозаветной Крови, которая излилась в мир, его животворя, и как новая “новозаветная” душа его” (“Н. А.”, 90).

Таким образом, в системе о. Сергия понятие души принадлежит скорее космологии, чем антропологии. Он говорит о душе вообще, о душе мира, о душе животных... что же касается души человека, то она рассматривается у него как один из частных случаев проявления мировой души и не имеет, по сравнению с другими ее проявлениями, никаких привилегий. “Вся природа “мучится и стонет” от суеты тления, на которую обречена она в материальности и непросветленности своей, вся она еще не есть то, что она есть... Все живое инстинктивно стремится к грации и красоте, гармонии движений, внутреннему ритму своего бытия... О чистоте и идейности животного мира вытнее всего говорят птицы небесные, эти цветы его, уже самым своим бытием славящие Бога. Избавления от рабства “суете”, софийного осияния, преобразования в красоте жаждет вся тварь, но об этом говорит она немолчающим языком. И только душу человеческую, свою собственную душу, бедную, запутанную, изнемогающую Психею,

знаем мы самым последним, интимным, несомненным знанием. А что может быть достовернее того, что наше теперешнее “я” есть вовсе не “я”, ибо наше извечное существо, наша божественная гениальность совсем иная, чем наша эмпирическая личность, наше тело, характер, психика. Нельзя никогда примириться с собой. — Это... слова, которые повторяет всякая душа, поставленная лицом к лицу перед собственной сущностью, как перед зеркалом своего несовершенства и безобразия”... (“С. Н.”, 247). Но то, что оказывается недостаточным для ипостасного духа, — естественно и закономерно в природе. “Природное ипостасированное бытие имеет некоторый природный, хотя и не ипостасный, центр в душе мира. Фактически это есть инстинктивная мудрость природы, ее внутренняя целепричинность (энтелехийность), которая в своей безошибочности превосходит сознательное, ипостасное разумение отдельных человеческих ипостасей. Здесь мы имеем особый вид подсознательной — в смысле отсутствия ипостасного центра сознания, — но в то же время еще не сознательной жизни, не механическую только причинность, но внутреннюю целесообразность” (“Н. А.”, 111). Объясняется это тем, что душа мира есть становящаяся тварная София, “еще не реализованная до конца в тварных ипостасях..., но стремящаяся к полноте своего осуществления... Она восходит к ипостасированию двояко: природно в душе мира и сознательно в жизни и творческом воздействии тварных ипостасей. Эта двойственность характерна для теперешнего состояния тварного мира, когда душа его еще не приведена в полную связь с духом. Это не есть то окончательное состояние будущего века, прославленного бытия, когда Бог будет во всем. Но даже и теперь, когда “тварь повинувалась ради повинувшего ее и, стоная, чаёт свободы от сынов человеческих” (Римл. VIII, 20), осуществленная связь между природой и человеком, как логосом мира и его ипостасию, остается, ибо она — нерасторжима. Однако, доколе она пребывает в потенциальности, мир находится в состоянии раздвоения и незавершенности” (“Н. А.”, 112). Целью души является, таким образом, стать прозрачной для духа, ипостасироваться в нем, — и это относится одинаково и к душе мира, и к душе животных, и к душе человека.

Если тварный мир — космос — предстоит нам как некое организованное и иерархическое единство тварей, то в основе его лежит соответствующая ему иерархия начал; рядом с душой, как принципом органического многоединства и животной силы, стоят: материя, как то начало, в котором это многоединство воплощается; и тело — как образ этого воплощения. В пользовании этими понятиями необходима большая осмотрительность, ибо “и в фи-

дософских учениях, и в обычном словоупотреблении материальность нередко отождествляется с тежесностью” (“С. Н.”, 244), и это ведет не только к неясности философской терминологии, но и к совершенно ложному истолкованию самих проблем. “Мир имеет высшую основу в царстве идей или в Софии... Но рядом с этим мир имеет и низшую “подставку” (*ὑπόθεσις*), которая есть “место” распавшейся, актуализированной множественности, находящей свое единство во временно-пространственном процессе, в становлении, бытии — небытии: слои бытия переложены здесь слоями небытия, и бытие находится в нерасторжимом, как свет и тень, союзе с небытием” (“С. Н.”, 234). Это и есть материя, которую о. Сергей понимает не как “пустое и бескачественное место, каким является материя для греческого идеализма”, не как “полое ничто, пассивное и безжизненное место (*χώρα*), уловимое только неким “незаконорожденным суждением” (Тимей), но как библейскую “землю”, которая была сотворена “в начале”, вместе с “небом”, и которая явилась затем основанием и, так сказать, “материалом” всего сотворенного мира.

“Что же такое эта “земля безвидная и пустая”?.. Она есть ничто, в которое излилась уже софийность, поэтому она есть потенциальная София. Ничто получило актуальное бытие и стало Хаосом, реальным *ἀπειρον*, о котором говорят мифологии греков, вавилонян и других народов. Это — тот “родимый” Хаос, который “шевелится” под бытием, а иногда и прорывается, как сила уничтожения... В этой земле отделяется свет от тьмы, твердь от воды, в ней создается земное уже небо, в котором движутся светила и полетят птицы, на ней стекается земная вода, которая “произведет” пресмыкающихся, из нее образуется твердь или земная земля, которая произведет душу живую по роду ее, скотов и гадов и зверей земных; из нее же создано и тело человека. Все это сотворено... уже не из ничего, а из земли, как постепенное раскрытие ее софийного содержания, ее идейной насыщенности. Эта “земля” есть поэтому как бы космическая София, ее лик в мироздании... Она есть та Великая Мать, которую издревле чтили благочестиво языки: Деметра, Изида, Кибела, Иштар. И эта земля есть в потенции своей Богоземля: эта мать таит в себе уже при сотворении своем грядущую Богоматерь, “утробу божественного воплощения”, “лестницу небесную, еюже сниде Бог”, “мост, приводящий сущих от земли на небо” (“С. Н.”, 240). “Земля есть всематерия, ибо в ней потенциально заключено все” (“С. Н.”, 241): этим объясняется тот высокий пафос, который характеризует отношение о. Сергия к этому материальному началу, — пафос, который роднит его диалектику с прозрениями Достоевского: “Великая Мать, земля сырая! в тебе мы родимся,

тобою кормимся, тебя осязаем ногами нашими, в тебя возвращаемся. Дети земли, любите мать свою, целуйте ее иступленно, обливайте ее слезами своими, орошайте потом, напойте кровью, насыщайте ее костями своими. Ибо ничто не погибает в ней, все хранит она в себе, немая память мира, всему дает жизнь и плод. Кто не любит землю, не чувствует ее материнства, тот — раб и изгой, жалкий бунтовщик против матери, исчадие небытия. Мать земля! из тебя родилась та плоть, которая соделалась ложеснами для воплотившегося Бога, из тебя взял Он пречистое Тело Свое! в тебе Он почил тридневен во гробе. Мать земля! из тебя произрастают хлебный злак и виноградная лоза, воих плод в святейшем таинстве становится Телом и Кровию Христовыми, и к тебе возвращается эта святая плоть. Ты молчаливо хранишь в себе всю полноту и всю лепоту твари” (“С. Н.”, 188).

Жизнь тварного мира заключается в том, что вся эта красота твари не остается в меональных недрах земли, из которых возникает и в которые возвращается, но получает некоторое временное и преходящее бытие, являемое в жизни тела. “Тело и материя отнюдь не тождественны, как это обычно считают, и связь телесности с материей есть загадка, по-своему не менее таинственная, нежели связь души с телом” (“С. Н.”, 257). Для того, чтобы понять эту связь, необходимо помнить о том, что плоть мира — материя — “не есть мертвая чугунная глыба”, что она “влечется к своей собственной форме — идее, стремится познать себя, облечься в свою собственную форму” (“С. Н.”, 254), то-есть принять форму определенного тела. “Это внутреннее соответствие материи форме, этот голос материи хорошо знает художник, который умеет понимать и уважать материал, уловлять его стиль, тон, идею, будет-ли это дерево, мрамор, металл, краска, звук, слово” (“С. Н.”, 241). Тело есть поэтому таинственное сочетание материи и формы — “почувствованная идея, ставшая красотой”. Оно имеет своей предпосылкой понятие телесности вообще или реальности вообще, онтологическое место которой находится, так сказать, между материей и духом, овеществленным синтезом коих она является. “Сущность телесности надо видеть в чувственности, как особой самостоятельной стихии жизни, отличной от духа, но, вместе с тем, ему отнюдь не чуждой и не противоположной. Чувственность совершенно ясно отличается, как от субстанциально-волевого ядра личности, так и от причастного Логосу мышления, умного ведения идей, их идеального созерцания; наряду с волей и мыслью есть еще чувственное переживание идей — их отелеснение. Моралисты и философы, аскеты и мистики привыкли презирать чувственность, и само слово получило ассоциации и привкусы, которые нелегко забываются: для

одних она есть греховное, плотское пленение духа..., для других она есть скверная, хотя и неустранимая примесь, которой загрязняется чистота трансцендентальных или логических схем"... На самом же деле основная черта телесности, как чувственности, устанавливает **р е а л ь н о с т ь** мира, силу бытия. "Она стоит на самой грани логической различности света и темноты, она как бы прячется за идею... Про нее нечего высказать словом или мыслью, ее было бы ошибочно логизировать, ее остается просто принять и констатировать. Вот почему реальность внешнего мира представляет такой тяжелый крест для идеалистической философии, ибо эта реальность недоказуема мыслительными средствами, она только ощутима чувственностью, и в этом состоит причина нерасторжимости логического и алогического начал, столь характерная для всего бытия... Реальность вообще опознается своеобразным духовным осязанием, соответствующим нашему глухому мускульному чувству реальности... Без этой телесности или реальности идей нет красоты, и возможна была бы только мысль о красоте... Но красота есть безгрешная, святая чувственность, ощутимость идеи"... ("С. Н.", 249, 250, 252). Это восприятие материи как чувственного вместителя идеи, это видение небесной красоты тварного мира является не чем иным, как новым аспектом принципа софиологии; ибо в мире красоты идея софиологии имеет свое наиболее непосредственное и яркое применение и воплощение. Художник есть всегда софиолог: он видит и раскрывает красоту, как явленный в чувственных формах смысл, как веяния духа в душе, как трепет души в теле, как красоту телесного образа — в материи. И с этим началом духовной чувственности связана у о. Сергия вся его теория красоты и искусства, уходящая своими корнями в учение об одухотворенной материи, а вершиной своей касающаяся богооткровенных истин о Св. Духе.

Красота является, таким образом, свидетельством того, что рядом с материальной земной плотью существует иная "умопостигаемая материя" — святая телесность. "Есть тела небесные и тела земные" (I Кор. XV, 40), — говорит апостол, намечая эту противоположность между телесностью святой, духовной, и земной, плотской. В чем же эта разница? Она, очевидно, связана со свойствами земли, как материи земной телесности... Земля есть общая материя различных видов плоти, о которой говорит апостол Павел: "не всякая плоть та же самая плоть, но иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц" (I Кор. XV, 30). Земля, как противоположность небу, есть лишь потенциальность духовной телесности, сплав ее с ничто, некое первичное смешение (о котором говорит Платон в Тимее). Та мнѳональная основа телесности,

которая в духовном теле остается лишь в потенциальности, ибо побеждена и до конца преодолена идеей, здесь, в “земном теле”, утверждает свою актуальность, и идея остается только искомой и заданной; отсюда возникает процесс, развитие, становление. Земля есть в этом смысле становящаяся телесность, она лишь стремится стать той “новой землей”, которая выявится по окончании мирового процесса, когда черная и темная масса преложится в “море стеклянне, подобное кристаллу” (Откр. IV, 6). Земная плоть обременена материей или ничто, то-есть косностью, тяжестью, дебелистью. Это таинственное преодоление материи идеей мы наблюдаем при всяком изведении “из темной глыбы ливов роз”, деревьев, цветов и злаков, стремящихся создать себе тело, явить в нем свою идею. Это же самое осуществляется и искусством, просветляющим материю идеей. Наконец, это же самое человек в духовной работе производит и над самим собой, создавая свое высшее “я”, а через него изменяя и свое тело”.. (“С. Н.”, 257).

В учении о. Сергия о телесности скрещиваются, таким образом, разнообразные нити, связывающие онтологию с натурфилософией, антропологией и с философией человеческого творчества, то-есть с культурой. Здесь же находится метафизический корень эстетики (поскольку святая чувственность воспринимается нами как красота) и аскетики (поскольку последняя является учением об освобождении святой телесности от “рабства тлению”). И, наконец, — понятие телесности неизбежно кладется в основу эгклезологии (Церковь — Тело Христово) и эсхатологии (воскресение в теле и преображение плоти). Но трудность этого учения заключается в том, что, как уже было указано, оно не может быть логизировано и является гораздо более констатированием факта, чем стремлением его понять и объяснить. Но в самом этом констатировании осознается, с одной стороны, реальность святой телесности, а, с другой, то огромное ее значение, которое нам еще в дальнейшем надлежит раскрыть в соответствующих философских и богословских положениях.

Учение о телесности, как о воплощающейся идее, является основанием и для понимания проблемы тела, которая решается о. Сергием в соответствии с учением о теле ап. Павла. “Тело должно рассматриваться динамически, как некоторый динамический центр, точка приложения организующих сил...” “Здесь пора вспомнить решающий для данного вопроса текст ап. Павла: “то, что ты сеешь, есть не тело будущего, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое... Сеется в уничижении, восстает во славе, сеется в немощи, восстает в силе, сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное и тело духовное”. В

боговдохновенных словах этих дан полный и ослепительно ясный ответ на возникающие здесь вопросы. Тело смертное есть с е м я тела будущего. Но что такое семя или, вернее, что делает семя семенем? Не материальный его состав, который должен, напротив, распасться и истлеть, но таинственная сила роста, жизни, индивидуализации, энтелехии тела, в него вложенная как энергия. Эта сила, не существующая вне данного сгустка материи, должна его, тем не менее, разрушить, чтобы явить свою силу. Тело есть семя; вернее, в теле есть семя будущего века, и это семя и есть динамический центр” (“О св. мощах”, стр. 30). Соответственно этому, “душевное и духовное тела суть лишь р а з л и ч н ы е с о с т о я н и я телесности человека, в ее отношении к духу. Исходя из тричастного состава человека, который не упраздняется и при этом различии, нет основания и в духовном теле упразднять элемент душевности или душу, образующую тело и соединяющую чрез то человека с миром. Изменяется их сравнительная энергия... Духовность тела означает, прежде всего, власть духа над душой и его одушевленным телом, прозрачность тела для духа и ему послушность, вообще адекватность человека своей идее или первообразу” (“Н. А.”, 475).

Таким образом, в существе человека (а в нем и чрез него и во всем мире) устанавливается последовательная иерархия начал, из которых каждое последующее должно быть вместилищем, воплощением, раскрытием каждого предыдущего. Таковым является ипостась, душа (индивидуальность), тело (духовное и душевное), плоть (материя или земля). Правильное соотношение их есть не что иное, как состояние святости: предварительной — в безгрешности первого человека; предвосхищаемой — в жизни святых; и окончательной — в жизни будущего века, когда “одушевленное тело станет прямым откровением, зеркалом и прозрачным образом духа” (“Н. А.”, 475).

На этом мы можем закончить наш обзор важнейших метафизических понятий системы о. Сергия. Несмотря на то, что таковой сделан нами вне зависимости от связной онтологической концепции — просто в порядке объяснения смысла и значения терминов, — мы все-же можем констатировать в них некоторые общие черты, отражающие в каждой отдельной точке системы о. Сергия ее внутреннее единство.

Первой характерной чертой всех онтологических начал в понимании о. Сергия является их соответствие богооткровенным истинам Христианства. О. Сергий не выводит их из текстов, ибо Священное Писание не есть философская система; но, строя или анализируя те или иные онтологические проблемы, он неизменно имеет в виду соответствующие истины Христианства, так что, его

онтология не только не противоречит им, но — более того — является их философской транспозицией. Это с одинаковой силой относится, как к учению о началах, то-есть к понятиям трансцендентного и имманентного, бытия и ничто, вечности и временности, так и к пониманию субъектов метафизического бытия: духа, ипостаси и его природы, души, тела и материи. Излагая свои онтологические положения, о. Сергий постоянно цитирует соответствующие священные тексты; но для того, чтобы правильно понять смысл этой цитации, необходимо всегда иметь в виду, что она не является ни способом доказательства тех или иных философских истин (что было бы схоластикой), ни их иллюстрацией на языке Св. Писания (что было бы недостойно последнего), ни проверкой богооткровенных истин средствами рациональной философии (что было бы нечестиво). Цитацию эту можно скорее охарактеризовать, как обнаружение соответствий, соединенное с элементами онтологической экзегезы, — поскольку многие трудно понятные и таинственные тексты получают свой смысл и значение в связи с тем или иным онтологическим положением системы. Этими соответствиями христианский характер онтологии о. Сергия, однако, не исчерпывается. Ибо, принимая в качестве отправных точек и метафизических аксиом истины о тройственном откровении Абсолютного субъекта и об ипостасировании природы в жизни духа, о. Сергий фактически кладет в основу онтологии важнейшие христианские догматы, вследствие чего вся его метафизика может быть охарактеризована, как философия Никей и Халкидона. Православная Церковь не имеет своей признанной и утвержденной онтологии; но ясно, что таковая может существовать только в том случае, если она будет вдохновляться жизнью Церкви, наследуя и формулируя свободной мыслью истины, открытые церковному сознанию и им усвоенные. Онтология о. Сергия вполне отвечает этим требованиям и может поэтому рассматриваться как опыт построения православной онтологии, с одной стороны, раскрывающей положительное учение Церкви в терминах философской мысли, а, с другой стороны, оценивающей с точки зрения этого учения все остальные типы философских построений. Эта характеристика относится, впрочем, не только к онтологии, но и ко всем частям философской системы о. Сергия, поскольку все они неизменно вдохновляются христианской мыслью и питаются мистическим опытом жизни Церкви.

Второй характерной чертой всех онтологических понятий системы о. Сергия является их “софийность”. Она заключается в том, что ни одно из этих начал не принадлежит только “небу” или только “земле”. Все небесное уже несет в себе возможность земного; все земное — живо и прекрасно присущими ему чертами

неба. Благодаря этому, ни одно из метафизических начал не является изолированным и, так сказать, самозамкнутым; все они имеют корни, уходящие в темные недра небытия, все они имеют цветы, благоухающие в недоступных высотах духа. Каждый атом бытия является отправной точкой для обоих направлений — вверх и вниз, ибо все связано со всем, и ничто не существует в отрыве от всего остального. Так, трансцендентное открывается нам в имманентном; бытие творчески объемлет ничто; уклон становится мгноном; ипостась неотделима от природы; дух просветляет собою душу; тело оформляет и организует материю. Что же касается пределов этой онтологической лестницы, — Абсолюта и ничто, то они являются и пределами мысли — теми точками, где она перестает быть сама собой и переходит в немой мистический жест, указующий на то, что ей запредельно и недоступно. Все же мыслимое — софийно, ибо во всем открывается Премудрость.

То, что раскрывается в онтологической мысли как софийность, — на языке логики оказывается антиномичностью. Софиология есть моно-дуализм, и соответственно этому всякое единое понятие несет в себе двойственное начало, является синтезом противоположного, раскрывается как осуществленное противоречие. Антиномический характер онтологических понятий заключается в том, что каждое начало диалектически предполагает свое противоположное, соединенное с ним “нераздельно и неслитно”. Ни одно из них не является, так сказать, сплошным, но все они сотканы из противоположных элементов, живым синтезом коих они являются. Белый луч Божественного света раскрывается в мире мысли, как радуга всех цветов и оттенков, антиномическая по своей природе, ибо цвета в ней не знают границ, переходят друг в друга, предполагают один другого. Мы приходим, таким образом, к важному выводу, соединяющему онтологию о. Сергия с его гносеологией: то, что составляет софийность понятий в онтологии, является их антиномичностью в логике. Но антиномичность, в свою очередь, постулирует их всеобщую связь, соотносительность или коррелятивность, каковая возвращает нас к образу единого космоса, предмету следующей главы в мирозерцании о. Сергия — его космологии.

МИР (Космология).

Исходной точкой космологии является антиномия абсолютного и относительного, единого и многого, Бога и мира. Переведенная на язык космологической проблематики, она дает антиномию Творца и творения, каковая в многообразии своих разветвлений составляет основу всех космологических учений.

“Трансцендентен-ли Бог миру? Нет, ибо Он пребывает в мире. Им живем мы и движемся и есмы... Но значит-ли это, что Бог имманентен миру? Тоже нет, ибо Он в свете живет неприступном, между Ним и тварью лежит бездонная бездна — ничто. Далее, подлежит-ли Бог временности, происходят-ли в Нем изменения, прибавляется-ли что-либо к Его полноте творением мира и мировым процессом? Нет, ничего не прибавляется, ибо Он есть абсолютная полнота и совершенство. Но — при этом — осуществляется-ли божественная полнота в этом мире, вовлечен-ли Бог в мировой процесс с его свершениями, временами и сроками? Да, ибо мир еще не завершен, и Сам Бог поднял крест и воплотился ради спасения мира чрез человека. Далее, ограничивает-ли мир Бога, существуя вне Его и наряду с Ним? Нет, ибо Бог, как Абсолютное, ничего вне Себя не имеет. Да, потому что Бог правит миром, но не царствует в нем, Царствие Божие в силе еще не пришло, мир живет своей внебожественной жизнью” (“С. Н.”, 195). Противоположения эти могут быть продолжены и умножены. Они не должны обязательно выражаться в религиозных терминах: говоря об абсолютном и относительном, едином и многом, вечном и временном, безначальном и имеющем *terminus a quo*, бесконечном и имеющем *terminus ad quem* и т. д., мы касаемся той же космологической антиномии, той же трудности и вместе необходимости “связать мир с Богом, преодолеть его особенность и отделить, отличить мир от Бога — миновать Сциллу пантеизма с опасностью погружения мира в океан Божества, и Харибду отвлеченного космизма, в котором бытие мира утрачивает свою связанность с Божеством” (“Н. А.”, 41). Первым ответом, который о. Сергей дает на вопрос о сущности и происхождении

мира, является его твердое исповедание с о т в о р е н н о с т и мира. “Мир сотворен Богом, есть творение, в Творце он имеет начало бытия своего: “руце Твои сотвориште мя и создасте мя”, “Твой есмь аз” (Пс. СХVШ, 73 и 94), — говорит сознание твари устами псалмопевца. Пред лицом мировых неисследимостей, в беспредельности мировых пространств и безбрежности мировых времен, в неизмеримости мировых глубин и необъятности мировых громад, — звучит он, этот чудесный голос, властно шепчущий: “миру, во всей его безмерности, не принадлежит его бытие — оно ему дано”. И в сердце человека слышится тот же немолчный шопот: “ты не в себе имеешь корень своего бытия, — ты сотворен” (“С. Н.”, 176). Интуиция с о т в о р е н н о с т и воспринимается о. Сергием как истина р е л и г и о з н а я; органом ее восприятия является в е р а (“верю познаем, что века устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое”. Евр. XI, 3), а не знание, оперирующее отвлеченными понятиями. Поэтому первой задачей космологии является утверждение этого религиозного характера отношений Творца и творения, освобождение его от тех рациональных категорий, каковые приписываются им, когда Творец рассматривается как “причина” или как “двигатель” мира. Каждая конкретная причина чего-либо есть частный случай, применение всеобщего закона причинности, согласно которому все существующее имеет свою причину и, в свою очередь, является причиной чего-либо. Поэтому понятие самопричины (или перводвигателя), то-есть того, что является причиной, само причины не имея, — является нарушением всеобщего закона, самопротиворечием. Категория причинности держится своею всеобщностью, “причинный ряд бесконечен дурной бесконечностью, его нигде нельзя прервать или остановить, и если мы в основу причинного ряда полагаем свободную или беспричинную причину, мы этим его внутренне взрываем” (“Н. А.”, 42). Поэтому “видеть в Боге причину мира или, что то же, его перводвигателя, значит или подменивать и извращать идею причинности в ее противоположность, или же умалять Бога, Его имманентизируя миру, связывая Бога с ним в единое, общее Бого-мирное бытие, что мы имеем в аристотелизме” (“Н. А.”, 42). Но именно категории Аристотеля проникли в патристическую философию и получили особое развитие в томизме, и о. Сергей подробно останавливается на этом вопросе, выясняя принципиальное различие между понятиями причинения и творения. “Бог, понятый как первопричина, уже включается в причинную цепь, в область относительного, ибо причина объясняет следствие, лишь находясь с ним в той же плоскости” (“С. Н.”, 176). Но мысль о Боге, как причине мира, должна быть отброшена и по

другим соображениям: “Причина, как и двигатель, всегда механичны, не личны” (“Н. А.”, 45), ибо являются частным случаем правила или закона. “Творение же, в отличие от причинности, персонально, предполагает личного Бога-Творца”, Его Премудрость, благодать и волю... Творению, в отличие от причинности, свойственно исхождение из себя и в себе вчинание, самооткровение Творца в творении. (Поэтому и мир) возникает как нечто новое, причинно не обусловленное и, вместе с тем, связанное со своим Творцом, как Ему принадлежащее” (“Н. А.”, 44, 45).

Борьба о. Сергия против причинного понимания отношений Бога и мира отнюдь не является спором о терминологии (как это может показаться на первый взгляд). Она с самого начала ориентирует космологическую мысль на реальность живого Бога, отрывает ее от стихии натурализма и освобождает от тех черт аристотелевского пантеизма, которые незаметным образом проникли и укрепились в христианской космологии.

Проблема творения должна быть вследствие этого начата вопросом о Творце. Каково Его отношение к миру? Нужен ли Ему мир? Почему Он его сотворил? И мог ли Он быть не творцом? “Бог есть существо вседовольное и всеблаженное”. Это значит, что в вечности Божией содержится вся полнота Его жизни, как чрез раскрытие Его ипостасного бытия (в Троичности), так и природного Божества в Божественной Софии. Бог абсолютен в Своей собственной божественной жизни и ради Себя не нуждается в мире. Сотворение и не-сотворение мира не является для Него делом ипостасной или природной необходимости самовосполнения, ибо триипостасностью вполне исчерпывается ипостасное самоопределение и смыкается его круг, а природа Божия есть полнота, содержащая в себе Все. Следовательно, из собственной жизни Божества и Его самоположения не вытекает необходимости творения, для него нет места в самом Божестве. В отношении к жизни с а м о г о Божества, мир мог бы и не быть”. (“А. Б.”, 141). Эта “независимость” (если можно так выразиться) Бога от мира является, однако, только первым тезисом космологической антиномии. Ибо это “вовсе не означает, что мир, в каком-то ином смысле, помимо самовосполнения, не нужен Богу, и что Бог мог бы и не творить мира — представление уничтожительное для величества Божия. Мир н у ж е н Богу, и он не мог бы остаться несотворенным, но он нужен Богу не для Него Самого, а для самого мира. Бог есть любовь, а любви свойственно любить и расширяться в любви. И божественной любви свойственно осуществляться не только в пределах Божества, но расширяться и за эти пределы... Океану Божественной любви свойственно распространять-

ся за собственные грани... Следовательно, сотворение мира нужно для Бога-Любви, чтобы любить уже не только в Своей собственной жизни, но и вне Себя, в творении. В ненасытности любви, которая божественно насыщается в Боге Самом, в Его собственной жизни, Бог из Себя исходит к творению, чтобы любить и вне Себя, не Себя... И если Божественная любовь изливается вне Божества, то и здесь она имеет всю природу и силу этой любви. Любовь — многолика и многообразна и в Самом Боге, но все эти лики и виды любви божественной разнообразны в источнике своем, и Бог мир любит той же божественной любовью, какую Он любит Свое Божество. Почему и возможно оказывается это дивное уравнение Божественной любви: “так возлюбил Бог мир, что не пощадил Сына ради него!”. “Какое же иное уверение о нераздельности Бога с миром еще требуется после этих слов откровения?” (“А. Б.”, 144).

В основании творения лежит, таким образом, любовь. Она является “единственным и свободно-необходимым основанием, которым определяется вся жизнь Божия... Бог есть любовь, и сотворение мира есть действие любви Божией, ее самооткровение. Бог есть любовь, и таково онтологическое самоопределение Божие, при чем эта любовь Божия не есть единообразно обедненное, но многообразное Его определение. Инакова по образу своему есть любовь каждой из Ипостасей к другим Ипостасям, инакова любовь Св. Троицы к Своей природе — Софии, как и обратная любовь этой последней; и инакова, наконец, любовь Бога к Своему творению, как и этого последнего к Богу. Но все это есть любовь, и Бог есть любовь, и творение мира есть любовь, и этим бытие мира включается в любовь Божию. И если это так, если оно Самим Богом включается в любовь Божию, то кто может его выключить из нее, дерзновенно мысля, что Бог может так не любить, обойтись без такой любви, ибо такая любовь для Него избыточна и случайна... И совершенно в одинаковой мере необходимо Богу — Любви любить: в Себе, в Св. Троице, в природе Своей, как и в творении” (“Н. А.”, 56 и 57).

Здесь мы стоим перед вторым тезисом антиномии, ибо творение оказывается “актом собственного Божественного самоопределения, действия Божия в Себе Самом” (“Н. А.”, 56), и “мир не мог быть не сотворен, но необходим для Бога... необходимостью любви, которая не может не любить” (“А. Б.”, 143).

Мысль о. Сергия все время движется по гребню антиномии, учитывая одновременно, как ее тезис, так и антитезис (от чего она и кажется иногда противоречащей самой себе), и сознавая, что принятие каждого из них изолированно от другого ведет к безумию и нечестию. Ибо абсолютная “свобода” творческого акта

(без внутренней необходимости, то-есть без любви) создаст образ деспота, “который в своем всемогуществе, теща свой произвол, создает для себя игрушки творения, хотя бы для того, чтобы уничтожить их” (“А. Б.”, 145), а “необходимость” творческого акта “ввергает Само Абсолютное в “трагедию страдающего Бога”, фактически растворяя Его в мире”. Поэтому “является дерзновенно-нечестивым спрашивать, мог-ли Бог не сотворить мир, как и бессмысленно вносить каприз случайности туда, где все озарено светом Лица Божия, и существует одна Божественная действительность” (“Н. А.”, 56).

Вторым аспектом космологической антиномии является проблема “вечности творения и временности его бытия” (“Н. А.”, 65 — 88). Здесь мы также стоим перед опасностью разделения обоих тезисов антиномии, если будем приписывать вечность Богу, а временность — миру, полагая, что “времени для Бога просто не существует, ибо вечность Его совершенно опрозрачивает и растворяет время., что время существует лишь для твари, как некоторая иллюзия, в силу ее ограниченности, но не для Бога, для Которого есть только вечность” (“А. Б.”, 155); между тем, проблема именно в том и заключается, чтобы понять, каким образом “Бог — вечный в Себе, совлекается Своей вечности и живет временной жизнью с миром и в мире, а мир, существующий как временный в себе, — вечен в Боге” (“Н. А.”, 80).

“Мир реален реальностью Божией и не только для себя, но и для Бога, для Которого он существует как предмет любви Божией. Следовательно, надо признать реальность для Бога и времени этого мира, без которого становления не существует. Отсюда следует, что в мире и с миром Сам Бог живет во времени, будучи безвременен и вечен Сам в Себе” (“А. Б.”, 157). И обратно: “Творец творит мир в Своей Божественной вечности, и мир вечен вечностью Самого Бога... Его творческое слово, однажды изреченное от века, звучит во все века” (“Н. А.”, 67).

Отрицать первый тезис значит “колебать все содержание нашей веры и превращать живого, милующего и спасающего Бога, Творца и Вседержителя, в неподвижное Абсолютное индуизма, в котором гаснет всякое конкретное бытие, и весь мир превращается в иллюзию” (“А. Б.”, 155). Отрицать второй тезис значит полагать, что Бог “до” сотворения мира был чужд мысли о его содержании, и она возникла впервые не только для мира, но и для Бога — лишь с творением мира. Таким образом, Бог, как Творец, как бы отлучается от Самого Бога, в том смысле, что одно существует для Бога изначально, а другое в Нем возникает вместе с миром... Но подобное “представление о Боге, как не только премирном, но безмирном существе, живущем в Себе всей полнотой

Своей любви, не соответствует понятию о Боге — Любви, Бог есть любовь, а, стало быть, есть и Творец” (“А. Б.”, 148, 152). “Бог одинаково есть Бог в Себе и Творец, с совершенно равной и необходимостью и свободой Своего бытия... Бог не может не быть Творцом, как и Творец не может не быть Богом... Можно сказать, что Бог есть Творец столь же существенно, как Он есть и Св. Троица, есть Отец, Сын и Дух Святой, есть Бог, имеющий Свою природу, имеющий Свое творение. Самоопределение Бога, как Творца, входит в самые недра существа Божия... Замысел сотворения мира одинаково соvěчен Богу, как и Его собственное бытие..., и в э т о м, но именно только в этом смысле, Бог не может обойтись без мира, и мир необходим для самого бытия Божия” (“Н. А.”, 53, 54 и 57).

Космологическая антиномия является преломлением тайны творения в призме человеческого интеллекта. Но тайна не есть нечто абсолютно недоступное человеку: она непостижима в своей полноте, но вечно постигаема в отдельных к нему приближениях. И если в первом периоде своего творчества о. Сергей считал, что “задача мысли заключается здесь в том, чтобы обнажить эту антиномию, упереться в ее тушик и принять подвигом смирения разума ее сверхразумность” (“С. Н.”, 195), то в дальнейшем он делает шаг вперед и полагает, что, “не будучи в силах постигнуть тайны, мы можем и должны начертать ее внешние грани” (“А. Б.”, 157). Это и осуществляется о. Сергием в том, что противоречия космологической антиномии сводятся им к противоположению состояний онтологического начала (Софии), и, таким образом, противоречивость суждения заменяется полнотой понятия, являющегося в отношении антиномии одновременно ее предпосылкой, постулатом и разрешением. Исходной точкой этого учения является “догматическая формула о том, что мир сотворен Богом из ничего” (“Н. А.”, 46). Что это значит? И о каком “ничто” здесь идет речь? О мзоне или об уконе?

Если допустить, что мир сотворен из мзона, то естественным является вопрос о том, откуда же взялся сам мзон? Ибо, если он существует вне Бога, то он должен был быть сотворен. И проблема этим не разрешается, но только отодвигается... А если он существует в Боге (логическое предположение, которое о. Сергей делает только для того, чтобы исчерпать все возможности, ибо оно не имеет основания в богословии, поскольку в Боге нет никакой тьмы или небытия), то мир оказывается не созданным, но зарожденным или эманированным, что стирает грань между Богом и миром и уничтожает самую проблему творения. Поэтому единственным возможным пониманием “ничто” является здесь истолкование его как укона. “Из ничего” значит, что нет никакого вещества

или силы, которая бы несла в себе возможность мира и обеспечивала ему место наряду с Богом, вне и помимо Бога... Внебожественное ничто просто не существует..., оно есть “условный рефлекс” нашего мышления. И если мы исповедуем, что мир сотворен из ничего, то это в положительном смысле может означать лишь то, что Бог сотворил мир из Самого Себя (по смелому выражению Митрополита Антония). Вся сила бытия мира принадлежит Божеству, она — божественна: “мы Им живем, и движемся, и существуем” (Д. А., XVII, 28), “ибо все из Него, Им и к Нему” (Р. XI, 36)” (“Н. А.”, 52).

Положение о том, что Бог сотворил мир из Самого Себя, является краеугольным камнем всей системы о. Сергия. Истинность его явствует из того, что оно является единственно возможным, — при условии принятия истины о творении из ничего и о неизменяемости и вечности Бога. Ибо, если ничто означает здесь уклон — не существующее, то ясно, что из того, что не существует, ничего создано и образовано быть не может. Логически, следовательно, остаются две возможности: 1) создание мира из того, что есть (но, кроме Бога, ничего нет), и 2) создание мира не из чего-либо (существующего), но как чего-то совершенно нового — чего не было и что стало быть. Но эта последняя возможность абсолютного творения предполагает изменение в Самом Боге, поскольку оказывается, что содержание (или сущность) мира не принадлежало Богу искони (в вечности), но появилось в тот момент, когда Он его сотворил. Идея абсолютного творения знаменует, таким образом, отрицание вечности Творца (поскольку Бог становится Творцом, только начиная творить), и вовлечение Бога в мировой процесс (поскольку сотворение мира знаменует собою обогащение Самого Бога). Таким образом, после исключения обеих возможностей: о сотворении мира из чего-либо внебожественного или об абсолютном его творении, мы приходим к единственно возможному выводу о том, что Бог сотворил мир из Самого Себя, то-есть положил в основу мира Свою собственную природу — Премудрость и полноту. Эта таинственная истина истолковывается о. Сергием в том смысле, что “Бог положил Свой собственный божественный мир (Свою природу — Усию или Софию) не как предвечно сущий, но как становящийся..., что Он срастворил его с ничто, погрузив в становление, как иной образ бытия..., что Он, так сказать, повторил Самого Себя в творении, отразил Себя в небытии” (“А. Б.”, 149). Этим “божественный мир, входящий в ипостасную жизнь Бога и заключающий в себе всю полноту и богатство бытия, отпускается из недр ипостасного бытия в самобытие, делается в подлинном смысле космосом... Бог как бы отрывается в жертвенной любви Своей от обладания Боже-

ственным миром для Себя, предоставляет его его собственному бытию, полагает его как бы вне Себя, в отдельности от Себя, именно как мир, как не-ипостасное бытие. И сотворенный мир начинает принадлежать себе во всем богатстве своего содержания, своей многомотивности" ("Н. А.", 56, 58 и 60).

Это софиологическое понимание творения отвечает всем постулатам, которые в развернутом виде составляют сущность космологической антиномии: с одной стороны, эта CONCESSION связывает мир с Богом и Бога с миром, — поскольку сущность мира есть сама Божественная природа (София Божественная), погруженная в становление; с другой стороны, — она разделяет их, проводя между Богом и миром непреходимую грань, — поскольку неизменяемость и вечность Софии Божественной качественно отличны от становления и временности Софии тварной. Вместе с тем, эта CONCESSION с чрезвычайной силой утверждает религиозный и персональный характер творения, поскольку оно есть "дело Божие", "предвечное творчество Его", "экстаз любви", вольный выход из Самого Себя. И, наконец, она сохраняет в себе тайну, каковая постигается в ней только в меру Божественного откровения, данного Творцом в ответ на естественные вопрошания (постулаты) человеческого ума. "Самый акт Божественного самоопределения, силою которого Бог Свою собственную природу или Софию Божественную определяет к не-ипостасированному, самобытному и в этом смысле внебожественному бытию, тем самым, как бы упраздняя ее включенность в ипостасное бытие Божие, есть тайна Божественной жизни. В своем как она человеку, одинаково, как и ангелам, вообще тварным существам, недоступна. Только Дух Божий знает глубины Божии, которые навеки остаются недоступны для тварн. Однако, в своем что, в самом факте творения, в силе его и даже в очертаниях, она становится доступна для твари, поскольку обращена к жизни этой последней и ее собою определяет" ("Н. А.", 60). "Бог есть любовь, а жизнь любви и величайшая радость ее есть жертва... Творение (мира) есть (поэтому) акт не только всемогущества и премудрости Божией, но и жертвоприносящей любви... Он есть жертва Абсолютного ради относительного, которое становится для Него "другим"... Он совершается ради наслаждения бытием (этого) другого... во имя тварного "добро зело", безграничной любви к творению... Голгофа была не только предвечно предустановлена при создании мира, как событие во времени, но она составляет метафизически существо творения"... ("С. Н.", 180). Этим жертвенным характером творческого акта не только устанавливается связь между творением и Боговоплощением (поскольку оба имеют одно и то же основание в Божественной любви), но и полагается

гается основание учению о кенозисе Божества, которое есть не что иное, как раскрытие жертвенной природы любви. Начала кенозиса нужно искать в жизни Св. Троицы, каковая есть “сущностный предвечный акт в з а и м н о с т и в самоотвергающейся любви, обретающей отдаваемое во взаимном отдании” (“Г. Т.”, 57). “Троичная любовь — взаимножертвенна, как взаимоотречение ипостасей, в котором каждая ипостась находит себя, осуществляет себя в других. Поэтому любовь троичная может быть в этом смысле понята как предвечный кенозис... Этот же триипостасный кенозис любви еще п о - п н о м у проявляется в акте творения. Именно здесь Св. Троица в Единице, или Единица в Троице, как бы отрываются в жертвенно-кеногической любви Своей от обладания Божественным миром для Себя, но предоставляют его собственному бытию, имеют, полагают его как бы вне Себя, в отдельности от Себя, именно как мир, как не-ипостасное бытие... Это есть кенозис ипостасный. Но этот же кенозис имеет для себя и свое софийное выражение: полагая рядом с Своим Божественным миром — становящийся, или с Софией Божественной — тварную, Бог осуществляет кенозис в Своей жизни, допуская Софию к становлению в “ничто” или к творению из “ничего”. Разумеется, София, как не-ипостасный, но природный образ Божественного бытия, сама себя не может определить к кенозису. Она может быть определена к нему лишь ипостасным творческим актом Божиим. Силою же этого ипостасного акта она умалется до становления, и этот кенозис делается уже достоянием ее бытия, ее собственным, хотя и пассивно воспринятым кенозисом... София тварная есть в этом смысле кенозис Софии Божественной” (“Н. А.”, 58, 70 и 69). Таким образом, кенозис, как явление любви Божией, составляет самую суть творческого акта и объясняет собою природу взаимоотношений Творца и творения. “Абсолютное нисходит с престола своей абсолютности к относительному, Бог творит мир — любовью... Но в этой любви каждая ипостась открывается в творении мира соответственно своим особым свойствам. Отец... есть начало, первоволя. Он творит мир Своею волею. Соответственно личному свойству Отчей Ипостаси, экстатической любви, Он проявляет ее здесь не как Отец рождающий, но как Творец “неба и земли, видимым же всем и невидимым”. Именно от Него исходит воля выйти из Себя в творение через творческое д а б у д е т. Он есть Творец в собственном смысле (как и называется в символе). Кенозис Отца в творении состоит в этом выходе из Себя, в котором Он становится Богом для мира, вступает с ним в отношение, как Абсолютно-Относительное...

Отец творит мир Словом. “И с к а з а л Бог: да будет”, — так совершаются шесть дней творения, шесть слов Слова, сказан-

ные Отцом. Сын для Отца есть содержание творения, все его образы и виды. Он, как Слово Божие, исходит из Божественных недр в творение, чтобы в некоем смысле отождествиться с ним, стать и для него Словом о Всем и во Всем. И уже здесь, в творении мира, Сын творит волю Отца, Им посылается в мир, однако, еще не ипостасно, а лишь как Слово о мире, слова Слова в нем. Но это исхождение Слова из недр Отчих, Его внедрение в мир, есть уже особый кенозис Сына, Его предвечное *exinanitio* или уничтожение в творении мира. Сын, Агнец Божий, предвечно “закалается” уже в творении мира, как нарочито космическая ипостась, demiург в Божестве... Участие Третьей Ипостаси в сотворении мира — “совершенительное”, Она дает бытие Отчему “да будет”, Она “совершает небо и землю и все воинства их” (Быт. II, 1), и осуществленную мысль Божию, ставшее действительностью Слово Своё Бог Отец “видит яко добро зело” в красоте свершения. Третья Ипостась есть космоургическая, облакающая красотой строй и лад творения. Предмет творчества Божьего, мир, является не только универсом, вселенной, но и художественным произведением, космосом, о котором радуется Художник. Дух Святой, как свершение творения, есть Радость Творца о Своем творении: для Отца — о явленном Слове, и для Сына — об откровении Отца в мире. Однако, и Дух Святой имеет Свой кенозис в творении... Он Сам как бы становится становлением мира, осуществлением его содержания, как Сын есть бытие его в самой основе. Он посылается, как и приемлется, — от меры в меру, от первого по н а ш е с я над водами до последнего свершения “да будет Бог все во всем”. Самая жизнь мира есть Дух Святой, Жизни податель — самая радость и красота мира есть Утешитель. Но мир не вмещает в процессе своего становления ни полноты жизни, ни полноты преображения, и этот переход от неполноты к полноте есть дело Духа Святого, Его кенозис в мире” (“А. Б.”, 151 — 152).

“Бог, творя мир, то-есть давал ему самобытие, не отнимает от него божественной силы его бытия... София тварная, как небесный лик мирового бытия, уже содержит в себе всю полноту творения, как весенняя земля таит все семена, имеющие произрастить злаки во время свое. София тварная все собою связывает и в себе содержит. Она уже есть вселенная, таящая в себе в с е тварного бытия и его связующая космической связью” (“Н. А.”, 58 и 73). Но все это многообразие живого должно еще раскрыться, развиться из своего мирового ложа, ибо сотворение мёона — погружение Божественной Софии в составле становления есть только “предсотворение мира или первое его творение, так сказать, предварительное и изначальное. Это, если можно так выра-

зяться, н е б е с н о е творение определено в Слове Божиим через выражение: “в начале сотворил Бог небо и землю”... Таково извечное и предвременное творение мира в Боге, за которым следует творение его уже в мире. Это и есть то, о чем повествует Шестоднев” (“Н. А.”, 73). Таким образом, “в библейском тексте мы различаем два повествования о творении мира. Первое относится к реальности бытия вообще, которое таит в себе всю его полноту: это tohu-wa-bohu — “земля, которая была невидима и пуста и тьма над бездною”. Это — мощь бытия, его стихия, которая бытийствует в себе, в своей собственной бесформенности: “тьма над бездною”, однако, уже имея над собой светлое “небо” ангельского мира, живые идеальные первообразы бытия... Реальная же множественность многообразной твари, которая свойственна вселенной и связывается во единство мировой душой, выявится во вторичном творении, “шестодневе” (“Н. А.”, 75).

Нет надобности доказывать, что “выражение “в начале” никоим образом нельзя понимать в смысле обстоятельства времени в применении к Самому Богу. Такое понимание явно нелепо и антропоморфично, поскольку Бог выше временных определений. Быт. I, 1 не означает, что Бог с некоторого времени начал творить, и этим началом во времени явилось сотворение неба и земли. Даже если мы отнесем это “начало” не к Богу, но к временности мира и творения, то, все-таки, при этом нельзя избежать применения времени и к Богу, Который тем самым начинает время творения. Но Начало, principium, breshith, вовсе не означает здесь времени, но Божественную Софию, как основу творения. “В Начале” означает здесь: началом, на основании начала, то-есть мира Божественного” (“Н. А.”, 62). Смысловый комментарий первого слова Библии подтверждает, таким образом, софиологическую концепцию творения: мир сотворен в Начале — “мир есть инобытие Начала — тварный образ бытия Божественного: вечность становится основанием для временно-пространственного бытия” (“Н. А.”, 62), явленного в земле и в небе.

Что такое земля, мы уже знаем. Но как понимать в контексте этого истолкования Начала небо? “Общепринятое понимание текста “в начале сотворил Бог небо и землю” таково, что здесь говорится о сотворении умного неба или ангельского мира бесплотных духов, и земли, как первовещества и вместе всевещества нашего мира, имеющего главою и средоточием человека. При этом, между творением неба и земли устанавливается некий параллелизм, — положительное соотношение, выражаемое словом И... Эта близость и связь ангельского и человеческого мира намечается Словом Божиим в разных отношениях. Ангелы суть блю-

стители сил природных: огня, светил небесных... вообще неодушевленного мира. По аналогии, можно заключить, что они являются блюстителями растительного и животного мира. Они же суть исполнители велений Божиих над человеком, как ангелы-хранители отдельных людей и целых народов, царств, отдельных церквей, вообще всего человеческого рода и в начале, и в середине, и в конце этого века — в жатве времени... Все в мире охраняется ангелами, все имеет своего ангела, имеет свое соотношение в мире ангельском” (“Л. И.”, 36, 38, 39). Это соотношение находит себе основание в том, что “ангелы посылаются на то или иное служение не безразлично, но в соответствии своей собственной идее или личной природе... Ангелы потому служат миру и человеку, что они ему — сродни, а в известном смысле тождественны в основной своей онтологической теме или, так сказать, в мотиве творения. Ангел огня и сам является огненным в том смысле, что он несет в своем естестве умопостигаемую стихию огня, как ангел воды — водное естество, и т. д. Ангелы-хранители лиц, народов и обществ находятся в нарочитом духовном средстве именно с данными духовными индивидуальностями. Общее основание этой связи неба и земли, обоих миров, в том, что оба они одинаково сотворены в том же н а ч а л е, единоначально, и это единоначальное начало в с е г о творения есть София, Премудрость Божия, в которой предвечно начертаны первообразы *pará* *бегумата* всего сотворенного. Ангельский мир и человеческий различаются между собою о б р а з о м своего бытия, однако, при единстве творческого основания и общности онтологической темы. Божественные первообразы, идеи мира, осуществлены в творении двояко: в небе — духовно, невоплощенно, и на земле — в воплощении. Единая Божественная Премудрость дает бытие обоим мирам и связывает их. В этом смысле, ангельский мир содержит в себе ипостасированные первообразы всего мирового бытия. Тот мир идей-первообразов бытия, который прозревал Платон, лишь смутно различая его действительное место в Боге и даже сливая его с Божеством, есть в действительности ангельский мир в его отношении к бытию, лестница Иаковля. Таков истинный смысл платоновского идеализма... Ангельский мир содержит в себе идейный аналог мироздания во в с е х его частях: все идеи или творческие темы этого мира наличествуют в ангельском мире и осуществляются лишь при его наличии. Ангельский мир является... действительно посредником между Богом и миром, лестницей от земли к небесам, без которой мир наш не мог бы вынести непосредственной близости Божией. Она и соединяет и отделяет тварь от Бога” (“Л. И.”, 42, 53, 52).

Вторым актом творения является “Шестоднев”. “В нем ря-

дом творческих актов Божьих (разумеется, включающих в себя неисчислимое множество отдельных частных творений), творится вселенная. Для характеристики этого творческого акта существенно прежде всего отметить, что он уже предполагает наличие универсальной творческой потенции — “земли”. Это уже не есть творение из ничего, но из первоначальной, как бы рождающей первоначальной, которая призывается к участию и по-своему осуществляет его в творении: земля отвечает на творческие зовы Творца, к ней обращенные. Эта общая мысль ответного участия “земли” в творении собственным самотворчеством прямо выражена в Слове Божьем в рассказе о сотворении мира, начиная с третьего дня... “И сказал Бог: да произрастит земля... и произвела земля” (Быт. I, 11, 12)... “да произведет вода пресмыкающихся, душу живую, и птицы да полетят на тверди небесной. И сотвори Бог рыб больших, и всякую душу пресмыкающихся, которых произвела вода” (I, 20, 21). Это характерное соединение обеих мыслей: “и сотвори Бог... которых произвела вода” достаточно бесспорно свидетельствует об известном взаимодействии в творении между Богом творящим и землей (и водой) производящей, как *natura naturans*, из которой возникает *natura naturata*. Следует еще добавить, что это общее и основное творческое определение дает земле силу осуществлять творение в бесчисленных рождениях, имеет неопределенно длительный характер: “благословил их Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь и наполняйте воды в морях и птицы да размножаются на земле” (22). Это же самое повторяется и в отношении животного мира: “и сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее... и стало так. И создал Бог зверей земных по роду их” (24, 25). “Здесь происходит то же самое отождествление или, по крайней мере, соединение в одном акте творения рождающей силы земли и творческого действия Божья, если можно так выразиться, боготворность в отдельных актах творения. Сначала творится *natura naturans*, исполненная сил для всех возможных актов раздельного бытия, а затем уже в ней и на ее основании творятся разные виды *naturae naturatae*. И это на символическом языке Бытия I выражается в повествовании о двух различных творениях: дошестодневном и шестодневном” (“Н. А.”, 75 — 76). Проблема шестоднева является одной из основных тем апологетики, поскольку она ставит перед собой задачу согласовать и примирить между собой мотивы Откровения и данные науки. О. Сергий не ставит себе этой задачи, но делает в связи со своим пониманием шестоднева несколько замечаний, имеющих значение для апологетической мысли. “Рассказ Библии о сотворении мира нуждается не в апологетическом, но онтологиче-

ском, антропологическом и, наконец, литературном уразумении... Усматривать в нем род научного или даже только исторического повествования о том, как было совершено дело создания мира во времени, является совершенно несоответственным и даже странным... Дни творения, большие или малые, чередующиеся или длящиеся, просто теряют значение в качестве измерения времени — на языке этой священной поэзии... На самом деле это есть как бы онтологический каталог творения, его оглавление, в котором имеется и онтологическая последовательность. Разумеется, этот каталог намечен в Бытии только в самых общих и основных чертах, но значение их именно таково... Шестоднев есть лишь схема творения, которое состоит не из шести актов, но из бесчисленного их множества, здесь лишь обобщенного в шести группах. В них включается все творение, вселенная, все возможности тварного бытия, осуществленные, осуществляемые и имеющие осуществиться... Кроме того, в шестодневе выражается та общая мысль, что тварное бытие в бесконечном многообразии своем — иерархично, имеет внутреннюю связанность... И этот священный перо-глиф, начертанный таинственными руками древней эпохи на ее языке, сводит свои короткие схемы в одной точке: «так совершенны небо и земля и все воинство их. И совершил Бог все дела Свои, которые Он делал» («Н. А.», 75, 87, 76 и 87). Этим, однако, акт творения не ограничивается. «Мир есть тварное многоединство, и душа мира есть тварная София... Тварная София есть образ Софии Божественной, — как становящаяся по ее образу и подобию» («Н. А.», 89 и 91). Но Божественная София предвечно ипостасируется в жизни Пр. Троицы. А София тварная «благодаря выпадению из полноты ипостасной жизни — (становится) вне-ипостасной или не-ипостасной и теряет место в полноте жизни духа, которая ей принадлежит, как природе, как сказуемому относительно подлежащего. Она — бессубъектна, никому не принадлежит, так сказать, бесхозяйна. Как таковая, она лишена той полноты тварного бытия, которое постулируется ею именно в качестве души тварного мира и состоит в ипостасированности... Этим с необходимостью ставится вопрос, остается-ли она в этом вне-ипостасном, безличном бытии совершенно лишена ипостаси, или же она ипостасируется, но уже вне-божественно, получает свои собственные тварные ипостаси» («Н. А.», 92). Или — говоря проще — кто является ипостасью тварного мира? Кто является подлежащим, если понимать мир как сказуемое? Ответ на этот вопрос мы находим в библейском повествовании о сотворении человека, который — будучи ипостасью — занимает в отношении тварной природы то же место, которое Ипостаси Пресвятой Троицы занимают в отношении своей природы — Софии Бо-

жественной. Поэтому и творение мира состоит из двух актов и имеет по необходимости две стороны: сотворение тварной природы, как тварной Софии, и новых, тварных, личностей, способных ипотасировать эту природу, быть субъектами тварной Софии.

Однако, между сотворением мира, как природы для человеческого духа... и самого этого духа есть коренная разница" ("Н. А.", 93). "Дух не есть вещь и не может быть сотворен как вещь, то-есть как весь природный мир чрез, творческое "да будет"... Весь животный мир, творимый "в душу живую", создается прямым актом Божьего всемогущества, так сказать, вечно, именно чрез Божие повеление земле "да произведет земля душу живую по роду ее", и т. д.... Однако, к человеку не применяется это непосредственное творение, но о нем имеет место совет Божий: "сотворим человека по образу Нашему — и сотворил Бог человека по образу Своему" (26, 27). Творение по образу Божию есть иное, нежели всего тварного мира; оно включает в себя творческое самоположение, одинаково, как для ангельского, так и для человеческого "я" ("А. Б.", 165). "Человек создан из праха земного, из общей тварной материи, но в него вдуно Самим Богом дыхание жизни. Из Себя Самого извел и как бы выделил Бог его сущность. И уже, в силу такого своего происхождения, является человек сыном Божиим... Согласно библейскому повествованию, Бог в д у н у л душу в человека, следовательно, при этом произошло некоторое исхождение Божества, род творческой эманации" ("С. Н.", 277). "Это "вдуно" символизирует невыразимый на человеческом языке акт экстатической любви Божией, исходящей за свои собственные пределы, чтобы воззвать творение к личному бытию. Бог как бы склоняется над бездной ничто и, в нем отражая Свой ипостасный вселик, зовет к бытию тварно-ипостасные лики, и эти отражения исполняются жизнью, загораются внутренним светом и, в ответ на призыв Божий, откликаются многоголосым ликом многоипостасного ангело-человеческого "я": тварные "я" из бездны ничтожества взывают к Творцу своими собственными "я" и к Божественному "Ты", которое отвечает им как Божественное "Я". Начинается диалог Творца с ипостасным творением" ("Н. А.", 103).

Вызванный таким образом к бытию, "человек есть одновременно тварь и не-тварь, абсолютное в относительном и относительное в абсолютном. Он есть живая антиномия, непримиримая двойственность, воплощенное противоречие. И эту антиномичность находит человек в глубине своего сознания, как выражение подлинного своего существа... (Подобно Богу) человек — трансцендентен миру и, в этом смысле, свободен от мира, есть не-мир.

Он не исчерпывается никаким “что”, не определяется никаким определением, но есть, как и Бог, абсолютное не что. Всякую мировую данность он себе выисполгает и противопоставляет, как некое “что”, сам оставаясь от нее свободным и ей трансцендентным... Ибо человеческий дух невыразим в каком бы то ни было “что”, истевающим в его неизмеримости” (“С. Н.”, 278, 279).

В этом и заключается его ипостасность — образ ипостасности Бога. Но Бог имеет, в качестве ипостасируемой в Нем природы, полноту Своего Божественного мира — Софию Божественную. А человек, в качестве такой же ипостасируемой в нем природы, имеет весь тварный мир, — Софию тварную. “Созданный в “последний день”, “после” всего творения, стало быть, уже в предположении наличия его и включенности в него для обладания “землею” и “владычествования” над творением, человек принял от Бога “образ Божий”, то-есть ипостасный дух, обладающий своей природой и полнотой жизни в нем, или, как обычно именуется человек на языке патристики, он есть “тварный бог” (“Н. А.”, 95).

Вопрос об образе Божием в человеке, так же, как и связанная с ним проблема “извечности и временности человека” (“Н. А.”, 114 — 135), в полноте своей принадлежит антропологии. Здесь — в контексте космологической проблематики — нам важно выяснить положение человека в отношении тварного мира, как его ипостаси, смысла, цели и увенчания. “Мир дал человеку для господства над ним и возделывания в нем сада Божия. Будучи потенциально человекен, принадлежа человеку, он должен быть им очеловечен до конца, сделаться прозрачным для человека... Человек есть логос мира и он же есть совершитель, как космоург и художник” (“А. Б.”, 166). А мир, созданный для человека и имеющий в нем свою вершину и увенчание, есть “потенциальное тело человека”. Эта связь мира с человеком и человека с миром или, говоря иначе, эта человечность мира и природность человека, является той истиной, из которой берут свое начало и натурфилософия о. Сергия, и его антропология и философия культуры. Человек противопоставлен миру, как субъект — объекту, как подлежащее — сказуемому, как “я” — “не-я”, или как ипостась — своей природе. “Сама человеческая личность, его “я”, не софийна, но придана софийности, вложена в нее, как ее субъект или ипостась” (“Н. А.”, 95). Но между человеком и миром имеется реальная онтологическая связь, ибо в той мере, в какой существо человека не имеет ипостасного характера, он сам есть природа, принадлежит ей. Таково тело человека. “Мир природный соединен с человеком через его тело во всей своей полноте. Во-первых, тело человеческое создано “из праха земного”, т. е. из

земли, из той же первоматерии, в которой содержится тварное все. Во-вторых, человек создан вместе со всем растительным и животным миром, как все-растение и все-животное, в его биологической лестнице... В-третьих, человек соединен со всем тварным миром животным началом жизни, животной душой, которая в крови — и у человека, и у животных. Животная душа всецело принадлежит тварному миру, она есть его собственная тварная эссенция. Но она именно и образует то начало, которое дает место и возможность пробуждения и развития духовной жизни, при чем она должна быть послушной духу и в этой особенности своей” (“А. Б.”, 159). Из этого следует, что человеческое “я”, призванное к ипостасированию всей природы, имеет таковую, как в доступном ему внешнем мире, так и в своем собственном теле и всей связанной с ним психо-физической реальности. Проблема аскетики оказывается, таким образом, параллельной проблеме хозяйства, поскольку первая направлена к овладению и одухотворению собственной природы человека (его души и тела), а вторая — к овладению и очеловечению внешней природы, являющейся периферическим телом человека. Ибо “все, что мы видим под микроскопом и через телескоп, мир микроскопический, удаленный от нас глубиной пространства, и небесные светила, удаленные от нас его широтой, — все доступное нашему познанию и так или иначе аффицирующее нашу чувствительность... все это, то-есть потенциально вся вселенная, способно становиться нашим телом, делаться его внешним периферическим продолжением” (“Ф. Х.”, стр. 81). В этом усвоении человеком мира, в этой его органической связи с внешней природой исключительное значение принадлежит функции питания, “к которой относится не только еда, но и дыхание, воздействие атмосферы, света, электричества, химизма и других сил природы... Органы нашего тела представляют собою как бы двери и окна во всю вселенную, и все, что входит в нас через эти окна и двери, есть уже наше тело... Мы едим мир, приобщаемся плоти мира не только устами или органами пищеварения, не только легкими и кожей в процессе дыхания, но и в процессе зрения, обоняния, слуха, осязания, общего мускульного чувства. Мир входит в нас чрез все окна и двери наших чувств и, входя, воспринимается и ассимилируется нами. В своей совокупности это погребление мира, бытийственное общение с ним, коммунизм бытия, обосновывает все наши жизненные процессы... Еда есть (так образом) натуральное причащение — приобщение плоти мира... нахождение мира в себе и себя в мире” (“Ф. Х.”, 81, 83, 85). Это углубленное понимание еды, прозревающее в физиологии философию природы, имеет своим дальнейшим продолжением евхаристическое богословие, которое понимается о. Сергием

как истина о вкушении хлеба небесного для органического отождествления с ним. Начало этого учения содержится уже в “Философии хозяйства”, но полное свое развитие оно получает только в позднейших, богословских исследованиях — в “Евхаристическом догмате” и “Евхаристической жертве”.

Второй формой связи человека с природой является производство, понятое как “отпечатление, осуществление, объективирование (в природе человеческих) целей и идей” (“Ф. X.”, 91). В нем человек как бы выходит из себя, творчески налагает руку на внешнюю природу и изменяет ее, согласно своим задачам и идеалам. Более конкретное и более подробное изучение этого очеловечивания в хозяйстве и ее одухотворение в аскетике выходит за пределы космологии и относится к антропологии и к философии культуры. Поэтому, указав на эти общие черты взаимоотношений человека и природы, мы можем обратиться к собственной проблеме мира, каковой мыслится о. Сергием как живое существо, связанное внутренним единством жизни и иерархическим строем своих частей. Основоположным здесь является понятие “мировой души — силы едилящей, связующей и организующей мир, проявляющей свое действие всякий раз, когда ощущается связность мира, как бы она ни осуществлялась” (“С. Н.”, 225). Об онтологической стороне учения о мировой душе мы уже говорили выше. В качестве “единой силы мира, его космоургической потенции, она есть сама тварная София, образ Божественного бытия, которое в душе мира не есть, но становится” (“Н. А.”, 89). В этом смысле, мировая душа есть Начало мира, его сущность и цельпричина — София. Поэтому и учение о ней в философии о. Сергия несет на себе образ всех тех изменений, которым подверглась его софиологическая доктрина. В “Свете Невечернем” и еще более в “Философии хозяйства” она есть “трансцендентальный субъект и знания, и хозяйства, и истории” (“Ф. X.”, 121) — “единое человечество” — и, вместе с тем, “Ангел твари и Начало путей Божьих” (“С. Н.”, 202) — тварно-не-тварная Божественная София. Соответственно этому, человек есть только “око мировой Души..., фрагмент самого себя..., о ней только напоминающий, как тусклый ночник напоминает о солнечном свете” (“Ф. X.”, 120). Подлинная реальность принадлежит только ей — “единому субъекту, Мировой Душе, которая проявляется в опыте, действует в истории, как количественно неопределенная множественность отдельных, независимых центров, — индивидуальных человеческих сознаний и воли” (“Ф. X.”, 126), но, по существу, остается единой, всеобъемлющей и поставляет мир. Впоследствии — с противоположением понятий ипостаси и природы и с разделением единой Софии на Софию Божествен-

ную и Софию тварную, — мировая душа теряет свой ипостасный характер, перестает быть субъектом (таковым отныне является только ипостасное “я” человека (и ангела), теряет свои не-тварные элементы и отождествляется с тварной Софией, погруженной в становление и временность. Она уже не Душа (в “Философии хозяйства”), но душа (в “Невесте Агнца”), не субъект, но объект, не Ипостась, но природа. И, соответственно этому, сила ее проявляется уже не в познании, хозяйстве и истории, но “в той целесообразности в жизни мира, которая как-будто превышает даже и человеческий разум, — в таинственной мудрости инстинкта. Но эта софийная мудрость есть внутренний закон, но не дело разума... инстинкт, который не развивается, а лишь постоянно повторяется... и потому не имеет истории, каковая свойственна только духовному существу человека” (“А. Н.”, 164). Эти изменения в онтологическом понимании сущности мировой души не влияют на ее космические функции. Как в первом, так и во втором истолковании, она одинаково остается принципом единства, жизни и иерархии мирового целого. Учение о них составляет натурфилософскую главу в мировоззрении о. Сергия.

“Бесконечное многообразие жизни не разрывает мир на атомы... Мир существует как положительное единство, к которому принадлежат все виды бытия... Это единство не есть только слагаемое из отдельных образов мирового, тварного бытия (хотя оно есть и слагаемое)..., но существует поверх или в основе этого образа” (“Н. А.”, 89). В основе его лежит “физический коммунизм бытия”. “Вселенная есть система сил, взаимно связанных и взаимно проникающих одна в другую, и нельзя сдвинуть песчинку, уничтожить хотя бы атом, без того, чтобы не подвинулась — в той или иной форме и степени — вся вселенная... Единство мироздания, “физический коммунизм бытия”, делает то, что физически все находит себя или есть во всем, каждый атом мироздания связан со всей вселенной или, если приравнять вселенную организму, то можно сказать, что он входит в состав мирового тела” (“Ф. Х.”, 75, 77). “Физический коммунизм бытия” является, однако, только первой и самой низшей формой мирового единства: “остановиться на нем нельзя, ибо вселенная характеризуется не только всеобщей соотносительностью, непрерывностью и связностью мира физического, но также и определенным соотношением между живым и организованным веществом и не-живым или мертвым, или, иначе можно выразиться, между органическими телами и неодушевленной материей. Через всю вселенную проходит грань, разделяющая ее на два царства: живого и не-живого... Общее соотношение между обоими областями характеризуется тем, что царство жизни делает постоянный натиск на царство безжизненно-

сти, своими теплыми щупальцами оно захватывает и уносит с собой холодные, безжизненные вещества и превращает их в живую ткань, организует мертвую материю в живое тело. Но и наоборот, не навеки сильно оно закрепить это превращение, жизнь не в состоянии прогреть своей теплотой мертвую материю настолько, чтобы она уже никогда не остывала. Приходит время, и тела — по частям или целиком — снова превращаются в мертвую материю, в первоначальную метафизическую землю, относительно которой сказал человеку, в лице его, конечно, всему земному: “земля еси и в землю отыдеши” (Быт. III, 19)... Жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь: так гласит формула этого загадочного тождества живого и мертвого, этого коммунизма жизни и смерти... Самое это тождество, развертывающееся постоянно перед нами в неисчислимом количестве потенций и актов, есть опытный, для всех самоочевидный факт. Но философское истолкование этого факта ставит перед сознанием неразрешимую загадку жизни и смерти... что подлиннее, что изначальнее, что субстанциальнее: жизнь или смерть, начало живое или мертвое. Есть-ли жизнь только эпифеномен смерти, красивые узоры на ней, мираж, вызываемый игрой физических сил?.. Или же справедливо обратное: нет смерти, а есть только жизнь, то замораживающая и как бы совсем исчезающая, но сохраняющаяся в потенции, находящаяся только как бы в обмороке?..” (“Ф. X.”, 79). О. Сергий отвечает на этот вопрос, решительно становясь на точку зрения пантеизма — “монизма жизни”, который он противопоставляет монизму смерти — панфанатизму материалистов. Ибо “безусловно мертвого вообще в творении не существует. Бог смерти не сотворил, а есть только разные ступени жизни на пути к окончательной ее победе, к полному ипостасированию бытия” (“Н. А.”, 111). И “весь мировой и исторический процесс вытекает из противоречия между механизмом или вещностью и организмом или жизнью, из стремления природы преодолеть в себе механизм, как начало необходимости, с тем, чтобы преобразовать ее в организм, как начало космической свободы, торжество жизни” (“Ф. X.”, 42). “Эта борьба за расширение жизни и свободы за счет необходимости, в которой жизнь превращает отвоёвываемые куски механизма в организм и расплавляет холодный металл вечности в огне жизни, принимает разные формы, она ведется с примитивными инструментами и во всеоружии знания, но содержание ее остается одно и то же: защита жизни и ее расширение путем превращения механизма в организм, преодоление мертвого механизма животворящими силами, — и, в этом смысле, — творчество жизни... В самом широком смысле, эта борьба за жизнь... в стремлении овладеть и приручить силы природы, сделаться их хозяином... может быть названа хозяйством.

Хозяйство, в этом смысле, свойственно всему живому, не только человеку, но и животному миру: почему не говорить о хозяйстве пчел или муравьев"? ("Ф. Х.", 43). Так, образом, натурфилософия в системе о. Сергия непосредственно переходит в философию хозяйства, которая, в свою очередь — будучи возведена на более высокую ступень сознательного и личного творчества — становится историософией и философией культуры (свойственных только ипостасному существу человека).

Всеобщая борьба жизни и смерти рисует нам картину того, что в мире происходит, что является сущностью мирового процесса, начиная с бессознательных функций живой ткани, самопроизвольно заживающей нанесенные ей раны, и кончая разумной деятельностью человека, расширяющего царство жизни путем очеловечивания природы. Но все это не разрешает самой проблемы жизни и смерти, каковая стоит перед нами, как живое противоречие, как парадокс бытия, к которому мы настолько привыкли, что принимаем его фактическую данность за само собою разумеющуюся истину. Между тем, "метафизически смерть живого не только не естественна, но противоестественна, противоречива, а потому и логически недомыслима... но мы так привыкли к смерти, к самой идее смертной жизни, что нас уже не поражает это противоречие, которое, однако, гораздо глубже и радикальнее, нежели... горячий лед, холодной зной, черная белзна и т. д." ("Ф. Х.", 40).

Итак, что же такое жизнь и что такое смерть?

Мы видели выше, что понятие жизни возводится о. Сергием к "основным философским категориям, в которых мыслятся Абсолютное и Трансцендентное. Бытие и есть жизнь, и много бытия, кроме живого, хотя и в разных состояниях жизни, вообще не дано" ("У.", 408). Вследствие этого, жизнь в себе оказывается неопределимой. Она есть тайна Божества, которая открывается человеку только в ту меру, в какую Бог Сам Себя ему являет, обнаруживается, раскрывает. В восприятии, в познании самооткрывающегося Бога заключается поэтому высшая и совершеннейшая жизнь — жизнь вечная: "сия же есть жизнь вечная, да и о з н а ю т Тебя, Бога истинного и посланного Тобою Иисуса Христа" (Ио. XXVII, 3). Но все бытие есть самооткровение Бога. Бог открывается в Себе — и это есть жизнь Св. Троицы; Бог открывается в творении — и это есть жизнь мира. В творении Бог как бы повторяет Себя: софийно — (поскольку София тварная есть инобытие Софии Божественной) и ипостасно — (поскольку сотворенные ипостаси суть образы Ипостасей Божества). Отсюда с неизбежностью следует истина о единстве жизни божественной и тварной, о том, что самый факт жизни мира свидетельствует о

его божественности. Можно сказать, что жизнь твари заключается в причастности ей Божества, в непосредственном даре Бога, в даровании Им Своему созданию Самого Себя. Это находит себе догматическое выражение в том, что совершительная Ипостась Св. Троицы — Дух Св., силою Коего содержание Отчего Слова становится бытием, неизменно именуется жизни Подателем, Духом животворящим, и что Он призывается к вселению в тварь и обитанию в ней. Самая жизнь твари отождествляется поэтому с присутствием в ней Святого Духа, без Которого она перестает быть сама собою, теряет свое бытие, возвращается в мѡн: “отнимешь дух их — умирают, и в персть свою возвращаются. Поплешь дух Твой — созидаются”... (Ис. СIII, 29, 30).

Это определение жизни, как причастия Св. Духа, дает нам право определить смерть, как состояние лишенности Божества, как удаление от твари животворищей силы Св. Духа. Но как это возможно, раз все существующее существует только Богом, и вне Бога ничего существовать не может? С неизбежностью приходим мы поэтому к выводу, что абсолютной смерти, как состояния полной внебожественности, абсолютной лишенности Божества, нет и не может быть. То, что мы называем смертью, есть только относительная оставленность твари Богом, только ущербление ее жизни, а отнюдь не ее уничтожение. Или, иными словами, смерть твари не есть ее растворение в уѡне (которого нет), но только ее возвращение в мѡн (который реально существует, и из которого тварь произошла). Тварь, умирая, “в персть свою возвращается”, но не уничтожается и не исчезает. Это вполне соответствует данным космологии: творение Божие — неотменимо, “определение Божие — вечно, корни бытия своего мы имеем в вечности, и не властны исторгнуть их, не сильны даже этого захотеть” (“С. Н.”, 261). Поэтому исчезнуть тварь не может: “Творение, призванное к бытию Богом, — нерушимо и бесконечно” (“Н. А.”, 410). И когда о. Сергей говорит о смерти, как о “выхождении и что о из своей потенциальности”, как “о силе и е бы т я, входящей в мир” (“С. Н.”, 260 и 266), то он, конечно, имеет в виду не уѡн (которого нет, и у которого, следовательно, не может быть ни потенциальности, ни силы), но мѡн, который составляет основу твари и всегда ощущается ею, как “безымянная бездна”, как “Хаос шевелящийся”.

“Творческое слово Бога, божественное “да будет”, единожды изреченное от века, звучит во все века” (“Н. А.”, 67); из бездны мѡна оно постоянно вызывает к индивидуальному софийному бытию все многообразие природных форм; но как только сила этого слова от твари отнимается или уменьшается, она естественно лишается своей жизни и возвращается в землю, из которой была взята.

Смерть есть, таким образом, утеря не бытия, но индивидуальности, то-есть той формы или образа, которыми данное существо отличается от всех других. А так как индивидуальность присуща всему конкретному миру ("индивидуальна амеба, индивидуально растение, индивидуален весь животный мир. "Н. А.", 93), то и смерть "незримо присутствует во всей твари и неотвратимо совершает (в ней) свою работу" ("С. Н.", 266). Однако, этот же принцип индивидуальности полагает царству смерти и его границы. Ибо, разрушая софийные формы бытия, смерть оказывается бессильной перед тем началом жизни, которое, ипостасируя их в себе, само ни с какой формой не связано и, следовательно, от них не зависит. Таковым является личность, ипостасное "я". Смерть в нем ничего не разрушает, потому что "я", как таковое, не имеет никакого содержания, является чистым подлежащим для бесчисленных сказуемых мира. Оно не может возвратиться в мѡон, потому что оно создано не из мѡона, но непосредственно "вдунуто" в человека Самим Богом. Поэтому на него власть смерти не распространяется; человеческое "я" — бессмертно, и эта истина является не только предметом религиозной веры, но и неизбежным выводом здравой космологии. Смертность человека, подобно смертности всей твари, означает разрушение его индивидуальности, утрату его существом своей целостности, разъединение в нем его ипостаси и природы или, говоря проще, — отделение его бессмертного духа от его тленного тела. Она, конечно, есть трагедия, ибо, в результате смерти, "мы имеем, с одной стороны, кладбище с мертвыми костями, а, с другой, — бестелесные души, ждущие восполнения чрез соединение с телом" ("Н. А.", 462). Но, вместе с тем, она же есть и необходимый порог к новому вѡну бытия, ибо для того, чтобы воскреснуть, необходимо сначала умереть. Проблемы бессмертия и воскресения выходят, однако, за пределы космологии и будут рассмотрены в связи с антропологией и эсхатологией.

Мировая душа, будучи началом единства и жизни космоса, является, вместе с тем, принципом его внутренней организации и структуры. Единство мира не есть аморфность или единообразие его частей. Мир состоит из бесконечного разнообразия бесчисленных форм, которые сочетаются в нем в некое м н о г о е д и н с т в о, являющее в своей совокупности "онтологическую лестницу" существ или иерархию мирового целого. В писаниях о. Сергия мы не находим дифференцированного анализа этой иерархии; но ряд отдельных его высказываний по этому предмету позволяет нам сделать выводы, как о признании им реальности космической иерархии, так и о ее характеристике.

"Онтологическая основа мира заключается в с п л о ш-

и о й, метафизически непрерывной софийности его основы... Ведь эта же земля проклятия будет раем, когда станет новою землею... Новое небо и земля не вновь создадутся из ничего, но в них будут пересозданы, преображены теперешняя земля и небо... Великая правда состоит в утверждении всеобщей одушевленности мира, которая исключает мертвую, бездушную, ничего не говорящую, безразличную, бескачественную материю. Мир является великой иерархией идейных существ, идейным организмом... и вся тварь идейна в основании своем и в грядущем преобразении своем... Поэтому я отказываюсь принять категорию вполне анти-идейных существ, как бы ступков небытия (которую устанавливает кн. Е. Н. Трубецкой), которой, очевидно, должна соответствовать и противоположная категория вполне идейных существ" ("С. Н.", 229, 230, 228).

Этими словами о. Сергий не только утверждает иерархическую структуру мира, но устанавливает в самой этой иерархии как бы два различных измерения. Одно из них относится к высоте той идеи, которую данная форма бытия в себе воплощает, и которая, тем самым, определяет ее место в иерархическом строе целого. Другое относится к степени реализации идеи в данном конкретном существе, к силе его софийности, поскольку таковая не только неизменно лежит в его основании, но и сияет большей или меньшей красотой в его осуществлении: это есть проблема онтологичности или ософийности твари.

"Все творение живо и живет, создано для жизни... Конечно, не-органический мир отличается от органического. Но все неорганические вещества имеют в себе особое, хотя и сокровенное, дыхание жизни, еще в ее дремотности. Это не отсутствие жизни, а скорее сон, или обморок, или непробужденность... Неорганический мир скован в своей парализованности, но он перестает быть собою, оживает (хотя и частично), расплавляясь в органическом веществе. Все же живое обладает чувствительностью и самопроизвольностью..., хотя и не все оно причастно началу личному. Однако, все оно имеет особую "органическую" спонтанность жизни и чувствительность, восходя от самых темных и до высших состояний жизни... Высоты своей оно достигает... в человеке, где природа уже перерастает самое себя... (Итак) между камнем и человеком стоит органический мир" ("Н. А.", 142, 143, 145), но человек включает в себя и мир неорганических веществ, и начало растительное, и животную душу, поскольку все это является его природой, данной ему для его ипостасирования. Поэтому и "Шестоднев есть рассказ о мире, как человеке, о сотворении мира для человека, в целях человека, в виду его" ("Н. А.", 76).

Наряду с этой, так сказать, вертикальной иерархией мира,

в которой место каждого существа определяется сравнительной высотой ее идеи и степенью ее удаленности от человека, природа знает разные степени совершенства, независимые от большей или меньшей степени организованности или ипостасированности данного существа. Это — совершенство в себе, явление софийности, как таковое, красота, существующая для себя. “Для кого цветут цветы в красоте своей, которой чаще всего не видит человеческое око? Для чего птицы убралась своими яркими красками, стали как бы живыми цветами? Для кого сложили свои песни жаворонок и соловей? Зачем тигр и леопард так прекрасны в грозной грации, а лев — в величественности своей? Для чего цветет девичья краса на земле? Разве не есть все это сияние Софии, изнутри освещающее косную плоть и матерно?” (“С. Н.”, 227). Это сияние может иметь разную степень и силу, и это и есть проблема “ософийности” твари, каковая на языке Библии называется “подобием”, а в философии носит имя “энтелехии”. “Образ и подобие совершенно соответствуют идее энтелехии: образ есть основание и данность, как идеальный, несозданный образ твари в Софии, подобие же есть становление этого образа, чрез которое он только и осуществляется в тварном мире, восходя от потенциального задания к актуальной действительности” (“Н. А.”, 91). Основанием мира является тварная София — ипостась Софии Божественной. Признаком ее тварности является состояние становления, то-есть изменения, роста. Но в чем ином может выражаться становление Софии, как не в ее приближении, во-ображении, воплощении в себе Софии Божественной?

“Стремится все в божественной отваге
Себя перерасти”.

(Вл. Соловьев).

И это стремление к одушевлению самого себя, к явлению в себе своей идеи, своего идеала и есть ософийность твари.

“Где-то в глубине души всякий чувствует себя Эндимионом, с легким, стройным, прекрасным телом, какое просвечивает в мраморной скульптуре или пластическом танце, а не хромым, “гадким утенком”, с неуклюжим телом, чуждым всякой грации: с ним нельзя примириться, ибо с уродством нельзя родниться... Всем хочется лететь в синюю высь, и, как обида, чувствуется бескрылость. Все — прекрасно, все — гениально, все — софийно в основе своего бытия, в своей идее, в своем призвании” (“С. Н.”, 243). Но то, что составляет высшую цель сознательной деятельности человека, то же движет и мировой душой в ее инстинктивном стремлении к красоте и совершенству, в ее природном ософийности. И в конце времен, в итоге мирового процесса, “в мире воссияет софийный его образ, и София тварная станет

совершенно прозрачным откровением Софии Божественной... Душа мира... потеряет свою инстинктивность и душевность, а приобретет духовность..., станет послушна духу, для него прозрачна, с ним сообразна" ("Н. А.", 451).

Но здесь мы снова стоим у пределов космологии. Ибо, поскольку ософиевание твари получает свое выражение в человеке и через человека, — оно есть предмет антропологии и философии культуры; поскольку оно рассматривается не как задача, но как осуществление и реальность — как явленная на земле святость — оно принадлежит агнологии и Мариологии. Ибо "Богоматерь, сущая превыше всех тварей, есть в то же время и слава земли" ("С. Н.", 243). Поскольку же ософиевание твари завершает собою весь мировой процесс и является последним свершением — оно составляет предмет эсхатологии; и, вместе с тем, в своем космологическом аспекте оно связывает воедино не только учение о всех сторонах и моментах тварного бытия, но и смыкает собою ту цепь, которая соединяет тварь с Творцом и учение о мире с учением о Боге. Ибо "путь мира к полноте своего бытия обозначается тремя свершениями: сотворением мира Отцом... его соединением чрез боговоплощение посланного от Отца Сына... и преображение мира, то-есть окончательное его обожение через Св. Духа" ("Н. А.", 453).

"Мир сотворен Богом и потому божественен в своей основе. В него вложена полнота бытия, и в ней все возможное совершенство: добро, настолько, что Бог мог "почтить" от дел творения, его совершивши. Откуда же в мире зло? ("Н. А.", 159). Этот вопрос о природе и происхождении зла принадлежит к важнейшим проблемам космологии, представляет собою особую трудность для софиологического миропонимания, каковое по своему существу есть онтологический оптимизм и стоит, вследствие этого, перед опасностью пройти мимо зла, не обратив на него должного внимания. "Однако, если в высшем божественном плане зла нет, то в низшем тварном плане оно есть, как положительная и по-своему творческая сила... Если Бог зла не сотворил, откуда оно произошло? Если зло есть не бытие, но лишь состояние бытия, то как стало возможно это состояние?" ("Н. А.", 160).

Акт творения заключается в том, что Бог погрузил Свою природу, Божественную Софию, в состояние становления. Это состояние характеризуется о. Сергием как утрата Софией целомудрия. "Тварность есть утрата целомудрия, свойственного Божественной Софии, чрез погружение во множественность, временность и относительность частного бытия" ("Н. А.", 89). Эти слова могут подать повод к недоразумению: они создают впечатление, что само состояние тварности есть падение, что начало зла составляет

неизбежный и необходимый элемент тварного существования, и что, следовательно, источником зла является Сам Бог. (Таковым, по существу, и является учение Оригена о сотворении мира, как его ниспадения — *καταβολή* и, соответственно этому, о его восстановлении — *ἀποκατάστασις* в конце времен; (об этом см. примечание на стр. 247-ой “Света Невечернего”). Подобное понимание слов о. Сергия было бы, однако, совершенно неверным. Ибо целомудрие понимается им не как свойство или качество Божественной Софии (и тем более не как добродетель, каковой безличная, не-ипостасная София иметь не может), но как сама сущность, вернее, как содержание Божественной природы: “по своему содержанию, София или Божественный мир есть все-организм идей, — все о всем и во всем — Целомудрие” (“А. В.”, 135). — “Целомудрие или всемудрие, все во всем и единство во множестве” (“Н. А.”, 47). Состояние тварности или становления является естественной противоположностью этого всеохватывающего единства (ибо оно, по самой своей природе, есть смена, изменение, множественность, дробность), хотя и предполагает его в качестве своего основания и цели. Поэтому “мир, как положительное единство” (а не как совокупность не связанных друг с другом атомов), может быть охарактеризован как “образ утраченного, но искомого и обретаемого “целомудрия” (“Н. А.”, 89). И зла в нем нет. Мир до грехопадения представляет собою такую безгрешную потенциальность софийности, метафизическую “землю”, на которой мог произрасти Эдем... Однако, в о з м о ж н о с т ь зла и греха... были заране даны в мироздании: благость и любовь, проявившиеся в творении мира, не остановились перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему, хаотическому “ничто”, которое возможность самоутверждения получает лишь благодаря в с е м у, как тьма и тень получают свое бытие только от света, хотя и стремятся с ним соперничать... (На это) наперед дано было соизволение Творца всяческих, возлюбившего мир в его свободе, а не в качестве только объекта Своего всемогущества” (“С. Н.”, 266). В творении мира заключено, таким образом, “некоторое общее предусловие зла, которое само по себе еще не есть зло, однако, дает ему место, представляет для него объективную возможность. Оно имеет две стороны: объективную и субъективную, относится к природе твари и к тварной свободе. Для тварности существенно становление, процесс, в котором осуществляется полнота, план и идея творения... Это означает, что каждая часть бытия или его ступень, в своем отдельном индивидуальном бытии, хотя и входит потенциально в целое, однако, находясь в актуальном обособлении от него, неизбежно о г р а н и ч е н а. Она принадлежит ко всему, однако, актуально не будучи

во всем. Такое состояние имеет место, доколе не совершится полнота и не станет Бог во всех, а все в Боге. Эта ограниченность всякого бытия, его отрывочность или частичность означает его и не-безошибочность. Тварное бытие дает место ряду разных возможностей. Последние не являются равнозначными и равноценными, хотя бы интеграл их всех и давал положительный и желанный итог. Наличие разных возможностей уже само по себе означает для каждой из них не-безошибочность, несовершенство, поискание. Совершенство есть искомое, но не данное твари, которая не знает шедевра, и это не от греха только, но прежде всего от тварности... В творческом самоопределении твари есть поэтому место несовершенству и ошибке, разным путям и возможностям. Но это еще не есть зло, как и ошибка не есть грех, она принадлежит становлению, просто как таковому... Если бы мир был автоматом... он действовал бы с точностью механизма или с безошибочностью инстинкта, но тогда в нем не было бы места тварному творчеству, которое есть синоним жизни, и он был бы мертв, однако, Бог смерти не сотворил. Если скажут, что здесь несовершенство твари приписывается Творцу, и, тем самым, Он делается ответственным за него, то на это надо ответить, что путь несовершенства ведет к тому свершению, при котором Бог будет все во всем. Но таковою не могла бы тварь стать изначально. Она имеет задачу сама осуществить, найти себя своим собственным творчеством... Несовершенство, присущее твари, проявляется как в духовном и одушевленном мире, так и в царстве природы, до-человеческом и даже не-органическом бытии. Природный мир создан Богом "добро зело"... однако, даже и в этом первозданном совершенстве мир до-человеческий был рассчитан на творческое воздействие человека... В начале "не было человека для возделывания земли" (Быт. II, 5), но после его сотворения он был поселен в "саду Эдемском, чтобы возделывать и хранить его" (II, 15), при чем ему предстояло весь мир превратить в этот сад Божий. Таким образом, даже нечеловеческая природа была в известной мере вверена творчеству человека для возведения ее к совершенству и полноте" ("Н. А.", 160, 161, 162). Вследствие этого, значение грехопадения человека не ограничилось его судьбою, но оказалось "метафизической и космической катастрофой..., повредившей или отравившей (хотя и не умертвившей) природу, ее извратившей" ("С. Н.", 262 и 269). Этот вопрос о связи зла в природе и грехопадении человека представляет собою проблему, разрешения которой мы в писаниях о Сергия не находим. В них, правда, содержатся формальные предпосылки этой связи, поскольку человек рассматривается как микрокосм, как "мир стяженный", а природе, и в до-человеческом ее аспекте, приписыв-

вается своеобразная свобода животной души. Но, обращаясь в вопросу о том, как и почему грех человека извратил собою всю природу, так что "ничто вышло из своей потенциальности, сделалось ощутимым... и земля стала матерней..., неспособной уже порождать безукоризненные, бессмертные, интеллектуальные формы" ("С. Н.", 200 и 267), мы находим некоторое противоречие текстов, которые оставляют этот вопрос без решительного ответа. С одной стороны, дело представляется таким образом, что грех человека является непосредственной и, так сказать, автоматической причиной порчи всей природы: "в мир вошла смерть..., мир заболел с человеком, оставаясь софийным в своих первоосновах, мир перестал быть миром — космосом, но сделался миром, во зле лежащим и страждущим" ("К. Н.", 27). А, с другой стороны, это изменение мира, это "недолжное, ненормальное, извращенное состояние природы (оказывается следствием) проклятия за человека земли вместе со всею тварью, совоздыхающей с покорившим ее" ("А. Б.", 168). В результате "суда Божьего над Адамом, в мир входит смерть..., скрепы жизни, связывавшие бытие с небытием и делавшие ее, хотя и не имеющей силы бессмертия, но и не знающей над собой силы смерти, ослабляются, жизнь колеблется в основах" ("С. Н.", 317).

Противоречие это не касается онтологических глубин бытия, ибо в обоих случаях, как *terminus a quo* (грехопадение человека), так и *terminus ad quem* (извращение всей природы), остаются те же. Несомненным в обоих случаях остается следующее: 1) благодаря грехопадению человека, порча охватила собою весь мир (этого в равной степени не видит, как "натурализм" разных оттенков, который слеп ко злу в мире и видит в нем случайность, недоразумение или заблуждение..., так и антикосмизм, который слеп к добру в мире и видит в нем только злое майю" ("С. Н.", 269); 2) зло в природе есть результат грехопадения человека; поэтому источник зла должен находиться в личном, сознательном, ипостасном самоопределении тварного духа (это лишний раз подчеркивает невозможность словосочетания "падшая София", ибо, не будучи ипостасью, София сама не может "пасть", а разве может быть "уронена" тем, кто призван к ее ипостасированию, т. е. человеком); 3) искажение природы мира (так же, как и искажение самого человека), совершенно меняет положение человека в мире; вместо того, "чтобы быть царем, пророком и священником животного мира, человек себя унизил, сам приблизившись к нему, а чрез то ослабил свою духовную силу и власть над миром" ("А. Б.", 169), и с того часа из этой "осиротевшей", "бесхозяйной" земли несутся стопы "эволюционного" бытия с борьбой за существование, "эко-

номическим материализмом” и смертью” (“Н. А.”, 194). Этот космологический аспект проблемы зла непосредственно связывается с философией хозяйства и с антропологией, от которой он в конечном итоге зависит.

Человек является причиной мирового зла, потому что в нем (и только в нем) начала природы непосредственно соединены с личностью, с ипостасным, сознательно самоопределяющимся “я”. Однако, “история падшего человечества имеет для себя пролог в лебе, и зло в чистом виде, не как плод неведения, недоразумения, обмана и самообмана, впервые появляется в мире духовном” (“Н. А.”, 174). Церковное учение о падении сатаны вполне соответствует в данном вопросе постулатам диалектической мысли. Ибо, если “начало зла в тварном мире есть плод тварного самоопределения и творчества..., если зло сотворено тварью” (“Н. А.”, 165), то ему естественно было появиться там, где возможность этого самоопределения чувствуется в высочайшей степени, где дух не отягощен плотью (хотя бы и безгрешной), где он, так сказать, более легкоподвижен, и где его ипостасная жизнь достигает своего максимума. Это имеет место в жизни бесплотных духов.

Первый из них — “Денница — сын зари” (Ис. XIV, 12) был сотворен как высший ангел: “Ты — печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты... ты был помазанным херувимом, чтобы осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней: ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония” (Иез. XXVIII, 12 — 15)” (“Н. А.”, 167). Каким образом пал Денница? Как могла полнота совершенства превратиться в источник всякого зла?

“Свобода — беспричинна. Ее определение возникает из нее самой. И, в этом смысле, пзначальное зло, связанное с падением ангелов, как дело свободы, беспричинно, иррационально и не поддается никакому разумному объяснению. Более того: оно — неразумно и противоразумно, своевольно и произвольно. Но такова именно тварная свобода: ей дано быть не только закономерно в смысле своего согласования с объективным законом тварного бытия..., но быть совершенно закономерной, произвольной, бунтовщицкой, безумной” (“Н. А.”, 166). Поэтому на вопрос о мотивах падения сатаны, о его “почему”, нет и не может быть никакого ответа. И если мы знаем, что “разверстая пасть небытия влечет к себе таинственно и властно; что, подобно тому, как на высоте испытывается мучительное и головокружительное стремление вниз, так и все живое испытывает соблазн метафизического самоубийства, стремление уйти из “распаленного кру-

га бытия” (“С. Н.”, 266), — то у нас нет никаких данных предполагать, что небытие имело такую же притягательную силу и до грехопадения. Свобода тварного духа предполагает наличие чистых возможностей, выбор и осуществление коих должны корениться исключительно в самоопределениях духа. Поэтому единственной причиной выбора того или иного пути является сам дух. Путей этих—два: один есть путь “непосредственного боговластия или прямого возрастания в согласии воле Божией” (“Н. А.”, 164), другой — путь “своеволия и каприза”, “самоуродования и бунта” (“Н. А.”, 164) против воли Творца — путь нежелания осуществить в себе собственную идею, но как бы сотворить ее (себя) заново. Но тварь не может ничего сотворить: самой себе она дана; поэтому попытка твари к самотворчеству может выразиться только в “онтологическом самоуродовании”, внутреннем несогласии, раздражающем противоречии и, конце концов, — духовном рабстве твари у самой себя, у собственной своей природы... Творение и в бунте не может сделаться чем угодно по произволу; оно остается только самим собою, только, так сказать, вывернутым наизнанку” (“Н. А.”, 167). По существу своему, выбор одного из этих двух путей определяется наличием или отсутствием любви твари к Богу. Творение есть дело любви..., и если тварь любовью отвечает на любовь Божию, то здесь совершается встреча в любви, — Творца и творения, любви дающей и любви благодарящей и смиренно приемлющей... Но эта любовь твари к Богу должна осуществляться во времени, в становлении. Если Божественная любовь неизменна и вечна, то тварной присущи возрастание и убыль, вся удобо-превратность, свойственная тварной жизни” (“Н. А.”, 168 и 169). Эта-то возможность угасания любви и стала действительностью в падении Девницы. С неизбежностью оно повлекло за собою проявление “духовного себялюбия, эгоцентризма, изолированности и самоослепление, сосредоточенности на себе, видение только себя, возгорение собою... Но тварь з н а е т свою тварность и, в этом смысле, свою собственную не-божественность или “ничто”-жество. Она сознает свою сотворенность или данность для себя самой. Приписать с в о е с е б е является для нее хищением, которое выражается в холодном огне зависти и рождающейся отсюда ненависти к Богу, испепеляющего соперничества с Ним, этого безумия безнадежности, корчей и судорог зависти. Тварь здесь вынуждается непрестанно убеждать себя в равенстве своем Творцу и даже превосходстве над Ним. Такова эта роковая цепь сатанинского возгорания: не-любовь, — гордость, — зависть, — ненависть — отчаяние — темное пламя” (“Н. А.”, 169 и 170). Таковым является состояние падших духов. “От бывшего величия

остается только палящая сила, неспособная себя уравновесить, чистый субъективизм, с субъектом в качестве единственного объекта... Но так как бесплотные духи ипостасны и имеют личный характер, то они сохраняют эти личные свойства и в падшем состоянии... И сатана из ангела-хранителя мира превращается в "князя мира сего", который хочет присвоить себе мир. Он становится в подожжение хищного завоевателя, которым руководит не любовь, но зависть и жажда власти, не истина, но ложь... В своем отношении к миру он исходит из своего всепожирающего субъективизма, ибо находит для себя царство, в котором он может паразитарно властвовать, доколе "не изгнан будет вон" (Ио. XII, 31)" ("Н. А.", 171 и 172). Все это в известной мере объясняет нам и грехопадение человека: ибо он не только стоит перед различными возможностями и должен сам выбирать свой путь (что уже само по себе делает его не-безошибочным), но и слышит "искусительный шепот змия" стремящегося сделать из человека своего медуна, присвоить его себе. "Можно спрашивать себя, совершилось-ли бы падение (человека) и помимо такого искушения. Нельзя этого, конечно, совершенно отрицать, поскольку тварная свобода, вместе с сложностью человеческого естества, включает в себя такую возможность. Однако, можно с уверенностью сказать, что зло, ограниченное лишь человеческим естеством, не могло бы достичь такой меры, какая стала ему доступна в падении при участии темной духовности падших ангелов" ("Н. А.", 175).

Тема грехопадения человека принадлежит не космологии, но антропологии, и будет подробно рассмотрена в связи с нею. Здесь же мы должны только отметить самый факт грехопадения, поскольку его значение выходит за пределы чисто-человеческого и является космическим.

Благодаря ему "гаснут небесные огни, отяжелевает человеческое тело, все становится косным и непрозрачным" ("С. Н.", 318). "Т в а р ь п о к о р и л а с ь с у е т е, то-есть жизнь ее стала пуста и лишена высшей целесообразности, оставаясь в области беспредельного, бессодержательного становления, — так именно изживал суету жизни мира боговдохновенный ее свидетель, Екклесиаст древний. Суета есть пустота, и расчеловечившаяся природа, оторвавшаяся от высшего своего смысла, лишена духа, именно и есть пустота, однако, страждущая от себя самой в жажде своего наполнения, приведения к духу.. Но если человеческий дух, ослабленный грехом, сам покоряется ей, сводя себя как бы на не бытие, то и природа покоряется суете, т. е. оставляется на долю собственной пустоты: "что было, то и будет, и что делалось, то и будет делаться" (Еккл. I, 9), — "равнодушная" природа, лик которой иногда леденит душу человека. В

грехопадения произошел противоестественный разрыв природы и человека, после которого последний стал рабом, пленником природы, на себе несущей проклятие за его грех. Естественное отношение между человеком и природой изменилось в обратное: не человек владеет природой, приводя ее к Богу, будучи ее первосвященником, но она владеет человеком, уводит его от Бога запугивая его своею мощью, заволашевая своими чарами, покоряя своим богатством. Она делается его “плотию” и порабощает зависимость от нее в поддержании жизни: скованный Прометей, — Орфей, забывший путь к воскрешению Евредики. Падение человека явилось и падением природы. Она потеряла свой центр и свой смысл. Она стала лишь по себе бытием, фактом, связь которого есть причинная необходимость. Эта многоликая необходимость есть закономерность мира, который стал, тем самым, не космосом, но механизмом” (“А. Б.”, 174, 175).

И это обрекает человека на тяжелый “труд в поте лица”, на то многотрудное хозяйствование, которое заменило “труд свободный, бескорыстный и любовный, в котором хозяйство сливалось с художественным творчеством... и первообраз коего сохраняется для нас в искусстве. В этом смысле можно говорить о “райском хозяйстве, как о бескорыстном, любовном труде человека над природой для ее познания и усовершенствования, раскрытия ее софийности. Но после грехопадения человека, религиозно соответствующего метафизической катастрофе всего космоса, смысл хозяйства, его мотивы, изменяется. Тяжелый покров хозяйственной нужды ложится на хозяйственную деятельность и закрывает ее софийное предназначение, целью хозяйства становится борьба за жизнь, а его собственной идеологией — экономический материализм. Оно становится исполнением суда Божьего над согрешившим человеком: “в поте лица твоего будешь есть хлеб твой, доколе не возвратишься в землю, из которой взят” (Быт. III, 19) (“Ф. X.”, 157).

Все вышесказанное позволяет нам подвести некоторые итоги относительно софиологической концепции природы зла, — итоги, тем более важные, что с ними теснейшим образом связана вся эсхатология о. Сергия.

Бог зла не сотворил; все, что сотворено Богом — “добро зло”. Зло поэтому не изначально, но вторично; “как самостоятельного, соперничающего с добром и ему параллельного начала, зла нет..., оно есть не субстанция, но состояние тварного бытия... оно есть недостаток, отсутствие добра, *στέρησις*, *privatio* (“Н. А.”, 159). Но если зло есть только отсутствие добра, то не есть ли состояние зла тоже добро, только взятое в меньшей степени, ослабленное в своей силе? Однако, откуда же в таком случае у зла его

разрушительная сила, его направленность против добра, его темная энергия, вообще все, что составляет его *specificum* и качественно отличает его от состояния вялого, неполного добра? На этот вопрос можно ответить следующим образом. Если бы тварь была создана статичной, если бы ее нормальным состоянием были неподвижность и покой, состоящие неполного добра ощущалось бы только как недостаток, но не как зло. Но так как целью, задачей, самой жизнью твари является становление, изменение, рост, то и каждое состояние ее надо понимать динамически. Оно определяется не тем, что оно есть, но тем, чем оно было и чем будет, то-есть направлением своего роста. В этом смысле, недостаток добра равносильен невыполнению тварью своего предназначения, ее противлению своей идее, ее нежеланию осуществиться в себе свой софийный образ. Вместо роста, движения вперед, вверх, получается как бы остановка или даже обратный ход, рост в противоположном направлении; и каждый миг этого недолжного состояния увеличивает расстояние между тем, чем тварь должна была бы стать по своему заданию, и тем, чем она становится на самом деле. Все находится здесь в постоянном изменении: состояния нейтральности, покоя, моральной *adiutoria* здесь нет и не может быть. “Кто не собирает со Мною, тот расточает” (Мф. XII, 30). Это несоответствие заданного и реального, образа и подобия может быть слабостью добра, его бессилием и изнеможением; и тогда оно вызывает трагический вопль: “Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти... ибо желаю добра во мне есть, но чтобы делать его, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю” (Римл. VII, 24 и 18 — 19). Но это еще не зло, а скорее последствия зла, болезнь бытия, ослабление его жизненной силы. Зло же, в собственном смысле, появляется тогда, когда это отсутствие добра является результатом личной воли, ипостасной свободы “я”, которое не хочет своего возрастания согласно воле Божией, но хочет проявления своей собственной воли, чего бы это ни стоило. Но эта личная воля тварного “я” может выразиться только в восстании, в бунте, в мятеже против общего Божественного закона тварной жизни. И в этом случае зло является уже не безличным состоянием отсутствия или недостатка добра, но личной волей, направленной к этому состоянию (противному Божьему замыслу о твари), — к его осуществлению, развитию и росту. Поэтому то, что стоит за этой волей — ипостась, личность, “я” — оказывается носителем, агентом начала зла и сообщает ему ту силу, ту реальность и мощь, какими — в качестве изначального творения Божьего — обладает само. Таким образом, зло оказывается силой, но сила эта есть не что иное, как извращенная сила доб-

ра, и если в дальнейшем зло получает возможность воздействовать на мир, разрушать его, вообще — творить, то возможность эта коренится не в самой онтологической природе зла, а в свойствах его носителей. Ибо — в качестве созданий Божьих — они озарены силой тварного творчества и творят — зло, но не по своей природе, а по состоянию. Однако, всякое состояние может измениться — и в этом заключается великая надежда софиологической эсхатологии, родоначальником коей является св. Григорий Нисский. Согласно его учению (воспроизведенному в этой части в системе о. Сергия), “злу предлежит “уничтожение и превращение в ничто”, ибо оно не имеет в себе творческой силы вечности и не может поэтому простираться в бесконечность” (“Н. А.”, 517).

Временность и преходящность зла коренятся, таким образом, в его природе. По своему происхождению, зло с о т в о р е н о т в а р ь ю. Но, в строгом смысле слова, тварь не может ничего сотворить; она может только изменить форму или состояние данного ей мира; поэтому все созданное ею неизбежно носит вторичный, относительный, временный, преходящий характер. И зло не может, соответственно этому, быть вечным; в жизни мира оно является э п и в о д о м — трагическим и страшным по своей силе, но не окончательным и абсолютным по своей природе... В этом незыблемом убеждении в конечном торжестве добра, в результате коего зло не только будет побеждено на путях истории и апокалипсиса, но исчерпано, расплавлено и преображено в реальностях эсхатологических, — заключается самое яркое и глубокое проявление того онтологического оптимизма, который определяет собою всю софиологическую мысль о. Сергия — начиная от его понимания миротворения и до “конца... когда Христос... упразднит всякое начальство и всякую власть и силу и... низложит в с е х врагов под ноги Свои” (I Кор. XV, 24-25), и Бог окончательно и без всякого ограничения будет все во всем” (“Н. А.”, 545).

Последним вопросом, рассматриваемым о. Сергием в связи с космологической проблематикой, является проблема Промысла Божья о мире и человеке (см. IV гл. “Невесты Агнца” — “Бог и тварная свобода”). В каком отношении находятся Бог и сотворенный Им мир? Имеется ли между ними связь? И как надо ее в таком случае мыслить? Эти вопросы получают в истории философской и религиозной мысли разнообразные ответы, и о. Сергий, показав в немногих словах несостоятельность построений деизма и окказионализма, подробно останавливается на разборе тех христианских доктрин (томизма и молинизма, августинизма, янсенизма и кальвинизма), которые вытекают из того или иного понимания взаимоотношений Божьего всемогущества и тварной свободы.

Деизм ограничивает отношение Бога к миру актом творения, “уподобляя Бога искусному механику, создавшему механизм с постоянным ходом — *perpetuum mobile* — и оставившему мир на его собственную участь. Это сравнение никуда не годится уже потому, что в своей антропоморфности в отношении к Богу применяет определения времени, прежде и после. Бог, начиная с известного времени и до определенного срока, творит мир, а затем совершенно прекращает к нему отношение, обрекая мир на безбожие, а Себя — на безмирность” (“Н. А.”, 210). Выделенные нами слова объясняют, почему о. Сергей считает деизм “крайней формой софиоборства, совершенно устраняющей софийную связь Бога с миром и практически являющейся поэтому и безбожием” (“Н. А.”, 210).

Противоположной деизму крайностью является построение окказионализма, согласно коему все совершающееся имеет место исключительно благодаря непосредственному воздействию на мир Бога. Жизнь является в этом построении бесконечной серией чудес, “Бог уподобляется несовершенному механику, неудачно и неудовлетворительно создавшему мир” (“Н. А.”, 210) и принужденному постоянно “восполнять и исправлять его новыми творческими актами” (“О чудесах Евангельских”, стр. 5). Противоположение деизма — окказионализма представляется на первый взгляд безвыходным тупиком, апорией, не могущей быть разрешенной мыслью; но на самом деле оно является новой вариацией космологической антиномии, аспектом тайны творения, в которой абсолютное непостижимым образом соединено с относительным, вечность сращена с временностью. Мы встречаемся здесь с тем же “основным вопросом космологии: быть или не быть миру в его онтологической обоснованности?” (“Н. А.”, 249), — или, точнее: как нужно мыслить мир, чтобы “Бог не вводился в причинную логику мира, а мир не вбирался, не поглощался бытием Божиим” (“Н. А.”, 291). О. Сергей отвечает на этот вопрос, исходя из софиологического понимания Творца и твари, Бога и мира. Творение мира не есть однократный, находящийся во времени акт Божьего всемогущества; оно есть самооткровение Бога — Любви, которая не имеет начала, ни конца и раскрывается для твари, с одной стороны, — как промышление о ней. “Творец и есть Промыслитель, и при том не в последовательности времени, как это принимается в наивном мышлении, но в совместности того и другого, “одновременности”. Самое бытие твари есть ее сотворенность, непрестанная ее творимость, которая осуществляется в жизни ее... Бог всегда промышляет о творении, положительно соотносится с ним, живет совместно с ним жизнью. На путях это-

го водительства — Боговоплощение и Пятидесятница, хотя и являются центральными, определяющими совершительными событиями, но они должны быть восприимчивы в общей перспективе совершающегося ософнения твари... По внутреннему своему значению все эти пути водительства Божия к спасению определяются связью образа с Первообразом, Софии Божественной с тварной. Эта связь *in actu* и есть Промысел Божий, его основание и цель, целесообразность” (“Н. А.”, 210 и 221).

С другой же стороны, и “мир (созданный Богом) не замкнут в себе, не закрыт для того духовного воздействия, которым вносятся в него как бы новые природные силы” (“Н. А.”, 209). И если Бог живет в мире и с миром, то и мир живет в Боге и с Богом; а это значит, что творение принимает Божий Промысел о себе, соотносится с Богом, как бы участвует в своем творении. Ибо “тварь нуждается в этом (Божественном) воздействии, ибо она неполна, не удовлетворена собою, она жаждет восполнения, она ищет Бога... Это взаимоотношение между Богом и миром зовется в православном богословии *синергизмом*” (“Н. А.”, 219 и 218). Понятие синергизма является единственным ключом к правильному пониманию космологической проблемы и к правильной оценке всех связанных с ней учений (детерминизма, предопределения и т. п.). “Промысел Божий есть некий диалог премудрости и всемогущества Божия с тварной жизнью в ее свободе, при чем в этом диалоге осуществляется безошибочное действие Божие в мире в соединении с колеблющимся и никогда не безошибочным действием тварной свободы... Промысел Божий совершается с неизменным блюдением самобытности твари и ее свободы. Господь не уничтожает силы и носителей зла, Он падит даже сатану..., но побеждает на его собственных путях его, как и оставляет плевелы расти вместе с пшеницею до жатвы. Он “пускает” зло, дабы блюсти самое основание творения, — его свободу и самоопределение. Здесь проявляется “долготерпение” Божие к твари. Этому Божию долготерпению отнюдь не свойственна и та нетерпеливая прямолинейность, с которой даже апостолы просили Христа свести огонь с неба, чтобы сломать упорство не пропустивших их самарян. Отношение Творца к твари в “синергизме” остается всегда кротким и сдержанным, кенозисом Бога в творении. Этот кенозис определяется соединением всеведения и всемудрости Божией в отношении к путям мира, но при этом и в самоограничении всемогущества Божия. Бог ждет, чтобы тварная свобода сама рекла: “се раба Господня, да будет мне по слову Твоему”. И пред этим милующим долготерпением и мудростью Божиими изумевающая тварь исповедует: “о бедна богатства и

премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его” (Римл. XI, 33). И, однако, ведома самая основа творения и его последняя цель: “ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки. Аминь” (“Н. А.”, 255).

Понятие синергизма является, таким образом, не чем иным, как криптограммой всей софиологии, в одном понятии охватывающей динамическое единство Бога и мира, их связь, взаимодействие, соотношение и, если можно так выразиться, взаимовлияние. Пользуясь этим понятием, надо, однако, всегда иметь в виду, что употребление его ограничено: оно неприменимо к Богу в трансцендентном смысле, Который “живет во свете непреступном Своей, всегда Себе тождественной, самодовлеющей, абсолютной жизни” (“Н. А.”, 258). Но, поскольку Бог исходит из Своей абсолютности и является Богом для творения, то-есть Творцом и Промыслителем мира, “Он волюю в Своем кенозисе Творца и Промыслителя, останавливает Свое всемогущество перед тварной свободой..., как и Сам Христос свидетельствует о Себе: “Я стою у двери и стучу; если кто услышит голос Мой и отворит двери, войду к нему и буду вечерять с ним и он со Мною” (Откр. III, 20) (при этом подразумевается: а если не отворит дверь, то не войду)” (“У.”, 319). Эта дверь есть тварная свобода, источник самобытности и реальности твари в ее соотношении с Творцом.. (Поэтому) благодать ни в каком случае не упраздняет тварной свободы..., но, у б е ж д а я, склоняет “не силою, не властью, но Духом Моим” (Зах. IV, 6)” (“Н. А.”, 247). Для тварного сознания это самоограничение Божественного всемогущества “мерой тварного восприятия” является непостижимой тайной; но оно предстает нашему сознанию не только как истина веры (поскольку оно непосредственно свидетельствуется Словом Божиим), но и как постулат нашего разума (поскольку вне синергизма “человека, как образа Божия, нет, как нет и Бога, его Первообраза и Творца” (“Н. А.”, 241). “Пути Промысла, непостижимые для творения, составляют постулат веры в Творца, при чем этот постулат постигается не только апофатически, в мудром неведении (*docta ignorantio, credo quia absurdum*), но и катафатически, поскольку сама жизнь есть познание, хотя и “от части” (I Кор. XIII). Оно, конечно, бессильно для постижения путей Божьих в целом, поскольку они трансцендентны для человека. Но в то же время они открываются для веры и узнаются в ее опыте, в ее подвиге. Этим ставится для религиозной жизни з а д а ч а : и с к а т ь воли Божией и творить ее, а также принимать превышающие человеческую волю и ведение судьбыны Божьей, как волю Божию” (“Н. А.”, 255). На языке антропологии и этики си-

нергизм означает, таким образом, синтез творчества и смирения, дерзания и послушания. И если идея принятия Промысла Божия "отчетливее всего выражается в идее креста и вольного его принятия" ("Н. А.", 273), то и здесь надо помнить, что крест есть не только пассивное принятие, но и активное взятие..., что его надо не только принять к несению и понести, но и взять, избрать крест свой... От человека требуется самому встать и пойти туда, куда зовет и ведет его дух" ("У.", 348, 347). Это и есть синергизм.

Понятие синергизма отвечает нам и на вопрос "о пределах Божественного ведения в действиях тварной свободы... Ведомы-ли Богу дела нашей свободы, "прежде", нежели они совершаются? В таком смысле на этот вопрос отвечает преддетерминизм в разных его видах... Однако, сказать, что Бог ведает наперед дела свободы, значит фактически ее упразднить, превратив в субъективную видимость. Поэтому принятие этого положения ставит нас перед всеми трудностями предопределения. Для того, чтобы яснее подойти к постановке этого вопроса, надо различить разные ее планы, именно в отношении к вечности и к истории тварного бытия. В вечности Божией, где все существует в едином вневременном акте, нет настоящего, прошедшего и будущего, наступившего и не наступившего. Здесь все предвечно, с в е р х - е с т ь, и, разумеется, нет места какой-либо грани ведения Божия, но есть лишь всеведение. Бог здесь не есть Творец и Бог для творения, но живет во свете непреступном Своей всегда Себе тождественной, самодовлеющей абсолютной жизнью. Здесь есть только ведение, но нет места ни предведению, ни доведению. Последний вопрос возникает лишь в отношении Бога, как Творца, к миру, как к творению. Если Бог сотворил человека в свободе, по Своему собственному образу, как сына Божия и друга Божия, бога по благодати, то в реальность этого творения включена его свобода, как творческое самоопределение не только в отношении к миру, но и к Богу. Допустить иное значило бы ввести противоречие в Боге, положившем лишь фиктивную, иллюзорную свободу... Поэтому, чтобы соединить тварную свободу с Божественным всеведением, нужно сказать не то, что Бог предвидел и, следовательно, предопределил падение человека..., но что Бог, ведая Свое творение с о в с е м и заключенными в нем возможностями, ведает и возможность падения, которая, однако, могла и не осуществиться, и осуществима лишь человеческой свободой... В этом смысле, тварь... не может внести (в мир) чего-либо онтологически-нового и тем удивить и обогатить Творца. Однако, самый выбор и творческое осуществление этих возможностей... остаются вверены творению

и постольку являются его творческим вкладом. Если оно не может быть абсолютно неожиданным и новым для Бога в смысле онтологическом, то в фактическом бытии оно является вновь возникающим и для Самого Бога... Тварной свободе дано участие в судьбах всего творения и прежде всего в собственных путях человека. Если в вечности Божией существует единая и полная определенность мирового бытия в его принадлежности к жизни Божией, то в тварном мире, мы, напротив, имеем незавершенность, не-до-определенность, еще продолжающееся самоопределение мира. При этом Сам Бог сокрывает Свой лик в неведении относительно действий человеческой свободы, которые иначе не имели бы собственной реальности, а были бы лишь функцией некоего божественного механизма вещей" ("Н. А.", 258, 259, 260).

В разработке учения о синергизме Божьего Промысла и тварной свободы о. Сергий, естественно, столкнулся с доктриной предопределения, как она выражена в различных учениях западного Христианства. Тема эта по своему существу не является космологической; она скорее принадлежит антропологии и богословию, однако, общим основанием всех этих богословских доктрин является мышление ими космологической проблемы в категориях каузального монизма; и острейшим критическим анализом о. Сергия является именно сведение всего разнообразия учений о предопределении и реprobации к их космологическому корню, каковой и преодолевается им в его онтологии. Мы не имеем возможности останавливаться подробно на этом разборе и ограничимся краткой формулировкой важнейших мыслей о. Сергия по этому поводу:

1. — Вся западная доктрина предопределения — несмотря на значительные различия в учениях отдельных богословских школ и конфессий — представляет собою единый поток мысли, берущий свое начало из учения бл. Августина о благодати и свободе ("точнее, не-свободе") человека после грехопадения. В учении Фомы Аквинского и его последователей этот детерминизм (который у бл. Августина носил сотериологический характер) приобрел значение универсального онтологического принципа, хотя и не проводился в жизнь до конца, поскольку предопределение к спасению ими принималось, а предопределение к гибели (reprobation) отрицалось. Внутренние различия и контroversы этой доктрины, имеющие место в учениях томизма и молинизма (а также и яansenизма), не имеют, по мнению о. Сергия, принципиального значения, ибо являются вариациями одного и того же детерминизма, "по-разному спасающегося от собственной неумолимости" ("Н. А.", 231). Но "богословская Немезида детерминизма" яв-

ляет себя “в жестоких выводах из жестоких посылок” сначала в учениях Готшалка и Ратрамна, а затем Кальвина, “который имел мужество последовательности, доведя до конца все ужасающие выводы предестинационизма”. На этом история доктрины собственно заканчивается, ибо “догматически реформация остается не победлена... ибо католическая Церковь не вышла победительницей в (этом) догматическом споре, потому что, в сущности, не приняла боя” (“Н. А.”, 239).

2. — Общим основанием всех учений о предопределении является система каузального монизма, согласно которому Бог и мир находятся между собой в отношениях причины и следствия. “Бог есть первый двигатель и первая причина, которой подчинены в своих действиях все вторые причины... Бог причинно определяет все происходящее в мире, и это есть не моральное, но именно “физическое” (*praemotio physica*), бытийственное, природное определение, распространяющееся и на свободные поступки” (“Н. А.”, 292). В результате этой подмены “идеи творения — Творца и твари — понятием слаженного механизма причин, в котором, наряду с предустановленным от века движением валов механики, включается и запрятывается и свобода, — для бытия мира не остается места... жизнь мира оказывается просто жизнью Бога, как первой и единственной причины... и человека, как образа Божия..., нет. Разумеется, этим не устраивается искренность намерения и желания выразить на языке Аристотеля или Ладласа христианские истины, но свидетельствуется их полная богословская неудача” (“Н. А.”, 241).

3. — “Перед лицом этого основного недоразумения, не может быть речи о каких-либо частичных поправках или преимуществах томизма над моллинизмом и кальвинизмом или наоборот. Надо “изыти из града”, отвергнуть всю эту безысходную апорию, которая проистекает из самой постановки вопроса. В ней отношение Бога и мира трактуется как частный случай доктрины причинности” (“Н. А.”, 242), тогда как на самом деле Бог совсем не есть причина, но Творец мира, и отношение Творца и творения “имеет для себя собственную категорию — с о о б р а з н о с т и, поскольку тварь в себе содержит живой образ Творца и соотносится с Ним” (“Н. А.”, 242). “Таким образом, трагическая неудача западного богословия в этом основном вопросе космологии... является отрицательным аргументом в пользу софистической постановки этого вопроса, как единственно возможной для преодоления указанных апорий” (“Н. А.”, 242).

4. — Соответственно этому, вся проблема предопределения оказывается не чем иным, как “чудовищным недоразумением, бо-

гословским соблазном, заменой откровения о живом и личном Боге доктриной о безличном механизме причинности” (“Н. А.”, 242). “В вечности Божией нет никакого “пред” (προ, πρᾶς), поскольку нет и времени”. Но Божественный план мира — Божественная София, — к воплощению коей стремится София тварная, действительно является Божественным определением, поскольку и “человеку дается божественная сила стать не иным самому себе, но именно самим собою в своем извечном образе. Однако, этот онтологический детерминизм не имеет ничего общего с предопределением..., ибо он осуществляется тварной свободой, в нее включенной и с нею нераздельной, подобно тому, как нераздельна, хотя и не тождественна, соединяясь в одном бытийном корне, София Божественная с тварной” (“Н. А.”, 246, 248). Частным случаем Промысла является проблема чуда. Мы видели выше, что о. Сергей отказывается видеть в чуде изъятие из общего закона причинной связи в нарушение созданного Богом мирового порядка; подобное его понимание (к сожалению, обычное и в философской и в богословской мысли) приписывает Богу всемогущество, но произвол, и не может быть принято, как по религиозным, так и по философским основаниям: “религиозно потому, что оно не соответствует полноте и совершенству творения, философски потому, что мысль не может допустить разрыва причинной связи, перерыва в причинной цепи... (Поэтому) чудо не может быть понято как нечто беспричинное, оно должно занять свое место в причинном ряду, хотя бы как частный случай причинности”... (“О чудесах Евангельских”, стр. 14). Таковым является “духовная причинность через свободу”, каковая возможна потому, что “мир никогда не замкнут в своей данности, но всегда творится, хотя и не из ничего” (“О чудесах Евангельских”, стр. 10). “Пути и пределы духовной причинности еще мало известны человеку, так же, как и закономерность природная, однако, можно сказать, что эта возможность гораздо шире и глубже, чем мы теперь знаем. Слова Господни о том, что вера может двигать горы, в приточной форме выражают эту общую мысль, как духовная причинность может в известных пределах повелевать творению, и ветер и волны могут подчиняться ей... При этом существуют два пути действия в мире: через космические агенты или силы природы, при чем человек действует как разум мира, и непосредственно духовно чрез подчинение природы причинности чрез свободу” (“О чудесах Евангельских”, стр. 12 и 13). Первый путь принадлежит науке и технике и не считается чудесным только потому, что он есть дело всего человечества, является его общим делом и, следовательно, доступен каждому; второй путь

заключается в проявлении личной силы одного человека (судотворца), непосредственно воздействующего на природу силой духовной причинности. Но, несмотря на кажущиеся различия, мы имеем в обоих случаях “одинаковое воздействие духа на силы природы, его направляющее действие... и тут, и там, это — явление силы человека в мире” (“О чудесах Евангельских”, стр. 19). А так как человек призван к очеловечению природы, то чудо, так же, как и техника, является его естественным делом. И удивительным и, так сказать ненормальным, является не то, что избранные святые люди способны творить чудеса, а то, что человек, как таковой, эту способность утерял. Однако, утеря эта не абсолютна, ибо магия, как власть человека над природой, остается в его власти и только изменила свои формы. “В наше время именно наука становится все более, как белой, так и черной магией. Она совершает истинные чудеса, дела любви и милосердия, и она же служит человеческому эгоизму, гордости и страстям... Вступив в век чудес техники и науки, человечество все менее луждается в личных чудесах, как пути власти над миром, и самое понятие чуда все более приобретает моральный или духовный, но не природный характер... Искание чудес, как знамений, в отмену или обход нам уже ведомых и в нас живущих законов природы, является суеверным и нездоровым, и оно было осуждено неоднократно Господом, Который не раз отвечал искавшим от Него знамений: “род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дастся им...”. И, тем не менее, в жизни каждого человека, наблюдающего свою духовную жизнь, непрерывно совершаются чудеса, хотя и не в отмену естественных законов, но с полным их сохранением. Чудо есть явление божественной целесообразности в мире. И наше желание чуда сводится к тому, чтобы жизнь наша совершалась по воле Божией, которая бы раскрывалась в нашей жизни. И в этом смысле, конечно, жизнь всякого верующего для него самого полна чудес, есть непрерывное чудо” (“О чудесах Евангельских”, стр. 18 и 20).

Чудо является, таким образом, явлением синергизма: Божественный Промысел встречается в нем с человеческой свободой, при чем последняя является как бы соединительным звеном, благодаря которому Божественная воля начинает действовать в мире в качестве духовной причины, включается, так сказать, в общую закономерность мировой жизни. Этим объясняется то обстоятельство, что для совершения чуда требуется “участие не только его творящего, но и приемлющего. В огромном большинстве чудес условием их совершения является вера... вызывающая и сопровождающая чудо. (Еще выразительнее случаи обратного характера,

когда отсутствие веры является препятствием к совершению чуда — как Мф. VI, 5 и 6 и Лк. XIII, 58)» (“Н. А.”, 34).

Непосредственным выражением веры является молитва, которая, таким образом, неразрывна с чудом. Молитва всегда сопровождает чудо: наглядным примером этому являются чудеса Христовы, совершая которые, Он неизменно молился Отцу (см. соотв. тексты в “О чудесах Евангельских”, 31, 32). “В молитве, как славословию, человек проникается жизнью в Боге и постольку сам обожается чрез созерцание тайн и чудес Божиих. В молитве, как прошения, человек ищет свою волю соединить с волей Божией, отождествить ее с нею...” (“Н. А.”, 271). И, поскольку молитва есть “жизненная встреча Бога и человека”, в которой тварь “не испепеляется перед своим Творцом”, но беседует с Ним, славословит, молит и даже спорит (как Авраам, Иаков, Иов), молитва сама есть величайшее чудо, “форма непосредственного синергизма” — самосвидетельство божественности человека и человечности Бога — явление Софии Божественной и Софии тварной”

Софиологическая мысль проникает собою все мировоззрение о. Сергия, и все его “главы” так или иначе определяются ею. Но нигде ее значение не ощущается так непосредственно и сильно, как именно в космологии. Здесь, где речь идет о не-ипостасной и до-ипостасной природе — о самой тварной Софии — ее связь с Софией Божественной обнаруживается с той ясностью, которая позволяет нам говорить не только о софийном понимании, но и о софийном созерцании природы. И если последнее никогда не исключало в видении мистиков и поэтов, то софийное понимание природы было почти совершенно вытеснено из философии нового времени пафосом “положительного” естествознания и “критической” теории познания. В этом отношении космология о. Сергия является полным восстановлением в правах (*in integrum restituito*) космической мудрости, возвращением этой науке ее глубины и царственности. Основным пафосом этого понимания мира является начало становления, динамизма, роста. Мир, хотя и сотворен Богом “добро зело” — не закончен, но вечно изменяется, “становится”, возрастает — до полного воплощения в себе своей идеи, до полной своей прозрачности для замысла о нем Творца. “Природа есть *nascens natura*, симфония мира, ищущая гармонии сфер и преодоления своих диссонансов” (“Н. А.”, 216). И в этом смысле она есть не столько *nata* (рожденная), сколько *natura* (имеющая родиться), и эта обращенность в будущее, эта надежда на всеобщее преображение мира, на его ко-нечное ософиевание является основанием той космической радости, того эсхатологического оптимизма, которым проникнуты все кос-

мологические воззрения о. Сергия. Все они являются как бы грандиозным философским комментарием к прозрению Тютчева, которым о. Сергий вдохновлялся еще в “Философии хозяйства”:

“Не то, что мните вы, природа — Не слепок, не бездушный лик”
“В ней есть душа, в ней есть свобода — В ней есть любовь, в ней
есть язык”.

Истина эта “открывается избранным тайновидцам лишь в мгновения поэтических озарений, в повседневности же и для них существует тот мир вещей, мертвая пустыня под свинцовым небом, где на каждом шагу подстерегают гибель и смерть” (“Философия хозяйства”, 41). Космология о. Сергия стремится показать, что истиной о мире является именно это поэтическое озарение, а не обман повседневности, что мир принадлежит Богу, а не самому себе, что в основе его лежит предвечный замысел о нем Творца — Божественная София.

И странным образом — построяя свое учение о мире — о. Сергий (сам, вероятно, о том не думая) точно следует прозрению Тютчева: ибо основными моментами его космологии являются: учение о мировой душе (“в ней есть душа”), о тварной свободе (“в ней есть свобода”), о не-ипостасной любви (“в ней есть любовь”) и о той премудрости, которую природа в себе воплощает, и которую человек должен в ней видеть и понимать (“ней есть язык”). Вся природа есть в этом смысле многоголосая хвала Творцу. И эта истина торжественно свидетельствуется Церковью, призывающей ее к славословию — пред лицом страдавшего и умершего за нас и за нее Бога:

“Господа пойте и превозносите Его во веки
Благословите вся дела Господня
Благословите небеса
Благословите воды вся, яже превыше небес
Благословите солнце и луна
Благословите огонь и вар
Благословите студ и зной
Благословите росы и иней, лед и мраз, молния и облацы
Благословите горы и холми, моря и реки и вся прозя-
бающая на земли
Благословите вся птицы небесные
Благословите зверие и вси скоти. Господа пойте и пре-
возносите Его во веки”.

(Дан. III, 57 — 81 в 15 паремии литургии Великой Субботы).

ЧЕЛОВЕК (Антропология)

Если вся сотворенная Богом природа непрестанно славословит своего Творца, то эта хвалебная песнь достигает своего высшего совершенства в жизни человека, ибо человек, хотя и принадлежит тварному миру, в то же время возвышается над ним своим богоподобным духом. И церковная песнь, призывая к славословию всю неживую и живую природу, естественно, обращается затем к тому, кого Церковь, в непосредственно следующем за нею псаломском стихе называет богом по благодати (“Бог ста в сонме богов, посреде же боги рассудит”).

“Благословите сынове человечести
Благословите раби Господни,
Благословите дуси и души праведных...”

(Дан. III, 82 — 86, входящие в состав 15 паремии литургии Великой Субботы).

Этим определяется место христианского учения о человеке. Своими корнями антропология непосредственно связана с истинами космологии, но ее вершина является преддверием к богословию, вне которого она не может быть ни понята, ни продумана. “Человека можно понять только исходя от Бога... ибо образ человека есть образ Бога, и судьбы человека суть пути Божии” («Christliche Anthropologie», стр. 246).

Соответственно этому, основоположной аксиомой всего антропологического построения о. Сергия является библейское учение об образе и подобии Божиим в человеке. Но что есть образ и что есть подобие?

“Образ есть понятие соотносительное: он соотносителен тому, чего он есть образ, то-есть первообразу. И понять природу образа следует, прежде всего, из его отношения к первообразу. Между образом и первообразом одновременно существует и некое тождество и существенное различие, в результате чего и получается сходство” (“Икона и иконопочитание”), 63). “Образ не есть то же, что Первообраз. Он, имея с ним известное тождество, необхо-

димо имеет и отличие, он то же имеет по-другому” (“А. В.”, («Christliche Anthropologie», 163).

Эта соотносительность образа и Первообраза, эта их внутренняя и необходимая связь выражена о. Сергием одним словом “сообразность”, в свете которой он и понимает взаимоотношение Бога и человека. “Богочеловечество надо мыслить как сообразность Бога и человека, каковая одинаково относится, как к вечности Бога, так и к существу человека” («Zur Frage»..., 94). “Из того, что человек есть образ Бога, с необходимостью следует, что и Богу в известном смысле присущи черты человека” («Christliche Anthropologie», 200), и “мысль, что человек носит образ Божий, содержит в себе, как свое основание, и обратную мысль, что человечность свойственна образу Божию” (“Икона”..., 83).

Нетрудно заметить, что соотносительность образа и Первообраза выражает собою ту основную антиномию, которую мы уже встречали, как в онтологии, так и в космологии. Образ целиком определяется Первообразом; но и Первообраз является таковым только потому, что существует образ, для которого он и является Первообразом (подобно тому, как трансцендентное является таковым только для имманентного; в себе же оно есть абсолютное апофатическое и е; и “Бог есть (Бог) только в мире и для мира, в безусловном смысле нельзя говорить о Его бытии” (“С. Н.”, 193). Благодаря этому, вопрос об “образе” оказывается центральным во всей софиологической проблематике и лежит в основе не только всей антропологии, но и христологии (поскольку Христос есть “сияние славы и образ ипостаси Отца” (Евр. I, 3) и “образ Бога невидимого” (Кол. I, 15); а Отец есть Пробраз и Первообраз всех образов” (“Икона”..., 78).

Однако, разрешается эта проблема не формальным анализом понятия образа, как такового, но раскрытием его содержания, при чем последнее может идти, как снизу вверх — “от образа к Первообразу” (“когда образ свидетельствует о Первообразе, постулирует его для своего изъяснения” (“Т. Р.”, 188), так и сверху вниз (когда богооткровенная истина догмата разрешает антиномии человеческого разума).

И для нас сейчас является существенным и важным, что “образ Божий” надо понимать реалистически, как некоторое повторение, которое ни в коем случае не есть тождество с Первообразом..., но в то же время существенно ему причастно” (“С. Н.”, 277). В раскрытии богатства и полноты содержания этого образа Божия в человеке и состоит ядро антропологического учения о. Сергия. Однако, прежде, чем обратиться к его изложению, нам

необходимо остановиться на понятии “подобия”, каковое отнюдь не является синонимом образа.

“Образ Божий да и человеку, он вложен в него как неустраняемая основа его бытия; подобие же есть то, что осуществляется человеком на основе этого образа, как задача его жизни. Человек не мог быть сразу создан как завершенное существо, в котором бы образ и подобие, идея и действительность, соответствовали друг другу, потому что тогда он был бы Богом, и не по благодати и уподоблению, а по существу. Но тогда ни о какой самобытности человеческого существа не могло бы быть и речи. Несоответствие образа и подобия в человеке или, точнее, его потенциальности и актуальности, наличности и заданности, именно и составляет своеобразие человека, который ипостасию своею свободой осуществляет в себе свой собственный идеальный образ” (“С. Н.”, 310). “Образ и подобие относятся между собою, как данность, вложенная Богом, — софийный образ человека, и заданность, собственное дело человека, которым он имеет осуществить свой собственный образ в творческой свободе, в ософийении себя и всей твари. Образ Божий есть онтологическая, неотъемлемая основа, та изначальная сила, которая вложена в человека для его жизни и творчества. Она может возрастать в нем и умаляться, воссиявать и затемняться, в зависимости от его свободы. Подобие же есть образ Божественного творчества и предвечной актуальности духа. Подобие Божие в человеке есть свободное осуществление человеком своего образа. По мысли Божией, человек создан Богом для творческого дела в себе и в мире... Путь делания, как уподобления Богу, для человека есть трудный путь, полный соблазнов и требующий усилий при неустойчивом во все стороны равновесии, но, вместе с тем, это есть царственный, богоподобный путь, как путь свободы... По всему этому образ и подобие относятся между собою, как основание и цель, данность и заданность, альфа и омега, начало и конец, и потому мир, по сотворении которого Бог мог почить от дел Своих, был создан только в основании своем, полнота же свершения может быть достигнута только с человеком, при его участии” (“А. В.”, 169 и 170). Различие между образом и подобием относится, таким образом, не к существу, но к способу их осуществления, к их модальности. По существу же, оба эти понятия выражают одну и ту же реальность человеческого богоподобия или Богочеловечества, являющегося основанием всего учения о человеке.

Человек есть тварный дух. “Он создан из праха земного, из общей тварной материи, но в него вдуно Самим Богом дыхание жизни. Из Себя Самого извел и как бы выделил Бог его сущность. И уже в силу такого своего происхождения человек является сы-

ном Божиим" ("С. Н.", 275). "Тварный дух имеет все черты Духа Абсолютного, есть образ Божественного Первообраза, и только из него может быть понят, как во всей возвышенности и абсолютности предназначения своего, так и во всей относительности своего становящегося, незавершившегося бытия. Духу, хотя и тварному, присуща особая тварная вечность и даже несотворенность. Бог Сам, создав тело человека "из праха земного", то-есть соединив его с тварной природой, как его собственным миром, Сам из Себя "вдунул в него дыхание жизни, и стал человек душею живою" (Быт. II, 7). Тайна сотворенности тварного духа в том, что Бог этому "вдуновению", излиянию Своего естества, дал бытие ипостасное. Духовное бытие укоренено в вечности Божией, тварный дух ей подобовечен... и духовное самосознание есть, по существу, и богосознание" ("А. Б.", 115).

Образ Божий раскрывается в человеке, первым долгом, как природа Духа, каковой свойственно ипостасное бытие, то-есть личное самосознание ("я") и самополагание (сверхвременность и свобода этого "я"); жизнь ипостаси, в свою очередь, раскрывается в начале много-ипостасности (любовь к своим соа"я") и в способности творчества (к овладению и ипостасированию ипостасью своей природы).

Однако, "человек по самому своему сложению не только духовен, но и душевно-телесен или природен, в нем живет не только его дух, но и природа, последняя при том своей собственной жизнью" ("А. Б.", 115). Поэтому он "является живым парадоксом — существом не-тварно-тварным и божественно-космическим — тварным богом и божественною тварью" («Christliche Anthropologie», 222). "Он есть живая антиномия, непримиримая двойственность, воплощенное противоречие" ("С. Н.", 278). Или, говоря словами поэта:

"Я — связь миров повсюду сущих,
Я — крайняя степень вещества,
Я — средоточие живущих,
Черта начальна Божества,
Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю,
Я — царь, я — раб, я — червь, я — бог..."

(Державин. Ода "Бог").

Двусоставность человека не означает, однако, деления его существа на два самостоятельных начала. Природа и дух слиты в нем воедино. И поскольку Писание говорит, что по образу Божию создан человек (весь человек, а не только его дух), постольку пред нами стоит задача раскрыть образ Божий и в ду-

пивно-телесном составе человека, а не только в его богоподобном духе. Данные к разрешению этой проблемы уже известны нам из космологии. Это — учение о том, что София тварная есть инобытие Софии Божественной, о том, что мир сотворенный есть образ мира Божественного. Но это еще не все. Третьим аспектом образа Божия в человеке является аналогия между отношением Бога к Своей Божественной природе и отношением человека к природе тварной, “которая принадлежит ему, как его собственный человеческий мир, с которым он связан чрез душу, сродную всему животному миру, и тело, дѣлающее его гражданином мира вещественного. В этой связи человека с миром содержится образ Бога в Его природе, в Божественной Софии”. В антропологии этот динамический аспект образа Божия в человеке преломляется в проблеме человеческого творчества и всего, что с ним связано и от него зависит: в философии истории, в философии знания, в философии культуры. Таким образом, “человек имеет в себе образ Божий, как в самом духе, так и в своей природе и в своем отношении к миру” (“А. Н.”, 163).

Мы знаем из онтологии, что “дух есть, прежде всего, личность, как личное самосознание, “я” (“А. Б.”, 172). “Но что такое личность, что такое “я”? На этот вопрос не может быть дано ответа иначе, как внутренним указательным жестом. Личность — неопределима, ибо всем и всегда определяется, оставаясь, однако, и а д всеми своими состояниями и определениями.. (Поэтому) человеческий дух невыразим в каком бы то ни было “что”, истлевающим в его неизмеримости.. Личность есть каждому присущая и недоведомая тайна, неисследимая бездна, неизмеримая глубина” (“С. Н.”, 281 и 280). Этот личный, ипостасный центр человеческого существа есть первое, наиболее полное и таинственное проявление в нем образа Божия. Но с ф о р м а л ь н о й с т о р о н ы между Ипостасью Божественной и ипостасью человеческой нет различия (почему Бог и обращается к человеку как к Своему со-“я”), то-есть, как к “ты”, (и человек отвечает Богу тем же).

“В творении личностей, ипостасных духов, Бог как бы повторяет Самого Себя, творит Себе со-“я” по ипостасному образу Своему, наделяя их дыханием собственной Божественной жизни. Он творит Себе со-богов, “богов по благодати” (ср. в каноне Вел. Четверга: “рекл еси другом, Христе, якоже Бог с вами боги буду” (Песнь 3, тропарь 3). Это творение запредельно и непостижимо для человеческого разумения, поскольку оно находится за гранью нашего бытия, и само это последнее творческим актом Божиим обусловлено. Однако, наша мысль способна вместить идею жизни-причастности тварного “я” к божественному духу, как бы

покоей общности жизни, хотя в бесконечно малой степени, доступной твари. Корни человеческого бытия погружены в бездонный океан Божественной жизни и питаются из него, как бесконечно-малое в бесконечно-великом, как отражение лучей великого божественного света. Такое соотношение еще вмести́мо в тварную мысль, сознающую одновременно и ограниченность и беспредельность тварного духа” (“Н. А.”, 97).

Божественный характер человеческого “я” выражается в дальнейшем в его самосознании и в его самополагании. Благодаря самосознанию своего “я”, “человек трансцендентен миру и, в этом смысле, свободен от мира, есть не-мир. Он не исчерпывается никаким “ч т о”, не определяется никаким определением, но есть, как и Бог, абсолютное и е-“ч т о”. Всякую мировую данность он себе вневслагает и противопоставляет, как некое “ч т о”, сам оставаясь от нее свободным и ей трансцендентным. Больше того, человек трансцендентен и самому себе во всякой своей эмпирической или психологической данности, во всяком самоопределении, которое оставляет ненарушенным покой его абсолютности и незамутненной ее глубины” (“С. Н.”, 278). Свое ипостасное “я” человек ощущает как абсолютное; и единственным возможным самоопределением человека, как личности, является суждение тавтологическое по форме, но онтологическое по существу — “я” есмь “я” или “я” есмь” (к каковому сводится и Декартовское *cogito ergo sum*) (“Н. А.”, 97). А это является полной аналогией Божественному “Аз есмь Сый” (Исх. III, 14).

Единство Божественной и человеческой жизни имеет, однако, и свои границы. “Человеческий ипостасный дух, несмотря на божественное происхождение, не принадлежит к тройственным ипостасям Божиим, в которых исчерпывается и смыкается божественная ипостасность, — во Св. Троице. Он сотворен, призван к бытию непостижимым для твари актом творческой любви Божией. Бог умножил и повторил Свои ипостасные лики в ангельском и человеческом мире, при чем эти ипостаси уже по своему происхождению причастны божеской природе” (“А. Б.”, 160). Этот тварный характер человеческой ипостаси ставит нашу мысль перед неразрешимой антиномией. Ибо, с одной стороны, дух не может быть создан, как природа, безлично, прямым повелением... “Т а к не творится личное бытие, человеческий дух” (“Н. А.”, 93). “Дух не есть вещь и не может быть сотворен как вещь, то-есть как весь природный мир, через творческое “да будет”. “Я”, как “я”, может быть только самополаганием... И в этой свободе самополагающегося “я” уже содержится образ Божий в тварном духе” (“А. Б.”, 165). Но, с другой сто-

роны, “абсолютная свобода творческого самополагания свойственна лишь абсолютному, божескому духу, жизнь которого не имеет для себя какой бы то ни было данности, но есть всецело его самополагание” (“А. Б.”, 164). Человек же ограничен данной ему природой и, “если бы он был способен освободиться от нее силою духовной жизни, то он был бы просто Богом, и его жизнь сливалась бы с божественной жизнью” (“А. Б.”, 117).

Мы стоим, таким образом, перед непримиримым противоречием: поскольку “я емь я, я сам себе принадлежу, сам собою полагаюсь” (“Проблема условного бессмертия”, II, 23). Без этого самоположения, без этой воли быть “я”, говорить о себе в первом лице, сознавать себя субъектом, личностью, мое существо сейчас же превратилось бы в вещь, в объект, потеряло бы свой ипостасный характер. Поэтому основной интуицией всякой человеческой ипостаси является то, что “я сам себя начинаю и полагаю и принадлежу себе в своей ипостасности; “я” не вещь, и ничто не может положить мое “я”, кроме меня самого, я сам себя для себя творю” (“А. Б.”, 115). И, вместе с тем, “в сердце человека слышится неумолчный шопот: ты не в себе имеешь корень своего бытия, — ты сотворен” (“С. Н.”, 176). Ибо “самоположение “я” встречается для себя границу в не-“я”, в непрозрачности и, в этом смысле, в данности этого последнего. “Я” как бы придано к не-“я” или же: не-“я” собою определяет “я”, с одной стороны, входя в его ипостасность, а, с другой, — изобличая, тем самым, его ограниченность. Таким образом, “я” носит в себе самом свидетельство, как своего самоположения, то-есть не-происхождения, бытия из себя, — так и происхождения, то-есть сотворенности. “Я” — внутренне противоречиво, при чем это есть не логическое, но онтологическое противоречие, то-есть антиномия. Оба члена антиномии должны быть осуществлены в учении о “я”. Если оно и сотворено, то-есть произошло не из себя, откуда-то извне, тем не менее, оно не могло быть сотворено как вещь, так сказать, без спросу, но само должно быть привлечено к своему сотворению через самоположение. Должно быть спрошено его собственное согласие на свое бытие” (“Н. А.”, 98). “Поэтому при сотворении “я” повелительное, творческое “да будет” обращено в вопросительной форме к творимому, однако, и самополагающемуся “я”. Тварное “я”, хотя и полагается Богом, но в этом творении оно со-полагается и им самим. Строго говоря, творческий акт создаст лишь возможность самоположения, которое осуществляется самим “я”, говорящим свое “да”... Бог, вызывая к ипостасному бытию дыхание Свое, ипостасируя лучи Своей собственной славы, совершает это единым вечным актом вместе с самою ипостасиею. Божие творчество как бы вопрошает тварное

“я”, есть-ли оно “я”, имеет-ли оно в себе волю к жизни, — и внемлет ответному “да” творения” (“А. Н.”, 115).

“Для дискурсивной мысли, которая не выносит противоречий и боится антиномий”, это учение об участии “я” в своем сотворении является “совершенно невместимым и запредельным” (“Н. А.”, 97). “Для нас совершенно закрыт этот акт нашего метафизического генезиса. Ибо, возникши к бытию, мы не могли его увидеть, как не можем посмотреть, что делается в комнате, когда нас там нет, но мы нацупываем его мыслью и мы несем его анамнезис в нашем самосознании” (“Иуда Искариот”, ч. II, 19). И, тем не менее, о. Сергей настаивает на этой истине, на необходимом постулате нашего ипостасного самосознания, ибо, в противном случае, наше “я” отождествится с Богом, или растворится в безличности вещного мира. По своему содержанию эта парадоксальная истина есть не что иное, как диалектическое раскрытие формулы о тварно-не-тварной природе человека, — формулы, которую мы принимаем без сомнений и возражений только потому, что не вникаем в содержащееся в ней противоречие.

“Но если мы не можем познать этого первичного акта самополагания, имеющего место на грани творения и на грани времен, то мы чувствуем последствия его во всем нашем бытии. Мы сохраняем память о нем в некотором темном анамнезисе, который можно выразить лишь на языке онтологического мифа... В творении тварно-не-тварного, тварно-божественного духа была спрошена, следовательно, участвовала и его собственная тварная свобода. В творческом “да будет”, обращенном к каждому тварному лику, включен и вопрос Божий о его собственном согласии, об его воле к бытию и к жизни, и ответ, в виде некоего абсолютного самополагания... Бог в любви Своей к твари и в снисхождении Своем к ней дает ей соучаствовать в творении, и на Божественный вопрос о воле к бытию отвечается нерушимым “да” твари. И это “да” звучит в нашей душе как свидетельство “бессмертия” души, не-тварной вечности духа” (“Проблема условного бессмертия” II, 13).

Таким образом, человек есть “существо тварно-не-тварное, сотворенно-самосотворяющееся” (“Н. А.”, 126). Эта парадоксальная формула является той метафизической точкой, от которой зависит и в свете которой разрешается целый ряд антропологических и психологических проблем. Сюда, первым делом, относится антиномия “извечности и временности человека” (так озаглавлен раздел V-ый главы I-ой “Невесты Агнца”). Проблема эта, — как в философии, так и в просторечии, — обыкновенно неточно называется проблемой “бессмертия души”. Но “в слове Божиим о бессмертной душе не говорится, и эта философская

формула не является характерной для христианского догмата, который состоит вовсе не в бессмертии души, — вне отношения к телу, — но в бессмертии человека, который не умирает до конца даже и в смерти” (“Пробл. усл. бессм.”, I, 18).

“Свою ипостасность, или личность в себе, человек знает как нечто совершенно абсолютное, вечное в смысле вневременности, для чего он не может помыслить ни сотворения, ни уничтожения, вообще связать ее с потоком временности. Этому совсем не противоречит, что эмпирическая личность меняется и развивается во времени, ибо есть вневременная точка ипостасности, “зритель”, который не и з в р е м е н и смотрит во время. Человек абсолютно не в е р и т временности своей личности и ее уничтожению. Идея конца — не в смысле катастрофы, но в смысле абсолютного уничтожения, — н е в м е с т и м а в ипостасное сознание, которое одинаково не знает, как конца, так и начала” (“С. Н.”, 282). “Когда рождается человек в мир, это происходит во времени, в определенный его момент, календарную дату, но этому сопутствует и наше сознание, что вновь родившийся всегда был и только теперь явился в мир” (“Н. А.”, 114). “Это отнюдь не означает учения о предсуществовании душ или перевоплощении, отвергаемого Церковью, ибо здесь нет никакого “пред”, принадлежащего к временному последованию, которое постулировалось бы за пределами нашего времени” (“Н. А.”, 124). Ибо “здесь мы имеем не сопоставление двух времен, прежде и после, по вечности и времени” (“А. Б.”, 161). Извечность и временность человека являются, таким образом, двумя планами его бытия; и земная его жизнь есть только модус его существования, за которым следуют иные образы его бытия, — как обедневшие и ущербленные отделением духа от тела (смерть), так и обповленные и обогащенные прображенным воскресшим телом (жизнь будущего века). На языке метафизики, эта истина и выражается формулой о не-тварно-тварной природе человека.

Формула эта разрешает в дальнейшем контроверзу учений креационизма и генерационизма. Согласно первому, “душа непосредственно творится Богом” (“К. Н.”, 94): “Бог, как только видит совершающееся природное зачатие, тотчас творит и посылает в него новую душу” (“А. Н.”, 161). Согласно второму, души рождаются от родителей, вследствие вложенной Богом силы при сотворении человека. В церковной литературе не было недостатка мнений, высказываемых в пользу такого творения, как и рождения души... (но на самом деле) весь этот вопрос получил недолжную, антропоморфическую постановку вследствие приложения категории времени к жизни Божества. Выбор между генерационизмом и креационизмом в этом случае означал бы одно: когда и как

Бог творит души людей?.. Но всякая человеческая личность от века существует для Бога, а не возникает... Поэтому истина креационизма в том, что в составе человека, в самой природе его, есть сверх-мирное начало... Истина же генерационизма в том..., что ипостась осуществляется лишь в рождающемся из мирового естества... человека" ("К. Н.", 95, 98 и 104). Оба учения являются односторонними и взаимоисключающими развитиями обоих тезисов апиномии извечности и временности человека; но истинность их частична и неполна, ибо, раскрывая два аспекта тварного естества человека, они не учитывают его самополагания, его самосотворения, и растворяют благодаря этому его ипостась в безличности вещного мира.

Истина о вечности человеческой ипостаси имеет своим непосредственным следствием учение об относительности смерти. Смерть является с этой точки зрения временным и переходным состоянием жизни. "Смерть, как момент в диалектике жизни, должна быть понята в свете грядущего воскресения, восстанавливающего прерванную жизнь, и в связи с тем неумирающим началом в человеке, которое живет в загробном состоянии... Поэтому так важно понять человеческую смерть не как уничтожение жизни, но как усупение, то-есть как временное прекращение действия души относительно тела (подробнее об этом ниже). Душа не умирает, а лишь относительно потенциализируется... Но жизнь продолжается и за гробом" ("Н. А.", 384, 385 и 387).

Это положение направлено одновременно, как против философии пессимизма (Шопенгауэр и Гартманн), "проповедующей метафизическое самоубийство, как угашение воли к жизни, то-есть обессиление самотворческого акта (самополагания, что есть), бредовая утопия" ("Пробл. усл. бессм.", II, 19), так и против теории кондиционализма, которая, основываясь на библейских данных, стремится показать, что "в вечности райского блаженства... примут участие только праведники, его достойные. Грешники же, до конца противляющиеся воле Божией, умрут, обратившись в ничтожество, не получают удела бессмертия" ("Проблема условного бессмертия", I, 5). Вопреки этому атеистическому и христианскому "смертобожничеству", о. Сергий утверждает, что "человек есть сын вечности, создан для вечности и имеет вечную судьбу... с в о ю вечность, рождаемую от вечности Божией" ("Пробл. усл. бессме.", II, 15).

Здесь уместно снова вспомнить поэта, который так удивительно предвосхитил ряд мыслей о. Сергия:

"Твоей то правде нужно было,
Чтоб смертну бездну преходило

Мое бессмертно бытие,
Чтоб дух мой в смертность облачился,
И чтоб чрез смерть я возвратился,
Отец! в бессмертие Твое”.

(Державин. Ода “Бог”).

Истина о самоположении — самосотворении человеческой ипостаси является в дальнейшем своем развитии ключем к пониманию проблемы “интеллигибельного характера” человека и его “предопределения”. “Тварь не только говорит свое свободное “я” творческому зову Божию к бытию, но она говорит его в ответ на конкретное и определенное индивидуальное призвание. Не бескачественные и лишь нумерически отличающиеся между собою “я” творит Бог, но определенные личности. И творение Божие совершается в предстоянии “я” с его свободой перед самим собою в божественном первообразе и в принятии им этого последнего. Образ этого принятия и вносит новую окачественность в “я”, каковая связана уже не только с характером первообраза, но и с его восприятием, с личным самоставлением. Человек, как тварное существо, возникающее из ничего, не может стать уже в самом своем возникновении адекватным своей идее (хотя он не может быть и совершенно чужд ей). Он может по-разному ее принять и сделать своей, и в этом разном принятии возникают новые возможности различий в индивидуальном окачественности, новые модальности. Природа индивидуальности определяется тем, что ее идея составляет ее метафизическую собственность и не может повториться в двух или многих носителях... Но она же определяется еще и тем, что могут быть большее или меньшее согласие на самого себя, давая адекватность своей идее” (“Иуда Искарот”, ч. II, стр. 20). Это странное на первый взгляд учение разъясняет о. Сергий в связи с метафизикой вечности и времени, антиномически сопряженных между собою. “Мы различаем творение человека во времени и его надвременное сотворение, бытие для Бога, укорененность в вечности, в которой Бог равно ведает прошедшее, настоящее и будущее. Пред лицом Божиим равно предстоят все человеческие ипостаси, как уже родившиеся, так и не родившиеся, но имеющие родиться. Поэтому возникновение во времени для Бога не содержит ничего нового, чего бы уже не существовало надвременно, — и сотворение во времени есть реализация надвременности. Человек и сам имеет в себе достаточное сознание этой надвременности бытия, которое раскрывается во времени. Здесь — тайна и корень тварной свободы, как самоопределения к бытию, и при том не отвлеченного, но конкретно окачественного. Каждая человеческая личность творится и как ин-

дивидуальность, то-есть имеющая свой собственный лик, свою онтологическую тему, свой особый облик бытия. При этом в такое самополагание включается не только принятие своей темы бытия, но и особый его образ, ибо в этом образе включается большее или меньшее, то или иное усвоение своей темы, так сказать, ее самоодаренность, самогениальность. Г е п и й н е с т ь э т о ч т о во всяком человеке, талант же или талантливость есть его к а к. Бог всех одаряет онтологическим гением, собственной темой бытия в этом смысле — “талантом” или “талантами” Евангельской притчи. В Боге никто не бездарен, но все одарены. Однако, эта одаренность слагается не только из одарения, но из образа приятия этого дара, опять-таки согласно Евангельской притче: один приумножил, другой зарыл в землю. Этот образ приятия осуществляется в раскрытии тварного бытия во времени, то-есть в эмпирической жизни, но он же и предсуществляется сверхвременно в самополагании. Каждая личная тема — мы должны заключить — может не только различно исполняться в земной, тварной жизни, но и по-разному приниматься вне ее или “до” нее. Повтому-то одному дается пять талантов, другому — два, а третьему — один; строго говоря, не дается, но б е р е т с я собственной свободой каждого, дается же, принципиально говоря, каждому поровну, хотя и в различных дарах, ибо у Бога нет лицеприятия” (“Н. А.”, 125).

Само собой разумеется, что это учение должно быть понимаемо как истина об онтологической, но не психологической реальности человека. Оно относится к той глубине человеческого “я”, которая является “предельным понятием для нашей мысли, которая в полутьме надушивает свои собственные корни” (“Н. А.”, стр. 96) — к нумену человеческого существа (пользуясь терминологией Капта) или к его интеллигибельному характеру (говоря языком Шопенгауэра). “Учение об интеллигибельном характере человека, который лежит в основе его эмпирического характера, является одной из замечательнейших интуиций Шопенгауэра”, — говорит о. Сергей: — “но он делал из этой мысли преувеличенные выводы, отрицая реальность эмпирической свободы в смысле онтологического детерминизма, граничащего с фатализмом. (На самом же деле) признание интеллигибельного характера вовсе не исключает реальности эмпирической свободы в его осуществлении, но оно содержит в себе в высшей степени важную истину, именно: что люди приходят в мир различно оквалифицированными, как это становится вся всякого сомнения и всем содержанием Священной Истории” (“Иуда Искариот”, II, 18).

О. Сергей пришел к этим выводам, размышляя над судьбой Иуды, в которой “вопрос о преопределении поставлен б обнажен

ной остроте и в предельной сгущенности. Ни Кальвин, ни Япсе-ний странным образом не поражаются историей Иуды и не оста-навливались на ней во всем ее принципиальном значении для их богословского учения о предестинации и реprobации” (И. Н., II, 2). Продумав эту судьбу до конца и исследовав различные аспекты проблемы предопределения в их историческом развитии (раздел IV-ой главы “Весты Агнца” и специальные экскурсы об Августинизме в том же труде), о. Сергей пришел к выводу, что единственно возможным решением этой проблемы, избегающим, с одной стороны, деистической тенденции, отрывающей мир от Бога, а, с другой стороны, не “возлагающей всю ответственность за судьбы мира на Бога” (“Н. А.”, 608), что фактически имеет место в августинизме и во всем связанном с ним богословии предестинационизма, является предположение, “что люди рождаются не как безличные номера, но как индивидуально различные личности, при чем в связи с этим индивидуальным надвременным самоопределением, в котором личность в свободе своей по своему воспринимает Богом данную тему своего бытия, определяется и место ее в человеческой истории, т. е. последственность и судьба, эпоха, народ и, наконец, предки и родители. Все эти стороны личной судьбы входят в индивидуальную жизнь в качестве данности, действием Творца над человеком. Однако, эта данность реализуется “умопостигаемой” свободой, мета-эмпирическим самоопределением человека” (“Н. А.”, 254).

Это учение, которое по своему существу является софийным детерминизмом, есть не что иное, как распространение принципа синергизма на акт сотворения человека, как узрение богочеловеческого начала не только в человеческой жизни, но и в том сверхвременном моменте, который ее собою определяет. И в этом отношении мы должны признать, что учение это глубочайшим образом связано со всем мирозерцанием о. Сергея.

Следующей чертой образа Божия в человеке, связанной с его ипостасным характером, является его многоединство. Мы видели в онтологии, что ипостаси не свойственна единственность, что “я” необходимо предполагает “ты” и “он”. “Самой природе “я” присуще предположение других “я”, п е е д и н с т в е н н о с т и своей. “Я” становится непоятым, разлагается, теряет всю свою упругость, как только мы попытаемся мыслить и ощущать его единственность, без всякого “ты” (да мы и не можем такое требование осуществить). Вне “ты”, “я” теряет свои краски и блекнет” (“Т. Р.”, 162). Поэтому “Абсолютный субъект” в триедистве триипостасности, Божественное “Я”, самополагается, как триединое “Я”, в котором единым актом сопологают-

ся “Я” и “Ты”, “Он” и “Мы”, как “Я”. И Свою природу имеет или Свою жизнь осуществляет Божественный Субъект как триединое Я”. Он живет в Себе, как Св. Троица в Единице и Единица в Троице” (“Главы о Троичности”, 62). “По христианскому откровению, Бог есть три-ипостасный дух, имеющий три лица и одно существо, Единица в Троице и Троица в Единице” (“Ипостась и Ипостасность”, 355). Но “человек создан по образу и подобию Божию. Это значит, что во всей его природе запечатлен образ Пресв. Троицы. Сотворим человека по образу Нашему и по подобию. Так говорит Слово Божие, указуя этим множественным числом именно на триипостасность Божества и триединство образа Божия,—он же и образ человеческий” (“Т. Р.”, 133). Таким образом, в человеке (или в человечестве) мы должны различать, с одной стороны, начало множественности, которое, в свою очередь, состоит из: 1) двоины (каковая составляет необходимый элемент троицы: “единица, от начала движимая к двоине, остановилась на троице”—св. Григорий Наз. (“Ип. и Ип.”, 355); 2) троицы, и 3) собственно множественности — свойственной человеку уже потому, что, воззвав его к бытию в качестве существа ипостасного, Триединый Бог умножил количество ипостасей, “отразив Самого Себя в Своих образах, Себя в них повторив и умножив” (“Н. А.”, 95). Но эти начала должны нами мыслиться не изолированно, но в некотором взаимопроникновении или сизигии — как д в у е д и н с т в о, т р и е д и н с т в о и м н о г о е д и н с т в о. В этом моменте антропология непосредственно переходит в этику. Ибо образ триединства (или многоединства, в Боге до конца осуществленный, в человеке только осуществляется. Он человеку не только дан, в качестве основания его бытия, но и задан как путь его творческого подвига, как задача его жизни. И здесь, первым долгом, возникает вопрос: как возможно многоединство? Какая сила может преодолеть закон тождества и противоречия и сделать единое многим, а многое — единым?

Эта сила есть любовь, которая в Боге есть “не свойство, но существо Божие... Ибо выражать себя только в другом, осуществлять себя только в другом, выражать собою только другого, осуществляться только в другом, творить только в другом и для другого — это и есть священное кольцо жертвенной любви. Здесь — жертва собою и своим: свое “я” выражается в другом “я”, и жизнь “я” также осуществляется лишь жизнью других “я” (“Главы о Троичности”, I, 67). Но это и есть совершеннейшее единство — не мертвое единство однородного монолита, но живое единство взаимно отлаживающихся друг другу ипостасей триединого субъекта. И если человек есть образ Божий, раскрывающийся в мно-

гообразии своих определений, то общим предусловием этой сообразности Бога и человека является то, что и человек есть любовь, создан любовью и для любви, и что любовь является основанием и целью всего его бытия. “Бог — Любовь сотворил человека для любви. Сердце человеческое хочет любить и жаждет быть любимым. Оно страдает не любящее и липшее любви. Оно хочет расшириться, вместить в себя, в свою жизнь другие жизни, много жизней, все жизни; оно ищет, выйдя из себя, расплавиться, потерять себя в другом, самому для себя стать другим, утонуть в океане вселенской любви. Погубить душу свою, чтобы спасти ее, — таков закон любви, как указан он Словом, вложившим этот закон. В нищете духовной обрести всебогатство, жить не собою, но всеми и всем, сделаться во всей своей жизни самому для себя другим, в себе не собою, в своем не своим, истощаясь — исполняться, смиряясь — возвышаться, жить в любви, стать любовью, по образу Святыя Троицы и Единосущия Нераздельнаго Троицы, — таков предел для человеческого естества... И живет человек лишь в меру того, что и насколько любит, и умирает в том, чего и поскольку не любит. Богат любящий, ибо в Боге-Любви богатеет. И сотворенный по образу Бога, любовью все создавшего и любовью все объемлющего, человек призван вместить в своей любви всех и все. Он только и а ч и н а е т первые уроки любви, но пред ним жизнь будущего века, вся вечность, которая может быть наполнена только любовью, ибо нет жизни и нет вечности в не-любви” (“Л. И.”, 7-8). “Способность любви есть печать образа Божия в человеке: “смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими” (I Ио. III, 1). Объективная возможность любви, отсутствующая в моно-ипостасном субъекте, для которого возможен только эгоцентризм, связана с многоединством человеческого рода, по образу трпединства (которое есть уже многоединство) Св. Троицы. Множественные центры индивидуального бытия, связанные единством жизни или единосущием, которое дано в родовом естестве, по лишь задано в индивидуальном бытии, следовательно, является предметом достижения (или недостижения) в свободном многоединстве любви, в соборной жизни” (“У.”, 357).

Здесь, однако, раскрываются разные образы любви, определяемые тем, на что она направлена, от кого исходит и как осуществляется. В данном контексте нас интересует только ипостасная любовь — “любовь духа к духу”, отличающаяся, как от любви душевной (свойственной всему тварному миру), так и любви космической, как обращенности человеческого естества к красоте тварной Софии. Эта личная любовь “нуждается не только в том,

чтобы отдавать себя, но и обретать себя, любить и быть любимым, любить ближнего, как самого себя, любить взаимно... Все истинно-сущее — лично, потому что лична любовь, и потому взаимно. Бог любит личной любовью Самого Себя во Св. Троице в предвечном акте любви взаимности. Он любит и Свое творение — человека, в котором хочет иметь друга, то-есть взаимность ответной любви. И чрез любовь к Богу всякое “чувство” любви в человеке становится любовью, то-есть личной любовью-взаимностью. В своей сокровенности личность имеет потребность видеть, знать и любить себя в духовном зеркале другого, найти свой образ чрез свое подобие. Наше “я”, как будто самая неотъемлемая наша собственность, не принадлежит нам единолично, но странно раздваивается, выходит из себя, чтобы опознать себя лишь через возвращение из этого выхождения. “Я”, как будто бы, существует вдвоем, парно, сизигически, имея своего двойника, при чем этот двойник есть для него общий постулат любви, как бы метафизическое “место точек”. Оно может заполняться одним или не одним человеческим существом, в разное время, по-разному... Но аксиомой любви является, что “я” не единственно, не одиноко, но парно, сизигически-соотносительно, знает и имеет себя лишь в связи со своим двойником, в двойстве, которое может разворачиваться при осуществлении в неопределенную множественность, а может и вовсе не осуществиться в жизни в силу таинственного *fatum amoris*, а также злой или доброй воли, неудачи или самоотсечения. “Я” находит себе место в бытии, в нем утверждается и в нем окончательно убеждается лишь в сивигии, держась за руку другого. Чрез это метафизическое рукопожатие оно выводится из сумрака полубытия, обретает свою силу и свою реальность в мире. Есть два образа и пути любви: один — чрез погубление себя. самоотречение в любви к Богу, — восхождение из себя горе, и есть другой образ — самоутверждение себя чрез выхождение из себя — любви в мире. Оба эти образа неотъемлемо присущи тварному естеству, и на обоих путях оно спасается от небытия и приобретает реальности. Между ними есть различие, но не противоречие, ибо вторая заповедь о любви к “ближнему” подобна первой о любви к Богу. Однако, самый образ этого соединения обоих путей для нас остается таинственным, как мысль Божия о нашем богоподобном человеческом существе. Одинаковую силу имеет и общее и особенное; и самоотречение и самоутверждение; и универсальность и индивидуальность; и личность и сущность; и “я” и “ты”; и “ты”, и “мы”, и “они”... Поэтому любовь человеческая не только безлична (или все-лична), но и лична. Осуществление ее идет не от общего к частному, но наоборот — от конкретного к универсальному. Ины-

ми словами, возлюбляется не только человеческое существо вообще, человек, как таковой, сама человечность, но и данное, неповторимое лицо, ипостась сама по себе; любитса не только “что”, но и “кто”. И такая личная любовь ищет непременно сделаться ответной, взаимной, сизигической. Такая любовь, существующая в одиночку, безответно, представляет собою противоестественную жертву любви не воплощающейся и потому — и сточник страданий.

Человечество знает разные образы личной любви: отцовство, материнство, супружество, сыновство, дочеринство, братство, сестринство, родство, наконец, дружбу, хотя любовью в собственном смысле, пазывается любовь между мужчиной и женщиной, мужем и женой” (“Л. И.”, 14-16).

Итак, образ Божий осуществляется в человеке как двуединство и как многоединство человеческих ипостасей, при чем последнее может быть, как непосредственным, так и состоящим из цепи, звеньями которой являются двуединные соединения. Ибо церковная любовь не отвлеченна и не безлична — “ничего не умерщвляет, но все достойное ее возводит к высшей конкретности многообразия в единстве”. Эта мысль подтверждается и настоящим сравнением Церкви с телом, имеющим многие и разные члены, — “составляемое и совокупаемое посредством в с я к и х в з а и м н о с к р е п л я ю щ и х с в я з е й, при действии в свою меру каждого члена” (Еф., IV, 16). Иными словами, в любви церковной, сверх-индивидуальной, существуют и индивидуальные связи любви” (“У.”, 363). И “в Господе Иисусе Христе, в Котором раскрылось до конца неповрежденное человеческое естество (то-есть образ Божий), можно видеть не только совершенную любовь к Отцу и Богу и ко всему падшему человеческому роду, но и к отдельным лицам. Господь имел по человечеству Своему личную любовь или дружбу, личные отношения: “Лазарь, друг паш”, “Лазарь, Марфа и Мария, их же любляше Иисус”, как и ученик Иоанн Богослов, “его же любляше Иисус”.. (“Л. И.”, 15).

К этой церковно-личной. “сизигической” (по гностическому выражению, употребленному Вл. Соловьевым), любви относится личная дружба, любовь родственная и любовь между мужчиной и женщиной, мужем и женою, каковая, согласно учению Библии, и является первым воплощением образа Божьего в двуединстве человеческих отношений.

“Человек, сотворенный по образу Божию, создан как муж и жена, при чем контекст Бытия I, 26-27 заставляет видеть именно в этом двуединстве полноту Божьего образа” (“А. Б.”, 162). “Сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сот-

ворил его, мужщину и женщину сотворил их". Эта "таинственная черта" ставит перед нами вопрос о том, "в каком смысле полнота образа Божия в человеке приводится в связь с его дуполостью"? ("С. Н.", 292). При разрешении этого вопроса нужно первым делом иметь в виду, что речь здесь идет не о психофизических различиях человеческого существа, не о его сексуальности, а о чисто-духовных определениях его ипостаси, независимо от душевной и телесной природы человека. Пол, в смысле сексуальности, определяет не ипостась человека, а его природу и характеризует не первозданное ее состояние, а падшее и греховное, в котором "пол пробудился как неподчиненная духу, самочинная стихия, как влечение и страсть" ("У.", 369). Но в данном контексте мы говорим об образе Божиим только поскольку он существует в ипостасном (а не природном) и в первозданном (а не искаженном грехом) существе человека. Поэтому "тут надо совершенно устранить ту окачественность мужского и женского начала, в какой они существуют в тварном мире, во образе мужского и женского п о л а, и нужно взять их как образы одного и того же духовного начала"... ("У.", 218). И здесь мы видим, что, "хотя тварные образы человеческих ипостасей между собою и равнояжны, они и различны, ибо индивидуально окачественаны... Мы знаем, что основной раздел двух типов личности, в полноте выражающих образ Божий в человеке: мужщина и женщина. Нам дано опознавать это различие, если даже и не дано выразить его отчетливо в слове и мысли. Хотя мужское и женское начало одинаково личны и, в этом смысле, суть одинаковое "я", однако тембр этого "я" звучит различно, и это есть факт самоочевидный. При этом мужская и женская окачественанность "я" не имеет в себе никакой сложности. Мужское и женское "я" одинаково непосредственно и просто, не есть композиция или смешение, или сложение, но есть простой, хотя и в обоих случаях различный, луч" ("Н. А.", 105). "Духовное различие мужского и женского начала коренится в различном образе духа, некоем его личном свойстве, которое определяется в первом случае началом логическим, приматом разума, мысли — над чувством красоты и над сердечной деятельностью, во втором же, наоборот, приматом чувства, сердца — над умом. Примат Истины и примат Красоты, равно подчиняющиеся примату Добра, составляют основу различия между мужским и женским началом в человеческом духе. Оба начала присутствуют в нем нераздельно, однако, с определяющим преобладанием одного из них, и оба они являются взаимовосполняющими одно другое. Полнота образа Божия в мужеженском и женомужском духе человека имеет основание в Божественном Троицистве, где образ Истины, Логос, есть личное определение Вто-

рой ипостаси, а образ Красоты, вдохновения, присущ Третьей ипостаси, при чем Обе Они равно имеют одно “начало” от благого Отца, источника Добра (“никтоже благ, токмо один Бог”). Соответственно этому, в воочеловечении Слова Сын Божий принял естество мужское, Дух же Святыи для вселения Своего избрал Пречистую Деву Марию, естество женское, и полнота человеческого образа в небесах есть Иисус — Мария. Также и образ человеческого возводится апостолом (Еф. V, 32) к первообразу “Христа и Церкви”, которая возглавляется Девой Марией, Невестой Невестой Божественного Жениха. Таким образом, двуединством мужженского начала в человеческом духе печатлеется полнота в нем образа Божия” (“Л. Н.”, 124).!Здесь, однако, возникает следующий вопрос: “в полном человеческом образе мы имеем лишь д в е окачественных ипостаси... Почему не три, а две, которые, однако, в совокупности своей составляют человека? Не потому-ли, что ипостась Отчая Сама остается трансцендентна творению, хотя Она именно и является Творцом по преимуществу. Отец открывает Себя как в Софии Божественной, так и в Софии тварной, в творении, чрез Вторую и Третью Ипостась, д в е открывающие Ипостаси. Не соответствует-ли этому и при раскрытии человека, как единого человечества, иметь ему не три, но два его образа: “мужчину и женщину сотворил их”? Эти два образа, следовательно, соответствуют Второй и Третьей Ипостаси. Итак, мы вынуждаемся прийти к заключению, что мужская ипостась существует по образу Ипостаси Логоса, а женская — по образу Ипостаси Св. Духа” (“Н. А.”, 99 и 100). Этим дан образ Божий в двуединстве человеческого духа, как в отношении любви двух, так и в ипостаси одного. Ибо “человек является мужженственным андрогинном, хотя фактически каждый отдельный человек, индивид, является лишь мужским или женским, то-есть, при всей андрогинности своего духа, обращен к бытию только одним началом, по отношению к которому дополнительным является начало второе. Эта андрогинность и есть полнота образа Божия в человека” (“У.”, 219). Она дана потенциально духу каждого чело века, по раскрывается в полноте — в любви двух. И если “каждая душа, приходящая ко Христу, должна стать не только невестой, по и другом Жениха..., то встречается Жених любовью всего человека в обоих его образах — женском и мужском... И смирение невесты, женского естества, на которое призрел Всевышний, сочетается со смирением друга Жениха, от лица всего человечества, творящего Ему встречу” (“Д. Ж.”, 112). “Се раба Господня буди ми по глаголу Твоему”, и “Ему должно расти, а мне умалиться”...

Это учение об образах Логоса и Духа, вкорененных в муж-

ском и женском естестве, имеет огромное значение не только для понимания основных антропологических проблем, но и для всей практической жизни человека. Ибо оно не только восходит к метафизическим основам пола, очищая его от приражений греха и нечистоты, но вырывает его из плена сексуальности и душевности и возводит его до недостижимой высоты образов Божественных Ипостасей и укореняет его в Боге. Оно открывает тот аспект, вернее, ту первооснову пола, о которой можно говорить, как о категории вечной жизни. Хулители пола, отрицающие это, любят ссылаться на слова Христа о том, что “в воскресении не женятся, не выходят замуж, но пребывают как ангелы на небесах” (Мф. XXII, 30). Но при этом не обращают внимания на то, что слова эти отрицают не пол, но половую жизнь, как она нам дана в нашей греховной психо-физической организации. Что же касается самого различия между мужским и женским, то оно необходимо сохранится и в жизни будущего века. Ибо, разве Сын может перестать быть сыном, а Мать — перестать быть матерью? И как же понимать в таком случае “ветхозаветные и новозаветные образы брачного пира, заимствованные из области любви мужа и жены, жениха и невесты, в частности, образы Апокалипсиса: “И Дух и Невеста говорят прииди” (XXII, 17), “паступил брак Агнца и Жена Его приготовила Себя” (“Жена и Невеста Агнца”) (XXI, 9). Подобно... и в мариологии, где Мать и Дочь Божия есть и “Невеста Невестная”. Во всех этих образах Логосу соответствует мужское начало, Духу — женское” (“У.”: 379).

Эта богословская истина является неисчерпаемым источником религиозного пафоса в любви, браке и родстве. Ибо одна мысль о том, что эти человеческие отношения суть образы Божественной жизни, что они суть земные отражения и воплощения того, что предвечно осуществлено в Боге, наполняет сердце благоговением, радостью и восторгом: жизнь превращается в мистерию, и в нашем человечестве раскрываются его богочеловеческие корни. Но, окрыляя дух человека этим учением о его сообразности Богу, о. Сергей предупреждает нас от возможной ошибки сделать обратное заключение и, мысля человека по Богу, начать мыслить и Бога по человеку. “Мужская ипостась существует по образу Ипостаси Логоса, а женская — по образу Ипостаси Св. Духа. Но из этого нельзя сделать обратного заключения, что Логосу и Духу Святому соответствует мужская и женская ипостась в Самом Божестве. Для такого заключения у нас нет никаких оснований, как и никакой нужды: это был бы ненужный антропоморфизм” (“Н. А.”, 100). Поэтому “Духоносица — Приснодева, будучи женским существом, Девой и Матерью, не является женщиной в смысле пола. Так же, как и Сын Ее, имеющий

мужское естество, не является мужчиной в смысле пола” (“К. Н.”, 167). Соответственно этому, о. Сергей не разделяет мысли тех церковных писателей, которые рассматривают “образ Духа, как женскую ипостась” (об этом см. примечание об учении сирийского писателя IV-го в., Афраата, на стр. 219-ой “Утешителя”). Понятия мужского и женского неприменимы к Богу, хотя и берут свое начало в природе Божественных Ипостасей и коренятся в них.

Образ Божий запечатлен в жизни человека и другими видами сизигической любви. “У апостола сказано: преклоняю колени пред Отцом Господа нашего Иисуса Христа, от которого именуется всякое отечество на небесах и на земле” (Еф. III, 14-15). Этим устанавливается тождество отечества, как на небе, во Св. Троице, так и в творении — на земле. И если Отец Небесный, Отец Господа Иисуса Христа, есть и Отец наш, то это должно быть понято в смысле того же самого Отцовства в самооткровении и любви.. Человек сотворен по образу Божию, но этот образ есть Богочеловечество, как образ Отца. Образ Отца есть Сын, явивший Себя в Богочеловеке, и Св. Дух, — в Богородительнице. Человек сотворен по образу Божьему, как мужчина и женщина, в двух образах откровения отцовства, как сыновство и матере-дочеринство. Образ сына человеческого соответствует образу Сына Божия, и оба они отождествляются в Богочеловеке. Образ матери человеческой, но вместе фщери Божией, явлен в Еве, которая после падения уступила свое место Новой Еве — Марии” (“У.”, 415). Таким образом, все отношения отцовства и материнства, так же, как и все вытекающая из них отношения родства имеют своим прототипом Отцовство небесное, является его образом и преломлением в ипостасях человеческих.

То же можно сказать и о дружбе. “Основание ее есть дружба к нам Христа, Который говорит ученикам о Себѣ: “вы друзья Мои... Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего”. Эти слова Господа являются религиозным основанием д р у ж б ы, которая имеет первостепенное значение в учении о. Сергея о смысле и цели человеческой жизни. Достаточно указать на то, что “величайший из рожденных женами” воспринимается им, первым долгом, как “друг Жениха”, как тот, кто “совершенно отвергся себя, перенеся центр своего существа в Другого — в Друга... И каждая душа, приходящая ко Христу, должна стать... другом Жениха, то-есть пройти чрез жертву заклания своей человеческой самости, своего человеческого — и не только человеческого, но и люциферического, — самоутверждения. Каждому прихо-

дающему ко Христу надлежит умереть в своей самости, сказать о себе: Ему расти во мне, а мне малиться — стать другом Жениха: ничего своего не хотящим и ничего для себя не требующим” (“Д. Ж.”, 114). В своей метафизической сущности дружба является, таким образом, чистейшим выражением образа Божия, образа самоотвергающейся любви, находящей себя в другом, — то-есть того, что составляет самую сущность взаимоотношений Божественных Ипостасей. Поэтому понятно, почему Господь назвал Себя другом Своих учеников (и всякого человека!); понятно и то, почему Предтеча, который всего себя отдал дружбе Христа, был весь другом Жениха, назван “величайшим из рожденных женами”. В нем находит себе идеал всякая человеческая душа, и его житие является конкретным идеалом, образом и прототипом всякой человеческой жизни, с ее страданиями, стремлениями и достижениями...

В соответствии с этим, “понятие дружбы, как личной любви и сопровождающего ее духовного эроса, должно быть расширено до включения в нее равных видов этой любви, при чем разница полов отнюдь не занимает центрального места при этом различении, хотя наличие его определенно качествует и самую любовь. Сюда относятся и разные виды любви семейной: любовь к отцу и матери, братьев и сестер и т. п. Личная любовь вообще многообразна и не поддается какой-либо одной характеристике” (“У.”, 364 и 365).

Может быть, именно поэтому мы и не находим в писаниях о Сергия подробного развития учения об этих видах любви, как о раскрытии образа Божия в человеке. Но мы можем постулировать его, как на основании приведенных цитат, так и по аналогии с учением об образе Божиим в дружбе и в любви.

Огромное значение имеет здесь понятие эроса, которое истолковывается о Сергием как “вдохновение с превосхождением самого себя, ка любовь экстатическая” (“У.”, 364). “Эрос поработил и угнетается полем настолько, что пол присвоил себе и тем извратил в глазах многих самое имя эроса, которое обычно понимается только сексуально, на самом деле не будучи таковым” (“У.”, 369). Поэтому важнейшей задачей философии любви является освобождение понятия эроса от этого привкуса и раскрытие его подлинной духовной природы... Но эрос присущ не только жизни ипостаси; он вдохновляет и природу, когда в короткие просветы она чувствует себя свободной от “покоряющей ее суеты”, как бы очнувшись от каменного обморока своего. (И тогда) вся природа, как Суламита, стремится к жениху, тоскует о нем, ищет его на стогах, а когда находит, то блаженно изнемо-

гает от любви: “левая рука его у меня под головой, а правая обнимает меня” (Песнь Песней, V, 3). Таков пан-эротизм природы. И то, что мы в мире долгие познаем, как стремление каждого земного существа к своей идее, как эрос творчества, муку и тревогу всей жизни, то в мире умопостижимом, “в небе”, есть предвечно заверченный блаженный акт, эротическое взаимопроникновение формы и материи, идеи и тела, духовная, святая телесность” (“С. Н.”, 254).

Эрос является, таким образом, местом, связывающим ипостась с ее природой; он присущ обоим и не может поэтому рассматриваться под знаком ипостасного образа Божия, каковой является в настоящее время предметом нашего внимания. Поэтому, отлагая учение об эросе до соответствующего места, мы должны теперь обратиться к следующему аспекту образа Божия в ипостаси человека — к ее многоединству. Это понятие ставит перед нами две проблемы, соответственно двум возможностям логического удареия: на элементах множества и единства. Соответственно этому, образ Божий должен быть раскрыт, во-первых, в начале множественности ипостасей (понятой как единство), а, во-вторых, в их единстве (состоящем из множества). “Положительное всеединство ипостасей... есть, с одной стороны, м н о г о-единство всех индивидуальных ипостасей, а, с другой стороны, мн о г о-е д и п с т в о, в котором индивидуальность многих ипостасей погашается силой жертвенно-смиряющейся любви” (“Н. А.”, 109).

Начало многоипостасности, как мы уже знаем, входит в самую суть ипостасного бытия. Это находит себе выражение, во-первых, в создании Евы (“И сказал Господь: не хорошо быть человеку одному”, Быт. II, 18), а, во-вторых, в дальнейшей заповеди размножения: “и благословил их Бог и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю” (Быт., I, 28). “Первой человеческой паре, как благословение и повеление Божие, дана была, таким образом, заповедь размножения. Это значит, что Адам и Ева были созданы Богом не только как жених и невеста, но и как муж и жена, отец и мать будущих детей... Эта заповедь (размножения) не связана с грехопадением, она дана д о н е г о и н е с т е м, конечно, чтобы нарушить целомудренную чистоту супругов, но чтобы осуществить в них и через них полноту жизни. Между девством и браком принципиально нет противоречия, и, если бы не совершилось грехопадение, Адам и Ева были бы первыми девственными супругами на земле... Они были бы свободны от злой и жгучей похоти, были бы как женатые дети, которых соединение явилось бы дапью чистой чувственности, освящаемой их духовным союзом. Они, будучи мужем и

женой, по крайней мере в предназначении, не становились от того самцом и самкой, которых Адам видел в животном мире: “и были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились” (“С. Н.”, 295, 297, 312). “В первозданном человеке животная функция размножения была соединена с духовным началом сизигии, как духовного эроса мужского и женского начала. Это была дружба в собственном смысле слова, как обретение себе другого в друге: “помощника по нему”. Но, вместе с тем, этот “помощник или друг есть и плотское другое, созданное из плоти, “ребра” Адамова, в состоянии сонного иступления (Быт., II, 21), то-есть вне сознательного контроля духа. Лишь в состоянии пророческого ясновидения признал Адам это плотское двуединство, когда сказал о “приведенной” к нему Богом жене: “вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей, она будет называться женой (иша), ибо взята от мужа (от иш-а) (23), и будут одна плоть”. То-есть изначала духовная любовь к “помощнику” соединяется с плотским единением, во исполнение заповеди размножения” (“У.”, 369). И “образ Божий засиял в человеке полным своим светом, и в нем стало обозначаться подобие Божие. “Начался человек” с его собственным путем богоуподобления, творческим осуществлением своего истинного образа” (“С. Н.”, 312).

Полнота образа Божия выражается, таким образом, в способности размножения, в даре производить себе подобных. Как понимать это?

“Греховный человек не знает соединения в чистоте. Сила греха ни в чем не сказывается с такой остротой, как в отношениях наиболее интимных и нежных, и тени его слущаются здесь обезображивающими пятнами. Благодаря греху, между полом и половым чувством или сексуальностью устанавливается напряженный и жгучий антагонизм. Сексуальность еще не есть пол, который не существует без нее, как огонь без горючего материала” (“С. Н.”, 296). “И вот, в этом роковом узле эроса и пола завито самое бытие человека, именно его размножение: “в беззакониях зачат есмь и во гресех ради мя мати моя”; человек зачинается во грехе и стыде” (“У.”, 370). Вследствие этого незаконного и обезображивающего влияния греха, нам трудно проникнуть в метафизические основания дара размножения и понять его, как осуществление образа Божия в человеке. И, тем не менее, это так. “Человеческая личность недостаточна сама для себя, будучи замкнута в своей ипостасной яйности, которая необходимо требует для себя и для своего собственного осуществления — ипостасной любви, многоочитости бытия во множественных ипостасях, ипостасного многоединства по образу Св. Троицы, залечатлеваемого

во всяком тварном духе. Ипостась должна быть, во всяком случае, не одна, их должно быть много" ("Н. А.", 117). И вот это "много" вверяется Богом самому человеку, которому дается сила и способность рождать — становиться отцом — осуществлять в себе образ единого Отца, Который на небесах. В этом смысле, способность размножения у человека качественно отлична от той же способности у всего животного (и растительного) мира. "Слова Божии "плодитесь и размножайтесь", в отношении к прочим животным имеющие силу повеления и благословения всемогущества, здесь, в применении к человеку, как образу Божию, выражают не только благословляющее повеление, обращенное к человеку, но и собственное действие и самоопределение Божие, исход Самой Св. Троицы в область тварно-ипостасного бытия" ("Н. А.", 103). Рождая себе подобных, человек не только осуществляет обще-тварную софийную функцию экземплярного размножения, но умножает тварные ипостаси, из которых каждая входит в особые и неповторимые отношения с Богом. Он как бы продолжает дело Бога, не ограничившегося блаженной полнотой Своего три-ипостасного бытия, но возжелавшего новых ипостасей, новых центров любви и воззавшего к бытию человека... И этот человек — "муж и жена, различаясь как два различных образа человека, в своем единстве несут в себе полноту человечества и полноту образа Божия в нем: они запечатлены Двоицей Сына и Духа Святого, открывающих Отца. В своей силе размножения они содержат в себе образ многоединства, который пачертан в человеческом роде, как целом" ("А. Б.", 162).

Какова же природа этого множества? Является ли оно способным к бесконечному умножению, к неограниченному количественно увеличению человеческого рода, к дурной бесконечности? "В таком случае человечество имеет начало, но не знает конца. Существовавшее и существующее человечество в отношении к имеющему существовать или будущему человечеству есть лишь фрагмент... Если рассуждать эмпирически, на основании данных популяционистики..., мы должны склониться к заключению, что, пожалуй, человечество осуществилось лишь в малой части, а большая его часть еще предстоит впереди. Отсюда недалеко и до вывода, что человечества, как целого, и не существует" ("Н. А.", 117). Таковым в действительности и является номиналистическое понимание, согласно которому "человечество есть совокупность одинаковых или подобных индивидов, друга друга, в известном смысле, повторяющих и, вместе с тем, друг от друга отличных и взаимно-непроницаемых: А, В, С... и т. д. при чем единая человечность их есть абстракция, общее, выводимое за скобки, но реально существует только в индивидах. Но челове-

ство, точнее человечность, можно мыслить и реалистически, как некую духовную сущность или силу, единую в своем существе, представляющую в себе организм мира (микрокосм), но при этом множественную, много-ипостасную в своих осуществлениях. Эту множественность только и видит, а потому ею и соблазняется, номинализм. Для реалистического же воззрения индивиду суть только всплески, ипостасные явления единой человечности” (“К. Н.”, 31). Ибо “человечество не есть только ипостасная множественность, но ипостасное многоединство, оно есть целокупный Адам. Адам же есть не только определенная человеческая личность, но он же есть и человеческое многоединство, все-личность, по образу единого, но три-ипостасного Бога. Из этого следует, что вообще человечество, как и каждый отдельный человек, должно быть понято не как ряд отдельных единиц, одна к другой прикладываемых в силу некоего подобия (это было бы еретическим омоуслианством, в отличие от православного омоуслианства), но лишь в составе целого: каждая личность есть точка на поверхности этой сферы с привязанным к центру радиусом. Целое и частная разповидность, род и индивид, существуют одним существованием, внутренне едины. И историческая цепь отдельных человеческих живней во всем многообразии своем являет нам множественность всего рода, и не только не отменяет многоединства, но даже его предполагает. ...Ибо вечность не есть *ἀπειρον* — неорганизованность, бесформенность; напротив, она предполагает *πέρας* как образ, конкретную, организованную форму... И исчерпывающая полнота реализуется не в дурной бесконечности, в которой она неосуществима, но в определенном числе ипостасных центров. (А это значит), что множественность человеческих ипостасей в отношении человеческой полноты и м е е т ч и с л о . И это число должно быть определено и потому закончено. Мы еще не знаем этого числа, как и его обоснования, но оно есть — это “число человеческое”, человеческая полнота... Бесконечны дурной бесконечностью лишь родовые существа животного мира, как липешные личности”... (“Н. А.”, 121, 117 и 134). Но человек создан Богом как человечество, — и “в этом смысле в Бытии I, 27 говорится о сотворении человека вообще, или все-человека, а не о сотворении только отдельной, определенной личности” (“Н. А.”, 122). Эта истина имеет чрезвычайное значение; ибо “только в связи с нею... может быть понята идея первородного греха, как падение именно все-человека, а в его составе и каждого индивидуального человека” (“Н. А.”, 122). И только в связи с учением об этом единстве всего человечества, в Ветхом Адаме возможно понимать искушение, как вос-

приятие Новым Адам^{ом} — Христом — всего Ветхого Адама, а не той или иной, существовавшей или существующей его части.

Диалектика ипостасного множества приводит нас, таким образом, к постулату его единства, которое ставит перед нами проблему о “небесном человеке — Адаме Кадмоне, учению о котором принадлежит центральное место в космологии еврейской Каббалы” (“С. Н.”, 283), но мимо которого не может пройти и христианская мысль. “До своего падения Адам есть в своем роде единственный “прародитель”..., начиная с IV-ой главы Бытия, он есть “патриарх”, родоначальник определенного поколения. Можно сказать, что между мета-историей первых трех глав Бытия и историей рода Адамова лежит онтологическая пропасть” (“С. Н.”, 195). “Адам не был представителем человеческого рода..., как один из многих и за многих, но в нем существовал весь этот род, паличествовала вся человечность, как единая, целостная природа и сущность” (“К. Н.”, 91). “Это изначальное бытие человечества, как единства, выражается в учении о первом Адаме, в котором “все тогда находились”... Это явление всей человеческой природы, всего человечества в едином Адаме дапо в Откровении, и оно является постулатом софийной антропологии. Здесь обнаруживается полная непримиримость учения Откровения, креационизма, с эволюционизмом. Последний не знает изначального и единого человечества, и для него существуют лишь его индивидуальные атомы, из которых путем сложения возникает человечество... Но человеческие ипостаси суть не ряд, но род, с внутренним многоединством, осуществляемым в единстве природы. И этот род носит в себе образ Св. Троицы в Ее ипостасной множественности при единосущности. Три-ипостасность представляет собой совершенное раскрытие божественной личности, как Отца и Сына и Духа Св. Но не представляет-ли Ее образ в человеке также аналогичного раскрытия начала многоипостасности в единстве природы, так что отдельные ипостаси суть разные ипостасные аспекты некоей многоединой ипостаси целокупного Адама, не тождественные в своем различии, но и не чуждые взаимно, ибо заключаются во многоединстве человека Адама? Это многоединство, не данное, но только заданное во множественности ипостасей, становится и некоей сверхприродной, благодатной действительностью: “да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе... да будут едино, как Мы едино” (Ио. XVII, 21-22). То, что разделяется на индивидуальности в состоянии холодного безразличия или вражды, становится взаимопроникаемым и прозрачным в единстве любви. Поэтому можно говорить не только о единстве человечества, но и о единстве человека, первородного Адама, в котором — еще раз и по-новому — мы все тогда были... (Повто-

му) и в новом Адаме, во Христе, который есть новый Всечеловек в нашей всечеловечности, мы все соединяемся, как бы включаемся в Его личность, есьмы “христиане”, т. е. христы, как члены тела Его, в Нем получаем “имя новое” (Апок., II, 17), и живем не сами, но живет в нас Христос, по силе нашей любви к Нему, которою множество преодолевается во многоединстве: “заповедь н о в у ю даю вам, да любите друг друга: как Я возлюбил вас, (так) и вы да любите друг друга” (“Н. А.”, 199 и 202).

До сих пор мы говорили о раскрытии образа Божия в двуединстве и многоединстве человеческих ипостасей. Но “церковная письменность полна искания в человеке и образа триединства... Ибо, если Бог есть Троица, единосущная и нераздельная, то и человеческий дух, хотя и не есть троица, но имеет образ триединства, который с необходимостью возводит ум к Первообразу. Триединая природа человеческого духа есть живое свидетельство о Св. Троице; равным образом, откровения о Ней, церковный догмат, есть единственно удовлетворяющий мысль постулат для постижения человеческого духа” (“Т. Р.”, 135). Образ триединства в человеке следует, однако, искать не в поверхностных аналогиях (ума, воли и памяти или сознании, познании и желании — против чего пишет св. Григорий Богослов), но в самой сущности человеческого существа и жизни. В учении о. Сергия это есть та точка, в которой антропология непосредственно переходит в гносеологию, также коренящуюся в истинные догматы о Св. Троице. Триединство человеческого духа усматривается о. Сергием в том, что “человек не только мыслит суждениями, но что, в известном смысле, человек есть суждение, и жизнь человеческого духа есть непрестанно развивающееся и осуществляющееся суждение: “я есмь нечто — некое А” (“Н. А.”, 136). Мышление человека является, таким образом, не функцией его духа, но обнаружением самой его сущности, его самораскрытием: “самая жизнь (его) есть познание” (“Н. А.”, 255). Поэтому гносеология — учение о познании — уходит своими корнями в тайну троичности, образом которой является субъект познания — человек. Соответственно этому, основной темой гносеологии является таинственное рождение слова, ибо слово, как первоэлемент мысли, содержит в себе все формы познания и речи. Раскрытие триединства образа Божия в человеческой ипостаси принадлежит поэтому гносеологической проблематике и будет рассмотрено в связи с нею. Здесь же нам надлежит только слегка наметить основные черты этого учения, начертить, так сказать, схему этой триединой сообразности, каковая должна получить свое содержание и смысл в свете истин триадологии и гносеологии.

“Всякое суждение состоит из подлежащего, сказуемого и связки. Суждение же... онтологической первоосновой сводится всегда к типу: “я есмь нечто” (“Т. Р.”, 137). Логическая формула S есть P есть не что иное, как суждение: я утверждаю, что S есть P, или, я есмь утверждающий, что S есть P. “Стол имеет черную поверхность” означает в действительности: я мыслю, я вижу, что стол, и т. д., т. е. я есмь видящий и проч.”. (“Т. Р.”, 159). Онтологическим субъектом всякого суждения является, таким образом, “я” судящего — его ипостась — то таинственное начало самосознания и самоположения, которое само по себе (то-есть независимо от другого) не существует, но имеет существование, получает бытие через другое, которое есть его сказуемое” (“Т. Р.”, 137). Сказуемое есть, так. обр., раскрытие того, что *implicite* содержится в подлежащем: “Сказуемость, способность к сказуемости есть не что иное, как раскрытие в духе его собственной природы и глубины, акт самоопределения и самопорождения. Сказуемое не привходит извне, как это может показаться, но рождается в духе, — ипостасный дух познает в нем самого себя, перед ним раскрывается его собственная природа с неисчерпаемым ее богатством” (“Т. Р.”, 80). “Сказуемое раскрывает природу ипостаси, ее все, которое есть и мировое “все”, ибо... истинным сказуемым является весь космос, как идея, как его логос. Сказуемое есть мировой логос, не больше, — ибо что же может быть больше для сказуемого, — но и не меньше, ибо чем же иным может быть всякое слово, как не Словом, вернее лучом, точкой, энергией Слова. Итак, сказуемое есть слово от Слова, “Имже вся быша и без Него ничтоже бысть еже бысть” (Ио. I, 3) (“Т. Р.”, 183). Так. обр., всякое сказуемое или, говоря языком антропологии, всякое самоопределение человеческой ипостаси, совершается по образу рождения Слова: “В рождении Сына Отец сказует в Нем Себя, но в этом же рождении раскрывается и содержание Божественного Слова” (“Ипостась и Ипостасность”, 357). Ибо Логос есть Ипостась с о д е р ж а т е л ь н а я, Полнота Смыслов, Слово всех слов — открывающее собою неисчерпаемое молчание Отца.

Однако, сказуемое не исчерпывается одним предикатом, но восполняется, связуется с субъектом с в я з к о й, б ы т и е м. И субъект, ипостась, никогда не ограничивается тем, что смотрится в свой предикат, как в свое идеальное отображение, но он опознает при этом реальность — свою и предиката или же, что одно и то же, он чувствует с и л у б ы т и я, идущую из него и возвращающуюся к нему, и эта “животворящая” сила и есть, собственно, существование “в душу живу”, “жизнь, реальное бытие” (“Т. Р.”, 148). Это и есть действие жи-

вотворящего Духа Божия — Третьей Ипостаси Св. Троицы — Ипостаси с о в е р ш и т е л ь н о й.

И подобно тому, как во Св. Троице — единой и нераздельной — ни одна из Божественных Ипостасей не может быть отрываема от двух других, подобно этому в гносеологии мы не можем мыслить подлежащего, сказуемого и связки в отдельности друг от друга, а в антропологии неизбежно соединяем в одно понятие человека, его ипостась, ее содержание и самоопределение и ее жизнь или бытие. Ибо “суждение не есть... только мысль, но представляет собою основной факт самоопределения духа и выражает природу субстанциональности” (“Т. Р.”, 159).

Таким образом, “ипостасный дух человека имеет в своем самосознании и самоопределении образ триединства” (“Т. Р.”, 178), “каковой свидетельствует о своем Первообразе и постулирует его для своего изъяснения” (“Т. Р.”, 188).

До сих пор мы говорили об образе Божием в человеке, поскольку он отображается в человеческой ипостаси. Однако, естество человека не исчерпывается его ипостасью, но имеет свою природу, без которой ипостась остается голой возможностью, подлежащим без сказуемого — немым и безгласным я... Божеское естество также не исчерпывается Тремя Ипостасями, но имеет свою природу или усю. Соответственно этому перед нами встает проблема образа Божия в человеческой природе, ибо “образ Божий... проникает во всю жизнь человека” (“А. Б.”, 163).

Он, во первых, осуществлен уже в самой структуре человеческого духа. Ибо “подобно тому как Бог имеет Свою природу, которая открывается как Божественная София, подобно этому и человек имеет свою природу, которая открывается в нем как София тварная” («Christliche Anthropologie», 229). “Дух имеет личность и природу, и Божественный Дух также имеет триипостасную Личность и Свою единую природу, которая, будучи до конца прозрачна для личности, и сама вполне персональна или ипостасирована” (“А. Б.”, 124). “Тварная же София ипостасирована (вернее, ипостасируется) не Божественной, но человеческой личностью... Человеческая личность не софийна, но придана софийности, вложена в нее, как ее субъект или ипостась” (“Н. А.”, 94 и 95), которая в отношении к тварной Софии является, по аналогии с три-ипостасной Личностью Бога, “тварным богом”, “богом по благодати” (“Н. А.”, 95). Таким образом, наличие в человеческом духе ипостаси и природы само по себе являет в нем образ Божий. Но послед-

ний раскрывается и в самой человеческой природе, как таковой. Эта истина уже известна нам из предыдущего изложения, поскольку мы знаем, что София тварная есть образ или инобытие Софии Божественной. По сравнению с полнотой Божественного мира тварная София не заключает в себе ничего нового. “Она не есть другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия, откровение Софии Божественной и Софии тварной” (“Н. А.”, 69). Она как бы повторяет в себе полноту Божественного мира, срастворенного с ничто, погруженного в становление. Поэтому она несет в себе все предикаты Божественной Софии и является в этом смысле ее образом — “небесным ликом мирового бытия” (“Н. А.”, 73). Только то, что в Софии Божественной является извечной и осуществленной реальностью, то в мире тварном достигается и осуществляется в процессе становления. Поэтому тварная София есть “образ утраченного, но искомого и обретаемого целомудрия” (“Н. А.”, 89), “сверхтварная мудрость” и “космическая любовь” (“Н. А.”, 48). Она есть красота, как “раскрытие софийной темы мироздания” (“Н. А.”, 73), слава ипостасирующего его человека и полнота Божественных смыслов, воплощенных в тварном образе бытия. “Лишь до конца исчерпав всю полноту Божественного мира в тварном, насколько последний мог вместить ее, почил Бог от дел Своих” (“А. Б.”, 149).

Все это известно нам из космологии и не нуждается в повторении и разъяснении. Однако, здесь уместен следующий вопрос. Если София тварная есть образ Софии Божественной, то имеем ли мы право переносить эту аналогию из космологии в антропологию и утверждать, что мир (или природа) человека также является образом Божиим? Для этого необходимо предположить, что природа человека тождественна с природой мира, что она есть тварный мир и что, следовательно, сам человек в себя этот мир включает. Но с этой истиной мы тоже уже встречались при рассмотрении взаимоотношений человека и всего тварного мира. А именно: мы знаем, что “человек есть “стяженный мир” (микрокосм) и что печать его поэтому лежит на всем мире (макрокосме). Мир свою полноту и вершину имеет в человеке, который есть логос мира и, говоря принципиально, нет и не может быть в мире ничего, что не было бы человеком, на что не мог бы распространиться человек своим познанием, чувством и волей. Человек создан “обладать землей” и “владеть всей тварью” (Быт. I, 28), и весь мир есть потенциальное и периферическое тело человека... (Поэтому) человек имеет природу, ему принадлежащую, как свой собственный человеческий мир, с которым он связан через душу, среднюю

всему животному миру, и тело, делающее его гражданином мира вещественного. В этой связи человека с миром содержится образ Божий в Его природе, в Божественной Софии. Мир есть тварная София, тварное человечество, которое имеет основанием для себя небесную Софию” (“А. Б.”, 158 и 166). Поэтому человек включает в себя весь мир, есть антропокосмос, а “вся тварь в последнем итоге имеет человеческую ипостась, ибо обладает способностью и стремлением ипостасироваться в многоединстве человеческих ипостасей” (“Ипостась и Ипостасность”, 369).

Последним вопросом, связанным с учением об образе Божиим в человеке, является проблема отношения человеческой ипостаси к своей природе. Здесь, однако, мы встречаемся не только с сообразностью Бога и человека (поскольку и Бог, и человек имеют ипостась и природу), но и с тем глубоким и принципиальным различием, которое непереходимую черту отделяет Творца от творения. Проблема эта уже рассмотрена нами в связи с общим учением об ипостаси и природе, и в данном контексте мы можем удовлетвориться кратким повторением итогов этого учения. В Боге нет никакой данности или нереализованности; таковая неизбежно являлась бы принципом ограничения или неполноты, каковых в Боге нет и не может быть. Природа Бога так же есть Его самоположение, как и Его Ипостаси; она не является для Бога “не я”: Божественный Дух для себя вполне и до конца прозрачен. “Дух все проникает и г л у б и н ы Божия” (I Кор., II, 10). Поэтому различие ипостаси и природы в Боге возможно только в результате абстракции, как сознательная уступка несовершенству человеческого разума, который не может мыслить иначе, чем дискурсивно. На самом деле никакое противоречие или даже отличие сознания и природы в Боге допущено быть не может. Природа Божия предвечно ипостасирована, осознана, осуществлена, реализована в личной жизни Божества. В Боге нет никакой потенциальности: в Нем все явлено и актуально. “Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы” (I Ио., I, 5). В отличие от этого “для человека природный мир (как в человеке, так и вне его) есть данность и при том как принудительная необходимость, которая владеет им, а не он ею. Она для его духовной свободы представляется как темничные оковы (не только в Платоновском Федоне, но и у ап. Павла: “Бедный я человек! кто избавит меня от этого тела смерти” (Римл. VII, 24). Конечно, это относится к состоянию мира падшего и сущего под проклятием за грех человека. Но и до падения природа была для человека данностью и принудительной необходимостью, от которой в из-

вестных пределах он был нарочито освобожден Самим Богом, а именно : “Бог насадил рай в Эдеме на востоке и поместил там человека” (Быт. II, 9), но за пределами рая оставался все еще непросветленный мир, в который и были изгнаны за грехи прародители... (Таким образом) мир, представший пред человеком как факт и данность, дан был ему как задание (“проект”) или потенция рая, чтобы в нем обитать человеку и в нем явить свою человечность” (“А. Б.”, 167). Соответственно этому, отношение человека к его ипостаси должно быть охарактеризовано как потенциальная и по ст а с и р у е м о с т ь — в отличие от актуальной и по с т а с и р о в а н н о с т и Божественной природы в Боге. То, что Бог е с т ь — в человеке с о в е р ш а е т с я : в этом одновременно заключается и соотношение и различие Бога и человека, при чем соотношение относятся к содержанию Божественной и человеческой жизни, а различие — к образу ее осуществления. Все это имеет перво-степенное значение для понимания человеческого творчества, — его сущности, его величия, его ограниченности. Творчество может быть определено как ипостасирование природы, как овладение личностью данным ей богатством тварного мира. Личность. “я”, как бы исходит из себя, устремляется к природе, осваивает ее себе и определяется ею как своим сказуемым; соответственно этому и природа, освоенная человеком и запечатленная его духом, перестает существовать в себе и для себя, очеловечивается и становится как бы продолжением и развитием человеческого “я”. Материя как бы растаивает, теряя свою косность и непроницаемость, становится прозрачной для духа и духоносной, из бессознательной сознательною, т. е. принадлежащей сознанию, вводится в жизнь духа, “овладевающего природой” (“У.”, 392). Это одинаково относится ко всякому творчеству, поскольку в нем “я” всегда усваивает себе не-“я” (природу), в нем живет и проявляется. Но так как “человеческий дух не выразим в каком бы то ни было “что”..., то ему присуще стремление к абсолютному творчеству по образу Божию” (“С. Н.”, 229). Абсолютное творчество человеку, однако, не дано: ибо оно ограничено, как природой его субъекта (то-есть, его ипостаси), так и объекта (то-есть данностью тварного мира). Со стороны ипостаси — “всякое проявление творчества, каковым является творческий акт, насколько он закрепляется в продукте, всякое выхождение духа из трансцендентности в имманентность, совершенно не исчерпывает. Вследствие этого, и творчество не может изнемогать, и хотя постоянно упадает, рассыпаясь брызгами, водяной столц, но шлет новую струю неустанный водомет духа из глубин своих вод. Творчество и состоит в этом непрестанном

самоположении духа, при сохранении, однако, его трансцендентности... Эта потенциальная абсолютность человеческого творчества, которая не становится актуальной, и порождает его трагедию, которой человек не испытывает, только погружаясь в самодовольство или духовную лень. И с к а н и е ш е д е в р а, при невозможности найти его, пламенные объятия, старающиеся удержать всегда ускользящую тень, подавленность и род разочарования, подстерегающего творческий акт, что же все это означает, как не то, что человеческому духу не под силу создание собственного мира, чем только и могла бы быть утолена эта титаническая жажда" ("С. Н.", 280). А со стороны природы человеческое творчество обусловлено и вместе и ограничено д а н н о с т ь ю, которая есть синоним необходимости. В Платоновском Тимее Демиург творит мир, взирая на идеи, то-есть на Божественную Софию, из разных смесей бытия с небытием, то-есть в пределах тварного мира, тварной Софии. Демиург этот есть, конечно, не Бог, но, скорее, человек, и в этом образе определяется место человека в мире, как тварного бога, творящего не из ничего, однако творящего.... тварную Софию" ("Н. А.", 146). В этом также проявляется трагичность человеческого творчества, ибо ограниченный, как данностью материала, так и определенностью возможных его оформлений ("тщетно, художник, ты мнишь, что творений твоих ты создатель!"), человек осужден никогда не удовлетворяться конечными результатами своего творчества, столь неизмеримыми с бесконечностью его устремлений. "Он хочет с о т в о р и т ь мир в красоте, победить или убедить ее хаос, а спасает и убеждает — кусок мрамора... и космоургические волны бессильно упадут в атмосферу тяжелой от испарений материи... Творчество есть кремнистый путь восхождения, где Симону Киренянину возлагается на плечи, помимо его воли, тяжелый крест. Можно освободиться от трагедии и отвергнуть крест Господень, отказаться от своего участия в самораспятии мирского, непросветленного я, но только путем своеобразного духовного паралича личности" ("С. Н.", 371). Но не противоречит ли эта трагичность творчества райскому состоянию первозданного человека? Не является ли она тенью, омрачающей жизнь Адама и до грехопадения? Ведь причины этой трагичности — данность и непостоянность природы и неисчерпаемость ипостаси — лежат в самой природе человека и являются столь же первозданными, как и он сам. В писаниях о. Сергия мы не находим прямого ответа на этот вопрос. Но на основании ряда его мыслей, высказанных в другой связи, мы можем заключить, что райское творчество было свободно от этого чувства трагичности; что оно

получило такую квалификацию только после грехопадения, которое наложило на него свою мрачную тень. Это отнюдь не означает изменения тех онтологических начал, которые определяют собою человеческое творчество. Оно осталось тем же как до, так и после грехопадения; ибо и в безгрешном состоянии человеческая ипостась не обладала способностью творить из ничего; природа, данная человеку, ограничивала его возможности; а ипостасирование природы человеком могло быть только длительным процессом постепенного обожения всей твари и непрерывного возрастания от славы в славу самого человека. Но этот процесс не воспринимался им как трагедия; в нем не было внутреннего противоречия, неудачи или надрыва; он был естественной и блаженной жизнью существа, укорененного в вечности Божией и погруженного в тварное становление. Трагичность своего творчества получила только с того момента, когда в его задание — вместо сыновнего послушания — была внесена “титаническая жажда создания собственного мира”, когда проклятая Богом земля перестала быть послушной человеку материей, но стала произращать ему волчцы и тернии. Тогда в творчестве человека обнаружилось, во-первых, несоответствие его заданий и возможностей, во-вторых, сверхчеловеческая трудность осуществления последних; и это наложило на все человеческое творчество трагический оттенок. “До своего грехопадения человек, будучи естественным владыкой мира...” вводится Богом в “сад Эдемский”, в который, конечно, должна была превратиться при его посредстве вся вселенная, и ему поручается т “возделывать и хранить его” (Быт. II, 15). Начало труда (и творчества) над реальным и идеальным объектом относится, таким образом, к райскому состоянию, то-есть к самой метафизической сущности неповрежденных отношений человека к миру, когда человек еще не подвластен страху смерти, ибо ему доступно древо жизни, и он не ведает угрозы голода; поэтому лишь во имя любви к творению Божию должен быть осуществляем им здесь этот труд познания и действия. Можно говорить в этом смысле о “райском хозяйстве”, как о бескорыстном и любовном труде человека над природой для ее познания и усовершенствования, раскрытия ее софийности.. это труд свободный, бескорыстный, любовный, в котором хозяйство сливается с художественным творчеством” (“Ф. X.”, 156). И то же относится и к будущему труду и творчеству человека — за гранью этого мира. “Образ нового Иерусалима означает преображенный и прославленный мир, который содержит в себе начала природного мира и синтез человеческого труда в истории..., но человек не становится почетным пенсионером нового мира, его бездейственно совершающим, но пребывает творческим его деятелем” (“Н. А.”, 557

и 554). Таким образом, трагичность человеческого творчества не принадлежит к его существу; и то, что в греховном состоянии человека воспринимается как трагедия, является на самом деле его призыванием — радостным и благодатным исполнением Божьего о нем замысла...

Образ Божий в человеке есть образ ничем незамутненного совершенства. “Бог в любви Своей к творению упразднил бездну, лежащую между Ним и созданием, и сотворил человека для обожения. И в первозданном своем состоянии, до греха, человек имел эту силу обожения, как прямое последствие благоустроенности своего духа, силы и целомудрия” (“К. Н.”, 60). Это утверждение полноты образа Божия в человеке, его изначального и интегрального добра, коренным образом отличает православное учение о человеке от католической антропологии, с положениями которой о. Сергей ведет неустанную и неутомимую борьбу. По смыслу католического богословия, в человеке, как в тварном существе, даже до грехопадения нужно проводить то различие, которое обнаружилось только после него, именно между тем, что принадлежит человеку, как твари, и что дано ему лишь в силу благодатного чрезвычайного дара, но само не принадлежит ему. “Чистой природе” (*natura pura*) человека не свойственны, по католическому учению, ни бессмертие, ни свобода от похоти... От смерти и похоти его освобождает только благодатный чрезвычайный дар — *donum superadditum* — вместе с даром изначальной праведности — *justitia originalis*. Оба начала — природное и благодатное — в отношении к первозданному человеку — мыслятся в католической антропологии, как отдельные и даже противоположные, и единственное основание к тому, чтобы наделен был первый человек этими дарами, есть свободная воля Божия, если можно так выразиться, производ божественной любви и благоволения к людям. Онтологической же связи, внутренней необходимости здесь нет”. “Эта доктрина, которая безмерно отдаляет человека от Бога и практически отрицает его софийность или образ Божий (раз он связан с природной похотью и смертностью)” (“К. Н.”, 62), является прямой антитезой того учения об образе Божием в человеке, которое развивает о. Сергей. Православная Церковь, в отличие от католической, не имеет своей официально принятой антропологии. Поэтому перед православным мыслителем стоит задача найти и начертать ее основные положения, руководствуясь теми данными, которые содержатся в слове Божием, в догматах, в богослужении и во всей жизни Церкви. Эта задача и выполняется о. Сергием в развитии им его антропологической доктрины, которая, будучи совершенно самостоятельной, перед-

ко пользуется положениями католической антропологии, как точками отправления или, вернее, отталкивания; ибо последние своим примером предостерегают православную мысль о тех путях, по которым не следует идти, чтобы не впасть в прямое противоречие со свидетельством слова Божия и не оказаться “похуляющим Творца и творение” (“К. Н.”, 22). А так как истины антропологии являются естественными философскими предпосылками учения о боговоплощении и искуплении, то понятно, какое значение имеет изложенная доктрина для всего богословского мышления и в особенности для Мариологии и Христологии, в непосредственной связи с которыми о. Сергей и развивает свое учение об образе Божиим в человеке.

Второй темой христианской антропологии является учение о первородном грехе. Человек не удержался в своем первозданном богоподобии, но “погасил в себе благодатную жизнь, прервал прямое общение, “беседу” с Богом, совершил над собой человекоубийство, перестал быть человеком, другом Божиим, стал природным существом, погрузился в космизм. И это падение, это человекоубийство явилось вместе с тем и самоубийством: как душа является жизнью тела, так Бог для человека есть живот вечный, жизнь души” (“К. Н.”, 27). Как же оказался возможен этот первородный грех, почему произошла эта мировая катастрофа?

“Догмат о первородном грехе является осью христианской сoterиологии... с отвержением или колебанием его колеблется спасительная вера в искупление... Церковь фактически исповедует этот догмат в множестве богослужебных текстов, как учение, которое имеет для себя известную реальную самоочевидность. И однако, рассматриваемый исторически и богословски этот догмат отнюдь не имеет той всеобщности и бесспорности в христианской традиции, как можно было бы, казалось, ожидать в виду его аксиоматической общепризнанности... И основные его черты... нуждаются в богословском истолковании, в особенности в наше время, пред лицом его действительных или мнимых постижений жизни мира и вытекающей отсюда проблематики” (“Н. А.”, 179).

“Учение о первородном грехе предполагает, прежде всего, известное событие, совершившееся в пространстве и времени и в этом смысле, по принятому истолкованию в догматике, принадлежательное истории, подобно другим историческим событиям... Буквальному истолкованию III гл. Бытия противится, однако, современное научное сознание..., видящее в истории движение от низшего к высшему, от аморфного к дифференцированному, от простого к сложному, а не обратное... Богословие поставлено поэтому перед альтернативой: наука с ее эволюцией или же при-

тяжающая заменить собою историю легенда, для которой всякие данные в эмпирической действительности совершенно отсутствуют. Возникающая отсюда апория, расхождение между данными научного знания и откровения, мучительно и разрушительно отражаются на духовной жизни, ведя иногда к безверию и индифферентизму. Однако, возможно видеть в этом кажущемся противоречии простое недоразумение и в равной мере утверждать, как истинность библейского повествования, так и приблизительную, конечно, лишь относительную верность научной картины развития мира, как оно совершалось в истории... Когда богословы говорят об историческом характере повествования Быт. I-III гл., то они стараются установить именно действительность описываемых событий, как имевших место в жизни творения. Однако, нет никакой необходимости приписывать им исторический характер в том смысле, как он свойствен событиям эмпирической жизни этого мира, ибо ими вовсе не исчерпывается вся полнота и глубина бытия... Действительность в жизни мира имеет разные образы, между собой отличные в той же мере, в какой жизнь в Иерусалиме Палестинском отличается от жизни в Граде Божием, в Иерусалиме Небесном, сходящем на землю. И вот, эта и н а я по отношению к теперешней, действительность не может быть одинаково выражена или описана на одном и том же языке "истории". Есть в жизни мира, наряду с теперешней историей, многое такое, что в нее не вмещается, хотя с нею и связано и в этом смысле к ней да жеи относится. Таковая действительность может быть наименована... мета-историей" ("Н. А.", 182, 183 и 184).

Это установление понятия мета-истории представляется нам чрезвычайно значительным и плодотворным. Ибо подобно тому, как понятие метафизики освобождает физический мир от его плоскостной ограниченности и указывает на лежащую за ней глубину, подобно этому и мета-история свидетельствует о тех вечных реальностях, которые не вмещаются в хронологическую связь событий, но которые в каждом из этих событий наличествуют и их собою определяют. Соответственно этому "в III гл. Бытия описывается такое событие, которое лежит за пределами нашей истории, хотя и на самой грани ее; будучи связано с нею, оно внутренне ее проникает. Однако, в цепи эмпирических событий его самого не может быть усмотрено, ибо его там нет. Оно совершилось, но за гранью этого мира: после изгнания прародителей из рая, врата его затворились, и херувим с огненным мечем охраняет эту границу, ставшего уже трансцендентным для нас бытия. И, однако, оно имело место в этом мире или, по крайней мере, для него... Ибо жизнь мира не замкнута в теперешнем состоянии и им не исчерпывается. Но как прошлое мира в до-

греховном состоянии человека, так и новое небо и новая земля будущего века являются недоступны постижению из жизни настоящего века, ибо отделены от нее неким трансцензом. И с этой точки зрения становится понятным и естественным, что на нашей земле не обретается следов рая, как и райского первоначального состояния человека. Их, действительно, нет в нашем мире, хотя это и не значит, что их не было или даже, что их нет и теперь, хотя и не в эмпирии, а в глубине мирового бытия. Грехопадение Адама явилось катастрофой, изменившей судьбы мира и непроницаемой стеной отделившей его изначальное состояние от позднейшего, так что в последнем нельзя уже найти следов первого" ("Н. А.", 180 и 187). "Для изображения мета-исторических свершений язык эмпирической истории не применим; им соответствует язык символов и "мифов". Миф — в положительном значении этого понятия — есть повествование... о том, что находится за пределами эмпирии, принадлежит мета-истории; по существу такое бытие только и может быть передано на языке мифа и символа. Таков есть язык и первых трех глав Бытия, повествования о сотворении мира и человека и о грехопадении. Утверждать, что они представляют собою "историю" в том же самом смысле, какова эмпирическая история, значит насиловать их прямой смысл, отдавая их тем самым на критическое растерзание, поскольку миф является незащищенным в качестве эмпирической истории. Но в то же время превращать миф, представляющий собою повествование о метаэмпирической и метаисторической действительности, в пустую легенду, значит не уразумевать его высоких достоинств в качестве неороглифа истины, который и подлежит именно в этом его качестве благочестивому постижению. В этом смысле сказание III гл. Бытия о грехопадении, хотя есть и история, но именно как метаястория; и оно есть в таком качестве миф, который больше и значительней в своих обобщенных и символических образах, нежели всякая эмпирическая история" ("Н. А.", 185).

Наше отношение к библейскому повествованию о грехопадении должно поэтому быть строго реалистическим. То, что мы из него познаем, есть факт, хотя и особого рода, и в этой метаисторической и метафизической действительности все детали повествования — каждое слово, каждая буква — имеют глубокое значение, ибо изображают в символически сгущенной и поэтически сокращенной форме всю многоцветную ткань человеческой истории, природы и судьбы.

После этих методологических замечаний мы можем обратиться к самому тексту. Возможность грехопадения дана уже в

самом естестве человека, как становящегося и свободного: “возможность зла гнездится в сердце человека — в свободе любви или не-любви к Богу” (“Н. А.”, 175). Поэтому “путь делания, как уподобления Богу, для человека есть трудный путь, полный соблазнов и требующий усилий при неустойчивом во все стороны равновесии, но, вместе с тем, это есть царственный, богоподобный путь, как путь свободы” (“А. Б.”, 169). Неустойчивость эта относится ко всем сторонам человеческого естества — к ипостаси, к природе и к их взаимоотношению — и искушение сторожит поэтому человека на всех путях его самоопределения и жизни. постась человека, как было разъяснено выше, не является простою тварью, но включает в себя свое самополагание. “В такой, в известном смысле несотворенности тварного “я” уже содрожится для него возможность уклона в сторону самообожия. Насколько человек зря Бога, как свой Первообраз, он сознает и свою сотворенность, то есть метафизическую неоригинальность, он знает себя, как отражение в капле бытия Божественного солнца. Вместе с тем, в этом вольном познании себя только о б р а з о м Другого, Первообраза, проявляется и любовь к этому Другому, то есть к Богу, как печать Логоса, Богосыновство: Сын любит Отца, и человек, любя Бога, видит себя лишь, как образ своего Творца, пмеюший от Него бытие. Он свободно самополагается как о б р а з, совершает акт кенозиса любви. Но достаточно ему отвернуться от этого солнца и отвергнуться кенозиса, он остается наедине с собой, в сознании своего собственного люциферического самополагания. Он лишь в себе знает тогда свой собственный источник и первообраз, как самобог, и свое тварное “я” тем самым превращает в “я” мнимо-божественное” (“А. Б.”, 106). То же самое относится и к природе человека. Она “в себе не духовна, но лишь душевно-телесна, она есть плоть, то есть живое и живущее естество... Она может (и должна) становиться духовной, приобщаясь велениям духа, в нем одуховляясь, теряя свою “плотскую” самозаконность. Но в своей душственности природа внедряется в жизнь духа, поскольку человек есть воплощенный дух, и устойчивое равновесие между духом и плотью может быть найдено только им самим, его актуальностью” (“А. Б.”, 167). Вследствие этого, “возможность искушения (оказывается) заложенной в самой природе тварности и ее свободе... Во-первых, жизнь твари начинается с несовершеннорлетия и неведения себя, а детство, хотя и невинное, беззащитно от искушений. Бог же, храня свободу, оставляет человека предоставленным самому себе... Во-вторых, тварная свобода в ограниченности своей есть область разных возможностей и выбора между ними... В-третьих, метафизическая при-

рода тварь, имеющая своей подосновой ничто, пустоту, бездну, таит в себе опасность, что это ничто потенциализируется чрез человеческую свободу и - бездна раскроется. Ничто есть про-
слойка, как бы поры: внутренняя ограниченность бытия как становления. До тех пор, пока становление не совершилось, и образ не отождествился с подобием, эта ограниченность может быть источником недолжного самоутверждения, тварного эгоизма, как сила распада и "неспящего" хаоса, который "шевелится" в ней... В-четвертых (в онтологических, во-первых), тварный дух таит в себе сатанинское искушение своей явности, признание себя первообразом" ("А. Б.", 169-170). Из всего этого следует, что "последнюю причину падения человека нужно видеть не в соблазне змия, а в самом естестве Адама... К нему, к самому Адаму обращена была заповедь Божия. Она содержала в себе вопрос, на который возможен был различный ответ: да и нет. И он зависел от самого человека... Собственная виновность Адама, имеющая основание именно в его свободе, а, стало быть, и ответственность, подтверждается тем, что Бог (Быт. II, 1) сначала спрашивает самого Адама, не ел-ли он запрещенного плода, и лишь затем Еву, имевшую непосредственно дело со змием, и осуждает их, как вполне ответственных за свой поступок" ("А. Б.", 171). "Тем не менее, фактически падение человека произошло через искушение от духовного мира... К чему обращено искушение Сатаны? Оно не идет открытым сатанинским путем..., соблазняя к прямому восстанию против Бога, к противобожью, во имя своего собственного самобожия, чрез прямой отказ осуществлять образ Божий в тварном подобии (хотя в духовном существе человека имеется возможность и такого соблазна)... Поэтому первородный грех не есть сатанинский, но человеческий, и человек вовлечен в него путем обмана... Искушение сатаны отправляется от определения места человека в природе, обращается к нему, как к природному существу, имеющему в основе отношения к миру, в качестве имманентной нормы, свою софийность. Эта внутренняя норма для несовершеннолетнего человека предстает как заповедь Божия: человек должен определяться в миру во имя Божие, а не самочинием, фактически подчиняясь плоти. И сатана обманул наивность Евы, а чрез нее и Адама, тем, что запутал, затемнил их самосознание, внушил им мысль, что стать богами в этом мире они призваны не путем послушания Богу и, следовательно, не духовным подвигом, но чрез вкушение плодов этого мира, как магическое средство власти над миром, чрез которое на самом деле мир получает магическую власть над человеком" ("А. Б.", 172). "Искушение человека совершается (таким образом) сложным путем

обмана и самообмана, ошибки и заблуждения” (“Н. А.”, 175). “Змей начал искушение с Евы. Почему с Евы? Разумеется, не вследствие того, что Ева уже в самом появлении своем будто бы была связана с грехом, но, конечно, вследствие особенностей ее пола, его иерархического значения для человека. Жене свойственна пассивная восприимчивость, она есть чувственность, рождающая, но не зачинающая, ее сила есть ее слабость. Поэтому достаточно было о б м а н у т ь жену, но не требовалось преодолеть активного сопротивления, естественного в муже. К тому же жена, созданная после мужа, была и духовно юнее его, ибо не имела того знания животного мира, которое Адам усвоил еще до создания жены, когда нарекал имена животным... “И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю” (III, I) . Уже самый ф а к т этого разговора, вопрос змея и простодушный ответ жены (III, 2-3) представляет собой начало грехопадения, он был двойною ее изменой: и мужу, и Богу. Первозданная чета могла жить полной жизнью и познавать Бога, только соединенная в любви своей. И то, что змей вовлек жену в разговор о Боге, вступил с ней в духовное общение на такой почве, которая всецело составляла достойные их супружеского любовного единомыслия, явилось со стороны жены уже духовной изменой Адаму, как бы духовным любодейством с загадочным существом, по плоти принадлежащим к животному царству, по духу же к какому-то чуждому и недоброму, для нее доселе неведомому миру. И, вместо того, чтобы прекратить разговор, Ева унизилась до беседы со змеем о Боге и Его правде... Обманно втянутая в роковой круг первого отъединения от мужа, Ева становилась одинокой, слабой, лишенной его защиты. Такова была первая измена Евы. Вторая же ее измена состояла в отпадении от любви Божией и родившемся от него неверии, которое, конечно, немодленно стало искать в свою пользу “аргументов”. Уже тем, что Ева услышала вопрос змея и на него ответила, она засвидетельствовала, что находится, по крайней мере в тот момент, вне любви Божией, и Бог для нее есть лишь чуждый повелитель, “хозяин”, которого она пыталась, в меру своего умения, защитить и оправдать в его образе действий. Тогда змей, видя, что жертва попала в его сети, смелее их разворачивает. Он уже прямо лжет (“диавол лжец и отец лжи”. Ио. VII, 44) и клеветает на Бога, приписывая Ему зависть к людям и боязнь соперничества... “Вы будете, как б о г и, знающие добро и зло”. Ирония сатанинского соблазна направляет Еву на путь отъединения и самоутверждения, зовет ее злоупотребить ипостасью, сделать из нее самостоятельный центр бытия. “И увидела жена, что древо хорошо для лица, что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что даст знание: и взяла плодов

его и сла (Ш, 7). Соблазн, проникший в сердце, тотчас и обнаружился в недолжном, нецеломудренном отношении к творению. Жена как-то по-новому, очами похоти, увидела, что “древо хорошо для пищи и приятно для глаз”. Но в Эдеме все было “добро зело”, открытие же Евы состояло лишь в том, что тело (“древо”) может быть сделано орудием самостоятельными плотских наслаждений. Повидимому, в первую очередь, дело идет здесь о каком-то грехе в области пола, — это явствует из того, что после вкушения плода жена стала чувствовать в себе самку, а потому стыдиться своего тела. Утрата целомудрия выразилась в пробуждении похоти не только физической, но и духовной: знание, приобретаемое хищением, явилось, действительно, знанием добра и зла, бунтующего хаоса, дерево же показалось вождельно и потому, что “дает знание”. Сатана принимает лик Люцифера, гностического учителя, который сулит знание на пути развития и укрепления своего эго... Отвлеченный гнозис есть функция эго, между тем как Божья заповедь повелевала преодолеть этот эгоцентризм в любви супружеской, космической, божественной... Отвращаясь от Бога, человек обращает лицо к миру, к творению, впадает в односторонний космоизм (“имманентизм”); он жаждет уже только мира, а не Бога, совершает измену любви божественной.

Ева пала. Однако, падение это не было полным и окончательным, ибо оставался еще муж, с которым не решился прямо говорить змей. Адам же мог и не принять предложенного Евой плода, не поддаться соблазну, но сделать попытку спасти Еву силой любви своей, тем более, что недостаточность его бдительности допустила разговор ее со змеем. Адам полнее и глубже ее знал духовную меру животного мира, чтобы не счесть возможным учиться у змея мудрости и даже богопознанию. Ему легче было презреть обман, нежели жене. Однако... при неискренности своей Адам мог не понимать вполне, что ему угрожает, если он последует за женой своей. Возможно, что в нем заговорил и эгоизм любви, — жена оказалась для него ближе Бога, и он не захотел от нее отделяться, хотя бы в стыде и грехе. Если Ева была соблазнена как женщина, то и в Адаме соблазн повлиял прежде всего на половое самосознание, изменил в нем характер влечения к женщине, придав ему отраву греховности. Как только Адам согласился с Евой и как бы примирился с ее греховностью, то в нем пробудился самец, и священная тайна брака затмилась примесью животной чувственности. Союз жены и мужа перестал быть чистым образом Христа и Церкви, человек утратил внутреннюю норму своего бытия, и тогда открылась людям их нагота, не только тела, но и духа, лишенного уже цельности. “Став как боги”, человек прежде всего по-

чувствовал себя нагим, беспомощным и смущенным и поспешил “скрыться” между деревьями от лица Господня, пытался погрузиться в стихию мировой жизни и в ней замкнуться” (“С. Н.”, 313-315).

Таким образом в жизни человека и мира (когого он был онтологическим центром) произошла катастрофа, которая с необходимостью “изменила весь путь человеческой жизни. В приговоре, изреченном Господом, констатировалась сущность и размеры того изменения, которое произошло в природе человека и мира... Приговор Божий над Евою обращен к ней, как к жене и матери: своим грехом она придала болезненный и мучительный характер тому, что без греха служило бы источником чистой радости, — именно браку и материнству... В суде Божием над Адамом определяется та перемена, которая произошла в положении человека в мире: он из царя природы становится ее невольником и из художника или садовника в раю Божиим — хозяином и земледельцем. Человек обрекается на хозяйство, возникает “труд в поте лица”, все становится хозяйственным и трудовым. А, вместе с тем, в мир входит смерть..., которая стала уже благодеянием, — спасением от жизни на зачумленной земле, ибо дурной бесконечности смертной жизни, простого отсутствия смерти, бессмертия “вечного жидя”, не могла бы вынести человеческая природа... Смерть стала необходимым актом жизни, а загробное существование — неведомым, но спасительным путем возрастания и укрепления духа... Одновременно с этим люди изгнаны были из рая, после того, как сами изгнали из себя рай, потеряв способность им наслаждаться... Пролог на небе закончился, началась многотрудная история человечества” (“С. Н.”, 316, 317 и 318).

Эта “история представляет собою как бы разбитое зеркало, в осколках которого криво и раздробленно отражается образ Божий в человеке” (“Н. А.”, 265). Ибо “человек в своем падении не истребил в себе образа Божия, но лишь затемнил и ослабил... Образ Божий в человеке неистребим..., несмотря на то, что человечество (не только) становится “плотью” (в том смысле, что природа господствует над человеком), но, развивая, так сказать, сатанинскую идеологию борьбы с Богом, хочет (иногда) разрушить образ Божий в себе, совершенно упразднив самую мысль о Боге” (“А. Б.”, 175 и 173).

Неистребимость образа Божия, наличие его в самых глубоких безднах человеческого падения и греха принадлежит к основным положениям антропологии о. Сергия; она не только утверждается им в порядке теоретической истины учения о человеке, но и осуществляется и в качестве практической нормы отношения ко всякой человеческой душе. Здесь антропология опять

переходит в этику, а философское убеждение преломляется в подвиге пастырства...

Грех есть только порча человеческой природы, ее болезнь и искажение; он — реален, но не субстанциален; он есть модус человеческого бытия, а не его сущность; а в основе человека (всякого человека, без исключения) лежит Божий образ, который может и “должен быть восстановлен и явлен. Это восстановление есть дело домостроительства Божия, спасение мира, о котором дается обетование Богом при изгнании прародителей из рая” (“А. Б.”, 175, 173).

Главные трудности, связанные с проблемой первородного греха, “встают перед богословской мыслью, когда грех Адама приходится понять, как прародительский, “первородный” или общечеловеческий грех, определивший собою судьбы всего человечества. Богословская мысль... изнемогает над объяснением этого вменения Адамова греха его потомству... Согласно прямому учению ап. Павла, грех Адама имеет всеобщее значение для всего человечества... Как понять это представительство одного за всех?” (“К. Н.”, 28). Традиционный ответ на этот вопрос — теория наследственности первородного греха, согласно которой “Адам совершил свой грех не только за себя, но и за все свое потомство, которому грех передается через рождение” (“К. Н.”, 30), о. Сергия не удовлетворяет. Ибо, если учение о наследственности первородного греха способно обосновать греховное (то-есть недолжное, ненормальное, ущербленное) состояние каждого человека, то в нем совершенно не вмещается идея первородного греха, как “личного греха каждого, активно им совершаемого. (Между тем) обе стороны первородного греха должны найти свое объяснение” (“К. Н.”, 30), ибо, “если бы сущность его исчерпывалась... наследственной болезнью, тяготеющей надо всем человечеством как рок, как бедствие..., тогда это был бы не столько грех, сколько несчастье... Грех становится грехом лишь как личная вина, связанная с личной свободой. Является ли в этом смысле грех Адама личным грехом каждого из людей, иначе сказать, совершил ли каждый из нас первородный грех, и, если да, то когда и как?” (“К. Н.” 43). Этот вопрос необходимо дополняет проблему всеобщего распространения первородного греха и является не чем иным, как ее заостренной формой, обращенной к судьбе каждого человека. В разрешении этой проблемы о. Сергий опирается на вышеизложенное учение о многоипостасности, следовательно, онтологическом единстве всего человеческого рода, и на истину о самоположении человеческого “я”, как проявления его тварной свободы.

“С того момента в творении, когда сказано первозданному

человеку: обладайте над всею землею и владычествуйте над всякою тварью (Быт., I, 28), человек сделался как бы ответственным опекуном мироздания, так что, его собственное самоопределение есть и судьба всего мира. В этом смысле, человек, не будучи ни в каком смысле творцом мира, явился, однако, ответственным участником в его судьбах и состоянии. Весь мир был бы иным, если бы не было греха Адама. Имел космическое значение, Адамов грех имел и всечеловеческое значение, так что, грех одного сделался делом всех" ("К. Н.", 31). Это следует, как из господствующего положения человека в природе, так и из принципа многоединства человеческого рода — из природы "многоединого Адама, единого, но и многоликого человечества, единого в творении и в падении, в искушении и воскресении, в Адаме и во Христе" ("Н. А.", 204). Поэтому и "судьба человечества — многоседина" ("Н. А.", 204), и "не то, что "все за всех виноваты" (как говорил Достоевский), но все — одно; и каждый, делая для себя и за себя, делает во всем человечестве и для него. Это — страшная и жуткая даже мысль, потому что каждому человеку приоткрывает его бездонную глубину и вечную судьбу. Однако, каждый индивидуальный человек оказывается при этом не только определяющим, но и определяющимся своей природой, именно он является оброчным греху, пленником плоти, рабом греха" ("К. Н.", 32). Зараженность грехом является, так. обр., следствием не феноменальной и имеющей место во времени наследственности, но ископного, онтологического единства человеческой природы, ее тварного единосущия. Но не погашается ли этим факт личной греховности каждого, его вины и ответственности? Таковые "не только чувствуются (нами) как некоторая нравственная самоочевидность, но совершенно незыблемо утверждаются Церковью теологически и практически (в установлении крещения младенцев)" ("Н. А.", 181). А этим с неизбежностью ставится "роковой вопрос: в чем грех новорожденных младенцев и когда он совершен?" ("К. Н.", 45). На это о. Сергий дает следующий ответ: "грех Адамов не есть просто один из грехов, по счету первый, принадлежащий именно лично Адаму. Нет, это совсем особенный грех, не один из многих, но единственный, который... является метафизическим источником грехов моральных. Это есть грех свободы человека против своей природы, неверное и недолжное метафизическое самоопределение. Оно стоит, строго говоря, за пределами индивидуальной исторической судьбы, на самой ее грани, на пороге жизни... Адам в первородном грехе согрешил не как Адам, или не только как Адам, но как всякий человек. И всякий, все мы, каждый из нас, в нем соприисутствовал и содействовал в этом метафизическом грехе... То, что прои-

зошло с Адамом, то произошло — метафизически — для всех и со всеми его еще нерожденными, но с ним единосущными потомками, и это происшествие осознается в рождении, для каждого заново реализуется... Это не есть Оригеновское (или теософское) предсуществование душ, ибо грехопадение каждого происходит на грани времени человеческой жизни, уже не в вечности (в каковой находится творческое основание всего происходящего в мире), но еще не во времени... Господь творит человеческую душу... в ее свободе, силою, которою ей дается как бы соучаствовать в творении, соглашаясь на свое бытие... Но в этот вневременный миг на грани времени, в творении души и реализуется уже каждым за себя лично его участие в первородном грехе Адама. Когда создается душа... она не неволей, но волей, именно волей к жизни соединяется с телом, и в этом ее вольном воплощении, в этой воле к жизни, и осуществляется ее солидарность с Адамом и ее личное участие в первородном грехе. Последний не повторяется, но снова реализуется в каждой новой ипостаси единого человеческого существа. И в этом-то смысле и справедливо, что мы рождаемся во грехе: в беззакониях зачат есмь — (это со стороны тела — мира), и во гресех роди мя мати моя — (это со стороны принявшей этот греховный мир души). Это грехопадение происходит в рождении, на грани этого мира, но ведь и грехопадение Адама произошло, хотя и во времени, однако, на грани теперешнего греховного мира, в ином, еще до-греховном состоянии мира... Но, может быть, спросят: почему же душа не знает и не помнит про это свое свершившееся самоопределение, про это согласие на воплощение в греховное тело, акт воли к жизни? Не есть-ли это фантазия и примышление? Этот вопрос был бы уместен в том случае, если бы речь шла об отдельном акте жизни или ее событии во времени, которое и можно было бы помнить или не помнить в ряду других событий... Но в данном случае речь идет не о событии, но о возникновении, следовательно, не о временном, но о преждевременном акте. Его нельзя помнить как событие жизни временной, но о нем душа хранит воспоминание, анамнезис, имея на себе его печать. И, в этом смысле, она всегда его помнит и непрестанно вспоминает в сознании недолжности и поврежденности своего существа, личной своей ответственности за это и греховности. И правильность этого понимания свидетельствуется Церковью, которая на всех распространяет вину первородного греха и в крещении разрешает именно эту до-временную вину, первородный грех, совершенный при самом рождении. Душа волей к жизни, к воплощению в оскверненное грехом тело и загрязненный грехом мир принимает участие в общечеловеческом первородном грехе, в со-

лидарной тожественности всего человечества” (“К. Н.”, 47, 48, 49 и 50).

Греховное состояние человека, по сравнению с его первоначальным совершенством, характеризуется утерей или извращением той иерархии, которая существовала между природой, человеком и Богом изначала. По отношению к природе человек был ее царем и господином; он был призван к ее очеловечиванию, должен был ее “ипостасировать” — “так, чтобы в последнем итоге вся тварь имела человеческую ипостась” (“Н. А.”, 369). Но, вместо этого, он сам подчинился природе, “впал в космизм”, в известной мере сам дезипостасировался (поскольку в нем проснулась животность и получили силу природные влечения и инстинкты) и потерял над природой свою первоначальную власть.

По отношению к Богу первоначальный человек был собеседником и другом Божиим — свободным исполнителем Божественных предначертаний — богом по благодати. Но, отвергнувши эту благодать, пожелав стать богом по природе (путем приобщения плоти этого мира чрез вкушение запретного плода), человек сам оторвал себя от источника жизни — Бога, и оказался во власти смерти, которая не только наступает в предустановленный час жизни, но распространяется на всю человеческую жизнь, с самого ее начала... Ибо человек начинает умирать с начала жизни, и все протяжении жизни сопровождается ростом смертного изнеможения, доколе оно окончательно не побеждает жизнь” (“Н. А.”, 381).

“Раскрытие силы греха в человеке (осуществилось, таким образом) в обоих направлениях, и в духовном, и в плотском” (“А. Б.”, 173). Раствленным оказалось все существо человека.

Преодоление силы первоначального греха и восстановление первоначального состояния человека могло быть осуществлено только актом Боговоплощения — смертью и воскресением Нового Адама — Христа; однако, борьба с грехом явилась — с самого момента его совершения — основной задачей жизни каждого человека. Соответственно этому, учение о греховном состоянии человеческой природы оказывается отправной точкой не только для сотериологии, но и для всего учения о человеческой жизни и деятельности; истины антропологии вдохновляют собою этическую мысль, указуя, каким образом человек — собственным подвигом и усилием — должен подготовить явление Богочеловека, который “Свой паки обновит образ, истлевший страстями, и заблуждшее, горохищное обрет овча, на ramo воспримь, ко Отцу припесет” (Богородичен догматик 4 гласа).

Однако, в отношении к греху положение ветхозаветного че-

ловека не так уж отличается от новозаветного, которому прощен его грех, и подаются благодатные таинства Церкви для его возрождения, однако, сохраняет силу греховная немощь естества, последствие греха.. Эта немощь не обессиливается, но сохраняет свою силу закона греха, противодействующего добру в теле человека и воле его" ("К. Н.", 59, 58). "По внутреннему человеку (я) нахожу удовольствие в законе Божием, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?" (Римл. VII, 22-24).

Путь духовного делания, путь борьбы и "действенного восхождения" является, таким образом, общим для всего человечества. Он определяется, с одной стороны, точкой своего отправления — греховным состоянием человека, — и своей целью — полным обожением человеческого естества; а, с другой стороны, содержание его дается самым метафизическим местом человека, согласно которому, будучи причастным одновременно жизни Божественной и тварной, человек неизбежно самоопределяется в отношении к природе, к Богу.

В отношении природы его путь есть дерзание и творчество: "Дела, яже Аз творю, и вы сотворите" (Ио. XIV, 12). По отношению же к Богу это есть путь смирения — "жертвенного заклания своей человеческой самости, своего человеческого — и не только человеческого, но и люциферического — самоутверждения, самобожия и человекобожия" ("Д. Ж.", 113). "Человек..., как творение, и при том падшее..., перед лицом Божиим может предстать только в покаянии и смирении, в открытости к приятию божественной жизни; но он есть тварный бог... он чувствует себя работником и творцом, "царем, первосвященником и пророком", и к этому призванию человека относятся все те евангельские приточные образы о талантах, минах и рабочих, в которых устанавливается ответственность за умножение талантов и их должное использование. Идеал "воинствующей Церкви", которая призвана проповедывать Евангелие всем языкам, уча их соблюдать все, что заповедано Иисусом, предполагает действительное, ответственное, творческое отношение к жизни ("У.", 350)...

Смирение и дерзновение являются, таким образом, двумя основными категориями всей человеческой жизни, "и правильным их соотношением является то, при котором первым питается второе, а вторым осуществляется первое. Дерзновение, оторвавшееся от смирения, подвергается искуплению демонизма и самоутверждения... Одно лишь смирение и послу-

шание принимает черты буддийской мироотреченности, духовного рабства или ветхозаветного законничества... Можно сказать..., что, если смирение есть наша любовь к Богу, то дерзновение и ответственность есть наша любовь к миру и человеку, — вторая заповедь, подобная первой, два крыла, на которых возлетает человеческий дух... Ибо тот же Дух подает христианину и силу покаяния, и мощь творчества” (“У.”, 350, 351, 356).

Взаимоотношению смирения и дерзновения соответствуют в жизни человека вера и дела. Они “выражают собою полноту жизни духа, в котором уверование и действие подобны дыханию и выдыханию и не могут быть обособлены и разделены. Спасение верою есть смирение, делами и ответственностью — дерзование” (“У.”, 352). Из них складывается вся человеческая жизнь — культура, аскетика и история, — одним словом, все, что составляет содержание посюстороннего существования человека, “его жизни на земле в трехчастном составе духа, души и тела” (об этом см. следующую главу).

Но бытие человека не ограничивается его земным существованием, его жизнь обрамляется тайной рождения и тайной смерти, которые должны быть понимаемы в контексте жизни, как иные образы его бытия. В противном случае, мы становимся перед предельным онтологическим абсурдом двойной аннигиляции: возникновения из ничего и возвращения в ничто — лопнувшего мыльного пузыря, действительное содержание которого под оболочкой есть пустота. В эту онтологию нигилизма, “во тьму крошечную” двойного небытия — до жизни и после нее — неверующая душа спасается, чтобы не принять проблематику смерти” (“Н. А.”, 379). Но христианское сознание отвечает на это безумие учением о вечности человеческого духа, таинственно предшествующего своему явлению на земле и продолжающего свое существование после разделения со своей телесной оболочкой. Уместен поэтому вопрос: как нужно мыслить жизнь духа за границами земной жизни? Применимы-ли и здесь те категории смирения и дерзновения, веры и творчества, которые, как мы видели, составляют сущность земной жизни человека?

Относительно активности человеческого духа, так сказать, до его телесного рождения (выражение “до” является здесь неточным, ибо последовательность времени возникает для человека только с его рождением; здесь сооставляются не разные времена — предшествующее и последующее — но вечность, сверхвременность, с временностью), мы должны довольствоваться одним только постулатом религиозной мысли, ибо эта тайна остается для нас не раскрыта. “Бог, сотворяя человека в его свободе, как бы дает ему участие в своем собственном происхождении, принимает

от него соизволение на бытие. Дух, воплощающийся в определенное тело, окачествуется при этом силою и своей собственной свободой” (“Д. Ж.”, 37). В рождении человека его послушание воле Творца сопрягается, таким образом, с его собственной активностью, с творческим самоопределением. Однако, каким образом это происходит и где проходит граница этого самоопределения — от нас скрыто. Но относительно посмертного существования духа нам известно гораздо больше, ибо и Свящ. Писание, и церковная письменность содержат целый ряд откровений, позволяющих “догматически проверить и подтвердить общие мысли о смерти (данными) христологией” (“Н. А.”, 385). И первым является здесь вопрос о том, что есть смерть в своей метафизической сущности?

Ответ на этот вопрос содержится в нашей вере в воскресение. Ибо воскреснуть может только то, что есть; не сущее воскреснуть не может, ибо его нет. Поэтому, если бы смерть была равносильна уничтожению, то воскресение было бы невозможным абсурдом; некому было бы воскресать и некого было бы воскрешать... Смерть должна поэтому мыслиться как состояние жизни, а отнюдь не как небытие. “Смерть есть разрушение сложности человеческого естества, отрыв духа от тела, который совершается через умпрание... Дух, после мучительнейшего отрыва от тела, отдается в удел загробному состоянию во всей его ущербности, тело же отдается тлению, сохраняя, однако, в себе жизненную силу для воскресения, а, в связи с ним, и для бессмертия” (“Софиология смерти”, 11). “Разъединяющая коса смерти в трехчастном составе человека проходит между духом и душою, с одной стороны, и телом, с другой. Очень важно установить эту нераздельность духа и души в смерти, поскольку ею утверждается начало тварного бессмертия” (“Н. А.”, 383). Ибо душа принадлежит тварному миру и, не отделяясь в смерти от тварно-нетварного духа, она также становится причастна бессмертию и, следовательно, может быть воскрешена. В этом смысле, действие смерти онтологически ограничено. “Полное торжество смерти имело бы место лишь в том случае, если бы она была отделением духа от души, тварно-нетварного начала в человеке от начала тварного, то-есть развоплощением духа... Это означало бы уничтожение и самого человека... Человек, состоящий из двух начал — божественного и тварного, — разделится бы на составные части, рассыпался бы в онтологический прах... Но человеческая ипостась не знает духовного, пре-мирного бытия..., которое было бы независимо от воплощения. Человеческий дух не есть дух бесслотный по сотворению... Такого независимого от мира бытия человеческого духа вовсе не существует. Человеческий дух поэтому

не имеет абстрактного, нечеловеческого бессмертия, самое его бытие, а потому и бессмертие... окачествовано миром, с ним неразрывно связано, есть человеческое бессмертие, которое в осуществлении своем вмещает и смерть, и воскресение... Разлучение смерти отделяет человеческий дух, остающийся в соединении с душой, лишь от человеческого тела, то-есть всего природного мира. Этим его человеческая энергия (душа) приводится в состояние потенциальности, тени, теряет полноту жизни, однако, силой Божией... она способна восстановиться, воссоздать свое тело и постольку осуществить свое воскресение: "все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы" (I Кор. XV, 22-23). И к этому же относится образ зерна, содержащего в себе всю потенцию жизни и только ждущего Божьего махания, чтобы превратить ее в ее энергию: "когда ты сеешь, то сеешь не тело будущего, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. Но Бог дает ему тело, какое хочет, и каждому семени свое тело" (7-8). Поэтому так важно понять человеческую смерть не как уничтожение, но как уснутие, то-есть временное прекращение действия души относительно тела" ("Н. А.", 384, 385).

В свете этих соображений, проблема смерти как бы раздваивается. С одной стороны, она предстает нам как умирание, как разделение в духовно-душевно-телесном составе человека; с другой стороны, она является новым состоянием духа и души: это есть смерть как загробное существование, как продолжающаяся жизнь, ведущая к воскресению. Для осознания этих двух аспектов смерти имеется два пути: путь личного опыта (поскольку человек может приблизиться к порогу смерти, может ее, в каком-то смысле, если не пережить, то предварить), и путь христологической мысли. Ибо "Христос пришел в мир ради жертвенного приятия смерти... И смерть человеческая есть смерть Христова, и к полноте этой смерти надлежит нам приобщиться, как и Он приобщился к нашей смерти, воплотившись, вочеловечившись... Пока мы не достигли самого порога смерти и не пили смертную чашу, мы можем лишь предузнать смерть, свою, а в ней и через нее, смерть Христову. Такое предузнание нам доступно и нужно, ибо открывает нам наше собственное, как и Христово, человечество, в его глубинных и страшных безднах, в свете смерти являет нам нас самих. И кому дано приблизиться волею Божиею к этому краю бездны, да будет он вестником о т т у д а, которое для каждого некогда станет т у д а и т а м" ("Софиология смерти", 59, 1, 24).

Выше уже было упомянуто о том, что две тяжелые болезни дали о. Сергию тот опыт предсмертного мучения и смертного освобождения, которые и явились для него отправными точками

для понимания проблемы смерти. Вот как описывает он состоявшие умирания, в котором «смерть становится для нас самой ужасающей действительностью... Я был погружен в какую-то тьму, с потерей сознания пространства и времени и лишь с смутной памятью о том, что идут Страстные дни, наступает Страстная Пятница с Благовещением. Хронологически сознавал я наступление Пасхи, принимал пасхальные приветствия, но Голгофская тьма не рассеивалась, и была непосильна, отсутствовала пасхальная радость для умирающего, которому, однако, не дано было вкушение смерти. Да, приближения смерти не было, было одно лишь умирание... Свет жизни погас, наступило безблагодатное нечувствие, то, о чем сказано: «вскую Мя оставил». Оставалось, правда, тупое сознание, что я пребываю в воле Всесовершенного, и именно эта воля определила меня к страданию... Но не было молитвы, как пути восхождения к Богу, как не было восхождения у «оставленного». Была безрадостная ночь без зари, без утра. Оставалось чувство физического страдания, но даже и это бледнело перед общим чувством утраты силы духа, оставленности... может быть, это и было самое страшное... Где же была моя мысль, никогда во мне не угасавшая? Где «проблематика», всегда меня сверлившая? Где комплекс идей, вдохновляющих и радующих, с которыми я переступил порог даже этого госпиталя? Все это, как будто, угасло, перестало существовать. Я стал пуст, мне была, очевидно, мысль уже непосильна. Мое существование оскудело, упростившись до телесного бытия, ставшего лишь возможностью страдания... Даже близость Божия, стояние пред Ним лицом к лицу (ибо, кроме телесного страдания, от Бога меня ничто уже не удаляло; все другое отошло)... не была радостна..., была пасхально пронизана одним чувством: вскую Мя оставил. Однако, наряду с этим, еще одно, чего я не ведал доселе, и что явилось для меня настоящим духовным событием, которое останется навсегда откровенным, — не о смерти, но об умирании, — с Богом и в Боге. То было мое умирание, — со Христом и во Христе. Я умирал во Христе, и Христос со мною и во мне умирал. Таково было это страшное и потрясающее откровение, которое тогда я, пожалуй, и не мог бы выразить в словах и понятиях и сознал только позднее. Одно лишь не поддающееся исчислению времени мгновение прошло между «вскую Мя оставил» и «испустил дух», между умиранием Христа в Его богооставленности и смертью. Но оно содержит в себе безвременную длительность и полноту умирания для всякого человека, поскольку он им и в нем умирает. Иначе, как в богооставленности, человеку нельзя умирать, ибо целью было умереть всечеловеку, Новому Адаму, в Богочеловеке. Я ведал Христа в своем умирании, по... как лежащего со мной

“изъявлена и ранена Мертвеца”. Он мог помочь мне в моем страдании и умирании, только сострадая и умирая со мною. Я видел этот образ внутренним зрением, я чувствовал Его так, как Его почувствовал Гольбейн, а за ним — Достоевский в своем страшном образе смерти Христовой, в котором передана, однако же, не смерть, но умирание, не сила смертного преображения, грядущего с воскресением и па пути к нему, но застывшая, остановившаяся на умирании смерть. Это именно и соответствовало смертным дням Страстной седмицы, которые входили и проникали в мое существо” (“Софиология смерти”, 29, 30).

В этих страшных переживаниях центральным и основным является чувство богооставленности. Богооставленность является и причиной умирания, и основанием смерти, как состояния ущербности страдания и неполноты. В своем предельном осуществлении мы соизмеряем ужас этой богооставленности на Голгофе — в умирании Богочеловека, когда, по “неложному слову (Самого) Христа Спасителя, Его на кресте “оставил Бог”, то-есть, как будто, совершенно умолк голос Его собственной божеской природы, и, как будто, прекратилось богообщение, самая связь Сына с Отцом” (“Д. Ж.”, 134).

Но Голгофа имеет своим началом Гефсиманию: “Авва Отче! Все возможно Тебе. Пронеси чашу сию мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты” (Мр. XIV, 36). “Душа Моя теперь возмутилась, и что Мне сказать. Отче! избавь Меня от часа сего. Но на сей час Я и пришел” (Ио. XII, 28). Что же означают эти слова и эта молитва в “Авве Отцу” “с сильным воплем и со слезами” (Евр. V, 7)? Это есть голос природной человеческой немощи в состоянии богооставленности... (Ибо) благодать может, по воле Божией, оставлять человека, и тогда в нем обнажается дно его человеческой немощи... Эта богооставленность есть испытание и искушение для человеческого естества, но она нужна для полноты подвига, ради свободы достижения, в котором должно принять участие всеми своими силами и человеческое естество. В этом испытании богооставленность есть выражение высшей любви Божией и уважение Божие к Своему творению” (“Д. Ж.”, 137, 132).

В этом смысле, богооставленность умирания есть последнее испытание человека, вся жизнь которого соткана из мгновений богопричастия и богооставленности. Ибо “Им мы живем, движемся и существуем” (Д. А., XVII, 28), “послаши Духа Твоего, и созиждутся..., отысши дух их, и исчезнут и в черть свою возвратятся” (Пс. СIII, 30, 29)... “Антиномия смерти изживается человеком во все дни его земного бытия” (“Н. А.”, 383), и “в жизни-ли, в смерти-ли (каждому) суждено приблизиться к свя-

щенной ограде Гефсиманского вертограда и себя в нем обрести. Ибо на пути... человека лежит такая скорбь, когда он оставляется своим человеческим сплхам, познает до глубины свою немощь, но, вместе с тем, своими собственными силами отдает свою жизнь Богу. При этом, конечно, он может выдержать и не выдержать огненное испытание, в котором одинаково возможны падение и восстание. Но без него не может исполниться мера подвига: “дабы испытанная вера вапа оказалась драгоценнее гибнущего, хотя и огнем испуыуемого золота” (I Петр., I, 7). (“Д. Ж.”, 138).

“Пределъная скорбь смерти, чувство богооставленности... сопровождает смерть, как черная ее тень, и Церковь в погребальных песнопениях не умаляет силы плача смертного. Такова духовная сторона смерти. Такова же и телесная, поскольку смерть есть болезнь болезней и страдание страданий. Однако, и здесь проявляется спасительная антиномия смерти. Этот ужас, природно непреодолимый, уже преодолен сверх-природно, благотатно, ибо путь смерти пройден Христом и вслед за Ним Богоматерью, он пронизан и озарен огненными языками пришествия Св. Духа в мир и чрез смертные оковы. И, в этом смысле, смерть чистых сердцем праведников, способных узреть Бога, есть радостей радость и торжество из торжеств, и как грядущая радость, обетованные встречи со Христом (“желание имею разрешиться и быть со Христом”, по слову Апостола — Фил. I, 23), должна смерть приниматься верующей душой” (“Н. А.”, 382). Такова онтология умрапя.

Но “жизнь продолжается и за гробом”. Об этом согласно свидетельствуют и данные церковной письменности (жития, прологи, отеческие творения), и факты жизни (посмертные явления умерших); и “мы можем считать, если и не догматом, то, во всяком случае, господствующим преданием Церкви, что человек в смерти своей разлучается лишь с телом, а не с душой, которая продолжает жить в “загробном мире, то-есть в новых метафизических условиях существования... Эта жизнь по своему состоянию остается для нас трансцендентной и неведомой (поэтому и чрезмерное о ней любопытствование является духовно-нездоровым). Однако, некоторые основные черты могут быть здесь установлены, как вытекающие из основных положений нашей веры. И прежде всего смерть, как “разрешение души от тела” (Фил. I, 23), есть великое посвящение, откровение духовного мира. Грехопадение, облекшее нас кожаными ризами непроницаемой чувственной телесности, лишило нас духовного ясновидения... Божественный мир сокрылся в трансцендентность, он стал предметом веры или же проблемой и теоремой для мысли. В этом и состоит ущербленность и неполнота телесного бытия и при том —

роковая. Можно сказать, что, находясь в теле, человек проходит только одну область жизни, между тем, он предназначен ко всей ее полноте. Это делает земной опыт его жизни ограниченным. И если бы человек навсегда оставался заключен в кожаные ризы своего собственного тела, то он, можно сказать, не сделался бы человеком в полноте своей, ибо создан гражданином обоих миров, для неба и земли... Но любовь и мудрость Божия нашли путь разрушить эту стену и восполнить человеческое бытие, приблизив человека духовному миру. И это совершается чрез трагическое, катастрофическое событие в жизни человека, которое есть смерть. Временно отрывая человека от плоти, она открывает ему врата духовного мира, как и бытия Божия. В церковной письменности имеются изобильные свидетельства о том, что умирающему становятся зримы существа духовного мира, ангелы и демоны: к нему приближаются и души усопших, в дальнейшем же откровении для него может становиться доступным и самое небо с Живущим в нем. То, что остается для нас недоступно непосредственному опыту, являясь ему запредельным, здесь становится превозмогающей действительностью, даже единственной, пред лицом которой доставлен усопший, в ней должен он жить и находить самого себя. Это откровение духовного мира в смерти есть величайшая радость и неизреченное торжество для всех, кто томился в сей жизни о нем, будучи от него отлучен, но оно же есть и невыразимый ужас, и тягость, и мука для тех, кто не хотел этого духовного мира, не знал его, отвергал его. И здесь он оказывается пред лицом этого величайшего испытания, которое делает неизбежным его перерождение из телесного в духовное существо. Тот, кто был плоть, принужден теперь непосредственно убедиться в существовании духовного своего естества... Человеческая жизнь разделяется смертью как бы на две половины: душевно-телесного и духовно-душевного бытия, до смерти и после смерти... Человек для полноты своего очеловечения должен прожить себя не только в смертной жизни, но и в загробном состоянии, для того, чтобы достигнуть той зрелости, в которой он способен принять воскресение к жизни вечной в полноте истинной человечности. И, понятая таким образом, как существенно необходимая часть человеческой жизни, смерть, действительно, есть акт **п р о д о л ж а ю щ е й с я**, хотя и ущербленной "успешем" жизни.

Этим ставится новый вопрос: что же совершается и может ли что-либо совершаться в жизни за смертную ее границу, которая обычно понимается, как ее конец? Но что же может означать этот **к о н е ц** жизни: есть-ли это только перерыв, многоточие, или же, вместе с тем, и **и т о г**? Очевидно, и то, и другое.

Жизнь, состоящая из разорванных и сменяющихся атомов времени, интегрируется в сознании после выхода из этого земного времени и при переходе в другое, загробное, время. В смерти и по смерти человек видит свою протекшую земную жизнь, как целое, в синтезе. Этот синтез есть уже сам по себе суд, поскольку в нем выясняется общая связь, содержание и смысл. При этом здесь имеется не просто ясновидение синтеза, но и истины самой, пред лицом духовного мира, в свободе от плотского пристрастия, в свете правды Божьей. Это есть самоочевидность суда Божия. Он есть, прежде всего, самосознание, а постольку и самосуд. Он творится, по смотрению Божию, в новом, уже загробном времени, как совершающееся самопознание (“хождение по мытарствам”), самоуглубление и самоприговор. Необходимо подчеркнуть именно эту, имманентную, сторону человеческого самосуда, который есть суд “совести”, то-есть наш собственный, пред лицом ведающего нас вместе с нами Бога. Это еще не есть полное самопознание и суд окончательный, который возможен лишь в связи со всей историей всего человечества, но ограниченный и индивидуальный, поскольку человеческая жизнь и история еще не окончилась, и однажды соделанное может быть исправлено или погублено другими и в дальнейшем. И это есть самопознание и самоопределение, совершающееся в человеческом самосознании, в свете правды Божьей. Оно и зовется обычно в богословии “предварительным судом”. Его предварительность относится, как к его лишь индивидуальному характеру, так и к его окончательности, поскольку бестелесное существование в загробном мире еще не выражает полноты бытия человека. “Предварительный суд” не столько есть суд, сколько загробное самосознание и протекающее из него бытийное самоопределение” (“Н. А.”, 387, 388, 389).

В применении к различным этого самоопределения, возникают и общие очертания этих состояний, как определяемых с плюсом или минусом. “Эта схема выражает общие состояния “рая” и “ада” (также предварительных, в отличие от окончательного состояния воскресения). Католическая доктрина прибавила сюда еще не только состояние очистительное, но и место чистилищное, в качестве временного, исправительного наказания. Нельзя спорить вообще против самой мысли о состоянии очистительном за гробом, однако, нужно-ли схематизировать его, как особое место, третье, наряду с раем и адом? Основная черта, свойственная при этом католическому ригоризму и заражающая собою и православную мысль, состоит в признании, что оба загробных состояния, не только рай, но и ад, определяются еще и до всеобщего суда в окончательной неизменности. Но для этого

утверждения, по крайней мере, в православии нет достаточного основания, поскольку здесь признается действительность молитвы за усопших, для которой не устанавливается никаких границ (как это и выражено с особой силой в 3-ей молитве на вечерне Пятидесятницы). Согласно православному учению, загробное состояние грешников может быть ближе всего определено, как всеобщее чистилище с временным в нем пребыванием, нежели как ад нетленный. Важно здесь констатировать, как несомненную и самоочевидную истину, что и в загробном существовании индивидуальности в их свободе находят так же разную судьбу и проходят различный путь жизни, как и в здешнем мире, с тем лишь отличием, что, вместо ложного света и полутеней последнего, в загробном мире все освещено светом солнца правды, стоящего в выси небесной и своими лучами проникающего в глубины душ и сердец" ("Н. А.", 390, 391).

Каково же содержание этой загробной жизни? Что ожидает человека за порогом смерти? "В церковной письменности и в богословской литературе, одинаково, как православной, так и католической, с особой настойчивостью и решительностью выражается мысль, что за гробом "оканчивается время подвигов для человека и начинается время воздаяния, так что, по смерти невозможно нам ни покаяние, ни исправление жизни" (М. Магарий, Догматическое богословие). Обычно принимается, что после суда умершие остаются в п а с с и в н о м состоянии, претерпевая свой удел во исполнение судебного приговора... Мздовоздаяние (понимается) при этом статически, как неизменное, пассивное состояние..., как исполнение приговора в загробной тюрьме, при чем ему приписывается полная неизменность" ("Н. А.", 391, 392, 398, 394). Это "преобладающее мнение богословов, которое выдвигается за учение Церкви... (на самом деле) противоречит, как природе духа, так и данным церковного предания и откровения" ("Н. А.", 398, 392).

К "пассивному ожиданию каждым на месте своего одиночного заключения своей окончательной судьбы... трудно применить понятие жизни. Между тем, и за гробом продолжается жизнь обличенного, хотя уже и не телом, а только душою, человеческого духа. Дух ж и в е т и за гробом силою своего бессмертия и божественной энергии, ему присущей, и ему, как таковому, остаются свойственны актуальность и свобода, а постольку и творческое самоопределение. В отношении к духу неприменимо и противоречиво представление о неподвижности и, следовательно, о каком-то обмороке или же тюремном изоляторе за гробом... Совершенно невозможно допустить такое неизменное состояние в жизни духа, как его застывшую судорогу или же пассивное со-

зерцание соделанного с утратой способности к дальнейшей жизни. Если для умерших и отпадает творческое участие в истории этого мира, по крайней мере, по сию сторону бытия, то тем еще не исключается возможность такового участия по ту его сторону, как в отношении ко всему миру, так и к самому себе... Поэтому загробное состояние есть не только "награда" и "наказание", и не только "чистилище", но и духовная школа, новый опыт жизни, который не является бесследным, но обогащает и изменяет духовный образ человека" ("Н. А.", 403, 392, 394, 393). "На основании актуальной природы духа, с необходимостью следует заключить, что человек становится и н ы м после всего опыта загробной жизни, в сравнении с тем, каким он был при своем земном умирании. Его готовность или созревание к жизни воскресения связана отчасти с этим опытом. В состоянии воскресающего человека суммируются, так сказать, обе стороны, из которых складывается его жизнь...

Каждая из обеих частей жизни, земная и загробная, представляет собою нечто самостоятельное, однако, обе они лишь во взаимной связи выражают полноту жизни павшего человека. И путь к Парусии и всеобщему воскресению пролегает чрез долину смерти и загробной жизни или же равноспильного "изменения": "все не уснем, но все изменимся..., ибо вострубит, и мертвые восстанут нетленными и мы изменимся" (I Кор. XV, 51-52) ("Н. А.", 403, 404).

"О загробной жизни нам мало открыто, и не следует преждевременно стремиться к этому ведению, которое имеет притти в грядущем зоне само собой... Но мы должны знать, что эта жизнь для каждого из нас связана с тем нашим состоянием, которое открывается в нас на "частном суде", при чем это жизненное самоопределение каждого из нас на земле не может быть только концом и психодом жизни, но началом н о в о г о ее продолжения" ("Н. А.", 396). К сущности этой новой жизни отнесится, первым долгом, "общение с миром духовным существ бестелесных. Это относится, прежде всего, к отдельным человеческим душам, как и к ангельскому миру, так же, как и бевосковскому... Разумеется, это общение с миром духовным также представляет собою неисчерпаемое многообразие, ибо душа притягивает к себе и сама открывается лишь тому, чего она сама достойна или сродна. Но важно то, что это общение с миром духов бестелесных, во всяком случае, представляет собой неиссякаемый источник новой жизни, нового ведения, почему никоим образом нельзя допустить неизменность духовного состояния отошедших. Они вмещают эту новую жизнь в той мере и в том качестве, в каких они способны вместись... И за гробом челове-

ская душа нечто новое изживает и наживает, каждая по-своему в свободе своей" ("Н. А.", 392, 393). С этим связан вопрос о возможности покаяния за гробом. "Разумеется, оттуда невозможно уничтожение зла, причиненного грехом в здешнем мире. Но и в этой жизни такое уничтожение для многих образов зла оказывается невозможным, но от этого покаяние не становится бессильно в своих духовных плодах. Почему же надо считать его невозможным или бессильным за гробом, когда расширяется и углубляется наше духовное ведение? Разумеется, это есть и н о й образ покаяния, нежели здесь на земле, но все-таки это есть покаяние... Если же утверждать, что позднее покаяние не сопровождается прощением, то кому же дано мерить глубины милосердия Божия, которое всех заключило в непослушание, чтобы всех помиловать (Р. XI, 32)... Покаяние имеет в себе самодвижную, самодействующую силу, и можно-ли вообще допустить бездейственность покаяния? Поэтому общая мысль о том, что за гробом бессильно и в этом смысле невозможно покаяние, не сталкивается-ли с противоположной, — о вечной актуальности духа, который в полноте этой актуальности изживает и силу покаяния?" ("Н. А.", 394). Покаяние как "метанойя", как развитие и рост духа, так же, как и молитва, являются неотъемлемыми принадлежностями духовной жизни; и, утверждая, что за порогом смерти человеческий дух живет, а не пребывает в статически-неподвижном обмороке, мы тем самым допускаем возможность его развития, изменения, восхождения, а, следовательно, и всех тех образов духовного творчества, которые не связаны с состоянием пребывания в теле.

Это понимание загробной жизни, как "продолжающейся части истории мира и человечества..., как непройденной части их пути ко всеобщему воскресению" ("Н. А.", 403), открывает совершенно новые возможности к разрешению апорий, бывших до сих пор мучительнейшими проблемами богословия. В свете загробной жизни понятной становится судьба умерших в раннем возрасте детей, слабоумных, уродов, душевно-больных, вообще "всех тех, чья жизнь представляет обреченность "карме" наследственности и бессознательности. Они могут быть очеловечены, войти в полноту своего человеческого бытия, лишь освободившись от уз и оков земного бытия" ("Н. А.", 400). То же относится и к судьбе язычников, живущих и умирающих в неведении Христа, и к иссохшей маслине Израиля. Поскольку их земная жизнь остается ущербленной и неполной, мы должны заключить, что откровение Христовой истины, "просвещающей в с е х", будет им дано в загробном существовании. "Проповедь во аде", то-есть за гробом, не может быть понимаема, как

моментальное или кратковременное событие, но как пребывающее. “Воскресение Христово воссияло во аде победой над смертью... Запоры ада бессильны, чтобы преградить путь “дыханию бурню” Пятидесятницы и явлению “огненных языков”... Сила Пятидесятницы, благодатное действие Духа Святого пронизает и адовы заклещи” (“Н. А.”, 403). Только при этом условии получают смысл таинственные и ликующие слова Пасхального Канона:

“Нигде вся исполнишася света, небо же и земля и пресподня я : да празднует убо вся тварь восстание Христово” (п. 3, тр. 1).

“Безмерное Твое благоутробие адовыми и узамисодержимими зряще, к свету идяху, Христе, веселыми ногами, насху хваляще вечную” (п. 5, тр. 1).

“В этом смысле смерть в Слове Божием становится в ряд других величайших даров Божиих: “или мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее — все ваше: вы же Христовы, а Христос — Божий” (1 Кор. III, 22-23). Такова перархия даров Божиих, в которой смерть стоит в лестнице жизни творений” (“Н. А.”, 404).

ГЛАВА V.

КУЛЬТУРА. ИСТОРИЯ

Философия культуры является той частью творчества о. Сергия, в которой его мысль наиболее близко и непосредственно соприкасается с проблемами современной жизни. Ибо вопросы о смысле и ценности, о задачах и целях культуры стоят в центре самых больших и острых проблем нашего времени. Поэтому в этой области о. Сергий выступает не только, как исследователь и мыслитель, но, главным образом, как проповедник, обличитель и апологет. И его мысли о культуре и творчестве, коренящиеся в общих основаниях его софиологии, часто получают форму практической проповеди того начала "христианской, православной культуры", которое ему приходится защищать, как от представителей секуляризованного гуманизма, так и от мироотрицающего аскетизма некоторых церковников.

Проблема культуры в ее отношении к Христианству безусловно является центральным вопросом в комплексе тех верований, идей и переживаний, которые в своей совокупности составляют современный духовный кризис, поражающий одновременно и философию, и жизнь.

"В духовном обиходе современного человечества давно уже что-то неладно, назревает какой-то кризис", писал о. Сергий еще в 1906 г. "Кризис этот подготовлен всей новой историей. Начиная с конца средневековья... вся духовная жизнь (человечества) развивалась под знаком светского, вперерелигиозного и даже антирелигиозного начала жизни, утверждала односторонне-человеческий, противобожеский принцип, культивировала заветы одностороннего или отвлеченного гуманизма... Конечным итогом современной культуры, который незримо откладывается в интимной жизни, в глубине общественного сознания (является, однако, не довольство и счастье людей, а все растущее) "уныние народов и недоумение. (Об этом свидетельствует) как импотентность современной философской мысли, упреждающей на формально схоластическую работу, так и безпомощная умственная и нравственная нейрастения ея более требовательных представителей;

как скептический адогматизм, возведенный в догмат, так и аморализм, превращенный в систему морали и разухабистый скептицизм (приправленный) эстетически-религиозным гарниром... Также и современная наука, необыкновенно обострившая духовное зрение человечества во всем, что касается внешней стороны явлений, ни на один дюйм не подняли покрывающего природы явления... Техника сделала человека удивительным ремесленником..., но человек, живущий в этом ремесленнике, остается по-прежнему с протянутой рукой. (Наконец) искусство, при всем богатстве и роскоши новых форм художественной техники, опускается до мертвого натурализма или самоубийственной тенденциозности... Вся современная культура, разросшаяся в пышное и могущественное дерево, начинает чахнуть и блекнуть от недостатка религиозно-мистического питания" ("Церковь и культура", 303, 305).

Этой односторонней обезбоженной культуре противостоит не менее односторонняя идеология мироотрицающего Христианства. Когда человек ставит перед собой альтернативу Бог или мир, он "в своей обращенности к Богу отвращается от мира, презирает его ценности и дела и предоставляет мир, в его удаленности от Бога, его собственной судьбе («Zur Frage»..., 97). Тогда "человеческое творчество... отвергается, человечность человека обезценивается, и обезцененная в Церкви, она поднимает голову вне Церкви..." ("Православие и культура", 17). "Этот акосмизм и даже антикосмизм мы встречаем в истории Церкви, с одной стороны, на почве восточного Христианства в распространенном мнимо-нашем мнимо-воззрении, а, с другой стороны, мы находим его в среде правоверного протестантизма, который также утверждает, что Бог абсолютно трансцендентен миру, и этим обезбоживает мир" («Zur Frage»..., 17).

Отсюда рождается то "высокомерно недоброжелательное и фарисейски мертвенное отношение", которое столь часто характеризует отношение церковных людей к культурному творчеству, каковое они "лишь попускают, но оставляют вне пути спасения" ("Православие и культура", 15).

В противовес этим двум крайностям, о. Сергей утверждает "творческий дух Церкви", призывает "создать подлинно христианскую, церковную культуру и возбудить жизнь в церковной ограде, внутренне победив эту противоположность церковного и светского... Церковная ограда должна вместить в себе не только дом для инвалидов и богадельню, для которых в ней находилось место и до сих пор, но и рабочую мастерскую, и ученый кабинет, и художественную студию. Должна вновь возродиться церковная жизнь, но не на основе инквизиционного режима, а на основе сво-

бодного общения и соборного творчества... Ибо, по идее, религия, а, следовательно и церковь, как область религиозной жизни, должна быть всем, распространяясь на все области жизни верующих. Не должно быть ничего, принципиально "светского", не должно быть никакой нейтральной зоны, которая была бы религиозно индифферентна, не имела бы того или иного религиозного коэффициента... И если бы в Церкви восстановилась та полнота жизни, которой жаждет современный человек, если бы вспыхнуло в ней подлинное пламя христианского творчества и вдохновения..., какими радужными красками расцветилась бы вся наша жизнь, как стала бы она легка и благостна!.. Ожила бы внутренне наука, которая перестала бы томить мертвой и безыдейной специальностью... И философия, оплодотворившись религией, получила бы силы выйти из трясины... скептицизма и бесплодности, в которой она теперь находится.... Еще большую важность должно иметь христианское искусство. Ведь, может быть, именно в направлении искусства и лежат новые откровения, ибо неложно слово, что "красота спасет мир". Наконец, если бы создалась христианская церковная общность, то и социализм... стал бы воплощением всеянской, евангельской любви и перестал бы соединяться с духовным опустошением, которое узость юсвоей проповеди он вносит в сердца своих адептов теперь... Вся культура, освещенная внутренним светом, оказалась бы светопроницаема, полна света и разума" ("Церковь и культура", 308, 309, 311, 312).

Идея церковной православной культуры, несмотря на всю свою внутреннюю бесспорность и внешнюю привлекательность, оказалась, однако мало убедительной, как для гуманистически настроенной интеллигенции, так и для традиционно-консервативных представителей Церкви. Несмотря на то, что ее сторонниками и проповедниками были такие столпы как Гоголь, арх. Феодор Бухарев, Достоевский, Федоров, Гачинский..., она казалась подозрительной и нежизненной обеим сторонам: первые видели в ней возрождение клерикализма, вторые полагали, что церкви принадлежит "лишь функция охранительная, консерватизм предания"; поэтому понятно, что "идеал церкви творящей, растущей, развивающейся" казался им едва ли не духовной революцией... Великие русские потрясения и жизнь среди чужеземных культур снова и с новой силой поставили эту проблему перед русским сознанием; и в эмиграции была сделана попытка не только заново формулировать эту идею, но даже создать для ее разработки и осуществления специальные организационные формы. В 1923 г. в Берлине под редакцией В. В. Зеньковского вышла книга, озаглавленная "Православие и культура". Издание этой книги было уже значительной победой, ибо само словосоче-

тание “Православие и культура” казалось столь необычным и странным, что издатель книги предварительно совещался с рядом экспертов, боясь дать книге “бессмысленное” название. В дальнейшем идея церковной культуры была начертана на знамени Русского студенческого Христианского Движения, которое несло ее молодежи в своих съездах, в своих изданиях, в своей проповеди и работе. Наконец, в 1930 г. в Париже была основана “Лига православной культуры” — с широкими задачами и планами, из которых удалось осуществить только несколько ежегодных съездов, пивших, впрочем, большое идеологическое значение (к идеологии “Лиги” примыкал журнал “Новый Град”, Париж, № № 1—14, 1931-1939). Существенным при этом было то, что благодаря возможности международных встреч деятелей религиозного просвещения, идея эта была принесена в другие православные страны, где она нашла, пусть немногочисленных, но горячих и убежденных сторонников. О. Сергей стоял чрезвычайно близко ко всем этим начинаниям, принимал участие в большинстве изданий и съездов и, в частности, прочел два доклада, посвященных теме православной культуры на съездах “Лиги” 1930 и 1931 г. (напечатаны под заглавиями “Православие и культура” и “Догматическое обоснование культуры” — в сокращенном изложении — в Вестнике РСХД соответствующих годов, в № № 7 и 10).

Рядом с задачей защиты этой идеи от непонимания и отрицания ее стояла, однако, сама проблема. Как понять культурное творчество в свете Христианства? Как примирить любовь к миру со словами: “не любите мира, ни того, что в мире” (I, Ио. II, 15) и “имеющие... должны быть как неимеющие... и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся, ибо преходит образ мира сего” (I Кор. VII, 29 и 31)? Эта трудная проблема находит себе решение в софиологической установке о. Сергия, которая не боится и не избегает антиномии, ибо таковая лежит в самом основании бытия человека и мира. “Христианство есть прежде всего и больше всего духовная жизнь, то-есть прорыв человека из мира и из себя к Богу. В этом смысле Христианство есть непрерывное усилие к преодолению тварной ограниченности природы для того, чтобы ощутить Бога и жить в Нем... В этом отъединении от мира есть момент известной неизбежности, и каждый христианин является пником, независимо от его положения и состояния... Единственное руководственное указание в отношении мира это — стремиться к тому, чтобы мир как можно меньше мешал в возростании духовной жизни... Но путь, предлагаемый аскетическими традициями, не исчерпывает всей полноты человеческой личности, потому что Бог связал человека с миром и жизнью. Окру-

жающая жизненная действительность, мир, история, даны нам как неизбежность, и мы неотвратимо, так или иначе, определяемся по отношению к этому, нам уже данному... И в Христианстве эта изначальная космичность человеческого существа не устраняется, но возводится на высшую ступень... Христианство научает любить мир, землю, где ходил Христос, любить человека. Эта задача трудна..., так как ставится она антиномически; требуется не любить мир и вместе с тем любить мир творчески, так как человек ответствен за мир, призван к творческому соучастию в становлении мира... Человечность не должна быть поэтому умалена, она должна найти религиозное оправдание, стать путем спасения для каждого, соответственно его личному труду, призванию, силам... Все истинное, что есть в культуре, в творческом отношении к миру, принадлежит Христу и будет явлено в своей принадлежности Церкви" ("Православие и культура", 11 и 18). "Только на крыльях творческого вдохновения поднимается человек над своим естеством, в высей церковности, а с угашением духа, от которого не напрасно остерегает ап. Павел, церковность утрачивается, даже если сохранять внешние формы" ("Творческий лик Церкви", 5).

Это религиозное оправдание культуры и творчества находит себе многообразное подтверждение в жизни самой Церкви. "Все то человеческое деяние, которое осуществляется в истории и культуре в разных ее проявлениях... включается в качестве "служения" в путь спасения. Церковь выражает свое признание этой мысли фактом канонизации некоторых святых, как носителей определенного служения, следовательно, именно, как культурно-исторических деятелей: равноапостольных царей и князей, иконописцев, вселенских учителей, врачей и т. д., при чем, конечно, фактический перечень их не может считаться исчерпывающим, поскольку продолжающаяся жизнь Церкви являет и новые образы святости. Кроме того, существуют и не прославленные святые с еще непрославленными служениями" ("У.", 349). С другой стороны, начало творчества (такое есть основание и сущность всякой культуры) получает в церковной идеологии такое значение, которое во многом превосходит роль, отводимую ему в светской, секуляризованной жизни. "В церковном языке выражения "творчество" и "творить" нередко упоминаются в таких случаях, где сами мы, может быть, и не применили бы творческого начала. Сам Господь прямо говорит о нем: "без Меня не можете творить ничего" (Ио. XV, 6), и даже более того: "верующий в Меня, дела, яже Аз творю, и он сотворит и больше сих сотворит" (XIV, 12)... В церковной письменности обычно словоупотребление: творить молитву (Иисусову). Все

эти выражения, конечно, не случайные, свидетельствуют, насколько творческая стихия нашего духа и напряжение ее проявляются в церковности, которая не связывает, но освобождает ее. Такая нераздельность духовного творчества и церковности представляется самой природой Церкви, которая, хотя и есть сверхличное начало в жизни, однако, предполагает собой и развитие личного начала в его полноте. Таким образом, вселенское и сверхличное раскрывается в личном, а личное себя обретает в сверхличном. Послушание Церкви рождается поэтому не из порабощенности, но из внутреннего убеждения, не из скудости, но из полноты душевных сил". ("Творческий лик Церкви", 4). Антиномия дерзновения и послушания является, таким образом, неизбежно присущей всякому культурному творчеству; но более подробный анализ показывает, что она невидимо присутствует и в самой аскетике, которая также не может ограничиться одним смирением и послушанием; ибо "крест есть не только пассивное приятие, но и активное взятие, творческое сам и пойти туда, куда зовет и ведет его дух... Даже самые аскетиче- и пойти туда, куда зовет и ведет его дух... Даже самые аскетические пути, на которых, как будто, устраняется ответственное самоопределение и заменяется послушанием, избираются свободно и дерзновенно. Подвижник, уходящий в пустыню или оставляющий мир для обителя, отдающий себя старцу на полное послушание, совершает акт творческого избрания и ответственного самоопределения... И аскетизм в его наиболее решительных формах предполагает в своих исходных решениях самую напряженную активность и самоопределение, как в слышании своего внутреннего зова, так и в последовании ему... Путь героического аскетизма и отшельничества, или же во вдохновенном послушании, в своем осуществлении имеют характер творческого дерзновения, нередко сопровождаемого борьбой, разрушением плотских и духовных связей, вообще является актом в полном смысле свободным и даже самочинным. Еще более важно то, что для определенных личностей путь героического аскетизма, творческий и постольку дерзновенно-ответственный, совершается не в скудости и пассивности, но, напротив, от избытка сил и творческой напряженности. Поэтому отнюдь не следует противопоставлять монашества с его аскетизмом дерзновению творчества. Истинное монашество — дерзновенно, ибо является образом личного творчества, н а р я д у со всякими другими его образами" ("У.", 348, 353). Поэтому, "если человек не творит, не делает, если он безответствен перед своими делами, если он не влагает в дело свои мысли, силы любви, то он осуществляет не аскетизм, а нигилизм. И если это называть аскетизмом,

то такой аскетизм есть плен миру... Нигилистическое понимание аскетизма выражается в освобождении себя от ответственности за мир. Подлинный же аскетизм является величайшей культурной и творческой силой в мире... Аскетизм и культура не противоположны, это единое духовное начало в человеке, осуществление в человечестве единого образа Божия" ("Догматическое основание культуры", 10).

Та религиозная цепность, которая усваивается о. Сергием всему культурному творчеству естественно должна принадлежать и каждой специальной области культурной жизни; соответственно этому проблемы философии хозяйства, искусства, права, государства и т. д. заключаются не только в изучении онтологической сущности этих понятий, но, главным образом, в установлении того места и значения, которые они должны иметь в общей иерархии жизненных начал. Но определить их место в мире значит связать их единым лучем софийности, показать, что все они живут единым духом и вдохновляются единой силой. Вследствие этого, софийное понимание всех видов культурного творчества неизбежно является их философской и религиозной с у б л и м а ц п е й: они перестают быть только техникой и умением, они перерастают свой формальный характер и становятся проводниками высшего начала, воплощением высшей идеи — вырастают в богочеловечество. Однако, приобретая это высшее значение, творчество человека сохраняет печать своей ограниченности и никогда не может претендовать на абсолютное значение; оно принадлежит этому миру и не может занять место последних сверлений, заменить собою эсхатологию. Между тем этот соблазн неизменно сопутствует высшим достижениям человеческого гения, который, в своем стремлении ввысь, забывает о своей тварной природе, терлет онтологическую перспективу и мыслит себя верховным вершителем мировых судеб. Это одинаково относится и к утопии марксистского Zukunftstaat'a, и к "мистерии" Скрябина и к религии обоготворенного государства, и к мифу о самосознающем мировом разуме Гегеля.

Особенностью мысли о. Сергия является то, что, вскрывая софийные и религиозные корни всех областей культуры и тем вознося их на огромную высоту, он никогда не соблазняется их достижениями, помнит об их природной ограниченности и неизменно обличает то идолопоклонство, в которое впадают односторонние пророки обожествленной культуры. Благодаря этому в мировоззрении о. Сергия устраняется всякий анархизм, всякий релятивизм; все связывается единой иерархией ценностей, все "получает свое место". И в первую голову это относится к

той области, которая обычно совершенно выпадает из системы философского умозрения — к хозяйству.

Проблема хозяйства возникает в истории человечества с грехопадением. “Первоначально человеку было дано д а р о в о е существование — вкушением от “плодов древа жизни”; хотя он, призванный лелеять и холить сад Божий, и не был обречен на праздность, но райский труд его имел не подневольный, а вдохновенный характер любовного творческого отношения к миру” (“С. Н.”, 354). Но после того, как проклятая Богом “природа предстала человеку, как враждебная сила, вооруженная голодом и смертью, — вся жизнь человека получила привкус хозяйственности” (“С. Н.”, 353) и потребовала от него усилий и подневольного труда. “Хозяйство есть трудовая деятельность... оно включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочета. Признак хозяйства — трудовое воспроизведение или завоевание жизненных благ, материальных или духовных, в противоположность даровому их получению. Эта напряженная активность человеческой жизни во исполнение Божественного слова: “в поте лица твоего снеси хлеб твой” — и притом всякий хлеб, то есть не только материальную пищу, но и духовную: в поте лица хозяйственным трудом не только производятся хозяйственные продукты, но создается и вся культура. Мир, как хозяйство — это мир, как объект труда, а потому и как продукт труда” (“Ф. Х.”, 45, 46). Но “все хозяйственное в грубом или тонком смысле утилитарно, преследует практическую цель, ограничивается интересами земного бытия. Все хозяйственные задачи, как бы они ни были широки, принадлежат плоскости этого мира, теперешнего зона. Это несколько не мешает тому, что “хозяйство (в широком смысле) ощущает себя, как творчество и на известной высоте достижений начинает несколько стыдиться хозяйственности своей, как клейма рабства... (Но это создает) внутреннее противоречие, которое состоит в несоответствии основы хозяйства и его фактического состояния — софийности его природы и агнисофийности его бытия. Хозяйство есть творчество и не может не быть им, как всякое человеческое делание. Но хозяйство в то же время есть рабство необходимости, нужде и корысти, несовместимое с творчеством и вдохновением” (“С. Н.”, 354, 357, 354). Этот двойственный характер хозяйства, это сочетание в нем необходимости и свободы, принудительности и вдохновения, пронизывают собою все хозяйственные функции; вследствие этого, все они могут восприниматься с двоякой точки зрения: как простое приспособление человека к враждебной ему природе и как очеловечивание этой природы путем возве-

дения ее на более высокую ступень бытия. “Таким образом, открываются два пути для осуществления творческих способностей человека: путь цивилизации и путь культуры. Цивилизация есть приспособление к условиям природной жизни. Культура — творческое отношение человека к миру и к самому себе, когда человек на свой труд в мире полагает печать своего духа. Впрочем, абсолютной культуры и абсолютной цивилизации нет, потому что человек не может быть до конца рабом, ни до конца творцом” (“Догматическое обоснование культуры”, 9). И вот, говоря о цивилизации, о. Сергей всегда вскрывает в ней возможности стать культурой; и в этой сублимирующей тенденции, свойственной всем областям его мысли, лежит та вдохновляющая и окрыляющая душу сила, которая сопутствует всем его писаниям, говорящим и о смысле и цели человеческой жизни и деятельности. С особой силой и глубиной проявляется это в его учении об “основных хозяйственных функциях — потреблении и производстве”...

Основной формой потребления является еда. “Для естествоиспытателя вопрос о еде есть сложная проблема физиологических функций нашего организма, и учение о питании есть глава физиологии. (Для экономиста) в еде сосредоточивается борьба за жизнь и смерть или борьба за существование, (ибо) без еды невозможно жить..., и за нашей спиной стоит костлявая смерть и погоняет нас на поиски за едой” (“Ф. X.”, 84). Но о. Сергей ставит этот вопрос на более широкое основание и спрашивает себя, “каким образом чуждая моему организму материя становится моею плотью, входит в мое тело... и наоборот: каким образом моя плоть, живое тело, превращается в мертвую материю, целиком — после смерти, а по частям — непрерывно и в течение всей жизни? (Ответ на этот вопрос явствует из его космологии). Мы имеем здесь перед собой самое яркое проявление того космического коммунизма, о котором была речь выше. В еде граница между живым и неживым реально снимается. Еда есть натуральное причащение — приобщение плоти мира. В этом смысле еда является обнаружением нашего существенного, метафизического единства с миром. Существа, трансцендентные этому миру, внемирные, были бы неспособны к еде, а потому и неспособны к непосредственному, прямому воздействию на мир; для того, чтобы получить эту способность, им надо было бы предварительно воплотиться... И для Бога, почтившего этот мир свободой и автономностью и потому создавшего его, как вне Себя существующее, внебожественное бытие, возможно воздействовать на него только внешним трансцендентным принуждением... Для того же, чтобы воздействовать изнутри, как сила внутри-

мировая и перерождающая, и Бог должен был воплотиться в мир. “И Слово плоть бысть”... Если еда есть причащение плоти мира, независимо от своей формы и количества, то вкушение Тела и Крови Христовой, под видом хлеба и вина, есть причащение плоти Сына Божия, обоженной мировой плотью... И как пища поддерживает смертную жизнь, так евхаристическая трапеза есть приобщение к бессмертной жизни, в которой окончательно побеждена смерть и преодолена мертвенная непроницаемость материи... В этом смысле можно сказать, что самое великое “христианское таинство предваряется столь основным актом жизни, как еда или причащение плоти мира” (“Ф. X.”, 84, 86, 87).

Экономическая теория потребления уходит, таким образом, своими корнями в глубины космологии и одновременно получает свое высшее выражение в учении с евхаристии, каковое может быть в этом смысле названо эсхатологией потребления: “сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградно-го до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего” (Мф. XXVI, 29). “В потреблении снимается грань между живым и мертвым, одушевленным и неодушевленным. В нем природа имеет удостоверение в возможности всеобщего одушевления” (“Ф. X.”, 89) и это освящает функцию потребления как образ и предвосхищение царства будущего века.

Подобная же сублимация имеет место и в отношении второй хозяйственной функции — к производству. Для экономической науки, не задающейся вопросом о метафизической сущности и смысле производства, оно есть только “затрата человеческой энергии”, “кристаллизация человеческого труда”, “создание материальных ценностей”. Но для о. Сергия производство есть, первым делом, “такое активное воздействие субъекта на объект или человека на природу, при котором хозяйствующий субъект впечатлевает, осуществляет в предмете своего хозяйственного воздействия свою идею, объективирует цели... (Благодаря этому) с мира частично снимается лежащий на нем покров отчужденности от человека или от субъекта, объективности или вещности, и в вещи внедряются и начинают просвечивать в них идеи, цели; механизм уступает телеологии, точнее, с нею неразрывно и даже неразлично отождествляется. Природа очеловечивается, она становится периферическим телом человека, подчиняясь его сознанию и в нем осознавая себя” (“Ф. X.”, 91, 92, 107). Этим снимается противоположение между субъектом и объектом. “Объект уже не полагается в субъекте (как учит субъективный идеализм), и субъект не есть порождение объекта (как учит догматический материализм),

но субъект дан нам лишь во взаимодействии с объектом — субъект-объект: я в мире или в природе, а природа во мне. Поэтому и самое “я” не есть законченное, неизменное, данное, абстрактное (как в субъективном идеализме), но непрерывно растущее, развивающееся, живущее. Это изменяющееся отношение между субъектом и объектом, развитие “я” в природе, есть жизнь, то-есть рост, движение, не статика, но динамика. Это новое, действенное, хозяйственное “я” и должно быть исходным понятием философии” (“Ф. Х.”, 97). Таким образом, и понимание сущности производства коренится в системе о. Сергия в онтологических глубинах и именно в учении о жизни, в биологической реальности бытия. Что же касается его высших достижений, то нетрудно заметить, что “очеловечивание природы” “Философии хозяйства” есть не что иное, как ее “ипостасирование” позднейших произведений о. Сергия; а неизбежная связь субъекта с объектом есть хозяйственно-философское предвосхищение основной онтологической аксиомы о неразрывности ипостаси и природы в самосознающем духе. Вся экономика в понимании о. Сергия, твердо опирается на его софиологическую установку; вся она своими ветвями и цветами тянется к небу, теряется в тайнах божественной жизни, связывающих Бога и человека в едином начале Богочеловечества. Это положение человека, как хозяина и господина природы предполагает “доступность или послушность человеку природы вообще. Хотя человек остается неизмеримо далек от обладания природой, но ему открыт путь к нему. Природа есть пассивное, рецептивное, женственное начало; человек — активное, мужественное, сознательное. Таким образом, природа, с господствующим в ней слепым интеллектом или инстинктом, только в человеке осознает себя, становится зрячей” (“Ф. Х.”, 106). Но где границы этого процесса? “Каковы пределы для развития производительных сил и существуют-ли они? Имеет-ли хозяйство не только историю, но и эсхатологию, не может-ли оно себя перерасти, перейти в сверх-хозяйство, так что окончится хозяйственный эон в истории? («Vorgeschichte» К. Маркса). Быть может, человек, имея хозяйственную опору в космосе и будучи в нем демиургом, призван стать и космоургом, воскресителем умершей жизни, блюстителем наличествующей и восприемником грядущей? Быть может, хозяйственным трудом микрокосм-человек исторгнет из микрокосма-вселенной смерть и снимет проклятие с земли?

Приближаясь к этому порядку вопросов, мы вступаем в круг идей Н. Ф. Федорова..., “перед грандиозностью которого нерешительными кажутся утопии Мечникова, Фурье, К. Маркса и др.” (“С. Н.”, 365). Ибо, поставив хозяйству “задачу трудово-

го воскрешения мертвых, воспроизведения и возвращения жизни, Федоров превращает хозяйство в теургию или, вернее, то и другое до неразличимости сливает, поскольку для него воскрешение мертвых перестает быть теургическим, но всецело становится хозяйственно-магическим” (“С. Н.”, 360).

“Странно, что эта идея имманентного воскресения, “регуляци природы”, есть порождение пламенного христианского духа” (“Н. А.”, 373). Сам Н. Ф. Федоров был глубоко верующим христианином, и его “проект и весь пафос его учения вытекал из этой веры” (“С. Н.”, 361). Свой “проект он мыслил, как совершение дела Христова на путях “общего дела” человеческого” (“Н. А.”, 373). Поэтому простое его отрицание и отвержение противоречило бы, как значительности поставленной проблемы, так и религиозной серьезности и глубокой убежденности “великого старца”. О. Сергей многократно возвращается к обсуждению этой темы (в “Двух градах”, в “Свете Невечернем”, в “Невесте Агнца”) и, разобрав ее по существу, приходит к выводу, что “в разрешении проблемы о пределах хозяйства”, Федоров впадает в явное монофизитство, односторонне выдвигая человеческую стихию, как заменяющую и вытесняющую силу божественную” (“С. Н.”, 364). Это не означает, что “проект общего дела”, проповеданный Федоровым, должен быть окончательно и бесповоротно отвергнут, как мираж и “прелесть”... (Но для того, чтобы понять) то вщее и повое, о чем он поведал миру, “проект” должен быть понят не по букве, но по духу, не натуралистически, а религиозно-символически... не только как последнее слово экономизма, капитулировавшего перед косностью греховной плоти, но вместе с тем, как первая молитва к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших” (“С. Н.”, 367). “Что же касается тенденции обезбоженного федоровства (гуманистического резурекционизма), то она превращается в пдсю вавилонской башни, построенной богоборческим человечеством без Бога и против Бога. Воскрешение является (в ней) высшим и последним достижением мещанского прогресса, за пределами которого остается... нечего делать..., ибо (здесь) наступает царство ничем непобедимой пустоты и скуки... (В этом смысле) “проект” есть пробный камень для безбожного прогресса,... обезбоженный — он есть не триумф, но окончательный провал теории прогресса, бездна отчаяния, раскрывающаяся в конце пути перед человеком” (“Н. А.”, 374).

“Итак, хозяйство на своем собственном пути не имеет эсхатологии, и когда пытается вступить на ее путь, впадает в лже-эсхатологию, гонится за призраком обманчивым и лживым. Эта лже-эсхатология коренится в неверной оценке хозяйства, а заб-

нении о его условности и относительности. Наш век, отмеченный не только исключительным расцветом хозяйственной деятельности, но и экономизма в качестве духовного самосознания, вместе с тем отличается и напряженным дже-всхатологизмом” (“С. Н.”, 369). И усилия о. Сергия направлены на то, чтобы преодолеть этот соблазн, как отрицательно — путем обнаружения его ложности, — так и положительно, через утверждение подлинной христианской всхатологии — веры во второе и славное пришествие Христа и “чаяние воскресения мертвых и жизни будущего века”.

Следующей за хозяйством областью культурного творчества является искусство. Это рядоположение может показаться странным, ибо между хозяйственными продуктами и художественными произведениями как будто бы нет ничего общего; но если отвлечься от внешних проявлений хозяйства и искусства и обратиться к их метафизической сущности, то они естественно “направляются на параллель, как два вида или модуса человеческого творчества” (“С. Н.”, 355). Как в хозяйстве, так и в искусстве, человек как бы выходит за границы своего “я”, налагает печать своего духа на обружающую его материю, оформляет ее, согласно родившемуся в его душе плану, образу или идее. В обоих случаях имеет поэтому место очеловечивание природы, замена механизма телеологией, хотя характер и цель этого процесса различны. Но в какой-то бесконечно удаленной точке оба эти модуса творчества должны совпасть, ибо, “если самый напряженный хозяйственный труд еще не способен породить произведение искусства, и никакое напряжение воли и труда не может создать художника... (то все же) хозяйству во всех его формах, сверху до низу, присуще известное стремление к художественному стилю... и насколько хозяйство содержит в себе элемент творчества... оно действительно сближается с искусством... и не может ограничиться чисто утилитарными задачами, стремится при разрешении их к красоте... И искусство также соревнуется хозяйству в его мощи. Перед ним встает соблазн приобрести власть над этим миром, с которым оно связано чрез свою материю, воспринимающую художественную форму... (Ибо) овладеть силами мира сего и его чарами возможно не только машинами и химией, но и звуками или цветом, как и колебать физические его основы мыслимо не только динамитом, но и музыкой, иные ритмы которой способны, может быть, убивать подобно электрическому току” (“С. Н.”, 355, 357). Однако, несмотря на эту метафизическую общность своей сущности, хозяйство и искусство глубоко различаются по своим задачам и целям. Хозяйство утилитарно и прагматично, искусство беско-

рытно и свободно. Хозяйство всегда определяется своим предметом, и целью его является содержание и продукт хозяйственного процесса. В искусстве же "форма (не только) не отделима от содержания, но сама становится содержанием" («Religion and Art», 179). "Для таинственной и благодатной силы искусства имеет сравнительно второстепенное значение, каков его предмет, на чем именно отразилась небесная голубизна... Искусство эротично и вдохновенно, хозяйство — прозаично и закономерно, — так противопоставляются они в специфических устремлениях своих. Это различие имеет еще и другое выражение. Хозяйственный труд есть мощь, — магия этого мира; искусство же пред лицом мира бессильно и безответно. Хозяйство активно воздействует на мир, киркой и мотыгой оно разрыхляет и перепахивает "землю", искусство же оставляет ее незатронутой и лишь создает на земле или над землей свой особый мир красоты. Хозяйством создается "богатство", "цивилизация", с ее наукой, промышленностью, войной, в этом смысле им делается история. Искусство же остается заметным гостем в этом мире, который оно только тревожит вестью о мире ином" ("С. Н.", 355, 356).

Что же такое искусство, в чем его сущность, сила и смысл?

Отвечая на этот вопрос собственными словами о. Сергия, мы все же испытываем величайшее затруднение, ибо чувствуем, что ответ этот остается неудовлетворительным. И не потому, чтобы в писаниях о. Сергия не было достаточного материала для понимания и освещения этой проблемы; как раз наоборот: софиология безусловно содержит в себе все необходимые предпосылки для построения глубокой и целостной философии искусства. Но в данном случае художественная интуиция о. Сергия шире его теоретических умозрений; и его чувство красоты значительнее и глубже всего, что можно о нем сказать. "Красота первее искусства", говорит о. Сергий, ("только песне нужна красота, красоте же и песни не надо")... и само искусство только причастно красоте, но не обладает ее силой" ("С. Н.", 370), 386). И совершенно аналогично этому можно сказать, что философия искусства — эстетика — хотя и причастна художественным реальностям, но не включает их в себе, но только намечает путь к ним или вспоминает о их действии на душу человека. Соответственно этому, наиболее сильные и глубокие свидетельства о красоте содержатся не в философских словах о. Сергия, посвященных искусству, но в тех его статьях, которые посвящены живому художественному творчеству и, в непосредственной и часто восторженно-вдохновенной форме, говорят о смысле и значении явленной в образах искусства красоте. В этих жи-

вых славословиях искусству больше, чем где бы то ни было, проявляется собственная художественная питуция о. Сергия, его живое чувство красоты, его взыскательный и строгий вкус. Но то, что он пишет о храме Св. Софии и Мадонне Рафаэля, о Моцарте и Сальери Пушкина и Бесах Достоевского, о картинах Пикассо и скульптурах Голубкиной — не поддается абстрактному теоретическому изложению и может быть воспринято только в той форме, в какой оно написано их автором. Еще менее может быть здесь изложено высшее и последнее художественное достижение о. Сергия — его собственная софиология, каковая, в качестве слова о Красоте, есть вместе с тем и явление этой Красоты — софиофанья. Поэтому, говоря об эстетике о. Сергия, мы должны все время помнить о том, что здесь, более чем где бы то ни было, слова его имеют символический характер и только указывают на ту высшую реальность, которая находится вне их и над ними.

Результатом этого является та антипомпичность, то внутреннее противоречие, которым неизбежно раздирается всякое искусство, если только оно не становится “эстетическим мещанством, дорожающим красотостью более, чем красотой”, и не идет на службу “утонченной роскоши, гурманству и эстетическому комфорту” (“С. Н.”, 386, 398). “Если трагедия понимающего свои границы хозяйства состоит в сознании прозаичности и бескрылости своей, то трагедия искусства — в сознании своего бессилия, в страшном разладе между открывшейся ему истинной велелепотой мира и наличной его безобразностью и безобразием. Искусство не спасает, не утоляет тоски земного бытия, а только утешает... Но хочет искусство стать не утешающим только, но действенным, не символическим, а преображающим” (“С. Н.”, 371, 372). В этой своей точке проблематика искусства упирается в подлинную апорию. Ибо идеал действенного и преображающего искусства приводит или к теургии, или к магии, то-есть — в обоих случаях — перерастает границы искусства, перестает быть искусством. А “художник, не знающий софиургийной тревоги, не влекущийся a realioribus ad realissima оказывается не на высоте собственного служения... (Поэтому на вопрос) доступна-ли искусству софиургийная задача? (о. Сергий отвечает) и да, и нет. Искусство должно делать ее в сердце, сознавая в то же время всю ее неразрешимость средствами искусства, хотеть непосильного и невозможного, стремясь “в божественной отваге себя перерастить”. Но вместе с тем оно должно оставаться искусством, ибо, только будучи самим собой, является оно вестью горнего мира, обетованием Красоты” (“С. Н.”, 387, 390).

Эта трагедия искусства является непосредственным результатом его метафизической сущности. Ибо оно есть подлинное соединение небесного с земным, стремление земным языком говорить о вещах божественных.

“Бог открывается человеку не только в Премудрости, но и в Красоте. Это значит, что восприятие красоты не есть субъективное ощущение человека..., но видение объективного начала — явленной в мире Божественной Славы. Поэтому скепсис в отношении Красоты столь же неуместен, как и скепсис относительно Истины. Конечно, между Истиной и Красотой есть различие: истина доказывается, красота является; истина убеждает, красота покоряет. Но мир является в такой же мере открыванием Истины, как явлением Красоты... И Красота не может быть отделена от Истины, как Слово не может быть отделено от Св. Духа... Эта объективность Божественной Красоты является основанием возможности воспроизводить ее человеческими силами; а это и есть искусство... Человек, созданный по образу Божию..., являет собою не только мировой разум (поскольку он причастен Логосу,), но и мировое художество, ибо он призван к облечению мира красотой... Он должен не только “хранить и возделывать мир” (как это было заповедано ему в раю), но он должен сделать его прекрасным. Он призван быть творцом, потому что создан по образу Божию... Но красота существует независимо от искусства (иначе она вообще не могла бы быть явлена). Красота е с т ь — и в природе и духе человека, который есть только “око красоты”... Сущность искусства заключается именно в том, что художник видит в объекте больше, чем не-художник... он видит не внешний, но внутренний аспект вещи... и стремится явить эту изначальную идею вещи, которая только смутно угадывается за ее внешним покровом”(«Religion and art», 179).

Центральным понятием искусства является поэтому образ — *εικον*. “И человек, который по своей природе является художником и творцом символов мира, мировым эхом идеальных мыслеобразов (там же, 181), может быть определен как *ζῶον εἰκονικόν*, — поскольку он есть существо зрящее эти образы; и вместе с тем, как *ζῶον ποιητικόν*, — поскольку он их реализует или творит. “Человек прежде всего принимает в себя образы бытия и, так сказать, отражает их, насколько они сами в него просятся, но он и творчески обретает и воспроизводит их. Поэтому зеркальность человека по отношению к образам нельзя понимать в смысле пассивного, безучастного отражения. Человек активно участвует в этой иконизации бытия. В себе и через себя он находит иконы вещей, ибо сам он есть в этом смысле

все-икона мира... Эта творческая способность не только видеть, но и воспроизводить образы мира в "материи" (какова бы она ни была) и есть... искусство, в ней проявляется человеческий артистизм" ("Икона и иконопочитание", 66). Природа искусства определяется поэтому природой образа, каковой есть реальное единство идеи и материи. Но образ не может быть самодовлеющим. "Его онтологическая несамостоятельность состоит в его двойной зависимости: от реальности или оригинала... и от субъекта или носителя образа" ("Икона и иконопоч.", 64). Итак, во всяком художественном творчестве неизбежно участвуют два момента: объективный и субъективный, каковые в случае недолжной гипертрофии одного из них предстают искусству как два искушения или соблазна. Господство объективного момента создает н а т у р а л и з м; господство субъективного — импрессионизм. Оба эти направления являются отклонениями от подлинного пути искусства, изменой его настоящим задачам и целям. Натурализм, стремящийся "к копированию предмета столь точному, чтобы образ его создавал иллюзию его самого" («Religion and art», 179), является на самом деле "самоослепленным того ока, которое должно видеть подлинный мыслеобраз вещи, а между тем ограничивается только материей, его выражающей; (в этом смысле) натурализм есть рабство материи вещи... отрицание творчества" ("Икона и иконопоч.", 68). А импрессионизм, в котором "художник воплощает свои романтические грезы, свою субъективную reverie, принимая образы своей фантазии за откровения истины, за видения духа" («Religion and art», 179), является на самом деле "эстетическим иллюзионизмом, который не верит в красоту, а потому, собственно говоря, не верит и в искусство" ("С. Н.", 384). Не таково подлинное искусство. В отличие от рабского натурализма и произвольного импрессионизма оно с и м в о л и ч н о — поскольку в символе образ земной действительности неразрывно соединен со своим объективным значением, своей идеей или небесным первообразом; далее оно р е а л и с т и ч н о, — поскольку ему доступна самая res, поскольку оно является зеркалом для res, творя символы высших реальностей..., и не создает красоту, но лишь являет ее, обнаруживает ее из под закрывающего ее безобразия и безобразия" ("С. Н.", 385), и, наконец, оно с о б о р н о, ибо "хочет проникнуть до той глубины бытия, где все является единым" ("С. Н.", 384). "Лири (такого искусства) настроена в созвучии космическому ладу, ее звуки заставляют дрожать неведомые струны, и волны этих звуков расходятся в ширь и в глубь. Символическое искусство не разрывает связи двух миров..., оно прозревает эту связь, есть мост от низшей реальности к высшей, «ad realiora»

(“С. Н.”, 385). Поэтому оно так близко религии. Но близость эта может явиться источником величайшего соблазна для тех, “кто потерял веру в Бога, утратил жажду непосредственного богообщения и находит, вследствие этого, свое утешение в искусстве, ибо бессознательно дышит в нем воздухом горных вершин... Это есть соблазн эстетического и мистического язычества” («Religion and art»), соблазн чрезвычайно опасный и тонкий, ибо подлинная граница, отделяющая искусство от религии, проходит в области умопостижимой и невидимой реальности, а не во внешнем, осязаемом мире. “Туман, конечно, не случайно клубящийся около... этой проблемы и завлабаивающий действительные ее очертания, должен быть с особенной настойчивостью разъяснен” (“С. Н.”, 374).

В своей наиболее отчетливой и частой форме “религия красоты” определяет искусство, как теургию, а художественное творчество сравнивает с богослужением. Но “можно ли говорить в применении к человеческому творчеству о теургии, Θεοῦ ἔργον, о богодействе? Ведь следует различать действие Бога в мире, хотя и совершаемое в человеке и через человека..., от действия человеческого, совершаемого силой... софийности, ему присущей. Эта антропоургия — ἀνθρωποῦ ἔργον — является поэтому софиургийной — ἔργον ἐκ Σοφίας. Первое есть божественное происхождение, второе — человеческое восхождение, одно идет с неба на землю, другое от земли устремляется к небу. И обе эти возможности: теургия и софиургия, должны быть совершенно определенно различны, между тем, как они постоянно смешиваются, чем и создается двусмысленность и неясность... Теургия есть действие Бога, изливание Его милующей и спасающей благодати на человека. Как таковая, она зависит не от людей, но от воли Божией... Она осуществляется чрез богослужение, чрез пророческое служение... и вообще через всякое служение, поскольку оно совершается при содействии благодати Божией... И теургическая сила, являемая (в нем), дается, а не берется, человек здесь является приемлющим, а не творящим (что), конечно, отнюдь не предполагает в нем пассивности или ослабленности человеческой стихии” (“С. Н.”, 373, 376, 375). Поэтому и художник “для того, чтобы видеть в красоте Бога, должен духовно возродиться и достигнуть известной духовной высоты” («Religion and art», 182), на которой его “индивидуальное вдохновение вливается в сверхиндивидуальное русло..., сплавляется с общим массивом религиозного культа... (начинает) жить, как близкие или сверхликие воздыхания... звучать столь ператично, что почти сверхлично” (“С. Н.”, 379). Таков религиозный обряд и культ, который “вообще есть колыбель культуры, ее духовная родина, (поскольку) все ее основные элементы — искусство, филосо-

фия, наука, право, хозяйство—были более или менее тесно связаны с культом, имели сакральный характер” (“С. Н.”, 379). Но “та пора в истории человечества, когда столь трагически обостренные ныне вопросы... просто и мудро разрешались в органическом единстве культуры внутри храмовой ограды..., (должны ныне) рассматриваться как потерянный рай... Обособившееся от культа искусство пошло своим путем, получило возможность и осознать свои границы и ощутить свою глубину... (Но и культ стал) довольствоваться ранее накопленным богатством, которое, впрочем, так велико, что вполне удовлетворяет своей задаче... (Поэтому сейчас) нельзя вернуться к золотому детству, как бы оно ни было прекрасно, и нестерпимым является фальшивое наивничание или ребячливая манерность, как и пафосно программные, но религиозно бессильные призывы к “новому литургическому творчеству” (“С. Н.”, 380, 371, 380, 379).

Здесь мысль о Сергия раздваивается. С одной стороны, зачарованная великим иератическим прошлым искусства она утверждает, что “между искусством и религией и есть и должна быть тесная и естественная связь... искусству свойственно быть служанкой религии. Конечно, служанка — не раба... и это отношение только определяет иерархию ценностей и взаимных отношений... Но полноту своих вдохновений искусство может получить только просвещаемое религией; ибо только в религии оно действительно становится символичным; только в религии оно до конца осознает свою символическую природу в качестве видимого свидетельства о невидимом”

А, с другой стороны, обращаясь к современной эпохе, о Сергий говорит, что “всякая гетерономия целей противоречит природе искусства, оно существует только в атмосфере свободы и безкорыстия. Оно должно быть свободно и от религии (конечно, это не значит — от Бога), и от этики (хотя и не добра). Искусство самодержавно, и преднамеренным подчинением своим оно лишь показало бы, что не верит себе и боится себя... Для него нет греха и порока, нет безобразия и уродства, ибо все, на что падает луч красоты, в кристалле творчества становится прозрачным и светоносным. И даже собственный мрак души самого художника, его греховная скверна, теряет свою соблазнительную силу, пройдя чрез очищающее вдохновение красоты, если только оно, действительно, коснулось его своим крылом. Искусство обладает даром видеть мир так, что зло и уродство исчезают, растворяются в гармоническом аккорде”... (“С. Н.”, 381, 382).

Противоречия между этими двумя концепциями искусства, по существу, нет. Ибо первая была верна только для той эпохи, когда “аскетическое послушание выполнялось искусством ис-

кренно и свободно, но стала невыносимым лицемерием и ложью, когда аскетический жар был им утрачен” (“С. Н.”, 380). А вторая — свойственная “эпохе культуры, то-есть всяческой секуляризации, — может быть бессмысленной и ненужной, если душа человечества снова запылает всепоглощающим и всепожирающим пламенем религиозной любви”.

“Каковы же должны стать непосредственные задачи искусства, сознавшего свою природу и значение?.. Искусство должно таить в своей глубине молитву о преобразении твари, но само оно не призвано дерзновенно посягать на софиургические эксперименты. Оно в терпении и с надеждой должно нести крест неутоленности в своем алкании и ждать своего часа... (Ибо) эпоха искусства естественно приближается к концу, когда в мир грядет сама Красота” (“С. Н.”, 388, 389, 388). Исходом искусства являются, таким образом, свершения эсхатологические; оно есть как бы преддверие Парусии, “предварительный образ воцарения Бога Духом Святым” (“У.”, 234), его предвестие и жажда. “Искусство есть ветхий завет Красоты, царства грядущего Утешителя, (поэтому) оно само и исполнено прообразом грядущего... Однако, ранее этого прихода сгущается космическая тьма, а вместе с тем возгорается тоска по Красоте... подъемлед стелание и вопль плененная душа мира... назревает мировая молитва о Преобразении... Чуть слышимый шепот проносится в мире, первый зов к “брачной вечери Агница”, и молят иссыхающие и запекшиеся уста твари: Утешителю, приди и вселися в ны”. И Дух Святой дает благодатью Своею утление чаяний и исполнение обетованных искусства, теургия и софиургия соединяются в одном акте преобразования твари” (“С. Н.”, 388).

Рядом с философией искусства естественно стоит проблема философии науки. Познание, так же, как и художество является актом созерцания с той только разницей, что искусство зрит мир в свете красоты, а наука — в истине. Поэтому в изложении системы о. Сергия следующей за искусством темой должно было быть его учение о смысле, задачах и границах научного мышления. Однако, наукоучение о. Сергия так тесно связано с его гносеологией, а последняя представляет собою столь монументальное целое, что мы не считаем целесообразным излагать ее в связи с проблематикой культуры и предпочитаем выделить ее в особую главу. В данном же контексте мы упоминаем об этом только для того, чтобы определить место науки в общей связи проблем культурного творчества.

Проблемы социальной жизни являются той областью, в которой духовный путь о. Сергия и эволюция его взглядов отразились с особой ясностью и силой. Ибо путь “от марксизма к идеа-

лизму” и далее — от идеализма к Православию — пройден о. Сергием в значительной мере в непосредственной связи с вопросом о смысле и формах общественной жизни человека; соответственно этапам этого пути изменяла свои очертания и сама социальная проблема; первым ее аспектом был социологический детерминизм коллектива; вторым — этический идеализм в экономической, социальной, правовой и национальной жизни; третьим — идея соборности, как внутренней структуры мистического тела Церкви. Характерным при этом является то, что в каждой из этих идей, как будто столь несовместимых между собою, с самого пачала уже предчувствуется следующая. Во всех “марксистских” построениях о. Сергия явственно ощущается непреодолимое стремление к “идеалу”, — то-есть к тому, что по самой природе стоит в прямом противоречии с железными законами социальной необходимости. В его социально-политическом идеализме, связанном с конкретной политической работой — с партиями и программами — угадывается тоска по единству религиозному, по мистической реальности. Но и учение о соборности Церкви тоже не является для него тихой конечной пристанью; оно не довлеет себе, но ориентируется на идею грядущего и носит явно выраженный эсхатологический характер.

Эпиграфом всего социального учения о. Сергия может, таким образом, стоять слово «*excelsior*» — преодоление всякой социальной данности, неудовлетворенность никаким достигнутым совершенством, “неимение на земле пребывающего града, взыскание града грядущего” (Евр. XIII, 14).

Параллельно с этим, так сказать, горизонтальным делением социальных идей необходимо провести еще деление вертикальное. В каждом социальном построении о. Сергий различает, так сказать, его дух, душу и тело. В основе всего лежит некое религиозно-философское мировоззрение; оно может быть даже не осознано на периферии, но именно оно “делает... из современных политических партий... не столько партии, сколько религиозные секты. Для современного социализма такой религией является атеистический гуманизм, религия человечества, но без Бога и против Бога” (“Неотложная задача”, стр. 5). Вторым планом социальной жизни является прикладная этика, которая конкретизируется в области общественной организации, программ, партий, одним словом — политики. “Политика есть средство внешнего устройства человечества и, в этом смысле, средство, хотя и преходящего значения, но неоспоримой важности” (“Неотл. задача”, 11). Наконец, третьим, наиболее поверхностным элементом социальной жизни являются “живые люди, вовсе не так цельно и последова-

тельно воплощающие известные идеи, чтобы можно было целиком характеризовать их этими последними" ("Неотл. задача", 30).

Благодаря этой расчлененности социально-политической реальности, в действительной жизни возможны такие комбинации, которые были бы немыслимы, если бы политические программы всегда воплощали в себе свои философские предпосылки, а партийные деятели были бы всегда верными своим программам. Но на самом деле это не так, и эта теоретическая и практическая непоследовательность чрезвычайно затрудняет ясное понимание социальной проблематики и жизни. "Фактическое положение вещей (часто) находится в полном противоречии с порядком идей, представители человекобожеского, атеистического социализма совершают подвиги самоотвержения, а представители религии Югочеловечества проповедуют человеконенавистничество" ("Неотл. задача", 28).

Величайшей заслугой о. Сергия является то, что в своих социальных исследованиях он всегда ясно различает эти планы: христианская практика гуманизма не заслоняет в его сознании ложности его теоретических посылок, так же, как и священные символы церковности не скрывают от его критического взгляда ту нехристианскую действительность, которая столь часто ими покрывается. Следствием этого является та объективность, которая позволяет отличать идею от ее носителя, позволяет судить о теоретической предпосылке идеи независимо от ее практического применения. Поэтому в социальной философии о. Сергия мы имеем не готовую ткань упрощенного партийного мышления, а те волокна и нити, из которых эта ткань ткется — часто вопреки требованиям и логики, и здравого смысла. Мысль о. Сергия невозможно подвести ни под одну готовую квалификацию: она не только "не партийна" по самой своей природе, но, более того — опасна и разрушительна для партийных доктрин и установок; ибо она неизменно взрывает их элементарную грубую и упрощенную монолитность как своим критицизмом, так и своей независимостью и остротой. Поэтому никогда ни одна партия не считала его "своим", и для всех них он был подозрительным и опасным...

Социальные исследования о. Сергия многочисленны и разнообразны. Не имея возможности обозреть их в подробности (ибо подобная работа потребовала бы самостоятельного исследования), мы ограничимся кратким анализом эволюции его социальной мысли, как с точки зрения "горизонтального", так и "вертикального" ее разделения.

Исходная точка о. Сергия — марксизм — есть последовательный социальный детерминизм. Его аксиомой является по-

ложение, что "целое социальной жизни есть единство, которое повнается на основании законов мировой механики, то-есть под категорией причинности; закономерность социальной жизни есть закономерность экономических явлений; познание этой закономерности есть познание причинности возникновения экономических феноменов. В смысле полного господства закона причинности социальное развитие есть естественный процесс, как все другие процессы природы ("О закономерности социальных явлений", 7). Подобная точка зрения естественно должна привести мысль к "фаталистическому детерминизму" ("Задачи полит. экономии", 320). "Выставив идею научного объективизма, марксизм не останавливается перед отрицанием роли и значения личности в истории, совершенно игнорирует этическую проблему и свысока относится ко всяким идеологиям" ("От марксизма к идеализму", стр. VIII). "Для взоров Маркса люди складываются в социологические группы, а группы эти чинно и закономерно образуют правильные геометрические фигуры так, как будто, кроме этого мерного движения социологических элементов, в истории ничего не происходит, и это упразднение проблемы и заботы о личности есть основная черта марксизма" ("К. Маркс, как религиозный тип", 75). Но это и образует брешь в религиозных построениях марксизма, ибо объективное мышление не может выбросить из своего инвентаря живую человеческую личность, которая заменена в марксизме абстрактным «*economic man*». "Но существует ли субъект, имеющий среднюю порочность, среднюю брачность, среднюю рождаемость, среднюю рассеянность?" ("Ф. X.", 251). Очевидно, что все связанное с индивидуальной жизнью человека, с его "я", этими схемами не улавливается. Таким образом, устанавливаются естественные "границы детерминизма", которые определяются о. Сергием (в главе "Философии Хозяйства", посвящей это заглавие), главным образом, в связи с гносеологическим анализом задач и природы научного мышления. "Наука отвечает лишь на свои собственные вопросы и имеет силу только в пределах своей компетенции... Когда выводы социальных наук (каковыми являются и политическая экономия и социология, так же, как и подобные им статистика и демография) прилагаются вне своей условной значимости, когда они принимаются за безусловные истины о вещах и жизни, порождается целый ряд кошмаров псевдонаучного мировоззрения, которые густой тучей нависли на современности. И одним из таких кошмаров... является социальный детерминизм, как частный случай механического фатализма" ("Ф. X.", 250). На самом же деле "моя индивидуальность и моя статистическая фикция... находятся в разных логических этажах и друг друга не касаются. Статистическая сред-

няя столь же мало выражает закономерность моего индивидуального поведения, насколько мой вес или рост свидетельствует о моем характере” (“Ф. Х.”, 252). Это отнюдь не умаляет значения ни больших чисел, ни средних величин; но область их применения ограничивается теми социальными задачами, ради которых они существуют; а законы их перестают быть общими началами мирозерцания, сохраняя значение методов и предпосылок, неизбежных во всякой научной стилизации. “Социальный детерминизм есть не вывод социальной науки, но ее методическая предпосылка, обуславливающая самое ее существование. Естественно поэтому, что (такие понятия, как) свобода и творчество, оказываются вне поля социальной науки, а потому и совершенно отвергаются ее представителями, загипнотизированными своей собственной методологией. Человеческая свобода, как творчество, вносит в социальную жизнь нечто совершенно новое и индивидуальное, что нарушает постулируемое социологией однообразие и вообще тишечность социальной жизни... (каковая) есть фикция, совершенно несоответствующая конкретной действительности; последняя же есть не механизм, который знает социология, но живое творчество истории” (“Ф. Х.”, 260). Рядом с “социологизмом” ставится, таким образом, “историзм”; рядом с законами общественной жизни — свобода творческой личности. Благодаря этому “под старое здание (политической экономии) подводится новый фундамент” (“От марксизма к идеализму”, VI). Но и сама политическая экономия получает при этом совершенно иное значение: она перестает быть наукой о сущем и становится наукой о должном. Ибо “она возникла и существует, поддерживаемая той практической важностью, которую в настоящее время имеют экономические вопросы в жизни культурного человечества. Она родилась, как плод поисков современного сознания и совести за правдой в экономической жизни. Она вызвана не теоретическими, а этическими запросами современного человека. Политическая экономия... есть прикладная этика, именно этика экономической жизни” (“Об экономическом идеале”, 264).

Основными категориями социологического мышления являются поэтому уже не законы, а идеалы. Соответственно этому и темами о. Сергия этого периода являются “экономически идеал”, “социальный идеал”, “исследования природы общественных идеалов”, — как это значит в подзаголовке “Двух градусов”. Но идеалы предполагают своих носителей, и проповедь идеалов может обращаться только к живым лицам, способным зажечься ими и воплощать их в своей жизни. Поэтому социальный идеализм о. Сергия носит ясно выраженный инди-

видуалистический характер. “Свет, который светит нам в жизни и благодаря которому мы становимся способны различать добро и зло, правду и неправду общественной жизни, светит нам не свыше..., а снизу, из глубины нашего нравственного существа, из тайников нашей совести. В основе всех общественных идеалов, а, следовательно, и общественной науки, лежат требования социальной совести..., в которой обнаруживается принадлежность человека иному, высшему миру... Устанавливается прямая и непосредственная связь с Высшим Началом жизни, для которого единственной адекватной формой выражения есть религия, religio». (“О социальном морализме”, 135).

“В христианстве родилась новая индивидуальность, новая сила истории и новая ее тема... Живое христианство состоит из осознавших себя, свои силы и свою нравственную свободу индивидуальностей, потому оно и не является и не может сделаться массовым, то есть обезличивающим движением, ибо оно навсегда останется, по существу своему, совокупностью индивидуальностей, душ, личных совестей, не подавляющих, а религиозно утверждающих свое “я” (“Первохристианство и новейший социализм”, 27). Соответственно этому, и “хозяйство есть взаимодействие свободы, творческой инициативы личности, и механизма, железной необходимости, есть борьба личности с механизмом природы и общественных форм... Хозяйство ведет хозяин” (“Народное хозяйство и религиозная личность”, 183): история творится не мертвой необходимостью социальных законов, а живой и творческой личностью человека.

Само собою разумеется, что “этот христианский индивидуализм далек и даже противоположен новейшему, впередигиозному индивидуализму, голой самости” (“Первохристианство и новейший социализм”, 27). Он не только не противопоставляет себя идее Церкви, но, наоборот,—ее предполагает. И все же, когда сравниваешь писания о. Сергия этого периода с его позднейшими работами, убеждаешься, что в связи с ростом его церковной мысли логическое ударение переместилось в ней с понятия личности на те или иные формы соборности. “Человечество существует, как семья, как племя, как классы, как национальности, как расы, наконец, как единый человеческий род... Человек есть настолько же индивидуальное, насколько и родовое существо, — род и индивид в нем нераздельны, сопряжены и соотносительны. Поэтому индивидуализм, поднимающий мятеж против родового начала и мнящий его преодолеть, в действительности выражает только болезнь родового сознания, вызванную упадком элементарной, стихийной жизнестности... Против т а к о г о и н д и в и д у а л и з м а прав даже элементарный научный социализм, ко-

торый умеет осязать общественное тело с разных сторон и разными методами, познавая силу социального сцепления и наследственности, постигая характер социального детерминизма в его статике и динамике” (“С. Н.”, 401). Эти слова свидетельствуют о том, что в идее соборности индивидуализм уже не противопоставляется социологизму, но образует с ним высший синтез. “В атмосфере любви церковной... совершается преодоление нашей обособленности, и коллективизм уже не закрывает соборности” (“С. Н.”, 403). Но здесь-то и возникает сама проблема религиозной общности, в которую, как ручьи в море, вливаются все вопросы экономической, социальной и международной жизни. “Человечество ищет такой общественной организации, при которой торжествовала бы солидарность и был бы нейтрализован эгоизм: таков амецта всех социальных утопий” (“С. Н.”, 402). Пределом всех этих мечтаний должна была бы являться идея Церкви, как “всечеловеческого все-организма” — тела абсолютного Человека — воплотившегося Бога — Христа. “Входя в Церковь, человек входит в состав этого абсолютного организма, по отношению к коему первоначальное мистическое единство Адама-Кадмона является, как бы низшей природной основой... Однако, именно этой своей стороной христианство, будучи католическим, является в то же время вне-общественным и сверхобщественным. В нем действительно не дается еще ответа на религиозную проблему общности, в которой речь идет столько же о равенстве, сколько и об иерархическом различии человечества, или, иначе выражая ту же мысль, — не только о духовном, но и о душевном человеке, в состав которого входит и его мистическая ограниченность. Чтобы познать себя, надо не только проникнуть в глубину духа, но и ощутить свою плоть во всей ее реальности. Последнее же возможно лишь при том условии, если человек ощутит себя в составе всечеловеческой плоти, приобщившись некоему природному таинству органической общности осознав себя, вопреки своему обособлению, как живую клетку живого организма... Но (подобной) религиозной общности, которая связала с преображением социальной стихии, у нас и в т, ее нет и в нашем религиозном опыте. Соборность веры, любви и молитвы, вообще стихия католичности церковной этого все-таки не содержит. Не о духе только, но и о плоти, и при том о социальной, точнее всечеловеческой плоти, идет здесь речь, об ее спасении и просветлении, а далее и об узрении человечества, как того живого существа, Адама-Кадмона, Grand Etre, о котором в единоголосной прозорливости говорили еврейские каббалисты, Огюст Конт и Вл. Соловьев (“С. Н.”, 403, 404).

Окончательное решение социальной проблемы возможно, та-

ким образом, только в эсхатологии. Вместе с преображением плоти “просветятся и сделаются белыми, как снег”, и ризы социального бытия, пронизанные лучем Фаворским... (Но для этого необходимо некое) религиозное событие, новый опыт, и повое слово. Социальная проблема несовместима с историей, в которой она возникла; ответ лежит уже за историей, или на самой грани между историей и мета-историей” (“С. Н.”, 408). Поэтому понятно, что историческое христианство эту проблему окончательно не решает: “положительная ориентация христианства в вопросах общественности исчерпывается началами этики, между тем, как одна только этика отнюдь не выражает собою религиозного понимания вопроса, как геометрия, имеющая дело только с формой, не удовлетворяет потребности в целостном познании тела” (“С. Н.”, 408). Это, конечно, несколько не уменьшает значения христианских заповедей в отношении социальной жизни, но это безусловно прикрепляет их к относительности исторической реальности, имеющей получить свое разрешение только в царстве будущего века. Если “гуманитарный прогресс верит в устранимость зла, в победимость страдания и в разрешимость трагедии в пределах истории силами одного человека”, то христианство входило в области социальной проблематики совершенно иными, гораздо более скромными мотивами: “определяющим в нем... является... мотив аскетический... Не нужно до конца предаваться заботам и интересам мира сего, каковы бы они ни были, нужно соблюдать по отношению к ним известную дистанцию, сохранять духовную свободу... Поэтому, хотя и можно, а для большинства (т. е. не монахов) и должно принимать участие в делах мира сего, однако, без страсти, без энтузиазма, лучше всего во имя “святого послушания”... Положительным же мотивом общественности является в христианстве милосердие, жалость, сострадание, вообще б л а г о т в о р и т е л ь н о с т ь, по существу имеющая, однако, только паллиативный характер, а потому и христианская политика (или, если угодно, “христианский социализм”) есть также организованная благотворительность и ничем иным быть не может.. Всякие же частные меры, рассматриваемые в категории средств, могут быть обсуждаемы лишь по мотивам целесообразности, почему и не может быть начертано единой и неизменной социальной политики христианства (“С. Н.”, 404 и 407).

Эта прагматичность христианства по отношению ко всяким социальным программам и партийным установкам непосредственно подводит нас к той классификации социальных идей, которую мы определили, как их вертикальное разделение. Относительность всех социальных программ следует из того, что их нормы

не являются непосредственными выводами из тех или иных идеологий и мировоззрений. Гуманитарные меры могут в одинаковой степени осуществляться как христианином, так и неверующим гуманистом, как и обратно — оба они могут в своей практической деятельности держаться принципов жестокости и бесчеловечия. В мире социальных идей программы и партии являются не фундаментом, а как бы вторым этажем; поэтому и судить о них приходится исключительно с точки зрения их целесообразности и удобства.

Основанием же всякого социального мышления является религиозная глубина личности. “Для меня является абсолютом, имеющей аподиктическую достоверность, что истинную основу общественности надо видеть в религии. Религия есть фермент общественности, тот “базис”, на котором воздвигаются различные “надстройки”... Религии различны, но религиозность всеобща. Религиозности противоположен не атеизм, или отрицание личного Бога, но иррелигиозность..., когда человек опускается до такого состояния, что для него центром жизни становится, действительно, свое “я” в его эмпирической оболочке или служение своим инстинктам, при отсутствии всякого энтузиазма добра и зла” (“Два града”, I, VII, IX). С этой точки зрения основания социализма нужно искать отнюдь не в классовом интересе пролетариата и не в экономической неизбежности исторических законов, а в глубинах религиозных или, вернее, антирелигиозных установок создателей и пророков социалистических учений. “Антихрист” не *libre penseur* просветительства, это мистик до дна души, но не верящий в Бога, себя предпочитающий Ему” (“Два града”, I, X).

Атеистический характер новейшего социализма не нуждается в доказательствах; однако, генезис его далеко не прост, как не просты и его разветвления, часто совсем непохожие на классическую и наивную материалистическую “веру”. Эта задача исторического и философского выяснения сущности и предпосылок атеистического гуманизма выполнена о. Сергием с величайшей внутренней добросовестностью, тщанием и.. любовью. “Человечество, вступая на путь человекобожия, хотя и увлекается на ложный и гибельный путь, однако, впадает в самообман, до известной степени естественный и понятный. Впасть в обожествление человека естественно, потому что в человечестве, даже и падшем и греховном, действительно, зреют и обнаруживаются божественные силы, история же есть действительный прогресс в их раскрытии, и соблазн самообожествления здесь объективно обоснован, так же, как и возможность природного пантеизма основывается на подлинном восприятии мистической сущности при-

роды. Вопрос не в том, есть-ли история откровения божественной силы в человеке, но в том, есть-ли она откровение о человеке, или с а м о откровение человека. Есть-ли она человеческое самотворчество, или же в ней только раскрываются вложенные при сотворении человека силы, “образ и подобие”, которые сами по себе представляют уже изначальную давность и лишь переходят в истории из потенциального, скрытого состояния в актуальное” (“Два града”, I, XI).

Эта установка “наибольшего благоприятствования” в отношении к изучаемым идейным противникам дает о. Сергию возможность не только глубоко проникнуть в тайники их мысли, но и высказать о них чрезвычайно веские суждения; ибо он видит их не извне, — как посторонний судья, но изнутри, — как понимающий и в известной мере сочувствующий им собрат по духовным исканиям истинного пути. Таково его отношение к Л. Фейербаху, которого он считает отцом всего современного гуманизма и социализма, такова же его в общем суровая оценка К. Маркса — “фейербахянца, впоследствии лишь несколько изменившего и восполнившего доктрину учителя” (“Карл Маркс, как религиозный тип”, 87).

Признание относительной правды гуманизма не мешает, однако, радикальному и безоговорочному его отрицанию, в качестве принципа мировоззрения. По существу, мы имеем здесь альтернативу: “к Богу и против Бога..., христианства и человекобожия..., теизма и пантеизма. В религиозном смысле *tertium non datur*». (“Два града”, I, XI).

Установив, что сущностью гуманизма во всех его формах является начало человекобожия, о. Сергей прослеживает его затем во всех его социальных псевдоморфозах, в которых оно так или иначе присутствует, хотя бы и в скрытой и привлекательной форме. В этом отношении особенного внимания заслуживают его статьи, объединенные под общим заглавием “Религия человекобожия у русской интеллигенции” (“Два града”, т. II). Начало человекобожия рассматривается здесь не только, как учение, своего рода догма, но и как психологическая установка, как этическая норма и социальная болезнь. В русской жизни оно воплотилось не только в “интеллигентщине” (которую о. Сергей клеймит, как “крайнее человекобожие..., соединенное с примитивной некультурностью..., как болезненное искажение (подлинного) лица интеллигенции..., как идол, имеющий столько искренних и лицемерных жрецов” (“Два града”, I, XI), но и как героизм, который, несмотря на всю свою привлекательность, все же ставит героя в роль Провидения и благодаря этой духовной узурпации, приписывает ему и большую ответственность, нежели он

может понести, и большие задачи, нежели человеку доступны” (“Геронизм и подвижничество”, 201).

Все это, однако, принадлежит более “светской проповеди” и “светскому пастырству”, чем социологии. И статьи “Религия человекобожия в русской революции”, “Воскресение Христа и современное сознание” и “Геронизм и подвижничество” безусловно входят не только в историю русской интеллигенции, но и в сокровищницу гомилетической литературы. Ибо они являются подлинными образцами, какими должны быть “речи о религии, обращенные к образованным людям, ее отрицающим” (как в свое время озаглавил свои проповеди Фр. Шлейермахер).

В области религиозных предпосылок социологическая мысль о. Сергия не знает никаких компромиссов, никакого соглашательства. Человекобожие для него всегда остается заблуждением и злом, каковы бы ни были его проявления, какие результаты оно бы ни приписало в конкретной исторической жизни человека.

Совсем не то видим мы в практической социологии, в области норм и программ, оцениваемых с точки зрения их целесообразности и пользы. “Вырабатывать заново конкретные требования или практическую программу христианской политики для нашего времени не приходится, ибо это давно уже сделано гуманистическим движением, хотя и чуждым религии, но бесспорно выразившим именно ее требования, нужно прямо учиться у него. Другими словами, следует принять и усвоить основную программу, уже выставленную нашими демократическими и социалистическими партиями в их практической, так сказать, деловой части” (“Неотложные задачи”, 20). “И если указания социально-экономической науки приводят нас к познанию, что наилучшим средством для достижения (христианской) цели представляется постепенное, но неуклонное и более и менее решительное преобразование индивидуалистического и частноправового хозяйства в направлении социалистического, то я решительно не представляю себе, что можно было бы в христианском духе принципиально возражать против социализма. Напротив, социализм с этой точки зрения есть лишь средство для осуществления требований христианской этики... Если принять во внимание, так называемый, государственный, муниципальный, коммунальный социализм, кооперативы, законодательное регулирование условий труда, вплоть до установления *minimum*'а заработной платы и права на труд..., то между христианством и социализмом в этом практическом, нейтральном смысле слова не только нет и не может быть какого-нибудь антагонизма, но, по крайнему моему политико-экономическому и религиозному

разумению, христианин, поскольку он руководствуется не своекорыстными, но, действительно нравственными мотивами в социальной политике, и не может не быть в большей или меньшей степени социалистом — не в доктринальном, а в прикладном смысле слова” (“Первохристианство и новейший социализм”, 35, 36).

Этими соображениями определяется программная сторона социального учения о. Сергия, его взгляды на политику вопросов: рабочего, финансового, аграрного и др. В связи с этим интересно отметить, что, говоря об общехристианских задачах христианской политики, о. Сергий еще в 1906 г. предсказал возможность и целесообразность той формы междухристианского сотрудничества, которое с 1925 г. получило наименование Стокгольмского Движения. “Христианская политика”, писал о. Сергий, “ставит себе такие цели, которые должны быть признаны всеми вероисповеданиями, раскалывающими современное христианское человечество, насколько заповедь любви и учение о богосыновстве их всех объединяет. Может быть на общем деле христианской любви скорее и легче всего нашлась бы новая почва для примирения и объединения всех верующих во Христа.. Дело христианской политики должно быть делом междувероисповедным и — в идее — всенародным” (“Неотложная задача”, 24).

Конкретные политические взгляды о. Сергия имеют для нас второстепенное значение, потому что, по его собственному воззрению, они не представляют собою чего-либо неизменного и прочного, но являются временным ответом на запросы и потребности момента. Однако, в контексте общего развития социально-политических идей нового времени они являют достаточную устойчивость, чтобы мы могли охарактеризовать их совокупность, как программу “христианского социализма”.

Эти свои убеждения о. Сергию пришлось высказать не только в экономических исследованиях и социально-философских статьях, но и в “проекте Вероучительного определения Высшего Церковного Управления на Юге России”, который не был рассмотрен и принят только вследствие эвакуации. История этого проекта такова: “Внешним поводом к постановке вопроса о природе социализма явилось настойчивое ходатайство протоиерея Востокова, домогавшегося церковного осуждения (анафематствования) социализма, как такового. В своем предварительном докладе Высшему Церковному Управлению я высказал, что для такового осуждения вообще, как известной системы экономической и социальной политики, нет никакого основания ни в Евангелии, ни в православном предании. И даже напротив, здесь мы

имеем заповедь социальной любви и справедливости, попечения о труждающихся и обремененных, о чем со всех спросится на Страшном Суде Христовом. В социализме же подлелжит отрицанию и преодолению не система социально-экономических идей, но то вопиющее безбожие, с которым она нередко соединяется. В возникшем обмене мнений выражаемы были разные точки зрения на социализм, при чем ко мне всецело присоединился председательствующий архиепископ Димитрий. Проект определения был мною составлен, согласно первоначальному докладу, иначе, конечно, я и не мог бы исполнить это поручение. Социализм (во всей многозначности этого термина) для христианина имеет лишь прикладное значение, иными словами, это есть вопрос не мировоззрения, но лишь практической этики — практической целесообразности. Цель социализма, понятая, как осуществление социальной справедливости, защиты слабых, борьбы с бедностью, безработицей, эксплуатацией — в такой степени нравственно самоочевидна, что разногласие может быть только относительно практической целесообразности или осуществимости тех или иных мероприятий. Церковь не должна себя связывать с капитализмом, как организацией классовой эксплуатации (хотя практически начала хозяйственной свободы и частной собственности и до сих пор еще могут оказываться более целесообразными для всего общества, нежели преждевременно и насильственно водворяемые формы государственно-социалистической кабалы). Если мы обратимся к Евангелию и Новому Завету, то там мы не найдем, конечно, основания для того, чтобы связывать Церковь с какими-либо неподвижными формами социального устройства или хозяйственной организации. Церковь стоит в ы ш е всех исторических форм и судит их высшим судом совести... (Ибо) Церковь должна пребывать в полном обладании своей царственной свободы и правды, в частности, и социальной" ("Православие и социализм (письмо в редакцию)", Путь № 20, 93, 94, 95).

Третьим, наиболее внешним слоем в вертикальном делении социальной действительности являются носители социальных идей, творцы социальной жизни — живые люди. Речь здесь, конечно, идет не об оценке той или иной конкретной человеческой личности, а о той человечности человека, которая в каком-то смысле независима от его верований и суеверий. Это есть проблема гуманизма — вопрос о его душе или, точнее, о его духе... Сохраняется-ли (в человеке) изначальная софийность творчества, или же она вполне упраздняется грехом? Может-ли человеческое творчество совершаться во имя Христова, быть делом Христова человечества? Есть-ли оно исполнение воли Божией, и предназна-

чено-ли оно к грядущему прославлению, или же (оно) есть лишь удел царства князя мира сего? Есть-ли Христос Царь, которому дана власть на небе и на земле, или же Он царствует только на небесах, вне этого грешного мира и выше его?" ("Н. А.", 351), 352, 353). Самая постановка этих вопросов заключает в себе положительный ответ на них. "Христос есть Царь, имеющий прийти в этот мир в Парусии..., но этот мир принадлежит Ему не только, как Богу, но и по силе Его воочеловечения. Восприняв человеческое естество, Господь освятил и все сущия в нем силы и возможности (кроме греха), и нет ничего человеческого, что не сделалось бы в Нем Богочеловеческим... Поэтому то, что слепо и инстинктивно, не сознательно делалось до и вне христианства, в нем совершается, как его растущее дело в мире, как Церковь, действующая подобно закваске, пока не вскиснет все тесто... Сфера Церкви не всегда совпадает с внешними формами ее проявления, не все, что делается от имени Церкви, как ерессейской организации, церковно, как и наоборот. Старый вопрос о "христианах без Христа" сохраняет свою силу, как в прямом, так и в обратном смысле, ибо лишь последний "день" испытает дела человеческие, когда Господь будет судить все языки. Тогда могут оказаться такие, которые скажут: "не от Твоего ли имени мы пророчествовали... и не Твоим ли именем многие чудеса творили? И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас" (Мф. VII, 22-23), как и окажутся сыны, которые сказали "не пойду", но пошли (Мф. XXI, 30) ("Н. А.", 354).

Эта точка зрения, которая в конечной оценке человека ориентируется не на этику, а на эсхатологию, широко открывает двери возможности святости и спасения и пред теми, которые их не знали и их не искали. Не только Сократ и Платон, вместе с другими языческими мудрецами, являются христианами до Христа и вне Христа" ("Н. А.", 353), но и противники Христа, — если только они заблуждались о Нем добросовестно и искренно, могут, в конечном итоге, оказаться большими христианами, чем те, кто себя таковыми считали и себя за таких выдавали. "Штирнер прощески обозвал Фейербаха "благочестивым атеистом", и на самом деле Фейербах благочестив в своем атеизме, хотя в то же время в нем было какое-то непримиримое упрямство, какое-то тяжелое однодумие, которое отворачивало его сердце от Бога и делало его воплощенным противоречием, — "благочестивым" богоборцем. Но в искреннем и тяжелом, мучительном богоборстве, может быть, и впрямь заключается особый (хотя и, так сказать, предварительный) тип благочестия. Неужели же Фейербах, Ницше, даже Штирнер (у нас теперь Шестов), как коршуны, сами поедающие свою печень, столь чуж-

ды и далекие от уравновешенного и успокоенного, “трезвого” индифферентизма позитивистов, и впрямь не найдут для себя места в одной из “многих областей”, уготованных Отцом, и не вложат, наконец, свои испытующие персты неверующего Фомы в язвы гвоздиные?” (“Религия человекобожия Л. Фейербаха”, 5).

“Организованные формы общежития устанавливаются властью, ее повелевающей и принуждающей силой. Что же такое власть? В чем ее смысл? Почему она, как темная тень, появляется со своим “мечем” всюду, где только возникает общежитие?” (“С. Н.”, 390). Эта проблема представляет для русской философской мысли совершенно особенную трудность. Ибо, если в сознании одной части русского общества самодержавная власть мыслилась, как неотъемлемая и существенная сторона Православия, то другая его часть неизменно страдала стихийной анархичностью и сводила функцию власти к чисто утилитарной “Бентамовской арифметике пользы” или утопически ее вовсе отрицала. Софиологическое понимание власти должно поэтому было избежать обеих крайностей, которые, помимо своей практической неприемлемости, страдают и чисто философскими и богословскими дефектами.

Проблема власти, так, как ее ставит о. Сергей, относится не к ее происхождению и не к ее формам, а к ее мистической и религиозной сущности. В основе ее лежит “глубокий и темный инстинкт власти”, которая всегда сознает себя орудием Высшей Воли... Власть, как таковой, неизменно присущ известный религиозный и мистический ореол, который позлащает не только корону наследственного монарха, но и лигторскую секиру республиканского консула” (“С. Н.”, 391).

“По существу своему власть состоит в м о г у щ е с т в е..., поэтому в полноте своей она есть образ в с е м о г у щ е с т в а. Правда, всякая власть ограничена фактическими рамками своего проявления, но за их пределами она и не есть власть. Поэтому “царство и сила и слава”, истинная власть принадлежит одному Богу, земная же власть есть символ Божьяго всемогущества” (“С. Н.”, 391). Таково религиозное обоснование власти. Однако, по своему положению среди остальных реальностей жизни власть есть “нечто натурально-человеческое, среднее, принадлежащее к области относительного. В этом смысле можно ее определить, как начало “звериное” (по обычному словоупотреблению в пророческих книгах: впрочем, “звериное” здесь не значит зверское, нечеловеческое, а только плотское, душевное, отпосительное” (“С. Н.”, 395). Отсюда рождается антиномия власти. “Облеченная в стальные латы государственно-правового строя...

(власть неизбежно) ищет своего оправдания в абсолютном: звериное начало власти чрез человека ищет обожиться, увидеть себя в теократическом свете... Человечество внутренне не мирится с властью в ее обнаженном виде, с ее жестокостью и бесдушием..., оно хочет озолотить эротическим ореолом железо власти, ищет в ней уже паллиативующих теократических элементов, стремится к сверхправовому оправданию власти и права... Это бессознательное стремление к замене власти эротическим союзом присутствует во многих утопиях государственного строя. Именно об этом, а не о чем другом, всматривается Платон в Полиции, когда выставляет в качестве идеала власти правление философов, которые опираются не на меч, а на авторитет своей мудрости и справедливости и сильны своей любовью и желанностью: право и меч упраздняются здесь в гармонии взаимного эротического влечения всех классов. Подобный же сверхправовой и сверхгосударственный идеал лелеяли относительно русского самодержавия наши славянофилы, — и они мечтали о замене железа власти ее эротикой. О том же самом, хотя слепо и глухо, говорят и разные политические мечтатели, в частности, и анархисты” (“С. Н.”, 395, 394). Эта мечта о сверхвластной власти и о сверхправовом праве не может осуществиться уже потому, что различие между благодатью — любовью и властью коренится в самой их природе: “благодать не насилует и лишь помогает взыскующим, тогда как власть всегда имеет в себе элемент принудительности; иначе она становится чем угодно, только не властью... Поэтому понятно, что в истории “священная империя не удалась; она оказалась побеждена тяжестью плоти, греха и маловерия. Оказался висящим в воздухе и высокий политический идеал русских славянофилов, которые сами отказались видеть его осуществление в петербургском абсолютизме немецкого образца” (“С. Н.”, 398)... Реакцией на эти исторические неудачи явилась идея секуляризированной власти и государства: “Народные массы проникаются все более чисто-утилитарным пониманием власти, а утилитаризм в качестве основного и решающего критерия в политике есть не что иное, как революция en permanence, либо скрытая и тлеющая под пеплом, либо уже вспыхнувшая” (“С. Н.”, 398). Отсюда тот “кризис правосознания”, которым больна современная общественно-государственная мысль, и из которого теоретически возможны только два выхода: или создание религии народобожия, поклонение священной воле коллектива — образование своего рода гуманистической теократии — лже-церкви, или чаяние нового откровения о власти, новозаветного ее преображения (ибо “сама по себе власть (даже) христианских монархов имеет в е т х о з а в е т-

и у ю п р и р о д у, находя свой прототип и высшую норму в ветхозаветных теократических царях Давиде и Соломоне)". ("С. Н.", 396). Подобное преобразование власти было бы уже не первообразом теократии, а ее частичным исполнением, предвещающим ее окончательное торжество за порогом этого зона.

Таким образом, и проблема власти может получить свое окончательное разрешение только в свете онтологического свершения; а путь к ним — феноменология власти, ее сублимация и профанация — принадлежит философии истории.

Среди всех форм социальной жизни совершенно особое значение принадлежит нации или народу. "Ни в чем, может быть, тайна и глубинность жизни не обнаруживается, с такой силой, как в жизни национальной". О т е ч е с т в о (*patria, patrie, Vaterland, fatherland, πατρίς*). есть расширенное понятие отцовства и сыновства, собрание отцов и матерей, породивших и постоянно порождающих сыновство" ("Размышления о национальности", 281). Поэтому столь ответственно и волнующе звучат вопросы: "Что такое народ? Какова его религиозная природа? И что такое русский народ?.. Ответы на эти вопросы звучат, как аксиома религиозного мирозерцания. Народ, в основе своей, есть религиозное единство, "тело Божие", народы создаются их религиями, а углубленное и обостренное национальное самосознание неизбежно приводит к убеждению о богоносности народа. Всякий народ потенциально богоносен, он вынашивает в себе свою религиозную идею, дает в себе место раскрытию божества... Такова горячая, живая, не резонирующая вера" ("Русская трагедия", 21). Эту возвышенную любовь к своему народу о. Сергей защищает, как от номинализма, ее отрицающего, так и от "зверного национализма", ее профанирующего. Для первого "нация всецело разрешается в совокупность фактов, связанных с национальной жизнью, и есть только абстракция от этих фактов" ("Размышления о национальности", 279). Во втором — "опрокидываются иерархии ценностей, усваивается приоритет не духа над психею, но психею над духом" ("Нация и человечество", 31), "национализм становится выше религии, православие оказывается средством для политики" ("Русская трагедия", 23).

Начало национальности коренится в трехчастном составе человека. Поскольку человек есть дух, он должен обладать своей природой; поскольку человек есть родовое существо, и природа его также должна иметь родовой характер. "Родовое начало, психея, есть для человека непреложный факт его собственной природы, от которой он онтологически не может, а аксио-

логически не должен освободиться, ибо это значило бы развоплотиться, перестать быть в своем собственном человеческом чине. Космополитизм, под предлогом мнимой духовности, есть такая же ложь, как и зоологический интернационал, упраздняющий целостное восприятие психики ради одной лишь стороны родового существования, именно классовой, социальной солидарности... Для человека естественно любить свою психику, как род и родину, народ и землю... и потому и должно любить, греховно не любить, ибо это было бы онтологическим уродством, извращением, оскудением"... ("Нация и человечество", 31).

"Однако, понятие родины и нации исторически относительно. Оно может расширяться до пределов мировой империи, до общечеловеческого вселенского сознания..., но в данном виде оно есть фактическое состояние, исторически обусловленное. Нация все время изменяется, переплавляется, расширяется, суживается, живет в нас... Национальному чувству и его цепностям не принадлежит автономного самодовлеющего бытия, оно должно быть покорено духом — его богоустремленностью. Бог выше нации, и единение в Боге — выше национального единства" ("Нация и человечество", 33, 34). "Национальное чувство поэтому нужно всегда держать в узде, подвергать аскетическому регулированию и никогда не отдаваться ему безраздельно... Национальный аскетизм должен полагать границу национальному мессанизму, иначе превращающемуся в карикатурный оттавливающий национализм" ("Размышления", 290).

"Становясь зрячим и переходя в сознание, инстинкт национальности переживается, как некоторое глубинное, мистическое влечение к своему народу..., как некоторый род эроса, рождающего крылья души..., как нахождение себя с другими, как переживание соборности" ("Размышления", 286). В этом смысле национализм есть как бы природная основа церковности, ибо и "в соборности также чувствуется иерархизм и последовательность ступеней". Претендуя на абсолютное значение, он может ставить себя на место католической соборности, — и тогда нация становится лжесоборностью, народ — идолом. Но это есть путь человеческих страстей и заблуждений, отнюдь не необходимый и не неизбежный. Ибо между общечеловеческим и национальным существенного противоречия нет. "Единая, сверхнародная, воистину католическая религия Воплощенного Слова обращается ко "всем языкам"... Однако, будучи сверхнародной по своему содержанию, она не остается безнародной по своему усвоению. Она обращается к личности, какой бы нации она ни принадлежала..., но это единое благовестие каждый слышит по-своему, в переводе на язык своей национальной души... Поэтому-

му... христианство воспринимается и осуществляется в жизни национальной” (“Размышления”, 298). Поэтому и сущностью нации является ее религиозное ядро, “святой остаток”, каковым для России является “Святая Русь”.

В связи с этим воззрепием, уместно сказать несколько слов о том глубоком чувстве любви к своей родине и к своему народу, которое вдохновляло о. Сергия во все периоды его духовного творчества. “Патриотизм”, по мнению о. Сергия, “обязателен; но наши основные и более глубокие чувства рождаются не из рассуждений..., но возникают из темной глубины нашей личности” (“Размышления”, 290, 286). Таким стихийным и сверхличным характером (хотя и возведенным на высшую ступень сознательного убеждения и просветленной воли) отличается вера о. Сергия в Россию, в духовную силу русского народа, в его религиозное призвание, в его грядущее преображение. Вера эта никогда не оставляла о. Сергия, и никакие исторические события не могли ее поколебать и ослабить. Более того, — она росла и углублялась и становилась тем огненнее, чем меньше соответствовала ей трагическая действительность русской жизни, чем больших усилий требовало это видение желаемого и уповаемого, как бы настоящего.

Приведем несколько цитат, которые не нуждаются в комментариях, ибо их даты сами говорят за себя:

В 1910 г. о. Сергий писал о том “огненном испытании, которому подвергается теперь наша национальная вера в “Святую Русь”, в тот “святой остаток”, ради которого, в высшем смысле, только и существует “Россия” (“Размышления о национальности”, 289).

В 1914 г. в начале войны, в статье, посвященной “Родине”, о. Сергий, подводя итог прошедшей эпохе, писал: “Новая история” кончается, и Запад уже сказал все, что имел сказать. *Ex Oriente lux!* Теперь Россия призвана духовно вести европейские народы, на нее возложена страшная ответственность за духовные судьбы человечества. Но для этого она должна стать духовно свободной... Религиозное пламя, которое зажигается ныне в сердцах людей, не пропадет втуне и не погаснет, ибо на религиозных путях таятся сокровища религиозного духа — религиозно-историческое призвание Св. Руси”. (“Родине”. Утро России, август 1914).

В 1918 г., когда всра в религиозное призвание России звучала, как *credo quia absurdum*, мы находим у о. Сергия следующие слова: “Зачем вы малoverствуете? Жьва наша Россия, и ходит по ней, как древле, русский Христос, в рабьем, поруганном виде, не имея зрака и доброты.. Светлый вертогра-

дарь в заветном питомнике Своем, зовет Он тихим гласом “Мария!” — и вот-вот услышит заветный зов русская душа и с воплем безумной радости падет к ногам своего Раввуни... Россия спасена” (“На шире богов”, 117).

Эмиграция ничего не изменила в установке о. Сергия относительно родины; прибавилась только молитва:

“якоже Израилю в пустыне странствующу благоволил еси вступить в землю обетованную, юже клялся еси дати отцам его, тако и ныне сынам рассеяния сего испосли возвратитися в землю свою и к народу своему и тамо Тебе послужити, предивный Господи, услыши ны с небесе святого Твоего и милостивно помилуй”. (Эта молитва, составленная о. Сергием для Русского студенческого Христианского Движения, сначала читалась на сугубой ектенни на всех богослужениях на съездах Движения и в движенской церкви во имя Введения во храм Пресв. Богородицы, а потом понемногу вошла во всеобщее употребление). Впоследствии о. Сергий дополнил ее прошениями: “о спасении земли нашей от злого язычества, порабощения лжи и о прозрении духовном” и “о слепотствующих гонителях веры христианской и якоже Савла озлоблявшего Церковь Божию с небес призвал еси, пробуди и ныне трепет и ужас в гонителях Твоих Тебе распинающих. Не ведят бо, что творят: да познают Тебе, Бога истинного”.

В 1931 г. о. Сергий писал: “Что случилось и что происходит с Россией? Мы малодушествуем... пред лицом религиозных гонений, опасаемся, что христианство может быть истреблено. Но может-ли упраздниться Христос? Ведь все, что происходит, происходит с Ним и пред Его очами. Ведь не только душа человека по природе — христианка, но и Сам Христос живет в Своем человечестве, которому уже не уйти, не отделиться от Христа.. Что происходит сейчас в России? Предательство Иуды, мучение Христа, крестная смерть Его. Но жив Христос в Своем человечестве, ибо Он смертью смертью поправил. И чем глубже смерть, чем непрогляднее ночь, чем безнадежнее тьма, тем ярче в ней засветится свет. Надо умереть всей силой и глубиной смерти, вкусить смерть для того, чтобы ею, в ней и из нее воссиял свет воскресения. И христубийство в сердцах и душах в России таит воскресение Христово. Оно ныне и происходит, в России воскресает Христос” (“Иуда Искариот”, II, 41).

И, наконец, в 1941 г. — вопистину из гроба преподобия, из тьмы и сени смертной — о. Сергий писал: “Нам неизвестны конкретные судьбы России, вместе с временами и сроками их свершений, но явны уже и теперь духовные плоды его; небывалые испытания имеют дать и небывалые достижения чрез углубле-

ние веры и новые откровения жизни... Русский народ имеет великое религиозное призвание явить силу и глубину Православия в творчестве и в жизни, в осуществлении откровенной, столь тяжким путем добытых. Но уже сами эти судьбы его — свидетельство об особой его избранности... В этом смысле Россия есть интеллектуальная мировая история, ее подлинная "ось", и это всегда знала русская душа. Это сознание завещано нам из прошлого и коренится в ее глубинах и его не может в ней угасить ни сатанизм большевизма, ни горе эмиграции. Россия воскреснет и воскресает и сие буди, буди" ("О расизме", 102, 103).

Все рассмотренные выше аспекты человеческого творчества являются содержащим всемирной истории, как единого временного процесса и органической связи всего существующего. История — в понимании о. Сергия — конкретна, как конкретно-творное время. История не есть дурная безконечность..., присущая формальному времени, но имеет грани, а, в частности, необходимо предполагает и начало, и конец, которых совершенно не знает абстрактное время" ("С. Н.", 351). "История совершается в пределах творения, она принадлежит "веку сему", находящемуся в преддверии "жизни будущего века". Она имеет начало и конец, с той и другой стороны она обрамлена пропастими: начало граничит с сотворением человека, его вступлением в мир, конец же — с началом нового времени и будущего века. В этом смысле история есть известное с о с т о я н и е становящегося бытия" ("Н. А.", 343), "вон (как), пекая завершенность, последовательно раскрывающаяся во времени" ("С. Н.", 351).

Это понимание истории, как конкретного и законченного целого, стоит в прямом противоречии с обычными теориями эволюции и прогресса, каковые строятся на предпосылках имманентности и безконечности исторического процесса. "Эсхатологический прогресс есть у с л о в н е конца, эволюционный же есть полное отрицание последнего с заменой его дурной безконечностью, продолжающейся в одной и той же исторической плоскости. Но единого общего эволюционно-гуманистического прогресса, как единого человечества, нет, а есть лишь смена поколений, которые могут быть объединены лишь в абстракции... Прогресса нет, ибо некому прогрессировать за отсутствием непрерывного, не подверженного временному концу человека. «*Saepè diem*» есть единственный вывод безбожной историософии" ("Н. А.", 379). Эти аргументы, направленные против имманентного понимания истории, ставят, однако, ту же проблему и перед христианским сознанием. Если история представляет собою внутреннее единство, если она имеет смысл, то она должна

иметь единый субъект и единый объект. Иначе она рассыпается в простое "чередование поколений...", в некое пожирание детьми отцов, в своего рода *danse macabre*, пляску смерти" ("С. Н.", 349). Кто же является субъектом истории и что является ее объектом? Первый вопрос находит себе ответ в учении о трансцендентальном субъекте истории. Это понятие, кантовское по своей внешности, но софиологическое по своей сущности, — частично установлено о. Сергием еще в "Философии Хозяйства". "Истинным и при том единственным трансцендентальным субъектом хозяйства... самой функции хозяйствования, является не человек, но человечество... Вне предположения о таком субъекте все отдельные хозяйственные акты рассыпались бы, как ничем не связанные, и не интегрировались бы в целое, оставаясь лишь в своей обособленности" ("Ф. Х.", 114). То же относится и к познанию: "Объективное, общезначимое знание возможно и понятно только при предположении бытия всеобщего трансцендентального субъекта знания... Личности суть только очи, уши, руки, органы единого субъекта знания, которому принадлежит вся сила знания, энергия, глубина и все плоды знания... Знает один, познают многие..." ("Ф. Х.", 317, 319). Трансцендентальный субъект хозяйства и знания является, таким образом, той индивидуальной человеческой реальностью, с которой мы уже встречались в символических образах Адама Кадымона, *Grand Etre* и др. "Субъектом истории является все человечество, и как множественность личностей, из которых каждая имеет свое самостоятельное бытие и судьбы, и как род, многоединство... Человечество многоедино; оно множественно в ипостасях, но имеет единую природу и, в известном смысле, единую жизнь... Этот трансцендентальный субъект человека, который связует собой во единстве Адама всю его историю, как некое всеобщее, всечеловеческое Я, лежит в основе трансцендентальных функций человечества. Это есть, прежде всего, всеобщий субъект познания, трансцендентальное, гносеологическое я, которое в индивидуальных познавательных актах отдельных индивидов осуществляет родовое познание. Преемственное накопление мысли и знания понятно лишь из этого всечеловеческого, родового единства Адама. Вне этого предположения познание вообще было бы невозможно, потому что оно рассыпалось бы на отдельные познавательные атомы и, следовательно, не допускало бы общего развития и накопления... Познание есть функция единства Адама, единой человечности, осуществляющейся в таковом. Единый Адам познает единый мир. Но это же единство осуществляется не только в познании, но и в действии человека в мире. Существует не только единый познающий, но и единый действующий (трансцендентальный субъект хозяйства), общее действие человека в

мире. Из отдельных волевых и действительных актов складывается вообще природное бытие человека, его господствование и обладание миром... И хотя пути хозяйства, как и знания, в отдельности могут и расходиться, однако, даже это расхождение существует лишь в пределах единого и общего хозяйственного отношения к миру, единой жизни трансцендентального мирочеловека, единого трансцендентального образа хозяйствования в мире. Наконец, существует для человека единая эстетическая функция, творчество красоты, искусства. Хотя искусство является уделом отдельных творчески одаренных личностей по преимуществу, однако, оно спасается от атомистического многообразия, несводимого к единому откровению красоты, тем, что и здесь существует общий язык, доступность прекрасного во всем многообразии его форм. И это единство красоты также предполагает трансцендентального субъекта красоты, всечеловеческого художника, и единый источник красоты, саму Красоту.

Все эти стороны единой всечеловеческой жизни координируются в целое, в единстве истории, в преемстве исторической жизни, в истории культуры. Во всем многообразном спектре эпох и народов жизнь человечества, как всемирная история, также предполагает единого и трансцендентального субъекта с единой жизнью в истории. Как бы ни дробилась эта история, она все же есть единая к н п г а ж и з н и (Откр. XXI, 27) всего человечества, которое и будет судимо на Страшном суде по всей совокупности своей, "все народы" (Мф. XXV) единым и связным судом" ("Н. А.", 343, 344). "Подобно тому, как есть общий трансцендентальный субъект (истории), так же существует и общий его трансцендентальный объект, интегральный синтез всечеловеческого труда к очеловечению мира, к превращению его в антропокосмос... Здесь раскрывается природная стихия всечеловеческого труда и творческого гения. И в чем бы они ни проявлялись, все это включено в общее дело человечества, родовой его итог" ("Н. А.", 349). Исполнением этого итога истории определяется ее возможный конец. "История не может произвольно или случайно оборваться в любой точке, она должна внутренне закончиться, созреть для своего конца" ("Н. А.", 346). Царство будущего века, хотя и предполагает "новое действие Божие над миром, аналогичное самому творению", должно быть обосновано внутренним созреванием того материала, который подлежит преобразению. А материал этот и есть конкретное содержание истории — жизнь человечества во всей совокупности его развития и творчества. "Конец этого мира и его преобразование изображаются (в Свящ. Писании) одновременно и как действие Божие над миром, и как зрелый плод его жизни, подобно тому,

как бабочка вылетает из кокона, или птенец разбивает свою скорлупу” (“Н. А.”, 347).

Однако, существенным является здесь, что “человеку самому не дано знать и определять меру этого исполнения и что поэтому конец неизбежно содержит в себе для человека нечто неожиданное и катастрофичное, как это и свидетельствуется в слове Божьем... Переход мира в иное его состояние, — жизнь будущего века, — не есть момент эволюции самого мира, но творческая в нем катастрофа, однако, она содержит в себе его же исполнение и продолжение” (“Н. А.”, 350).

Здесь, однако, легко может произойти некоторая оптическая aberrация, смещение планов, благодаря которому царство будущего века переносится из трансцендентной реальности в имманентную и начинает мыслиться, как посюстороннее исполнение и завершение земной истории. Эта точка зрения (которая отнюдь не должна обязательно соединяться с атеизмом) определяется о. Сергием, как хилластическая — в отличие от эсхатологической. “Возможна вообще двоякая ориентировка в истории. В одном случае история рассматривается, как процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, однако, истории еще имманентной и ее силами достигаемой цели, — условно назовем это рассмотрение хилластическим (хиллазм — тысячелетнее царство с торжеством добра на земле и в истории). Хилластична в этом смысле всякая теория прогресса, как религиозная, так и нерелигиозная: можно говорить не только об иудейском и христианском хиллазме, но и о философском, культурном, социалистическом”... (“Апокалиптика и социализм”, 73). В отличие от этого, эсхатология есть “учение о последних вещах”, лежащих за пределами не только истории, но и самого этого мира с его дискурсивностью, пространством и временем. Мир (должен) обновиться чудесным сверхестественным образом, и тогда, по обычному выражению апокалиптики, этот век (*αἰών*) уступит место новому зоню” (“Апокалиптика и социализм”, 76).

Эти два плана — хилластический и эсхатологический — рассматриваются о. Сергием, как типы или как категории исторической мысли; с этой точки зрения всякое восприятие истории, как единого целого, неизбежно должно определяться в зависимости от этих направлений, или становясь на сторону одного из них, или соединяя их в тех или иных и определенных формах.

Чистый хиллазм и чистый эсхатологизм встречаются в истории редко; но там, где они получают свое выражение, мы имеем дело со своего рода кристаллами или элементами историческо-философского мышления; в связи с ним, становятся понятными различные

их псевдоморфозы, вуалирующие свое религиозное содержание разнообразным историческим материалом.

Наиболее чистой формой хиллазма о. Сергей считает еврейский мессианиззм, который является в этом смысле прототипом разнообразных направлений социальной и историческо-философской мысли (историческому его анализу посвящена гл. IV исследования "Апокалиптика и социализм" — "Мессиянское царство"). Понятен поэтому тот — неожиданный на первый взгляд — анализ современного социализма, благодаря которому о. Сергей определяет его, как "апокалипсис натуралистической религии человекобожия". "Социализм это — рационалистическое, переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономики, переложение иудейского хиллазма... Избранный народ, носитель мессиянской идеи... заменился "пролетариатом", с особой пролетарской душой и особой революционной миссией... Роль сатаны и Веллара, естественно досталась на долю класса капиталистов, возведенных в ранг представителей метафизического зла... Мессиянским мукам и последним скорбям... соответствует неизбежное и, согласно "теории обнищания", все прогрессирующее обеднение народных масс..., а на известной ступени этого процесса происходит социальная революция, осуществляемая или через посредство "диктатуры пролетариата", захватом политической власти, или же «action directe» французского синдикализма" ("Апокалиптика и социализм", 117). Эта мысль, высказанная в 1909 г., получила свое дальнейшее применение и развитие в 1943 г. — в том диалектическом анализе, которому о. Сергей подверг идеологию национал-социализма (в своей книге о расизме). "Расизм, как национал-социализм, в котором одновременно и с одинаковой силой подчеркиваются оба мотива: и социализм (каково бы ни было его особое здесь проявление) и национализм, представляет собою не что иное, как народню и вместе повторение или, по крайней мере, вариант на темы иудейского мессианизма... Он отличается от коммунистического интернационала своим национализмом, от национальных же движений, свойственных и новейшей эпохе, революционным своим социализмом. Наличие же фюрерства довершает сходство и сродство современных расизма и фашизма с иудейским мессианизмом. Место прежних "помазанников Божиих"... заняли теперь вожди на трибуне волею народною... Таков большевизм и таков же расизм. И это соединяется с оборонительно-завоевательными тенденциями нового мессианизма... (Это внутреннее родство расизма с иудейским мессианизмом является, между прочим, объяснением той "страсти антисемитизма, переходящей в бешенство, давно не виданное в мире, если даже и вообще когда-либо существовавшее в такой мере... Расизм, как антисемитизм, есть сублимиро-

ванная зависть к еврейству и соревновавшие с ним, при том не в положительных, но в отрицательных его чертах. Такова тайна расизма, его источник"... ("О расизме". Цитировано по рукописи, стр. 58, 60, 61).

Чистый хиллазм приводит, таким образом, не только к грандиозной односторонности в понимании исторического пути человечества, но и к практическому утопизму, который не может быть воплощен в живой действительности. Но и противоположный ему чистый эсхатологизм приводит историософскую мысль к безысходному тупику. Свое наиболее яркое выражение она находит в Первохристианстве, когда "пламенно молились: ей, гряди, Господи Иисусе! и с нетерпением ожидали скорого Его пришествия" ("Апокалиптика и социализм", 123). Но "в представлениях первохристиан не было места истории... Их представления о конце оставались внешними, а его ожидание пассивным. Апостолу Павлу приходилось успокаивать сочувяв, побросавших свои запятия в ожидании второго пришествия... В Монтанистской ереси пророк Монтан с пророчицами Приской и Максимилой ведут толпу своих последователей в пустыню навстречу грядущему Христу... Ожидая конца (первохристианс), не думали, что их потомкам придется заново устроиваться и перестраиваться на этой скучной земле, и что история только начинает новую свою главу... Для нас — не умоаключениями и настроениями, а непосредственным опытом XIX-ти веков — выяснилось, что существует история со своими задачами и потребностями. Мы живем под знаком историзма... и должны с любящей почтительностью, но совершенно твердо сказать..., что первые христиане, думавшие, что мир уже созрел для конца..., впадали в обман исторического зрения" ("О Первохристианстве", 254, 251, 254).

Насколько эсхатологизм есть истинное настроение личности, музыка души, он остается живым и подлинным мистическим переживанием. Но стоит только превратить его в отвлеченную форму, в догматическую идею, как он оказывается тоже лишь исторической программой, при том насильственно, изуверски калечащей живую жизнь, то-есть становится воплощенным противоречием" ("Апокалиптика и социализм", 124). В русской философской мысли это эсхатологическое умоастроение с огромной силой и яркостью было выражено в мировоззрении К. Леонтьева; но в его построении "между этой жизнью и будущей вовсе нет связи и.. новая земля не есть наша земля, хотя и преображенная" ("Победитель-Побежденный", 128). В своем замечательном этюде "Победитель-Побежденный" о. Сергей показывает, что этот радикальный эсхатологизм в конечном итоге является столь же непоследовательным и противоречивым, как и его противоположность — хилластический социализм.

Итак, конечной формой историософской проблемы является антиномия. “Хиллазм активен, жизнедеятелен; эсхатологизм — пассивен, кви-этичен” (“Апокалиптика и социализм”, 78). Но оба они имеют свою природу и должны быть соединены в некоем высшем синтезе, в котором жизненное и энергетическое начало хиллазма не исключало бы трансцендентного конца истории, а ожидание этого последнего не мешало бы творчеству жизни и не превращало бы ее в “дурную конечность”, в бессмысленное претерпение мирового зла — в ожидании его катастрофического уничтожения. Эта проблема разрешается о. Сергием в его своеобразном истолковании идеи миллениума, как сверхвременной реальности, присущей всей исторической жизни. В экзегезе XX главы Откровения, содержащей пророчество о 1000-летнем царстве, о. Сергий соединяет реалистическое понимание тысячелетия (свойственное св. Иустину философу, св. Иринею и др.) со спиритуалистическим и аллегорическим пониманием Оригена, александрийцев, блаж. Августина. Согласно первому, 1000-летнее царство есть событие, имеющее наступить во времени; согласно второму, оно вообще означает жизнь в Церкви, каковая и есть само тысячелетнее царство. “Но одно понимание совершенно не устраняет и не должно устранять другого. В противном же случае неизбежно получается насилие и над буквой и над смыслом Слова Божия. В евангельском учении о Царстве Божием соединяются оба смысла: Царствие Божие внутри нас есть и оно же приходит (как историческое событие, но) так, что одно предполагает другое. То же может быть сказано и о вечной жизни, которая доступна христианам уже здесь на земле, но вместе с тем есть и нарочитый дар Божий. Подобно тому и 1000-летнее царство... разными сторонами обращено к настоящему и к будущему” (“Н. А.”, 369).

По своему содержанию 1000-летнее царство есть “некоторый временный паралич злой силы, а чрез это и общее изменение духовной атмосферы, ощутительное явление победной силы добра... В этом смысле в нем нужно видеть предельную победу Царства Божия на земле, его предварение в истории, как оно было символически предварено в земные дни Христа в царском ходе Его в Иерусалиме. В таком значении 1000-летнего царства мы имеем богооткровенное осуждение, как исторического пессимизма вообще, так и той же эсхатологической паники, в которую нередко окрашивается христианская историософия” (“Н. А.”, 366, 368).

О. Сергий не раскрывает подробнее образов осуществления 1000-летнего царства в истории; но ясно, что в таком понимании оно не связано ни временем, ни местом, ни каким бы то ни было внешним обстоятельством. Оно не знает ограничений и

пределов и может сверкнуть молнией религиозного видения, по может проявиться и в длительном периоде господства правды и добра.

“1000-летие есть для нас ведущая звезда истории. Его идея есть выражение христианской идеи прогресса, освобожденной от ограниченно-гуманистического понимания. Она свойственна христианскому гуманизму, в отличие от языческого или прямо антихристианского. Ею обосновывается правомерность истории с ее предельными достижениями в этом мире, более того, она их предполагает и повелевает... Идея миллениума может явиться душой христианского прогресса, движущей силой христианского гуманизма, вдохновением христианского творчества. Возможно, а, следовательно, и должно быть историческое творчество во имя Христа и со Христом в борьбе в разрушительными, богоборческими и антихристианскими силами в истории. Этим укрепляется и обосновывается наша вера в историю и чувство ответственности за нее. История включается в общее дело ософления мира в человеке и чрез человека. Т. о., историсофия вводится в софиологию, как ее необходимая часть” (“Н. А.”, 369).

Второй задачей историсофии обыкновенно считается конкретное изображение событий всемирной истории в качестве единого и связного целого. В этом отношении, однако, о. Сергий проявляет мудрую осторожность и воздерживается от начертания схем, в которых, по выражению Гете, обыкновенно отображается не дух времени (который от нас за семью печатями), а только настроение их авторов, в которое смотрятся изучаемые эпохи (Faust, I, 575-579). Находясь в истории, будучи связан с определенным ее моментом, невозможно увидеть ее, как целое. История есть творчество, а “признаком творчества является новизна” (“Н. А.”, 376). Поэтому общий смысл ее мог бы выясниться для нас только при условии выхождения из этого эона, из мета-истории, когда, поднявшись над всеми, до конца исчерпавшими себя историческими возможностями, мы бы увидели всю совокупность исторических свершений, — как единый объект, — жизнь единого субъекта-человечества. А до этого — возможны только предположения и замыслы, каковые мы и встречаем в отдельных произведениях о Сергия, посвященных размышлениям о тех или иных исторических событиях (диалоги “На пиру богов”, “Ночью” и “У стен Херсониса”, III глава книги о расизме и т. д.). Эти свои историсофские мысли о. Сергий облекает в форму проблематики, обычно только раскрывающейся в диалектическом развитии мысли, но не получающей окончательного решения. Поэтому для обозрения его философской системы они большого значения не имеют, и мы можем их здесь опустить. Но есть в этой области одна тема, которая позво-

ляет и общее о себе суждение, ибо она содержит в себя три абсолютные метаисторические точки, которые и определяют ее направление, значение и смысл. Тема эта — религиозный путь человечества, а неподвижные точки, освещающие его от начала и до конца — грехопадение, боговоплощение и парусия. Этой теме о. Сергей посвятил несколько глав своей исторической философии, к каковым нам и надлежит обратиться.

“Грехопадение явилось величайшей *религиозной катастрофой*. Прямое и непосредственное богообщение, которое было уделом прародителей в раю, прервалось. Бог сделался далек миру и человеку (“трансцендентен”), и человек остался один... *Inscipit religio*... В раю человек не чувствовал *расстояния* между Богом и собой, а потому и не знал жажды соединения с Ним. Но пафос религии есть пафос расстояния, и вопль ее — вопль богооставленности... В раю, если была религия, то качественно иная, чем нам известная, ибо не было в ней искания, усиления, кровавого пота. В раю не было храма и жертвенника, ибо весь рай был храмом. Соответственно этому и в “новом Иерусалиме, сходящем с небес”, “храма уже не будет, потому что Сам Бог будет, ибо Господь Бог Вседержитель храм его и Агнец” (Откр. XXI, 22)... С изгнанием из рая человек почувствовал себя находящимся в мире, Бог же становился трансцендентным, оставляя в его распоряжение этот мир, страну изгнания. В силу своей собственной косности и тяжести, мир, как будто бы отваливается от Бога, подвергается “инволюции”, замыкается в себе, и постепенно гаснут в нем лучи райского богопознания и замирают райские песни... Удаление Божества от мира, Его “трансцендентность”, за известными пределами становится равносильной Его отрицанию, чувство отъединенности человека от Бога приводит его к миробожью... Но Бог не оставил Своего создания жертвой самоубийства и пошел на спасение человека — через религию. Началось религиозное откровение. И земля насторожилась, внимая зову неба” (“С. Н.”, 319).

В религиозном процессе, который и составляет сущность мировой истории, дело идет о спасении от мира, о разыскании Бога человеком, и, вместе с тем, о спасении мира. Последнее же может быть совершенно только Богом, своими силами человек не способен освободиться от мира, ибо мир — это он сам. Поэтому в религии можно различить две задачи: богооткровение и богодействие. Первая задача исчерпывает собою положительную задачу язычества” (понимая под ним “естественные” религии, то есть все, кроме иудео-христианства); обе же задачи одновременно разрешаются в откровенной религии Ветхого и Нового Заветов” (“С. Н.”, 320). Подобная постановка вопросов содержит в себе достаточные данные для чрез-

вычайно высокой религиозной оценки язычества. А оценка эта имеет огромное значение, ибо касается не только проблем исторической философии и сравнительного религиоведения, но и всего философского мировоззрения, поскольку оно хочет избежать непоследовательности и противоречий. Не странно ли, в самом деле, что большинство христианских мыслителей, не видящих в язычестве ничего, кроме заблуждений и нечестия, целиком принимают вместе с тем те общечеловеческие ценности, которые это язычество породило: восточную культуру, римское право? И не является ли необходимым результатом последовательного отвержения язычества культурный нигилизм, отказ от всех тех корней и традиций, которыми до сих пор питалась и жила общечеловеческая культура? Проблема язычества, проблема естественной религии является, таким образом, не чем иным, как проблемой гуманизма, понятого в его метафизической глубине; это есть вопрос о человеке, предоставленном своим собственным силам, но видящим перед собой Божий мир и прозревающим в нем (и в себе!) Божий лик.

“В язычестве человек оставлен своим силам — искать Бога чрез “рассматривание творения”, невидимое чрез видимое. Даже грехопадение могло только затемнить, но не парализовать откровение Бога в мире. Человек, реально имея образ Божий, потому самому обладает и органом богопознания в углубленном самопознании своем: *γνώσι σαυτῶν* означает для всего и *γνώσι θεῶν*. И вся природа имеет тот же образ, поскольку и она есть человек; откровением Божества полно все творение в софийности своей. Эти софийные свету вместе с образом Божиим в человеке и составляют объективное основание для языческого богопознания” (“С. II.”, 321).

“Язычество содержит в себе лик, по крайней мере, может содержать положительное знание о Боге, некое о Нем откровение” (“С. II.”, 320). Ибо, “поскольку природа есть священный иероглиф Божества и по-своему знает тайну боговоплощения, ее мистические постижения при известной глубине уже становятся “естественным богословием”... и “язычество” в истинном своем существе должно быть понято, как естественный Ветхий Завет, содержащий в себе “сень” и обетование Христова воплощения” (“Сны Гел”, 137). Совершенно неверно поэтому, истолковывать язычество, как идолопоклонство или многобожие: “многобожие является лишь вырождением и, до известной степени, извращением язычества... (Подлинное же язычество) во всех предметах своего поклонения видит лишь живые и коны Божества, весь мир исполнен для него божественною силою: *πάντα πλήρη θεῶν*. И самые боги были, как бы отдельными раздробленными лучами, множественными ипостасями трансцендент-

ного Божества... Многобожие в язычестве свидетельствует не о нежелании, а о боссилии подняться до Единого Божества, пребывающего трансцендентным, и есть символ этой трансцендентности невидимого Божества... Недаром дыма печали, отчаяния и безответственности лежит над ясным Олимпом, и так легко поддается язычество оргиастическому исступлению" ("С. Н.", 321, 320).

Но, несмотря на свой "психологизм", на свою двусмысленность и относительность, "язычество, благодаря своей мистической зрячести, видит "богов" там, где нашему "научному сознанию" доступны лишь мертвые "силы природы". Мир, взятый в себе, есть иерархия "богов", космос или лад, в котором звучно и согласно сливаются в едином аккорде многие его голоса. Этим определяется мистическая глубина и подлинность язычества, как и относительная правда даже его политеизма. Но отсюда же проистекает и его ложь и религиозная омерзительность, которую столь пламенно чувствовали носители единобожия, пророки Израиля. Тварь собою заслоняет Бога, становится между Ним и человеком" ("С. Н.", 326).

"Если признавать религиозную подлинность язычества, то надо принять и то, что в нем совершался продолжительный религиозный процесс, назревала историческая "полнота времен", иначе говоря, христианство подготавливалось не только в пудействе, но в язычестве. Христианство имеет в нем, как бы свой же собственный лик, который и рано или поздно увидеть. Основное различие между откровением и язычеством, что касается богопознания, заключается в чистоте и беспримесности истины, которая свойственна лишь Откровению. Язычество не знает Бога лицом к лицу, но лишь, как Его природную икону, хотя даже и эта икона, в меру благочестия языческого, является чудотворной и животворящей" ("С. Н.", 323).

Последним положением преодолевается соблазн современно-го мифологизма, объясняющего христианство заимствованиями из древних восточных религий — тем, где между ними имеются аналогии истин, учений и событий. Отрицательной критике этих псевдо-научных теорий о. Сергий посвятил статьи "Профессорская религия", «*Hat Jesus gelebt?*» и "Христианство и мифология", объединенные под общим заголовком "Современное арианство". Но важнее этого критического разбора является его положительное объяснение тех же фактов, заключающееся в мысли о естественном предвосхищении в язычестве истин, откровенных в христианстве. О. Сергий высказывает это убеждение вдохновенными словами вавилониста Иеремияса: "Реальный мир,

в который вступило откровение Бога во Христе, не был богооставленным. Водительство Божие, направленное к искуплению, не ограничивалось религиозным развитием внутри Израиля. Бог предоставил людям идти своими путями, но Он был недалеко от каждого из них. Поэтому то, что теперь называется христианской религией, было уже у древних и никогда не отсутствовало с начала человеческого рода, пока Христос не пришел во плоти; с тех пор начали называть христианской истинную религию, которая была и раньше" ("Христианство и мифология", 188). Эта высокая оценка язычества ни в какой мере не противоречит тому центральному положению, которое в религиозных судьбах человечества занимает Боговоплощение. Учение о спасении человека явлением во плоти Второй Ипостаси Пр. Троицы — Бога Слова — принадлежит богословию и будет изучено нами в связи с проблематикой христологии и сотерпологии. Здесь же нам необходимо отметить только то, что факт Боговоплощения (под которым о. Сергий понимает не только рождество Христово, но и сошествие Св. Духа, то есть все свершения, давшие бытие новому образу Богочеловечества — Церкви) внес коренное изменение в религиозное состояние человека, который перестал быть предоставленным самому себе, но оказался искупленным "не тленным серебром или золотом, но драгоценною кровию Христовой" (I Петр. I, 18-19). Человек поэтому перестал принадлежать самому себе: "вы Христовы, а Христос — Божий".

"Великий Пап умер"... и времена язычества миновали, и если (после этого) искать Бога только в природе, то чрез нее можно услышать не "богов", но "лестных духов", уводящих от истины... Можно не знать Христа, будучи чуждым христианству (каковы и теперь нехристианские религии, в известной мере принадлежащие еще к дохристианской эпохе), но зная о Нем (нельзя)... не находить все подлинно, онтологически человеческое (в Нем) и чрез Него, как универсального Всечеловека" ("С. Н.", 347). Поэтому "после Боговоплощения область "священной истории"... простирается на весь мир, уже принадлежащий Христу и принявший сошествие Св. Духа, ставший богочеловеческим. В "последние времена, то есть после Вознесения и до Парусии, в мире уже нет ничего нейтрального, чтобы оставалось вне действия Церкви" ("Н. А.", 362, 354). Все должно определяться в зависимости от нее, стать Церковью или противостать ей в качестве начала христорборческого и антицерковного. "Поэтому человеческая история есть существенно трагедия; и такова она уже в своей основе. Видеть в истории подготовлявшимся торжество гармонии или ликующий "прогресс", значит обнаруживать слепоту и глухоту душевную" ("С. Н.",

352). “Существенным здесь является то, что уже с самого начала христианской истории и до конца, христианство сопровождается своей черной тенью — антихристианством. История есть духовная трагедия, определяющаяся борьбой князя мира сего со Христом... Поэтому в душе мира, как и в истории, возникает раздвоение, образуются как бы два ядра. Жене, облеченной в солнце, противостоит великая блудница, которая есть тайна, Вавилон великий, увившаяся кровью святых и кровию свидетелей Иисусовых” (Откр. XVII, 1-6), сидящая на звере багряном. Таким образом, неизбежно получается вывод, что есть не один, а два образа человечества” (“Н. А.”, 358), взаимоотношение и борьба коих и составляют содержание мировой истории. И “право на существование природного гуманизма может быть признано только постольку, поскольку в нем не содержится противоборства христианству, при котором, вместо наивного язычества, появляется злостное антихристианство... В Откровении Иоанна дана... схема истории, как борьбы двух ратей: христианской и антихристианской... Силы зла и его вдохновение... изображаются здесь символическими образами. Зверь, выходящий из моря человеческого, знаменует животное, стихийное начало в человечестве, которое себя утверждает, как высшее и единственное. Это есть алокалитическое человекобожие, вызов со стороны душевно-телесной стихии, “кровь”, утверждающая себя, вместо духа, вопреки духу, и в этом самоутверждении получающая характер *quasi* — духовности или противодуховности. В таком качестве это есть уже сила духовного порядка, гордыня звериного начала, как власти и силы, утверждающей себя в своей первоверховности, и действующая всяческим насилием. На языке наших дней это есть абсолютное государство, не признающее над собой высших начал, идеология силы, попирающей совесть, и в качестве таковой, неизбежно являющейся богоборческой: “Кто подобен зверю сему и кто может сразиться с ним” (Откр. XIII, 4). Вторым же атрибутом антихристианства является лжепророчество, идеология звериной власти, творящей знамения, а человеческое знание обращающее в орудие духовного принуждения” (“Н. А.”, 353, 355, 356). Эти два начала — зверь и лжепророк, — как исторические силы, борющиеся с христианством, противостоят ему, — то в скрытых, то в явных формах, — до самого конца истории. “В пределах самой истории для этой трагедии конца и исхода нет. Правда, с приближением к концу все ярче разгорается заря и светится небо, и оттуда уже слышатся для чуткого уха гимны победы. Однако, внизу, в последний раз, собираются черные рати Гога и Магога для окружения стана святых, на брань Армагедонскую (Откр. XVI, 17).

В ответ на это собираются воинства небесные и земные около "Сидящего на белом коне, имя Его — Слово Божие" (XIX, 11-113), доколе не наступает уже конец истории и всеобщее воскресение и суд" ("Н. А.", 362).

Такова общая картина мировой истории, понятой, как единая судьба единого человечества. В ее многосложности и многомотивности есть, однако, одна социальная тема, которая пронизывает ее всю от начала до конца и является в этом смысле той осью, вокруг которой вращаются судьбы всего человечества. Тема эта — судьба избранного народа, святого Израиля, исследованию которой о. Сергей уделяет много внимания и любви.

Если высокая религиозная оценка язычества является результатом философской и историческо-философской мысли, то место, занимаемое в истории человечества иудейством, непосредственно вытекает из истин религии и из веры в Откровение. Свящ. Писание как Ветхого, так и Нового Заветов говорит о значении и судьбах еврейства в ясных и недвусмысленных словах, и задачей исследователя является здесь не нахождение скрытого решения вопроса, а раскрытие и истолкование данной и торжественно провозглашенной истины. "В Ветхом Завете Бог открылся, как Сущий. Он снова встретился с человеком, его одиночество в мире окончилось. Но впадшему в рабство стихиям мира человеку Бог открылся, прежде всего, как сверхприродное, мир превосмогающее, трансцендентное Существо. В этом — пафос ветхозаветной религии, и в этом смысле она является, действительно, противоположной космопизму и антропоморфизму язычества. В иудействе и язычестве с наибольшей силой противопоставились две антиномически сопряженные стороны религиозного сознания, оба его полюса: трансцендентность и имманентность Бога миру, и только христианство было в силах через боговоплощение "примирить" (по слову ап. Павла), расколовшееся религиозное самосознание. Поэтому и отношение Ветхого Завета к язычеству, отмеченное нетерпимостью и исключительностью, определялось в значительной степени мотивами религиозной педагогики. Область постижений язычества, со всею их правдой и ложью, широтой и ограниченностью, была, прежде всего, за прещена иудейству, и это запрещение даже не позволяло и присмотреться к нему достаточно близко, чтобы оценить справедливее и понять шире. Иудейство могло только с о б л а з н я т ь с я, язычеством и время от времени как бы заболеть им с тем, чтобы по выздоровлении еще жестче и, конечно, тем несправедливее отнестись к вредной заразе.. Такое отношение к язычеству унаследовали от иудейства и христианские апологеты вплоть до сего дня. И доныне смотрят на язычество глаза-

ми иудейства, хотя на христианстве уже не лежит того запрещения, какое содержалось в ветхозаветной религии, а если лежит, то совершенно иное. Трансцендентный Бог по отношению к избранному народу проявляет себя, как законодатель. Облеченный божественной санкцией закон сделался той изолирующей оградой, которая должна была оградить иудейство от всего остального мира... Национализм и притом самый пламенный и исключительный был заложен в самом ее существе, в идее избранничества только одного народа; сравнительно с иудаизмом религиозный национализм в язычестве представляется широким и терпимым...

Ветхозаветная религия имела вполне определенную задачу: в ограде закона, бывшего лишь “сенью будущих благ”, в атмосфере чистого и беспримесного монотеизма, воспитать земных предков Спасителя, приуготовить явление Пречистой Девы, а также и Предтечи Господня Иоанна Крестителя и Иосифа Обручника... Когда же приуготовано было в иудействе это святое и богоизбранное рождение, закон совершил свое дело” (“С. Н.”, 333, 334). Такова религиозная задача и цель иудейства. Однако, этим проблема, связанная с ним, не исчерпывается. Ибо, в отличие от язычества, иудейство не есть религиозная установка, убеждение или вера, но сама реальность бытия — жизнь и судьба избранного народа; и эта его историческая конкретность превращает проблематику еврейства в единственный в своем роде случай, в котором религиозное самоопределение народа зависит (даже против его воли!) от его принадлежности к “святому корню”, по отношению к коему все остальные народы являются только “привившимися к нему ветвями дикой маслины” (Римл. XI, 16-17).

“Судьбу Израиля мы, христиане, должны чувствовать и переживать, как прикосновение к непостижимой тайне смотраения Божия” (“Гонение на Израиля”, 17). “Наше отношение к Израилю может быть только антиномическим, как к живой и живущей родословной Христа, к Его народу, но и к отвергнутому Его, не узнавшему своего часа... Снова и снова, в тысячный раз, вникая умом и сердцем в пророческие главы ап. Павла о судьбах и спасении Израиля, в сопоставлении с ветхозаветными пророчествами о нем же, изумляемся их таинственной антиномике в учении об отпадении Израиля, как и об его спасении, с нерушимостью Божия о нем определения. И эта антиномика не только внешняя, но и внутренняя, она содержит тайну не только его духовной судьбы, но и нашей, она совершается не в нем одном, но и в нас. Это есть и наша собственная судьба на путях тра-

гедни мировой истории, вокруг ее оси, по изволению Божию в избрании (Римл. IX, 11)” (“О расизме”, 73, 83).

“Израиль есть избранный народ Божий, которому вверены законы и пророки. Через него восприял Свое человечество от Пречистой Девы Марии, воплотившийся Сын Божий” (“О расизме”, 49). “Израиль и в отпадении своем не перестает быть народом избранным, сродниками Христа и Пречистой Матери Его. И это кровное родство не прерывается и не прекращается после Рождества Христова, как оно имело силу и до него. Вот факт, который надо продумать и постигнуть во всей силе его, в его догматическом значении в применении к судьбам Израиля” (“Гонения на Израиля”, 2). Священное Писание свидетельствует об этом в двух родословных Христа, которые отнюдь не являются простыми историческими справками, но содержат в себе вполне определенные догматические идеи. “Первая генеалогия Христа, как сына Авраамова, сына Давидова, выражает мысль о принадлежности Христа к избранному народу, имеющему праотцем Авраама, отца народов, с которым Бог заключил завет и дал ему обетование о том, что в нем благословятся все племена земные. Это есть свидетельство особой избранности Израиля, к которому по человечеству принадлежит Христос. Однако, у Матфея этот богоизбранный народ берется в своей особности, как бы вне общего контекста всемирной истории..., он есть один среди других, (один) из многих исторических народов, хотя и богоизбранный. Это есть схема национально историческая, она дает удовлетворение иудейскому патриотизму, можно даже сказать — национализму” (“Гонения на Израиля”, 3). В отличие от этого генеалогия Луки не ограничивается национально-исторической реальностью, но восходит “к патриархам после-потопным и до-потопным, конец которых упирается в первочеловека Адама”. Таким образом, она трансцендирует историю, переходит в метан историю, находит свое обоснование в онтологии. Этим “народ еврейский... молчаливо провозглашается сверхисторическим и всеисторическим... Его бытие восходит далеко за грани истории... и, хотя до времени Авраама история и не знает еврейства, как особого народа, оно здесь утверждается, как основной ствол всечеловеческого древа... Таким образом, догматическая идея генеалогии Луки состоит в том, что все человечество происходит от еврейского корня или, вернее, в себя его включает. В этом смысле приходится сказать, что и сам первочеловек Адам (конечно, вместе с Евой) был еврей.. Адам есть всечеловек, но он же есть и еврей, какое еврейство и раскрывается в его историческом бытии уже в образе Авраама, отца народов и Давида царя.. Эта мысль о еврействе перво-Адама, а вместе и все-Адама, всечеловека, совер-

шенно и в точности соответствует христианскому догмату о боговоплощении Христовом... Христос во плоти, но человечеству Своему, согласно Евангелию, был иудей, а вместе с тем и всечеловек, который в человечестве Своем в Себе соединяет, в Себя включает все народности всего человечества... Но генеалогия Луки восходит еще выше... Христос, как сын Адамов, есть "Божий"... Человеческая генеалогия возводится на небеса и утверждается в них. Бог, как творец человека, творит его по образу и подобию Своему. И это есть Адам, который является в конкретном бытии своем, как еврей. Отсюда необходимо заключить, что и полнота образа Божия в человеке дана в иудее, небесный первообраз человека выражен в иудействе. Вот что содержит в себе генеалогия Христа и церковная догматика, в частности, Халкидонский догмат" ("Гонения на Израиля", 6).

Таков "пролог на небе". На земле же ему соответствует совершенно исключительная одаренность избранного народа, ставящая его в привилегированное положение среди всех народов всемирной истории. "Нельзя отрицать жизненной устойчивости еврейства, его силы в борьбе за существование, солидарности сознательной и инстинктивной, наряду с его сверхнациональным распространением в мире... Еврейство, как таковое, есть сила, которая требует себе подчинения и фактически его добивается... Сохранение Израиля в течении всей древней, средней и новой истории (в течении которой миновали царства Египтян, Персов, Вавлонян, Еллинов, Римлян...), есть настоящее чудо истории, которого не хотят видеть только слепотствующие. Еврейство, вместо того, чтобы давно исчезнуть с лица земли, вместе с многочисленными своими современниками, несмотря на свой исторический возраст и вопреки, казалось бы, неизбежной физической дегенерации, не только сохраняется, но умножается, крепнет и побеждает в историческом соревновании народов... В природе Израиля таинственно и как бы противоречиво соединяются две черты: ассимиляция и расовая и племенная неистребимость, причем и то, и другое делает его осью мировой истории... Его национальная сила, в соединении с его интернациональностью... действительно, ставит и не может не ставить вопрос о взаимоотношении между ним и всяким другим народом, в среду которого он вкраплен, как численное меньшинство... чему не отвечает его фактическая влияние и сила... Еврейство при относительно процентной своей малочисленности неудержимо проникает во все области творчества и труда, которые только ему доступны и приемлемы. А с теми же, которые ему по существу чужды или враждебны, — сюда относятся, конечно, все связанное с христианством и цер-

ковностью, — оно ведет борьбу на уничтожение. (Вследствие всего этого) еврейский вопрос занял место в центре мировой истории, и по отношению к нему является неизбежным ответственным самоопределением” (“О расизме”, 47, 51, 48, 75, 48).

В исследовании этой проблемы о. Сергей остается свободен, как от “сентиментальной слепоты, так и от гуманистической халатности, здесь одинаково недопустимых. Можно и должно видеть особую природу еврейства и всю силу его влияния в жизни народов”. Поэтому естественным и неизбежным является и “противодействие силе и энергии еврейства — ради сохранения и умножения того особого дара Божия, который дается каждому народу в национальном призвании. Однако, противоборство это должно быть поставлено в определенные границы, которые не мирятся с гонением на Израиль в какой бы то ни было форме” (“О расизме”, 74). Решение вопроса лежит, однако, совсем не в плане исторической борьбы, как бы ужасна она ни была. Ибо до тех пор, пока “борьба антисемитизма с еврейством... не имеет отношения к христианству, она ведется на почве бесплодной, происходит в духовной пустоте и не может дать никаких положительных плодов, но является лишь опустошительной для обеих сторон... Более того: (она может иметь своим результатом) только новую закаленность в борьбе за существование, которая и во все времена была присуща еврейству, которое на этой ниве оставалось и остается непобедимым” (“О расизме”, 110).

“В сущности, есть только один “еврейский” вопрос, поставленный Самим Учителем на пути в Кесарию Филиппову: “что вы думаете о Христе, Сыне Человеческом” (Мф. XVI, 16) (“О расизме”, 110).

Но ответа на этот вопрос два: “распни Его”, — на одной стороне, и “благословен грядый во имя Господне Царь Израилев”, — на другой” (“О расизме”, 56). Но здесь то и заключается основная трудность проблемы, ибо, несмотря на это глубочайшее разделение в Израиле, он остается органически единым. “Самой таинственной стороной в судьбах Израйля остается именно это его единство, в котором вина части его — воцарей — является судьбою и для всего народа, призывая на себя проклятие христубийства и христоробства. Но это же единство имеет для себя и другую, положительную, сторону: весь Израиль спасется силою спасения его “святого остатка”, хотя до времени этот остаток и скрыт в Израйле отпадшем. Таким он и ныне предстает пред лицом мира” (“Гонения на Израйля”, 12).

Христианское решение еврейского вопроса состоит, таким образом, в прозрении того факта, что “роковой и страшный образ”, в котором мир знает еврейство, не есть его подлинная при-

рода. “Израиль остается, как бы под маской, является сам для себя сокрытым в богоизбранности своей. Его духовный лик искажен под образом материализма — философского и экономического — плутократизма, большевизма или масонства, ложного интернационала и демократизма, вообще под всем, кроме “единого на потребу” — Царствия Божия. Об этом и было сказано Христом: “се оставляется дом ваш пуст, дондеже воскликнете “благословен грядый во имя Господне, Осанна в Вышних”, то есть доколе Израиль не обратится ко Христу, и в Нем познает свое подлинное естество” (“О расизме”, 72, 83).

Однако, пока не прошло “ожесточение” (Р. XI, 25), “отвергшийся Христа Израиль, вооружается орудием князя мира сего, занимает его престол. Вся неодолимость стихии еврейства, его одаренность и сила, будучи направленными к земному владычеству, выражается в культе золотого тельца, ведомого ему еще изначально, в качестве ветхозаветного искушения еще у подножия Синая (“Гонения”, 12). Для того, чтобы преодолеть это искушение и искупить “грехи еврейства против святого Израиля”, Израиль “должен выйти из состояния самодовольства и самоутверждения... выстрадать до конца свое страдание, донести исторический крест свой и сложить его к подножию Голгофы. Невозможно сомневаться в том, что он для этого достаточно силен; несокрушимость и неистребимость избранного народа достаточно засвидетельствована историей” (“О расизме”, 107). И об этих же исторических судьбах Израиля, о его “воскресении из мертвых” согласно говорят пророчества Ветхого и Нового Заветов (Иезекииль, XXXVII, 1-11; Римл. XI, 15; Откр. XX, 4). “Является тайной, в какой мере созрело и созревает еврейство для этого своего спасения. В сущности, никто со стороны этого понятия и определить не может... Еврейский народ был и остался недоступен никакой христианской миссии, поскольку речь не идет о частных случаях личного обращения ко Христу, которые имеют, скорее, пророчески-прообразовательное значение, нежели исторически-совершенительное... Еврейство нельзя и не нужно миссионерски убеждать в истине христианства; в душе его дьявол непосредственно лицом к лицу борется со Христом, как в душе Иуды” (“О расизме”, 108, 109)... (Но поскольку и) в духовной абберации Израиля сохраняется чаяние грядущего мессии, при неведении о Пришедшем; (поскольку его сила и вдохновение живут и действуют в избранном народе, даже и в состоянии отвержения... постольку этот народ) продолжает свое страдание в пустыне в землю обетованную и ищет Христа в борьбе с Ним и в неведении Его” (“Гонения”, 13), — “постольку и содержание истории определяется (чаяемым) духовным рождением в христи-

анство — не евреев, но еврейства, святого Израиля, остатка” (“О расизме”, 109). И “лишь после этого... нас ждет... новая творческая эпоха истории... На месте духовного опустошения в самом еврействе произрастет лилия Грядущего, воссияет благодать и сила Богоматерия, почувствуется сила пророков и Предтечева, и избрание, и призвание святого остатка, наконец, совершится... Это будет новое Христоявление во Израиле: “народ, ходящий во тьме, увидит свет велий, на живущих во тьме и сени смертной свет воссияет” (Ис. IX, 1-2). В историческом христианстве явится новая сила, которая станет духовным его средоточием, как было это и в первые дни его: иудеохристианство” (“О расизме”, 115). “Воскресением из мертвых Израиля внутренне заканчивается победное шествие христианства в мире, “пока не войдет полное число язычников” (Р. XI, 15, 25). И если апостольская проповедь в начале была “во всю землю испещрим вещанием и в концы вселенной глаголами их”, то и в конце истории чрез обращение Израиля волеется новая апостольская сила христианства, которая проявится во всем: и в проповеди, и в делах, и в жизни. Оно готовится и явлением, и проповедью двух свидетелей, в которых предание видит Еноха и Иллю. И ветхозаветные чаяния мессиянского царства сливаются здесь с обращением избранного народа, Савла-гонителя, который стал Павлом апостолом” (“Н. А.”, 365). Но здесь мы уже стоим на грани истории, которая разрешается эсхатологией. “История не завершается в себе, но обрывается, как бы некоторым многоточием, которому соответствует *transcensus* в жизнь будущего века” (“Н. А.”, 372). Поэтому и философия истории не может дать законченного образа судеб человечества, но является как бы неким прологом, трагическим предварением эсхатологических свершений — царства будущего века.

ГЛАВА VI.

ПОЗНАНИЕ (гносеология)

Проблема познания, естественно, должна была занимать и беспокоить мысль о. Сергия на всем протяжении его творчества. О. Сергий — первым делом — исследователь, ученый; а научное знание тем и отличается от наивного и обывательского восприятия мира, что оно не только познает его в непосредственном опыте, но и размышляет, отдает себе критический отчет в способах этого познания. Вследствие этого проблема познания является, с одной стороны, критическим исследованием самого познавательного аппарата, а, с другой стороны — учением о способах правильного познания — теорией философского и научного опыта. С этой точки зрения понятия “научного и “критического” познания являются тождественными, и “все творческие умы в философии несомненно были философами критическими... (Ибо последовательность и самоотчетность мысли, строгая логичность и возможная ясность понятий, законченность их чеканки, словом — критический самоконтроль, желательны для всякого, и кто же откажется быть в этом смысле критическим философом, да и кто же себя не считает таковым” (“Ф. X.”. 34). Однако, начиная с Канта и его “коперниканского деяния”, это критическое отношение к собственным познавательным способностям приобретает характер абсолютного “законодательства знания, необходимо ему предшествующего” (“Ф. X.”, 38). Теория познания не только получает в системе философии первое место, но фактически подчиняет, вытесняет собою и, в конце концов, занимает место всех остальных проблем; вследствие этого философская мудрость заменяется “критичностью”, космос — познающим (трансцендентальным) субъектом, живое знание — методологическими предпосылками. Таков общий смысл и итог всего неокантовского движения, которое получило свое окончательное завершение в неометодизме Когена и логицизме Гуссерля, окончательно растворивших реальный мир в схемах “чистого” знания.

В развитии философской мысли о. Сергия это направление

“критического или субъективного идеализма” сыграло огромную роль — как положительную, так и отрицательную. В предисловии к сборнику “От марксизма к идеализму”, он сам говорит о своем “тяготении к неокантианству, в котором я колебался между различными оттенками, в разные времена приближаясь то к Гиллю, то к Шунне, то к Наторпу, то к Виндельбанду” (стр. XI). А дальнейшие его философские труды свидетельствуют о том напряженном внимании, которое он всегда уделял представителям этого направления, определившим, по существу, всю философскую, а в значительной мере и религиозную мысль XIX века. В этом смысле вопрос о влиянии немецкого идеализма на мысль о. Сергия — как в отношении положительном (связанном в особенности с именем Шеллинга), так и отрицательном (поскольку, борясь с этой философией и преодолевая ее, о. Сергий невольно принимал основные категории ее мысли, ее стиль и даже терминологию) мог бы быть предметом особого исследования. Не имея возможности останавливаться на нем подробно, мы должны, тем не менее, проследить основные моменты этого процесса. В первом периоде творчества о. Сергий критическая теория познания помогла ему преодолеть наивный догматизм марксизма. “Кант был всегда для меня несомненное Маркса”, пишет о. Сергий: “и в действительности он оказался сильнеешим реактивом, разлагавшим марксистскую доктрину” (“От марксизма к идеализму”, XI). “Критический идеализм играет (вообще) незаменимую роль, освобождая (сознание) от гипноза научного эмпиризма, и тот, кто однажды пережил на себе его освобождающее действие, навсегда останется ему за это благодарен, хотя бы и не соглашался принять критическую Беатриче за “прекрасную даму” философии” (“Ф. X.”, 11). Самый процесс, в результате которого о. Сергий освободился от марксистской веры, состоял в том, что он попытался “внести в марксизм прививку Кантовского критицизма, подвести под него гносеологический фундамент, придав критическую формулировку основным его социологическим и экономическим учениям”. Этой операции марксизм, связанный с метафизикой некритического, наивного материализма, естественно, не выдержал и рассыпался, как картонный домик...

Разрушив возможность материализма, критическая теория познания обнаружила перед о. Сергием и свою оборотную сторону: свою несовместимость с какой бы то ни было положительной метафизикой, свое запрещение выходить за пределы имманентного... “Религией в пределах только разума” и другими вариантами критической псевдо-религиозности о. Сергия естественно удовлетвориться не мог, и отсюда для него с неизбежностью возникла задача философского преодоления кантианства,

борьбы с имманентизмом и гносеологизмом, — каковая, в различных видах и аспектах, сопровождает все его дальнейшее философское творчество.

Поэтому главы, посвященные кригике трансцендентализма, мы находим и в “Философии Хозяйства” и в “Свете Невечернем” и в “Трагедии философии”, в “Философии Имени”... В этой работе мысль о. Сергия не была одинокой; ибо вся русская религиозно-философская школа начала XX века, поневоле исходившая из Канта (ибо он был общим учителем всех русских философов) — считала его преодоление одной из своих важнейших и труднейших задач. Таковыми являются труды Н. О. Лосского, С. Л. Франка, С. А. Аскольдова, кн. С. Н. и Е. Н. Трубецких, В. Ф. Эрва... не говоря уже об их “духовных отцах” — Вл. Соловьеве и Л. М. Дюнатине. (Кн. Е. Н. Трубецкой даже в заглавии (вернее, в подзаголовке) назвал свою основную гносеологическую книгу “опытом преодоления Канта и кантианства”). Общей чертой всех этих мыслителей является отрицание гносеологического примата, то есть убеждение в том, что жизнь первее мысли, что познаваемый нами мир ни в какой мере не является продуктом нашего познания, но существует вне нас и может познаваться нами, как таковой. Примат гносеологии заменяется, таким образом, приматом онтологии; философия выводится из заколдованного круга имманентной мысли и широко раскрывает свои двери трансцендентному, которое врывается в нее в качестве многообразного — религиозного, научного, художественного, хозяйственного и т. п. — опыта. (Эта победа онтологического примата была в свое время пророчески проповедана Достоевским: “жизнь надо любить более логики”). В этом диалектическом процессе следует различать два момента: с одной стороны, мы имеем задачу преодоления критицизма, как философии ограничивающей наше знание областью имманентности; эта задача носит формально гносеологический характер критики запретительных норм трансцендентализма: с другой же стороны пред нами стоит проблема построения положительной метафизики, возможность коей кантианством отрицается, но необходимость коей заставляет нас отнестись критически к самому кантианству. Этот философский путь, с огромной убедительностью и полнотой разработан в трудах названных русских ученых, берет своим предварением тот метафизический процесс, который имел место в недрах самого немецкого идеализма и ознаменовался построением “великих систем”, связанных с именами Фихте, Шеллинга и Гегеля. Отношение к ним русской мысли является поэтому двойственным. Поскольку они несут на себе печать кантианства и абсолютизируют (можно даже сказать обожествля-

ют) разум, они также должны быть преодолены философией, вдохновляющейся живым опытом религиозной веры; но поскольку они, исходя сами из Канта, его перерастают и добиваются собственной (пусть “трансцендентальной”) метафизики, они предвзвешивают собою процесс “преодоления кантианства” и намечают необходимые пути для этой трудной и запутанной диалектики. Наиболее близким к русской религиозной мысли, является в этом отношении философия тождества Шеллинга, и неудивительно, что внимательное изучение ее имело на мысль о. Сергия значительное, а в некоторых отношениях даже определяющее влияние. По крайней мере, в “Философии Хозяйства” мысли Шеллинга излагаются о. Сергием в качестве “необходимого философского основания (данной проблемы); в истории новой философии они оказались забытыми и неиспользованными..., до сих пор остаются мертвым капиталом;... и только русская философская литература может указать плодотворное и даже творческое развитие натурфилософских идей Шеллинга в философской системе Вл. Соловьева, близость коего к Шеллингу чрезвычайно велика, больше, чем это до сих пор констатировалось” (“Ф. Х.”: 73)..

Все эти взаимоотношения дают нам возможность проследить схему гносеологических изысканий о. Сергия, предшествующих построению его собственной гносеологической системы, изложенной им в “Философии Имени”. “Философия Хозяйства” знаменует в этом отношении прорыв познающего субъекта за зеркальную стену имманентности и трансцендентализма. “Философия Канта по самой теме своей (является) исключительно философией внетического созерцания, спокойного теоретического обособления субъекта и объекта, при котором объект лишь отражается в субъекте, и вопрос идет только об условиях возможности этого зеркального отражения. Кантовский субъект бездействует, он только созерцает... Деятельность разума состоит лишь в наполнении трансцендентальных схем познания. Кантовская материя априорна, а не апостериорна. Ибо для того, чтобы установить апостериорную ощутимость (природы), испытать познавательное а priori в действительности, субъект должен сойти с трона созерцания и замешаться в толпе, подобно Фаусту, когда он, оставив свой кабинет, поверяет себя в народе, в действительности... Кант сам сознал эту невозможность утвердить объективность нашего опыта на одном субъекте, и отсюда зародилась у него необходимость искать опоры вне заколдованного круга субъективизма. Эту точку опоры в субъекте он нашел только вне разума, именно в воле, назвав ее метафизически практическим разумом, хотя едва ли в серьез может обмануть этот не-

винный терминологический маскарад... (На самом же деле) для теоретического разума нет реальности, кроме логической, и это за Канта до конца договорено Когеном — и в этом радикализме мысли нельзя не видеть заслуги “Марбургской школы”, в которой действительность откровенно заменяется наукой... Только Шеллингу с его “прорывом к действительности” удалось разорвать паутину кантовской гносеологии и проложить путь к философии (хозяйственного) реализма, не разрушающего и не обособляющего единства познания и действия, природы, как науки, и природы, как хозяйства” (“Ф. Х.”, 53, 55, 56, 188, 190). Эта новая установка, утверждающая, что “прыжок из созерцания к действительности (возможен), что логическая связь понятий имеет транссубъективный характер..., что научное знание действительно” (“Ф. Х.”, 184) с новой силой ставит перед философским сознанием проблему науки или “наукословия”. Если наука не есть “все”, если истина трансцендентна сознанию и может становиться его объектом только относительно и частично, то какое значение имеет эта наука, какова ее ценность, смысл и природа?

“Философия Хозяйства” отвечает на этот вопрос учением о множественности научных ориентировок, о неизбежности научной стилизации, об относительности и прагматичности научного познания. (Это наукословие о. Сергия будет изложена нами ниже, ибо в логической связи оно является не первой главой, но второй, и, может быть, даже третьей или четвертой — в его гносеологической системе, хотя хронологически ей и предшествует).

Следующая философская книга о. Сергия — “Свет Невечерний” — расширяет и углубляет гносеологическую позицию “Философии Хозяйства”. Но здесь процесс “преодоления Кантианства” получает обратное направление. Ибо, если в “Философии Хозяйства” основным положением теории познания была возможность субъекту перерастать свою имманентность и выходить из себя в мир трансцендентный и транссубъективный, то теперь этот мир сам врывается в сферу сознания и ее собою наполняет.

“Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами...
Настанет ночь, и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.

Есть ли иные миры, есть ли вообще трансцендентное? На это нельзя ответить одним умозрением или же опытом имманент-

ным, на это можно ответить лишь новым опытом, расширением и преобразованием опыта, предполагая, конечно, что наше космическое естество узнает особым, совершенно неопределимым и ни к чему не сводимым чувством область иного мира, для него "сверхестественную" ("С. Н.", 19). В этом и состоит суть "природы религиозного сознания" (так озаглавлено гносеологическое Введение книги), каковое и является здесь основоположным фактом, подлежащим критическому пониманию и истолкованию.

"Как возможна религия? Ответ на этот вопрос, столь понятный современному философу, изощренному в трансцендентальном методе" ("С. Н.", 1), дается не теоретическим рассуждением, а самой жизнью, — не "умозрением", а "созерцанием" (согласно подзаголовку "Света Невечернего"). "Основное переживание религии, встреча в Богом, обладает (по крайней мере, на вершинных своих точках) такой победной силой, такой пламенной убедительностью, которая далеко позади оставляет всякую шую очевидность. Ее можно позабыть или утратить, но не опровергнуть... Если бы люди веры стали рассказывать себе, что они видели и узнавали с последней достоверностью, то образовалась бы гора, под которой был бы погребен и скрыт от глаз холм скептического рационализма. Скептицизм не может быть до конца убежден, ибо сомнение есть его стихия, он может быть только уничтожен: уничтожить его властен Бог Своим явлением; и не нам определять пути Его или объяснять, почему и когда Он открывается. Но знаем достоверно, что может Он это сделать и делает... В религиозном переживании да но — и это есть самое его существо — непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности, дано чувство Бога" ("С. Н.", 12, 14, 15). И соответственно этому задачей теории познания является уже не определение его границ (ибо в принципе познание беспредельно и безгранично), но изучение тех условий, при которых оно может осуществляться. Исходной точкой этой гносеологической установки является положение о соотносительности и связанности "нераздельной и неслиянной" — трансцендентного и имманентного (об этом см. гл. II — Онтологию). Трансцендентное может врываться в имманентное, а это последнее способно его воспринимать, осознавать, понимать. Это и есть религиозное познание, которое отличается от познания вообще только своим объектом: в религии человек познает Бога, в науке он познает мир, но и тут, и там сфера его сознания обогащается транссубъективными данными, которые, входя в человеческое сознание, становясь имманентными ему, отнюдь не теряют от-

того своей транссубъективности, сохраняют свою трансцендентную реальность. Подобно общей теории познания эта религиозная гносеология также имеет свое "наукословие". Предметом его является, однако, не богословие, ибо таковое — в качестве формальной дисциплины — ничем не отличается от остальных наук, — мы имеем, конечно, в виду науки "идиографические" — науки о духе. "Религиозное наукословие" имеет дело только с той познавательной формой, в которую непосредственно отливается религиозный опыт, составляя неизменное содержание религиозного сознания, обеспечивающее возможность сохранения, передачи и распространения религиозных истин. Этой формой является догмат, как словесная формула Богопознания, как истина о Боге.

Онтологическое преодоление кантианства получает свою наиболее полную и законченную форму в "Трагедии философии". Критическое острие мысли о. Сергия направлено здесь, правда, не столько против субъективного идеализма, сколько против всякого "логического монизма... к связанному и непрерывному истолкованию всего мира из одного начала". "Здесь оспариваются и отвергаются притязания рационализма на построение единой, абсолютной, насквозь прозрачной системы мира, то есть то именно притязание, которое составляло и составляет то в воинствующих и самоуверенных, то в подавленных и меланхолических тонах — душу всей новой философии"... (По так как) "истинным отцом философского идеализма, представляющим собою и наиболее разработанную и излюбленную философскую ересь наших дней, является Кант" ("Т. Р.", 18, 36, 45), то и критика логического монизма в значительной степени оказывается критикой кантианства. Соответственно этому в книге ей уделено чрезвычайно значительное место, и этим же целям служат два специальных экскурса: об учении Канта о бытии и о трансцендентальной апперцепции. В этих экскурсах о. Сергей подвергает учение Канта чрезвычайно внимательному и подорожному критическому анализу, на котором мы здесь останавливаться не можем. Для нас эта полемика с кантианством важна только, как один из этапов пути, следуя по которому, о.Сергий пришел к построению собственной гносеологической системы, находящейся в полнейшем согласии с его онтологией, космологией и антропологией и черпающей свои последние вдохновения в христианской догме. "Трагедия философии" имеет в этом отношении чрезвычайно значение. Ибо, истолковывая различные философские системы, как ересеологические аспекты тринитарной доктрины, она теснейшим образом связывает гносеологическую проблему с христианской дог-

мой и приготавливает путь к положительному гносеологическому построению, которое — в свете этого опыта, — естественно, и легко избегает всех осознанных здесь опасностей и заблуждений.

Гносеологическое учение о. Сергия изложено им в “Философии имени”, этой — по его собственному выражению — “самой философской из всех его философских книг”. В основе его лежит положение о том, что “первоэлементом мысли является слово” и что, следовательно, “изучение человеческого познания должно начинаться с анализа слова” (I, 14, 1). (1). Эта истина (не могущая быть доказана, но только интуитивно показана, о чем см. ниже) является по своей смелости и радикальности подлинной гносеологической революцией. Это уже не “знамя бунта против Канта и кантианства” (поднятое) Бергсоном и некоторыми прагматистами” (“Ф. Х.”, 20), но потрясение самых незыблемых, самых “священных” и, можно сказать, вековечных основ гносеологии и логики; ибо оно в корне подрывает наиболее бесспорную и прочную — всеми принимаемую и никем не оспариваемую — предпосылку о том, что первоэлементом познания является понятие и что соответственно этому все мышление является образованием, соединением и делением понятий. В противовес этому о. Сергий утверждает, что “человеческое познание совершается в слове и чрез слово” (I, 1), что “все, что познается, мыслится лишь тогда, когда оно может быть сказано в слове” (III, 30), что “не существует мыслей без слов” (I, 20), что “слово не есть орудие мысли, но сама мысль” (I, 21) и что, следовательно, “нет мысли не воплощенной в слове и нет слова не воплощающего мысли” (I, 22). Этим не только отрицается существование “чистой” (то есть лишенной своего конкретного содержания и психологической окраски) мысли, но изменяется вся постановка гносеологической проблемы: теория познания из теории мысли превращается в теорию слова; основным предметом гносеологии становится язык, который “осуществляет своими средствами задание логики и гносеологии” (III, 2), но “мимо которого прошла, не заметив его, вся новейшая философия” (I, 3); и соответственно этому “конкретной гносеологией и конкретной логикой оказывается грамматика — в обоих своих

1) «Философия имени» (как это уже было упомянуто) не была напечатана и осталась в рукописи. Только первая глава появилась в немецком переводе (под заглавием «Was ist das Wort») в сборнике в честь Т. Масарика.

Наши цитаты сделаны по рукописному тексту, состоящему из 5 тетрадей, имеющих каждая свою пагинацию. №№ тетрадей обозначены знамя римскими цифрами, страницы — арабскими.

условно различаемых частях — этимологии и синтаксисе” (III, 2). Эту новую гносеологическую установку о. Сергий формулирует, “пародируя Локка и сенсуалистов”, в следующем афоризме: nihil est in intellectu, quod non fuerit in verbo и наоборот: nihil est in verbo, quod non potest esse in intellectu. Ибо самое противопоставление или различение *verbum* и *intellectus* может быть сделано только в абстракции, потому что сила слова — речь — и есть сила мысли” (III, 1). По существу, эта, предлагаемая о. Сергием реформа, переворачивающая все общепринятые и обычные гносеологические установки, есть не что иное, как последовательное и ответственное философское истолкование 1-го стиха пролога Евангелия от Иоанна. И удивляться, собственно, следует не тому, что о. Сергий понимает “изначальность” Слова во всем его универсальном значении, не ограничивая его областью бытия, но распространяя и на мышление, — а тому, что вся христианская философия — в своей гносеологии и логике — неизменно проходила мимо этого текста, упорно принимая за “начало” мышления не воплощенное и всегда конкретное слово, а отвлеченный, спиритуализированный “смысл” — понятие или концепт. Благодаря этому все мышление развоплощалось, гносеология приобретала исключительно абстрактный характер, логика оказывалась несовместимой с психологией (отсюда преследование психологизма) — и, в конечном итоге, “чистая мысль”, оторванная от своих конкретных корней, сводилась к тому что “никто (трансцендентальный субъект мысли, реально не существующий) представляло и мыслило *ничто* (феноменальный мир, существующий только, как объект чистой мысли). В основе своей вся эта “гносеологическая паутина” (“Ф. X.”, 189) является результатом “бунта против Логоса и злоумышления против него” (III, 56). Это с гениальной прозорливостью и отметил Гете:

“Написано: в начале было слово.

Преграда здесь уже — не знаю, как мне быть;

Я слова не могу так высоко

ценить,

И перевода должен я искать другого.

Коль истину мне дух открыл,

Написано, что смысл в начале был...”

(Фауст, 870, пер. кн. Д. Н. Цертелева).

Цитируя эти стихи, о. Сергий замечает, что вслед за Фаустом эта мысль может быть повторена и Кантом, и Фихте, и Ге-

гелем, ибо все они “зачеркивают логос” и заменяют его гордыней человеческого творчества или человеческой мысли.

Но можно ли мыслить одними чистыми смыслами, одними понятиями, не воплощенными в слово? Подобное “допущение слепых и глухих мыслей без слов” — “мыслей без речи и чувств без названия” (стих Вл. Соловьева) (I, 19) лежит в основе всех психологических и социологических теорий о возникновении и изобретении языка. Но “это допущение мыслей обнаженных от слов, в них не воплощенных и в то же время уже рожденных, осознанных — представляет собою величайший абсурд, потому что разрывает неразрывное.. Мы не можем отмыслить мысль от слова и слов от мысли, так же, как не можем отделить от себя свою тень. И эта фактическая или психологическая невозможность, которой констатируется противоречивость и нарушение закона тождества (ибо нет никакого логического противоречия в той мысли, что слова могут быть отделены от мыслей, причем на одной стороне стоят обнаженные, неодетые словом мысли, а на другой — обесмысленные, но уже готовые принять смысл слова)... Эта невозможность — онтологическая, лежащая в природе самой речи и самой мысли и устанавливающая их неразрывность. Мы не можем отмыслить мысль от слова и слова от мысли, не можем их связи разорвать, так же, как не можем их и слить, отождествить до полного слияния, но создаем мысль, рожденную в слове, и слово, выражающее мысль... Эта аксиома, которая не доказывается, а показывается: вся сила ее — в демонстративности, в прямой очевидности... И если говорят, что мы думаем и без слов..., то при этом речь идет не о мысли, а о том, что предшествует ее рождению, об усилении рождающейся мысли, о напряженности умственного пульса..., не о сознании, а о том, что глубже его, о “подсознании”. Но наше суждение относится к существующей уже мысли, к изреченному слову. И здесь сохраняет свою абсолютную силу то, что логос есть мысль и слово..; он имеет двойную природу, в нем “нераздельно и неслиянно” слиты слово и мысль, тело и смысл. И то, что может быть высказано о мысли и речи, должно быть сказано и о слове смысле” (I, 30, 31). Само собою разумеется, что слово берется здесь не в фонетическом, а в философском смысле. Оно “всегда имеет звуковое тело, реально осуществляемое, то есть произносимое или только предносящееся в идеальном образе..., но существенна в этом теле не физическая сторона звука (тембр голоса, его сила и проч.), но определенное соединение звуков, звуковая или музыкальная фраза, могущая быть выраженной... математической формулой, даже числом... Это слово может не выдти нару-

жу, не проявиться (во внѣ) — (слово, которым я думаю, но которое не произношу), но оно все-таки существует в своей плоти..., оно не безформенно, хотя и оголено от звука... Ибо я думаю на определенном языке, а не на языке вообще., хотя говорим мы не только вслух, но и внутри себя, про себя, в себе, говорим во сне и на яву, в сознании и забытии..., “с пером в руке”, облакая слово в письменную форму; но (все эти столь) разные степени реализации слова, различные способы его психологического переживания не имеют решающего значения для его сущности или бытия. Слово есть всегда нечто воплощенное, принадлежащее материальному природному миру, вписанное в него, запечатленное и запечатлеваемое в нем” (I, 5, 23, 6). Итак, к сущности слова относится его воплощенность и в этом его коренное отличие от логического “понятия”, претендующего быть “чистым” смыслом. “Слово вовсе не есть знак, а самая сущность... (связанная со знаком). Это загадочное, трудное для мысли и волнующее для сердца сращение идеального и реального, материального и феноменального, космического и элементарного мы называем смыслом... Слово есть символ. Природа слова символична. И философия слова тем самым вводится в состав символического мировоззрения, которое есть не столько философское учение, сколько целостное жизнеощущение, опыт” (I, 32). Но здесь сейчас же возникает вопрос: если слово всегда имеет тело, изначально воплощено, то какой смысл может иметь благовестие о воплощении Слова, о том, что “Слово плоть быть”? Как могло Оно воплотиться, если воплощенность принадлежит к самому его существу, если невоплощенным оно быть не может? В этом вопросе гносеология непосредственно соприкасается с христологией, и от возможности единого решения обоих вопросов зависит вся судьба философской системы и христианского мировоззрения. Ибо понимание природы слова должно быть одним и тем же и на небе, и на земле; логос должен быть образом Логоса. В противном случае между богословием и философией — учением о Боге и учением о мире — образуется трещина, разрушающая возможность единого целостного мировоззрения. Этот разрыв, действительно, оказывается неизбежным, если мы “начинаем” наше богословское мышление с христологии и не восходим к тому, что в отношении самой христологии является “прологом в небе”, а именно к учению об Ипостасях Св. Троицы, о рождении Сына Отцом или об изречении Им Божественного Слова. В таком случае “воплощение Слова” приходится понимать только в смысле “вочеловечения”, то есть телесного рождения Бога-Слова во времена Ирода-царя — конкретного исторического собы-

тия принятия Им плоти Сына Марии — человека Иисуса. Но глубочайший смысл догмата богочеловечества заключается, по о. Сергию, именно в том, что историческое боговоплощение есть осуществление того, что имеет место в вечности; что евангельские события суть только реализация вечных божественных свершений в недрах Св. Троицы (“агнец, предназначенный еще прежде создания мира” (I, Петр. I, 20) и “закланный от создания мира” (Откр. XII, 8); что “отношения Ипостасей в предвечной жизни Св. Троицы (остаются неизменными) и в боговоплощении — в самооткровении Бога в мире и в человеке” (“Богословие Евангелиста Богослова”. 38). Связующим звеном является здесь понятие божественного самооткровения. Ибо Пресв. Троица есть самооткровение Бога в Себе и для Себя. А создание (и спасение) мира есть самооткровение Бога вне Себя и для другого. Но и тут и там имеет место одно и то же самооткровение Единого — Начала, Которое — в отношении рождаемого Им Сына и изводимого Духа — является Отцом; а в отношении создаваемого Им мира — Творцом. “Открывающаяся Ипостас, Начало, от Которого Сын рождается и Дух Святой исходит, есть Отец. (Но и) творение есть иной образ Его самооткровения... Творец есть Бог, но именно Отец есть Творец по преимуществу. Мир создан Св. Троицей, триипостасным Богом..., однако, начало творения исходит от Начала во Св. Троице — “Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли”... Поэтому то соотношение, которое существует в недрах Св. Троицы, проявляется и в сотворении мира” (“У”, 411, 416, 415).

Мы можем поэтому сказать, что воплощению Бога-Слова в вочеловечении предшествовало Его воплощение в акте творения (согласно откровению Евангелиста Богослова: “Им вся была и без Него ничтоже бысть, еже бысть” — Ио. I, 3, — чему в Ветхом Завете соответствует изречение творческого слова: и с к а з а л Бог: да будет...); а воплощение Слова в творении имеет своим основанием Его предвечное изречение Отцом, благодаря которому тайна Отцаго молчания раскрывается в полноте изреченного Слова. Слово поэтому никогда не бывает “невоплощенным”. Оно по самой своей природе есть начало воплощения — явление для другого, — и это относится ко всем аспектам Его бытия; ибо на всех ступенях Своего воплощения Оно есть “явление лика Отца, откровение тайны Отца, в Нем сокровенной, но в Открывающих Ипостасях явленной” (“У”, 414).

Учение о взаимоотношении божественных ипостасей будет подробнее рассмотрено нами ниже; но сказанного достаточно, чтобы установить теснейшую связь между гносеологией, как

учением о слове, и триадологией, как истиной об изречении Слова Отцом. А эта связь является основанием для всей христианской философии, ибо философия есть всегда познание, зависящее от своих методов, структуры и природы.

Воплощенность слова является, однако, только одной из сторон его бытия; ибо в звуковом теле слова, в его форме, всегда наличествует его смысл — его содержание или материя; этот смысл “никогда не может быть показан в своем чистом виде, потому что все слова оформлены” (I, 15), то есть воплощены, но он никогда не может быть и отождествлен с воплощающей его формой, так сказать, растворен в ней, ибо, в противном случае, слова перестали бы быть словами и оказались бы лишенными смысла звуковыми комплексами. А “словами, лишенными смысла, нельзя ничего высказать.., и речь попугая (воспроизводящая звуковые тела слов, но без их внутреннего смысла), не есть речь... И если бы смыслы погасли..., то нельзя было бы ничего ни сказать, ни помыслить” (I, 11, 9, 12). Этим определяется двойное значение слова, как принадлежащего двум мирам (“слово — пришлец из другого мира” — 1, 2) и долженствующего поэтому изучаться с двух точек зрения. И если в “лингвистике слово изучается со стороны его строения, фонетики, истории, морфологии, семасиологии, психофизиологии т. п...., если слово и дается лингвисту для всяких его анализов, то с этой своей (внешней) оболочкой оно не отдается ему всецело и, оставаясь самим собой, не вмешается в его исследования” (I, 1, 2). Проблема слова (проблема познания!) “стоит на рубеже, в одну сторону от которого лежит обширная и богатейшая область филологии, а в другую (сторону) ведут стропотные пути философии” (I, 3). При этом филология, имеющая своим предметом множественность языков, неизбежно встречается с проблемой словесного ноумена или внутреннего слова, вне которого отдельные языки были бы абсолютно изолированными друг от друга словесными системами, непроницаемыми и несводимыми один к другому. Но “учиться другому языку или переводить на другой язык значит: одно и то же (внутреннее) слово облекать в разные одежды;... эта реализация (внутреннего слова) — язык, как наречие, — есть дело живое, языки рождаются, умирают, вообще подлежат истории, психологии, всякому генетическому исследованию” (I, 23). Но в основе языков мы “должны постулировать некоторое метаслово, его ноумен, который выявляется в звуковых оболочках, каковые и образуют в своей совокупности тот или иной язык.. Языки суть, как бы различные, определенным образом настроенные резонаторы, которые вибрируют на данные волны, при-

чем специальная их настроенность различна. С этой точки зрения можно и должно говорить об эквивалентности языков в том смысле, что каждый из них по своему служит (одной и той же) цели" (I, 53). Но все они, по своему существу, являются модулями единого абсолютного языка, являющегося необходимым условием возможности взаимного понимания людей. Этот язык не имеет конкретной феноменальной формы, и тщетными остаются попытки установить ее путем каталогизирования в каждом языке "некоторого количества первослов или корней, в которые упираются биографии слов, как в свой почвенный фундамент и неразложимую первооснову" (I, 41). Эта филологическая работа, естественно, ограничена областью феноменального, исторического бытия различных языков, даже когда они называются пра-языками. Речь здесь всегда идет об их многоцветном спектре, тогда как природа внутреннего слова, звучащего во всех языках, подобна белому лучу, который, хотя и является основанием спектра, не составляет его части и не находится среди составляющих его цветов. Поэтому "внутренний язык в равной степени потенциально свойствен всем людям, в том числе и тем, кто лишен языка внешнего, то есть глухим, немым и глухонемым. Язык их роковым образом остается недовершенно и для нас недоступен, и, однако, те успехи в языке, которые достигаются азбукой глухонемых, то обучение ему, которое ведется, было бы невозможно, если бы отсутствовал этот внутренний язык" (I, 53).

Это различие между единым внутренним языком и множеством воплощающих его наречий художественно изображено в Ветхом Завете в повествовании о Вавилонском столпотворении. "Если вслушаться во внутренний смысл этого повествования, становится ясно, что единый и единственный язык был, по нарочитому попущению Божию, как бы завуалирован множественностью и непонятностью наречий... Изначально "язык был один и речь была одна", и это единство языка изначально и лежит в природе языка и в его основе. Множественность же есть состояние языка, его модальность, и притом болезненная, ибо связанная с состоянием греховного разобщения людей... "Господь сказал: "...смешаем языки их, чтобы они не могли понимать речи один другого". Здесь совсем не говорится о создании новых языков, но о понимании речи языка одного, так и остающегося, в сущности, единым. (Этому не противоречит то), что наречия были до Вавилонского столпотворения, и, однако, язык был один, так что все понимали друг друга: языковые свойства народов также мало препятствовали этому, как теперь этому не препятствуют индивидуальные черты произношения и речи..

Языковые различия... не заслоняли внутреннего слова, и вдруг эти стекла стали непрозрачными, и только помощью специальных усилий может быть достигнуто понимание смысла... Язык, конечно, остался неповрежден в своей основе, но закрылся его внутренний смысл, ранее открытый, и появилась болезненная впечатлительность к индивидуальным особенностям звуковой речи, к реализациям языка. Человек, впадши в психологизм (ибо человеческая гордость и есть психологизм), естественно, оказался наказанным психологизмом языка. Ибо многоязычие и есть в известном смысле психологизм, закрывающий онтологическую сущность языка. И можно сделать и обратное заключение, что человек интегрированный, восстановленный в своей целомудренности, может через языковую оболочку принять внутреннее слово, то есть избежать многоязычности. Нам поведан один случай такого восстановления человека в его нормальном состоянии по отношению к языку, — это Пятидесятница, когда, после сошествия Св. Духа на апостолов, они стали говорить новыми языками, и многочисленные народы, бывшие там, с удивлением их слушали и спрашивали, разве все они не галилеяне? (Д. А., XI, 3-11)... Эта апостольская проповедь пред многими языками может быть понимаема двояко: или их собственная галилейская речь стала настолько внятна, прозрачна относительно внутреннего слова-смысла, что и не учившиеся языку... понимали его так, как будто знали. Или же возможно обратное предположение, именно, что апостолы получили способность облекать свое внутреннее слово в разные одежды, применительно к индивидуальным звуковым особенностям, так что апостолы, действительно говорили многими языками. По существу это различие мнимое или феноменальное, и одинаково пригодны оба предположения: апостолы говорили на чужих языках, потому что все они были для них прозрачны, и, наоборот, говорили на своем языке, опрозраченном смыслом, они становились понятны для всех народов, ибо язык один и множественны лишь его модусы — наречия” (I, 48, 49, 50, 51).

Это различие между внутренним словом-смыслом и внешним словом-формой имеет огромное гносеологическое значение, которое проявляется, первым делом, в проблеме возникновения языка. “Язык, как наречие, есть дело человеческого творчества, искусства, психологии, истории. Языки, как наречия, возникают и умирают, имеют различный возраст и выработанность, разные индивидуальные свойства... Они несут в себе кристаллы истории и национальной психологии, являются не только органами, но и конгломератами, которые изучает языковедение” (I, 52)... Поэтому внешним оболочкам языка — языку, как

наречию. можно научиться; и можно его забыть, отнюдь не теряя от этого способности мыслить. В противоположность этому “словам. как идеям... мы не научаемся, но они в нас возникают и притом одинаково у всех — в меру человечности” (I, 52). И объяснить происхождение внутреннего слова невозможно. Ибо самая эта задача содержит в себе порочный круг, логическое противоречие: “объяснить возникновение слова можно было бы только через слово, следовательно, предполагая словотворческую энергию уже наличной, внутреннее слово уже прозвучавшим” (I, 22). “Исторический и филологический генезис может проследить только развитие, но не появление развивающегося, не возникновение, не рождение, ибо эволюция... имеет дело с уже родившимся и данным. Если дан язык и есть слово, может быть и эволюция языка, психология его; но если его нет, не может быть и эволюции” (I, 18). Поэтому в отношении возникновения и происхождения внутреннего слова мы должны сказать, что “оно необъяснимо, что слово существует в чудесной первоизданности своей” (I, 22). “Зажегся смысл, и — родилось слово, — вот и все” (I, 13). Основанием его, очевидно, может быть только сама реальность, то, о чем слово-смысл говорит, что оно собою обозначает. “Мировое все, разлагаясь, дробясь и сверкая в лучах смыслов, отражает эти лучи, и это суть слова. Слова вовсе не суть звуковые маски; они живы, ибо в них присутствует мировая энергия, мировой логос. Солнце, катящееся по небу, составляет истинную душу слова “солнце” и своей идеальной энергией присутствует в нем, говорит о себе, точнее, говорит себя в человеке” (I, 31). Субъектом внутреннего языка, источником и носителем смыслов (и основанием познания) является, таким образом, космос, “который говорит себя в словах, отдает свои идеи, раскрывает себя. И слово, как мировое, а не человеческое только слово, есть идеация космоса... Слова идеи суть голоса мира, звучание вселенной, ее идеация, (благодаря которой) и сама вселенная наряду со своим алогическим бытием, приобретает идеальное выражение в слове” (I, 33, 30). И когда “Бог привел к человеку животных, чтобы видеть, как он их назовет”, то это наименование было отнюдь не сообщением им произвольным кличек, но прочтением и высказыванием их подлинных имен, их природы: не человек называл животных, но “они сами себя называли в нем и чрез него. Ибо словам научает человека не антропоморфизированный Бог, но Богом созданный мир, онтологическим центром коего является человек; ибо к нему протягиваются и в нем звучат струны всего мироздания” (I, 44).

Гносеология непосредственно связывается, таким образом,

с космологией и с антропологией. Явленное в слове познание есть уже не зеркальное отражение трансцендентной действительности и не функция самополагающегося и его полагающего разума, но “самосвидетельство (самого) космоса в нашем духе” (I, 14). “Слово есть мир, ибо это он сам себя мыслит и говорит” (I, 28), но говорит он себя чрез человека, ибо “человек есть логос вселенной” (I, 30), метафизический ее центр, призванный к возведению ее на высшую ступень сознательного, ипостасного, словесного бытия. Но какова же, в таком случае, роль человека? И если в высказывании слов идей, существующих объективно и вне его, “человек не свободен, но понуждается к этому онтологической необходимостью” (I, 30), то как охарактеризовать это возникновение в нем слов, это возгорание в его сознании объективных смыслов?

Этот чудесный акт о. Сергий называет рождением, сравнивая его с рождением самого человека. Ибо и “дети, как духовные индивидуальности, воплощенные в слове..., не замышляются и не придумываются своими родителями, а принимаются ими такими, какими они рождаются... В известном смысле дети рождаются сами: а родители только предоставляют им для этого себя, свою плоть” (I, 40) и затем с удивлением созерцают новую индивидуальность, благодаря им явившуюся, но в своих глубинах от них независящую. Подобно этому и слова, хотя и облекаются в звуки человеком, по существу, рождаются сами себя. А затем, уже возникшие и существующие слова (получают свою) биографию и историю — и начинается языкознание. Но в основе его лежат некоторые первоэлементы языка, — “некоторая первичная данность, которой соответствует вся творчески художественно осуществляемая заданность. Язык творится нами, он есть наше художественное произведение, но вместе с тем он нам дан, мы его имеем, как некоторую изначальную одаренность. И то, что мы имеем, мы не творим, но из него творим. Об этих первоосновах мы и утверждаем, что они сами себя сказали. Они суть живые словесные мифы о космосе, в них закрепляются космические события, мир нечто говорит о себе, и изначальное словотворчество есть космическое миротворчество, повесть мира о себе самом, космическая радуга смысла, словесная символика” (I, 42).

Здесь, однако, с неизбежностью возникает следующий вопрос: если слова суть мировые реальности, если человек только обнаруживает, только являет в своем познании и в своей речи то, что существует вне его, то как возможна ошибка, как возможно, что “вместо истины, выразимой в слове, мы утопаем в безмыслии, во лжи, и заблуждениях? Это есть проблема пустоты мысли, проблема пустословия и легкословия” (III, 61).

О. Сергей разрешает эту проблему антропологически, — ссылаясь на извращение духовной и познавательной природы человека, происшедшей в результате грехопадения. “Слова, идущие из глубины бытия, говоримые в нас самими вещами, обладают всей полнотой космической силы..., и если бы язык наш состоял из таких слов, он был бы языком самого космоса, и проблема пустословия совершенно бы отсутствовала. (Но это было бы возможно только в том случае, если бы человек сохранил свое изначальное положение) совершенного микрокосма во всей славе своей, (если бы он, действительно, был тем, к чему был призван) — царем, владыкой, сердцем мира... Но грех повредил органы космической речи, и слух, и язык. Голоса вещей стали доноситься глухо и невнятно, язык их стал преломляться чрез разные призмы человеческой субъективности, в речь ворвался психологизм со всеми его опустошительными действиями... Человек стал слышать и прислушиваться больше к себе в своей субъективности, отъединенности от космоса, нежели к этому последнему. И речь его зазвучала все более неверно, раздробленно... Изначальное слово, выражая корень вещей, осуществляло власть над вещами, ему принадлежала мощь магии, повелительная сила заклинания. Об этом верную память хранит народная мудрость, которая знает волшебство слова, знает (силу) благословения и проклятия, заговора и колдовства... Но теперь слово стало только органом общения, и повелительное наклонение применяется лишь от человека к человеку; теперь только человек слышит слово и повинуется ему. Это показывает лишь, как глубока болезнь слова вместе с болезнью самого бытия: оно стало видимо лишь по отражениям, схемам, карриатурам: там, где были полновесные зерна, осталась шелуха, взметаемая ветром. И, однако же, и эта шелуха была бы невозможна без колоса. Слово было бы невозможно и непонятно даже в теперешнем жалком и убогом состоянии, если бы оно не имело в себе отсвета сверху. Слова не суть λόγια, образующие царство Логоса, но они все-же логичны или софийны в основе своей... Чистых слов в языке нет и быть не может в таком же смысле, как нет и безгрешных людей... И, однако, положительная сила человеческого существа есть здоровье, целомудрие, природная святость; грех же есть болезнь, несбытие, ущербность. (Подобно этому и) “пустословие есть болезнь слова..., благодаря которой все человеческие слабости и грехи проступают словесной сыпью... Но безусловного пустословия быть не может. И слова никогда не суть лишь “слова, слова, слова”; они всегда суть некая сила, реальность, сущность... Отсюда понятно значение, которое религиозная аскетика приписывает сло-

ву как “празднoслoвию” и злoслoвию и именованию ближнего “раба”, так и безмoлвию... Откуда понятнo и всякoе колдoвство слoвом, заговоры и наговоры...

Энергия слoва — самая действeнная, проникающая до онтологического корня вещей, и опасность в злоупотреблении слoвом большe, чем при занятиях с динамитом, который может взорвать лишь внешнюю оболoчку, но не внутреннее зерно бытия... Таковo значение анафeмы, которая представляет собой самое страшное убийственное орудие слoва..., таковo же значение и “честного слoва”, которое калечит, уродует нарушившего его человека..., таковa же и заклинательная сила слoва (называемая ныне гипнoтизмом), (который по существу своему) есть магия слoва, столь же опасная, как и всякая магия... Итaк, проблема пустослoвия (и соотносительно --- полнoслoвия) разрешается так: хотя слoва говорят в нас сами вещи, и в этом заключается их космическая сила, их софийная природа, причастность к целoму и мудрость целoго, их целомудренность, и, в конце концов, их истинность, но в то же время слoва говорятся нами, точнее, их онтологическое зерно реализуется нами, как песня, напеваемая с голоса, и поэтому они ввергаются в пучину нашей субъективности, психологии, истории, относительности, бессилия и, в конце концов, неистинности... Слово только причастно слoву, но не суть его чистые лики; они замутнены и погружены в психологизм; они не адекватны со своими предметами; они их столькo же раскрывают, сколько скрывают, лгут о нем, обманывают, и эта то обманность слoва есть один из источников ограниченности, относительности, неверности всякого знания” (III, 61-69). Но знание никогда не воплощается в слoве изолированном. “Слово не существует в обособленности, иначе оно перестало бы быть слoвом и стало бы случайным звуком. Как космическое значение слoва, его символическая основа, есть лишь некоторая, не имеющая измерений, точка в мировом Все, и существует только в предположении этого Все и с ним связана, как отправная точка безконечных мироявлений; также и языковое его употребление мыслимо только в речи, в живом и непрестанно текущем контексте слoв, символов, речений. Можно сказать, что одна, взятая сама по себе, в обособленности от всего, краска не существует (ибо, что может означать абсолютно зеленое, если совершенно отмыслить и устроить радугу красок?); также и одна нота, вне отношения к октаве или вообще к целoму строю или ладу, не существует (ибо, что же (может) значить абсолютное безотносительное до, когда оно (только) и существует по отношению к другим нотам?). Также точно и каждое слoво-символ замирает и

уничтожается вне речи, ибо слово звучит в нас не обособленно, но в языке; слова смотрятся в другие слова, говорятся в них и через них... Мировое Все никогда не говорит о себе отдельными символами или раздробленной сигнализацией, но всегда символами между собою связанными, сливающимися, переливающимися в своих вспышках. Словом выражает себя не статическое Все, состоящее из механической суммы (элементов), причем каждому из слагаемых соответствовало бы отдельное слово-символ, но всегда актуализированная динамическая вечность, которая говорит о себе всегда связною речью. Поэтому есть не только слово, мысль, но и связь вещей. *λόγος* — слово есть и *λόγος* — мысль, и *λόγος* — речь” (II, 1, 2).

Второй темой гносеологии (после анализа слова) является повторм анализ речи, как живого пользования словом, как жизни слова в процессе познания. Проблема речи оказывается, однако, чрезвычайно сложной, ибо в нее входит не только учение о слове-смысле (поскольку последний определяется его контекстом), но и учение о сочетании слов и символов — сочетании, являющемся основанием всякого познания и непосредственно приводящем к наукословью и теории науки. Вместе с тем проблема речи оказывается тесно связанной с истинами антропологии (поскольку речь здесь идет о деятельности человеческого разума, значительно более активного в проблеме сочетания слов, чем в их рождении), а чрез нее и с онтологией. С известным приближением можно сказать, что, если проблема слова — чрез истины космологии — ведет нас к познанию мирового Все или природы (усии), то проблема речи, упирающаяся в антропологию, коренится в онтологии личности или ипостаси. Но все эти онтологические истины могут быть выражены на языке теории познания, конкретными фактами которого являются для о. Сергия категории грамматики — этимологии и синтаксиса.

“В грамматике обычно различаются части речи (имя существительное, прилагательное, глагол и т. д.) и части предложения (объект, предикат, отношения), причем учение о первых относится к этимологии, а учение о вторых — к синтаксису. Эти деления — условные и “прагматические”, и во многих пунктах они совпадают между собою” (II, 3). Общей же их особенностью является то, что одно и то же слово может играть роль любой части речи и одновременно любой части предложения (то есть быть существительным, прилагательным, глаголом; и одновременно — субъектом, предикатом, обстоятельством), причем собственное его значение при этом не изменяется.

Что же происходит, когда одно и то же слово — одно и то

же, как смысловой символ, как смысл-идея-значение, — употребляется в одном случае в качестве глагола или прилагательного (что здесь равносильно глагольности-сказуемости), а в другом (случае), как имя существительное? Например: свет и светит, светло, светлый; ветер и веет, ветрено; родня и родной; творец и творить; земля и земной; Бог и божественный и т. д. Очевидно, что по значению, по тому, что говорится, разницы здесь нет никакой; и в то же время разница есть колоссальная. И она лежит, очевидно, по ту сторону слова, в самом слове не выражается” (II, 5). Она заключается в том, как слово употреблено, какое значение вложено в него, благодаря тому или иному его сочетанию с другими словами. Иначе говоря, — части речи и части предложения суть *ф у н к ц и и*, которые выполняются словами в мысли-речи, но которые по своей природе, со словами, как таковыми, совсем не связаны, но придаются, как бы поручаются словам данным контекстом для выражения определенного конкретного содержания. Однако, несмотря на эту условность и как бы произвольность, это “различение имени существительного и глагольности, субъектности и предикативности, не есть случайное свойство или состояние, которого могло бы и не быть в языке. Нет, здесь выражается самый смысл языка, которого в языке не быть не может, ибо он вытекает из онтологии речи... В различении имени существительного и глагола, субъекта и предикта, заключен первый акт мышления и познания, с которого и должна бы начинать свою работу критическая гносеология. Здесь совершается основной и первичный акт познания, из которого, как из зерна, развивается потом мышление (Кант и его школа прошли мимо этого факта и начали анализ с того места, когда все дело уже сделано)” (II, 7, 8). Поэтому философский анализ частей речи и частей предложения занимает в гносеологическом учении о. Сергия центральное место и является ключем к его пониманию природы познания и мысли. К нему, в конце концов, сводятся и все основные положения Критики чистого разума, которая “по существенному содержанию своему оказывается гносеологическим комментарием к грамматике. Иначе (впрочем) это и не могло быть в виду того, что мысль неразделима от слова, и все, что можно найти в мысли, следует искать и в слове. Кант запоздал со своим притязанием на законодательство разума в мысли, ибо место уже занято: законодательство в мысли принадлежит грамматике” (III, 26).

Эта мысль в изложении о. Сергия не остается голословной, ибо в подробном критическом анализе Кантовских форм познания (как форм чувственности, так и категорий рассудка) он

показывает, что все они являются только гносеологическими препаратами основных видовизменений грамматики, а именно: падежей, времел, наклопений и т. п.

Пользование словом, применение к нему грамматических категорий имеет, однако, тоже свой пролог, который, хотя и не является "прологом в небе", все же не принадлежит и земле и уносит нашу мысль в ту нетварно-тварную, абсолютно-относительную реальность, которая в антропологии являлась нам, как антиномия человеческого я. Если все грамматические формы (то есть все части речи и части предложения) суть не что иное, как образы того, к а к можно пользоваться словами, то совершенно естественно возникает вопрос о том, к т о же ими пользуется, кто их изрекает и соединяет, вкладывая в их сочетание тот или иной смысл. Ибо "если существует трансцендентный субъект познания, то еще ранее существует трансцендентный субъект речи, то есть говорящий, он же мыслящий, по отношению к которому всякое высказание является в известном смысле предикатом, он же является субъектом речи... Вся речь внутренне ориентировано на я говорящего, даже если он сам себя не называет. Достаточно сделать пробу — отмыслить я из речи и мысли, и мы увидим, как все рушится, получается сумасшедший дом" (III, 26). Какова же гносеологическая природа этого субъекта речи и познания? Каково ее выражение в языке, понятием, как совокупность грамматических, то есть конкретно-гносеологических форм? И каково его логическое и онтологическое значение?

"Всякое суждение есть именованне, точнее: всякое суждение потенциально есть имя, может стать именем" (IV, 1). Из этого общего правила есть, однако, одно исключение; это — обозначение ипостаси — я, в отношении которого "возможен только немой мистический жест, который... не именуется, но "вместо имени, обозначается "местоимением", я ("Т. Р.", 24). "В то время, как всякое он или оно непременно есть что-нибудь, имя, я не поддается никакому выражению словом.. Оно есть все и ничего: все, потому что (оно) может быть приведено в предикальную связь со всем; и ничего, потому что оно не есть что-нибудь в мире идей, не есть слово-идея, но есть слово-жест, мистический указательный жест. Я есть та точка, из которой говорящий смотрит и выражает в слове весь мир; но себя он не видит, а потому и выразить не может... Для того, чтобы сделать себя объектом речи, я должен говорить о себе "в третьем лице", то есть (говорить о себе) не как о "я", а как об "он" (II, 13). Поэтому я, как таковое, и не имеем имени, но в последней инстанции всегда выражается личным местоиме-

нием я, ни на какое имя или содержание не сводимым. “Я не может быть ничем определено, не допускает никакого выражения через другое: оно есть око, через которое мы видим мир, а видящее не может быть определено через видимое; оно есть свет, в котором мы различаем все, а свет не может быть определен через то, что может быть видимо только в нем. (В этом смысле) я есть настоящее заумное слово, в котором нет никакой идеи, никакого слова, кроме простого свидетельства бытия” (II, 15, 16). “Местоимение первого лица, словесный мистический жест, имеет совершенно единственную в своем роде природу и является основой всякой вещи. Каждое предложение можно привести к типу соединения я с его сказуемым (этот стол черен означает: я вижу, я ощущаю, я утверждаю, что этот стол черен); можно даже сказать, что все предложение, имея истинным подлежащим я, является все целиком сказуемым этого я, ибо по отношению к я все, весь смысл есть сказуемое, и каждое суждение есть новое и новое самоопределение я, если не по форме, то по существу. Каждое суждение онтологически приводится к общему отношению субъекта и объекта, которые суть не что иное, как ипостась и ее природа, раскрывающая ее содержание — сказуемое” (“Т. Р.”, 21). Это вездеприсутствие я непосредственно связывает анализ слова и речи с самыми глубокими основаниями софиологии. Ибо, поскольку все мыслимое является (открытым или подразумеваемым) предикатом я, а само я — в себе — не имеет никакого дифференцированного содержания, мы приходим неизбежно к выводу, что в акте мысли (или в способности быть мыслимым) происходит самораскрытие я, как нераскрытого до сих пор богатства и полноты. “Я, самозамкнутое, находящееся на неприступном острове, к которому не достигает никакое мышление и бытие, находит в себе некоторый образ бытия, высказывается в “сказуемом”. Ипостась, лицо, я существует, имея свою природу, то есть постоянно сказуемое и никогда до конца незрекаемое свое откровение, которое оно и осуществляет, как свое собственное бытие” (“Т. Р.”, 21, 23). По это и есть отношение ипостаси и природы — отношение одинаково присущее, как Духу Божественному, так и духу тварному, жизнь коих одинаково состоит в ипостасировании своей природы, в изречении о себе слова, в предикировании своей субъектности бесконечных содержаний. Природа духа, сознательного, мыслящего, разумного — необходимо предполагается потому полной потенциальных смыслов и богатство содержаний. “Природа Божия есть не только молчащая и бездонная Усия, но и говорящая и являющая себя София” (“Н. А.”, 140). В противном случае (если о противном

случае можно вообще говорить), Бог не был бы Христианским Богом Премудрости и Разума, но бездной бессознательного, которому нечего открывать и нечего ипостасировать, потому что — кроме голого бытия — в нем ничего нет. И, соответственно этому, все, что разумно и дифференцировано, должно было бы мыслиться, как несуществующее в подлинном смысле, как не имеющее корней в божественном бытии, — как иллюзия, от которой можно и следует освободиться. Таковой в действительности и является философия браманизма и буддизма на Востоке и философия Шопенгауэра и Гартмана на Западе. И та, и другая должны быть охарактеризованы, как о-софийные, а-космические и а-логические... Истина софиологии находит себе, таким образом, новое подтверждение в самом факте мысли, которая — вне предпосылок софиологии — фатально осуждена быть беспредметной, бессодержательной, мнимой и иллюзорной.

Учение о местоимении первого лица, как о подразумеваемом субъекте всякой мысли, дает нам далее возможность — восходя от образа к Первообразу — сделать некоторые заключения об ипостаси-усийных отношениях во Св. Троице. Ибо абсолютное Я, чистая ипостасность, имеющая в себе всю полноту содержаний и самооткрывающаяся, как в двух нетварных Ипостасях, так и в бесчисленных Своих тварных образах, есть принадлежность Отца-Начала. И поскольку полнота божественной природы (Уси-Софии) — являемая Сыном и Духом — открывает в них природу Отца (ибо Отец есть Ипостась открывающаяся, а Сын и Дух — Ипостаси открывающие), “мы приходим к установлению нового равенства: Отец есть София (хотя, конечно, не наоборот). Это равенство выражает ту мысль, что, поскольку София есть объективное, божественное самооткровение, она открывает, выражает сокровенное существо Отца, она есть подлинное Его *сказуемое*, для которого Он есть ипостасное *Подлежащее*. София.. принадлежит Отцу, она есть Его откровение. Отец в этом смысле есть София, однако, не явленная, сокровенная, тайная, которая в то же время становится явленной в божественном самооткровении..., в Открывающих Ипостасях” (“У.”, 413).

Абсолютным Я, абсолютным Подлежащим является, таким образом, Первая Упостась Св. Троицы — Бог Отец — Творец неба и земли. Можно даже сказать, что эти слова “Отец”, “Творец” и “Подлежащее” являются синонимами. Ибо отчество Отца заключается в том, что Он рождает Слово — изрекает Его содержание, то есть утверждает о Себе, как о Подлежащем — Сказуемое. А творчество Отца есть продолжающееся Его самооткровение, заключающееся в том, что Его Слово, творящее мир,

предидирует Ему, как Творцу, все многообразие и полноту явленной в творении премудрости. Таково Подлежащее божественное — абсолютное и единственное. Но свет Его абсолютности распространяется и на другие я — на человеческие ипостаси, поскольку они — являя в себе Его образ — также ипостасируют свою природу, то есть изрекают о себе, как о подлежащих, некие сказуемые. (Ибо быть чем-либо, значит словом или делом утверждать: я есмь А”). “В сотворении человека Бог отразил Самого Себя в Своих образах, Себя в них повторив и умножив” (“Н. А.”, 95). Но это и значит, что Бог дал человеку Свой образ, дал ему способность изрекать свое человеческое слово, утверждать о себе бесчисленные тварные предикаты. Этим и объясняется то исключительное значение, которое в системе мышления принадлежит местоимению первого лица. На него, как бы падает ответ абсолютного Подлежащего и, подобно Ему, оно незримо присутствует во всяком суждении, подразумевается во всяком акте мысли. “Вся наша жизнь..., все наше мышление является непрерывно осуществляющимся предложением, есть предложение, состоящее из подлежащего, сказуемого и связи... Ибо в предложении заключена сущность и образ бытия и оно несет в себе его тайну” (“Т. Р.”, 21). Подлежащим всей этой космической жизни-предложения и является человеческая ипостась или я. Эта истина не ускользнула и от кантианства: сам Кант формулировал ее в положении о единстве трансцендентальной апперцепции, лежащей в основе всех актов мышления; однако, уже у Фихте я вырвалось из рамок только гносеологического принципа и превратилось в метафизическое начало самотворчества и миротворчества... В дальнейшем своем развитии кантианская мысль опять вводит я в русло логических значимостей, но и здесь оно сохраняет, если и не царственное, то все же первенствующее значение: таковым является оно в учении Ринкберта об образовании естественнонаучных и исторических понятий, в теории отрицательных суждений Виндельбанда, в учении о подразумеваемом субъекте проблематических суждений Зигварта и т. д.

Абсолютному подлежащему соответствует абсолютное сказуемое. Таковым, естественно, является абсолютный Смысл — Слово всех слов, Идея всех идей — Вторая Ипостась Св. Троицы — Логос. В качестве Ипостаси “содержательной” (“Н. А.”, 109), Логос являет в Себе образ Отца (“видевший Меня видел Отца” (Ио. XIV, 9); “Сын... будучи сияние славы и образ Ипостаси Отца” (Евр. 1, 3)), воплощает, высказывает, раскрывает скрытую в Отце тайну полноты и богатства Его природы. Поэтому мы и можем говорить о Нем, как о совокуп-

ности всего, что вообще может быть помыслено и сказано, как о Сказуемом всех сказуемых — “Божией силе и Божией Премудрости” (I Кор. I, 24). И подобно тому, как всякое подлежащее существует по образу и подобию местоимения первого лица и дробится и множится в бесчисленных зеркальных повторениях” (“Т. Р.”, 21), подобно этому всякое сказуемое, утверждающее о субъекте то или иное содержание или смысл, является частным отражением, отдельным лучом мирового Логоса, содержащего в Себе полноту всех возможных смыслов и содержаний. “Сказуемое есть мировой логос, не больше, — ибо, что же может быть больше для сказуемого, — но оно и не меньше, ибо, чем же иным может быть всякое слово, как не Словом, вернее лучом, точкой, энергией Слова. Итак, сказуемое есть слово от слова, “Имже вся быша и без Него ничтоже бысть, еже бысть” (Ио. I, 3). Можно сказать еще короче и выразиться еще решительнее, именно, что слово-сказуемое и есть Слово, не в смысле полного тождества, но в смысле единства природы Слова и слов, в том смысле, что всякое слово есть как бы буква, звук единого абсолютного Слова. Всякое слово, оторвавшееся от этого своего Первоисточника, перестает быть словом, остается, как бы погасшим светилом, трупом слова или его шелухой. Слово живет смыслом Слово, идеи связывает и исполняет смыслом Идея идей. “Умное солнце зажигает своим огнем и светом все земные светочи. Такова природа (сказуемого) — слова, воплощенной идеи; иным оно и быть не может” (“Т. Р.”, 183). “Корень логоса мирового — в Логосе Божественном, пребывающем в премирной славе внутритроичного бытия, но святящего в мир и образующего умную область слов-идей... Это есть мысль о том, что в с е — в своем различии и согласии, многоединство и единомножественность, лик бытия, было вызвано в первоматерии, начале, через слово. Именованье Богом (сотворенного мира) надо понимать, как онтологическую основу мысли и знания, которая лежит в основе человеческой речи и мысли... В этом изначальном единстве мысли — речи и бытия, силою которого все существующее принципиально мыслимо и выразимо словом, а связь вещей есть вместе и логически мыслимая в словах связь, — и заключается основа мысли и речи... Эта связь так неразрывна, что немислимостью является ее устранение. И уж если искать гносеологических аксиом, так это именно есть аксиома логизма бытия и слова — мыслимости бытия и выразимости мысли в слове. Слово, выражая мысль, как мысль бытия и о бытии, тем самым изобличается, как сущность бытия” (III, 58, 60). В этом и заключается связь логи-

ки и Логоса, зависимость человеческой мысли от Божественного бытия...

Из всего этого следует, что “изначально слова имеют природу сказуемых”, что “сказуемость предшествует номинативности”, что самое имя (слово) есть первоначально сказуемое” (II, 25, 24). “Мы внемлем мировым голосам... и, откликаясь на толчки и зовы космоса, переживаем этот мир, как объективный (и существующий) и находимся с ним во внутреннем общении, которое выражается в слове, хотя им и не исчерпывается” (II, 8). Мы называем вещи их именами, сочетаем бесчисленные подлежащие с бесчисленными сказуемыми — мыслим и говорим.

Э т и м, о д н а к о, п р е б л е м а п р е д л о ж е н и я н е и с ч е р п ы в а е т с я. Ибо связь “подлежащего и сказуемого представляет собою отнюдь не логический анализ, дедукцию, силлогизм, доказательство (что возможно относительно соединения уже существующих (слов и предложений), но совершенно нелогический, точнее вселогический синтез. Я есть не — я, я = не — я, я открывается в не — я и через не я, которое через то становится я. Предложение (и слово) содержит всегда синтез я и не я. Каким же образом подлежащее может определиться через сказуемое, я через не — я? На это не может быть логического ответа, хотя это определение имеет силу основного логического факта, силою которого вообще возможна мысль... Но об этом свидетельствует и возвещает связка е с т ь (столь привычный и безобидный в грамматике и столь таинственный и значительный в философии “вспомогательный глагол”). Это е с т ь, которое есть главное орудие мысли в ее операциях, также совершенно непостижимо логически, ибо оно соединяет в качестве равного и тождественного различное и инаковое... Всякое “есть” имеет в первоисточке не грамматический и логический, но онтологический смысл; в нем осуществляется самооткровение ипостаси, оно есть мост над бездной, соединяющий сущее и бытие, подлежащее и сказуемое, им утверждается действительность, существование. Им в бытии полагается образ сущего, животворится, живет. Связка е с т ь есть жизнь сущего. (И в качестве таковой она есть начало дифференциации, начало различения и множественности). Ибо (из онтологического определения сказуемого следует, что всякое сказуемое-слово выражает (собою) все, что всякое сказуемое выражает весь мир. И это заключение об универсальности, всячески сказуемого также следует совершенно непрерываемо из его природы. Да, сказуемое есть все в своем существовании... Это бытие едино и неподвижно..., оно не поддается никакой делимости, в нем нет никакой множественности, можно по-

думать, что в нем нет вообще никакого содержания.. И, однако, это единое и недвижимое, абсолютное бытие в с в я з к е множится и дробится на миги бывания, становления, возникновения. Оно разрывается на части и множится, вместе с множественностью сказуемого” (“Т. Р.”, 31, 183, 187). Таким образом, именно связка является принципом изменения, движения, становления, то есть жизни. Только благодаря связке возможна мысль — не как статическое состояние смотрящихся друг в друга единственных и абсолютных субъекта и предиката, но как бесконечный процесс сочетаний бесчисленных субъектов с бесчисленными предикатами, — сочетаний, раскрывающих в себе неисчерпаемую полноту божественной и тварной природы. Таково значение связки в онтологии. Что же касается гносеологии и грамматики, то, если бы не было связки, “не могло бы быть и языка, а, самое большее, атомы речи, ее элементы — отдельные слова, корни-идеи, без значимостей и соотношений... Но связка выражает мировую связь всего со всем, космический коммунизм бытия и альтруизм каждого его момента, то есть способность выражаться через другого. Три аксиомы, точнее — одна в трех образах, предполагаются связкой: 1) все (как многообразие) есть все (как совокупность), конечно, в самом обширном смысле универсальной связи, которая всегда конкретна, индивидуальна, специальна: 2) каждое нечто есть (потенциально) все, связано со всем; 3) все (как совокупность) есть нечто; в каждом модусе выражается всеобщая связь бытия... (Таким образом) е с т ь включает в себя антиномию и преодолевает пропасть между феноменом и ноуменом... Антиномия (заключается) в том, что здесь нарушается закон тождества. Суждение А есть В состоит из двух членов А и В. Каждый из них имеет свою сферу и ограничен ею, замкнут в самотождестве: А есть А, В есть В, и из этого самотождества не может выйти. И в таком случае, по силе закона тождества, ни суждение, ни грамматическое предложение, его реализующее (ни имя или слово, предполагающее предложение), невозможно. Нужно разбить его оковы, нарушить мнимый “закон”, что мы и делаем буквально на каждом шагу, в каждом суждении, заверяя, что А есть не А, и это не А есть В, но вместе с тем оно же есть и А; получается, что А есть А и не А; и оно не разваливается от этого надругательства не только над законом тождества, но еще более грозным законом противоречия и спокойно шествует по еще более запрещенному пути “исключенного третьего”. И все это делает именование, сердце которого есть связка. Связка выражает способность вещей выходить из себя и быть в другом, а потому и выражаться через другое... Она осу-

ществляет и здесь тройственный образ триипостасного бытия (III, 43).

“Открывающийся (подлежащее) имеет в себе слово (сказуемое), которое есть выражение его собственного существа (связка). Молчание — слово — жизнь: Отец — Сын — Святой Дух” (“Главы о триничности”, 64).

Итак, каждое предложение, состоящее из подлежащего, сказуемого и связки, есть осуществление триединства — криптограмма Божества. Но таковой же является и каждое слово, ибо, по своему онтологическому составу, слово не монолитно, но есть результат сложного процесса, и в нем всегда предполагаются и подразумеваются те же подлежащее, сказуемое и связка: сказуемое, как с м ы с л слова; подлежащее как то, чему этот смысл усвоается, что лежит п о д словом (отсюда самый термин под-лежащее, sub-jectum, ὑπε-κείμενον (II, 33) связка, как “отношение между подлежащим и сказуемым, свидетельствующее о реальности сказуемого в подлежащем, устанавливающего бытие подлежащего в сказуемом” (“Т. Р., 98).

Таким образом, те формы, которые в грамматике рассматриваются, как “части предложения”, на самом деле являются основными конститутивными элементами мысли и слова и предложения и речи.

В свете этих отношений должны быть поняты и “части речи”.

“Изначально слово имеет природу сказуемого или глагола” (II, 26). Поэтому глагол является наиболее простой и элементарной формой слова. “Он совершенно чужд антиномичности, ибо... его символика имеет лишь абстрактное (хотя и космическое) значение. Она скреплена с мировым бытием только в отдельных точках, которые и являются тогда ориентирующими в познании, в словесном выражении мира, в мышлении о нем. Но если бы можно было себе представить язык, состоящий из одних глаголов., то на нем не могло бы быть выражено никакое суждение. Он был бы беспредметен, располагая только идейными тенями без плоти и крови (II, 7). В этой формальной функции глагола содержится, однако, все многообразие мировых качеств, и к глагольным формам сводятся все категориальные определения, которые Кант ошибочно относит к связи субъекта с предикатом, то есть к связке. В детальном анализе о. Сергей показывает, что “все кантовские категории суть качества сказуемого” (III, 23), что как пространственность и временность, так и модальность и причинность суть свойства глагольного сказуемого, что “почти всю свою таблицу категорий Кант мог бы вывести из спряжений” (III, 33).

Совершенно такую же роль, как глагол, играет в мысли-речи прилагательное. “Хотя различие между ним и глаголом грамматически существенно, по онтологически оно ничтожно и даже вовсе отсутствует. Прилагательное со связкой в роли сказуемого ничем не отличается от глагола, как и глагольные формы имеют даже грамматически природу прилагательного... И прилагательное, и глагол (в отличие от имени существительного) выражают качества или состояния, идеи, а не сущности. Они необходимо должны быть прикреплены или, выражаясь грамматически, согласованы с именем существительным, должны к нему прислониться, а потому иметь природу предикативности” (II, 23). Различие между прилагательным и глаголом коренится только в том, что “предложение может иметь двойное устремление: актуально-энергетическое, в котором связка принимает характер динамический, и созерцательно-идеалистический, в котором связке придается значение статическое. Это и получает свое выражение в двойном роде сказуемости: глагольной и прилагательной” (III, 32). Но онтологической разницы между ними нет.

Совершенно иное наблюдаем мы в имени существительном. Оно возникает тогда, когда “сказуемое становится подлежащим и, обвившись вокруг мистического корня, получает коэффициент конкретности” (III, 26). Происходит это следующим образом. “Всякое именование содержит в себе *implicite* или *explicite* суждение типа: это (или оно, он, ты и т. д.) есть А... Первое есть местоименный жест: он, ты, я; (второе — предикат — глагол или прилагательное — идея-мысль). Но когда эта первоначальная связь разрывается, тогда остается одно предикативное А” (II, 21), которое и становится именем существительным — новым подлежащим, в свою очередь, получающим новые предикаты. Это, если можно так выразиться, “*прошлое*” имени существительного ясно обнаруживается в его антиномичности. “Антиномия имени существительного в том, что то, что именуется, именуемо, трансцендентно слову-идее, выражающей модус космического бытия. То, что находится под именем — подлежащее — есть трансцендентный ноумен, “вещь в себе”. То же, чем именуется она, есть сказуемое — феномен по отношению к этому ноумену, его *εἶδος*, всецело принадлежащее миру бытия и форм, имманентное. Итак, имя существительное есть нечто трансцендентно имманентное, ноуменально феноминальное. Имя, феномен, есть поэтому откровение вещи, в котором проявляется его действительность, *ἐνεργεία*. Вещь выходит из себя, становится космической вещью” (III, 40), означает именем существительным. Можно поэтому сказать, что

имя существительное есть “экзистенциальное суждение, в котором подлежащим является некоторая точка бытия, то, что само по себе не может выразиться в слове, но (все-таки) именуется (или означает местоименным мистическим жестом), а сказуемым является имя-слово-идея” (II, 20, 43). А так как “одна и та же сущность может сражаться с разными идеями, выражаться через новые и новые наименования, которые, оплотневая, приобретают значение имен — сначала нарицательных, а затем и собственных” (II, 20), то все познание, (которое состоит из суждений-наименований) является образованием “смысловых сгустков и кристаллов” (II, 29) мысли, отлагающихся в сознании в качестве твердых и законченных этапов пройденного мыслью пути.

Таковыми являются особенности существенных частей речи: местоимения, существительного, прилагательного, глагола. Они обуславливают основную функцию речи — именование. Что же касается наречия, предлога и союза, то они выражают собою только модальность сказуемого и, следовательно, входят в категорию предикативности.

“Познание, как именование-суждение, есть синтетический акт, в котором устанавливается связь между некоторым предметом (подлежащим, существительным) и идеей (предикатом)... Но так как из каждой точки бытия принципиально можно пролагать связи ко всему космическому бытию, то одно сказуемое лишь начинает, но никогда не исчерпывает собой, не заканчивает путь познания; также и всякое сказуемое, идея, в силу всеобщей связи бытия, может быть приводимо в связь с безконечным рядом точек бытия, а не с одним только подлежащим. Поэтому суждение не представляет собой чего-либо замкнутого и законченного, ни со стороны подлежащего, ни со стороны сказуемого. И в эти двери можно входить и выходить, расширяя суждение чрез присоединение новых или же развертывая его наличность” (III, 73). В этой возможности многообразных соединений подлежащих и сказуемых коренится природа научного мышления; и оно же объясняет и обосновывает собою факт множественности научных истин. “Мышление есть соединение суждений во всевозможных направлениях, как со стороны подлежащего, так и со стороны сказуемого..., узлы знания могут возникать во всех возможных точках” (III, 74, 78). Но выбор этих направлений и этих точек или, иначе говоря, комбинирование данных подлежащих с данными сказуемыми зависит всецело от человека — и в этом выборе именно и заключается сущность научного (и словесно-художественного) творчества. “Мысль беспредельна, как беспредельно и слово, и всякое по-

знание, то есть слово о мире, есть пробуждение (данной) идеи к соединению с (данным) подлежащим... Накопление сказуемых около данного подлежащего дает определенное, фиксируемое термином, а под данное определенное понятие подводятся имеющие также свое сказуемое или признак имени. Таким образом, совершается классификация понятий, группировка, упорядочение их через сближение и подчинение, то есть то, что в результате предстанет, как научная или философская система, то есть система понятий" (III, 74). Ясно, однако, что подобная система, отражающая в себе и фиксирующая только некоторые из реальных связей бытия, не может претендовать на значение адекватной картины мирового целого во всем многообразии его частей, их связей и отношений. "Наука говорит о мире, познает мир всякий раз чрез определенную призму" (III, 72); и потому "картина мира, которую дает наука, существующая в действительности лишь в образе отдельных специальных наук (ибо науки "вообще" не существуют), всегда условна.

Стилизация науки есть ее сознательная предвзятость и преднамеренная односторонность в отношении к миру: для геометра существует лишь известное пространственное тело, но безразлично, есть-ли это тело человека, заводная кукла или манекен; для механика существует только сила, будет-ли она человеческая, лошадиная или паровая; для статистика же существует счетная единица, все равно, разумеется-ли под ней преступник или святой, идиот или гений... Каждая наука дает свою картину мира, устанавливает свою действительность, которая может сближаться, но может быть совершенно далека от действительности другой науки. Каждая наука создает свой собственный космос, стремится выработать законченную систему научных понятий; каждая наука имеет свой стиль и по своему стилизует действительность, так что всякий факт может быть обобщен на бесконечное множество ладов" ("Ф. Х.", 165, 164).

Относительность научного знания отнюдь не означает скептического отношения к познанию, как таковому. Каждая научная система является, ведь, не произвольным сочетанием, случайно собранных понятий, но отражает в себе искусственно выделенный, стилизованный, но реальный образ, присущий бытию. В этом смысле именно "н а у ч н о е (т. е. систематическое, самоотчетное, проверенное) познание есть наиболее приближающееся к истинности, как преодолевающее субъективизм..., и только выходя за пределы своей области (притязая на всеобъемлющую полноту и абсолютность), она превращается в чудовищную ложь и поклеп на мироздание, окрашивает все в одну краску" (III, 75).

В действительности “наука не имеет дела прямо с Истиной, чужда ей, ибо Истина не есть непосредственный предмет теоретического познания. Единая Истина чужда дискурсивному знанию, она для него трансцендентна... и не вмещается ни в одно из частных целеположений; поэтому практически единой истины нет, существует лишь истины отдельных наук” (“Ф. Х.”, 164, 160). Но эта специализация и фрагментарность не делает их иллюзиями и не лишает их реальности. Ибо в научном мышлении, как и во всяком слове, мы имеем дело не с произвольными функциями человеческого разума, но с самим миром, “который познает себя в человеке... И слово человека... не есть пустая болтовня, но слово самого мира, созданного Божиим словом и хранящего в себе это слово и открывающего его человеку” (III, 74).

“Наука — софийна — вот ответ, который можно дать скептическому прагматизму и догматическому позитивизму. Она чужда Истине, ибо она — дитя этого мира, который находится в состоянии неистинности, но она и дитя Софии, организующей силы, ведущей этот мир к Истине, а потому и на ней лежит печать истинности, Истины в процессе становления.. Она ограничена, относительна, инструментальна, но в то же время, по мере ее поступательного развития, спадают все новые покровы, закрывающие Истину от наших глаз, и чрез нее просвечивает Истина, хотя и как в зеркале, в гадании” (“Ф. Х.”, 183).

Этого совершенно не понимают те, кто думает, что путем синтеза наук, путем сочетания “множества кругов, описанных из разных центров и разными радиусами и потому между собой неправильно пересекающихся” (“Ф. Х.”, 162) можно, в конце концов, получить единый образ Истины. Подобные попытки (к ним относятся “классификации наук” Кошта и Спенсера, идеал научного энциклопедического мировоззрения и т. п....) о. Сергей называет “бесстильной и безвкусной стряпней, в которой исчезает свой собственный вкус каждой науки” (III, 76). Не менее неудачной является попытка “объединить науки не содержанием, но формальной своей стороной, своим методизмом, формально-логическими приемами образования понятий” (“Ф. Х.”, 165)... Последняя находит свое наиболее совершенное выражение в “панметодизме” Когена, откровенно заменяющего жизнь философией, а содержание науки — учением о методе. Но именно “в этом апофеозе чистой научности с большой убедительностью показывается относительность и условность научных истин, вообще релятивизма науки. Ибо весь трансцендентальный идеализм, начиная с Канта и кончая Риккертом и Когеном, вскрывает ту истину, что наука строится

ся человеком, и что формально идеалистические а-приори проникают в ее глубину, пронизывают всю ее толщу... И этим подчеркивается инструментальный, ориентировочный, условный характер понятий каждой отдельной науки, и создается возможность скептического или, по крайней мере, критического к ним отношения" ("Ф. Х.," 169).

В противовес этому о. Сергей утверждает примат жизни над наукой и, следовательно, вторичный, подчиненный и служебный характер наук. "Науки рождаются от жизни... Наука есть функция жизни;... поэтому она не может и не должна законодательствовать над жизнью, будучи ее служанкою. Наукотворчество неизмеримо уже жизни. Поэтому *scientia est ancilla vitae*" ("Ф. Х.," 178, 192, 193).

Такое положение науки с неизбежностью ставит проблему о п р е д е л е н и я н а у к и. Для чего наука существует? Каковы ее смысл и значение? И в чем ее ценность? Ответ о. Сергия на этот вопрос носит двойственный характер. В "Философии хозяйства", в которой весь мир рассматривается, как хозяйство, а под хозяйством понимается всякая вообще активность и деятельность человека, вся его жизнь, ценность науки устанавливается, главным образом, в связи с ее практическим значением. "Жизнь нигде не остается в покое, она находится в состоянии непрерывного движения, актуальности, борьбы. Жизнь в этом смысле есть непрерывный хозяйственный процесс. Она есть деятельность, в которой моменты созерцания, теоретического знания, существуют лишь, как моменты действия... Готовясь сделать прыжок или опустить рабочую руку, субъект готовится, примериваясь, как тигр, перед охотничьим прыжком, и на мгновение застывает в этой позе. Пусть это будет краткое мгновение, но оно существенно и неустранимо во всем процессе... При этой подготовительной позе жизни все внимание переносится на объект, субъект, как будто совершенно исчезает, прячется, остается только изучаемый объект. Это и есть чистая научность, научное отношение к миру" ("Ф. Х.," 193). В дальнейшем развитии своей мысли о. Сергей дополнил односторонность этого прагматического отношения к науке другой — теоретической — точкой зрения. Прагматизм его (который, однако, никогда не переходил в утилитаризм) был, по видимому, следствием "философии хозяйства", с одной стороны, и своеобразным протестом против пассивности созерцающего разума неокантианцев, с другой. Но впоследствии, рядом с началом гетерономии науки, появилась ее автономия, согласно которой ее смысл, ценность и цель надо искать не вне ее, а в ней самой "Где критерий знания? Их два: практический — в полезности

данного знания; и теоретический, каковой содержится в самой науке... (и заключается) в эстетике мысли, в красоте ее, которая бесспорно присуща всем великим созданиям ума. Красива математика: которая сама знает красивые задачи и изящные решения; красива всякая наука, насколько она осуществляет познание, овладевает опытом и при этом дает ему связную и законченную форму. Это стремление к красоте мысли, к ее гармоническому сочетанию, есть постоянный внутренний импульс развития — усовершенствования знания, импульс чисто теоретический, существующий в человеке помимо практического. Знание не только полезно, но и красиво. Математика есть стихотворение для истого математика. Красота самодовлеющей мысли и есть в этом смысле ее критерий” (III, 79).

Это двойное решение проблемы науки вполне соответствует всему гносеологическому построению о. Сергия. Ибо, поскольку в процессе познания участвует разум и воля человека, наука входит в общий план человеческой жизни и деятельности и всегда отвечает тем или иным, материальным или духовным потребностям; но поскольку человек не изобретает науки и слов, но они сами звучат в нем, как голоса космоса, — им присуща и та объективная, софийная красота, которая не нуждается ни в каком оправдании, ибо она сама по себе есть и совершенство и самоцель. И в этом смысле наука сама является частью жизни: рожденная, растущая и развивающаяся, она подобна “цветам... и птицам... и всей земной красе, изнутри освещающей косную плоть” (“С. Н.”, 227). Подобно им она также являет в себе изначальную красоту мироздания — тварную Софию, хотя и искажает и преломляет ее целостный образ сознательной и целеустремленной стилизацией. Но в основе своей наука жива и софийна, и это не только сближает, но прямо сливает ее с искусством, которое отнюдь не противопоставляется науке в качестве иной области бытия, но характеризует степень ее совершенства со стороны ее формы и соответствия этой формы содержанию. “Всякое произведение слова, а таковым является и всякое научное произведение, есть и художественное произведение. Этим обозначается здесь не эстетическое достижение, удача его или неудача, но самое свойство этого творчества, его природа. Просто иначе нельзя делать науку, и всякий ученый высекает из мирового гранита искры познания и облекает их в тугоплавкую, постепенно опрозрачивающуюся форму слова. Ибо узрение мысли есть необходимо и рождение слова” (III, 86), и слово есть не что иное, как самооткровение сущего. Но сущее раскрывается одновременно и как Истина, и как Красота, и различие их, если можно так выразиться, не субстанциаль-

но, но модально и функционально: “истина доказывается, красота показывается, но скептическое отношение к красоте столь же неуместно, как скептическое отношение к истине” («Religion and art», 176). Ибо и та, и другая суть проявления одной тварной Софии, которая есть живой и становящийся образ Софии Божественной, — Самооткрывающегося и, в меру этого откровения, познаваемого и ощущаемого Божества. Это непосредственно приводит нас к проблеме Богопознания, которое лежит в основе всякой религии. Религия начинается с откровения Бога человеку, который слушает голос Божий, понимает Его слово, по воле Его — познает Бога; отсюда, из этого элементарного акта Богопознания, рождается все многообразие религиозных форм догмата, символа и культа, которые без него фатально суждены оставаться неопределенным настроением, необоснованным психологизмом или вырождаться в свод правил поведения, превратиться в систему морали. (Религиозная жизнь, лишенная акта Богопознания проанализирована о. Сергием на примере “теологии чувства Фр. Шлейермахера, которую он характеризует, как “воинствующий психологизм” (по форме) и “уточенный атеизм” (по содержанию). А “подмен религии этикой” (Кант — Фихте — Толстой) рассматривается им, как “коварный замысел религиозного имманентизма..., игнорирующий собственную природу религии... и сводящийся по своему существу к дурному антропоморфизму и фарисейскому законничеству” (“С. Н.”, 37-42 и 46-51). Основоположное значение акта Богопознания объясняет нам, почему критика Канта имела такое опустошительное религиозное влияние на всю подчинившуюся ей философскую и научную мысль. Ибо, объявив религиозное познание незаконными (то есть, иллюзорным и неистинным), Кант тем самым в корне подсекает самую возможность религиозной истины. Догмат, как истина о Боге, несовместим с Критикой чистого разума, и борьба с кантовским имманентизмом является, первым долгом, борьбой за возможность Богопознания...

В гносеологическом построении о. Сергия эта возможность не только получает свое обоснование и оправдание, но является основной идеей всей доктрины. Если каждое слово является в человеке звучанием объективной реальности космоса, если все познания есть не что иное, как самооткровение человеку и через человека мира, то ясно, что разум человека обладает способностью вмещать в себя трансцендентное и транссубъективное, каковое отражается в нем

“как солнце в малой капле вод”.

Поэтому с теоретической точки зрения следует допустить возможность познания Бога (как и всякого объекта познания), если только Бог Сам соизволит человеку открыться. Но мы знаем, что вся жизнь, весь мир есть самооткровение Творца, данное при этом в двух формах: в безличной софийности твари и в личных явлениях Ипостаси Логоса. Соответственно этому и Богопознание дается человеку через рассматривание Божьего творения (согласно Римл. I, 20) и непосредственно — через опыт Богообщения — в молитве и в вживании в истины Ветхого и Нового Заветов и истории Церкви. Таким образом, с гносеологической точки зрения познание Бога не отличается от всякого другого познания, и существенной его чертой является истинность, независимость от субъективного настроения. “Строго говоря — в откровении Себя через другое, в сказуемости своей, (абсолютное) Подлежащее — Божество не отличается от всякого другого подлежащего, к которому присоединяется сказуемое. Ибо оно заставляет говорить о себе проивно-сущего суждение, Оно говорит в нас — в любом судящем или говорящем, есть откровение вещи в нас и через нас” (IV, 3). Однако, со стороны субъекта познания, с точки зрения психологической, Богопознание характеризуется целым рядом особенностей, коренящихся во всем составе человека. Это первым делом относится к своеобразному органу религиозного познания, каковым является способность веры. “Религия обладает своим способом опознания Божества или органом трансцендентного, своим удостоверением или своим особым опытом... Объективно это религиозное опознание называется верой... Вера, хотя и не подчиняется категориям логического дискурсивного познания, однако, тем самым еще не низводится на степень субъективного верования, вкуса или прихоти, ибо такое истолкование противоречит самому существу веры: это была бы неверующая вера... В вере не человек создает Бога..., но Бог открывается человеку, а потому и человек находит в себе Бога или себя в Боге.. (Поэтому) вера в своем содержании столь же мало зависит от субъективного настроения, как и знание. (Однако, в отличие от логической дискурсии) вера есть путь знания без доказательств, вне логических достижений, вне закона причинности и его убедительности... Вера есть функция человеческой свободы, она не принуждает, как принуждают законы природы. Внешняя принудительность веры не отвечала бы основным требованиям религиозного сознания, и достоинству чуждого нашей свободе Божества не соответствовало бы насильствовать нашу личность, хотя бы даже логическим принуждением или насильем знания... Человек сам должен совершать это усилие, осуще-

ствить это устремление, поэтому вера есть жизненная задача, подвиг... Вера есть акт свободы, безумия, любви и отваги; это есть закидывание конца жизненной нити в небо, в уверенность, что он повиснет там без всякого укрепления... Вера есть подвиг сердца, верующей любви... Она есть высшая и последняя жертва человека Богу — собой, своим разумом, волей, сердцем, всем своим существом, всем миром, всею очевидностью, — и есть подвиг совершенно безкорыстный, все отдающий и ничего не требующий. Это — любовь человека к Богу исключительно и ради Самого Бога, это — спасение от самого себя, от данности своей, от имманентности своей, это — ненависть к себе, которая есть любовь к Богу... Поэтому предмет веры всегда превышает наличный религиозный опыт"... ("С. Н.", 25, 23, 31, 26)) .Предметом веры является Бог в Его самоткровении человеку. Человек познает Бога первым долгом, как Сущего ("Аз есмь Сый"), как трансцендентного его сознанию, вне его существующего. Но Бог не есть только абсолютное бытие (о котором можно было бы говорить в третьем лице), но и абсолютная Личность. И знание о Нем необходимо носит личностный характер, является живым и конкретным взаимоотношением познающего и Познаваемого, воспринимающего откровение и Самооткрывающегося. Поэтому "главным и, в сущности, единственным предметом веры является одно: Еси" ("С. Н.", 27). И в этом местоимении второго лица, в этом опознании абсолютного божественного Я, как Ты, свидетельствуется одновременно и бытие Божие, и Его абсолютность; ибо перед лицом этого божественного Ты — относительным и ничтожным является человеческое я; и в лучах "Еси" пропадает и стирается "есмы". Гносеологическое априори первого лица — субъекта мысли — заменяется здесь онтологическим априори божественного Ты — абсолютного субъекта жизни, Которым мы "существуем, движемся и есмы" (Д. А. XVII, 28).

"Бог есть: это положение есть не только аналитическое суждение, выведенное на основании рассмотрения понятия религии, но вместе с тем и религиозное синтетическое суждение а-ргіогі. "Еси" это в религии стоит прежде всякого анализа, а вместе, как предмет для анализа. Пред лицом этого Еси, этого синтетического религиозного суждения а-ргіогі. безмолвствуют, так называемые, доказательства бытия Божия" ("С. Н.", 15). Ибо с Еси начинается все, и все содержание религии есть только раскрытие этого Еси, вживание в тайну, окружающую Бога.

Таким образом, "вера предполагает в качестве своего объекта, а вместе и источника — т а й н у. Это не та область та-

инственного, до которой падки суеверные люди, сплошь и рядом чуждые вере; это не область тайн и секретов, которые берегаются от неосвященного; это — тайна, безусловно недоступная человеку, ему трансцендентная, а потому необходимо предполагающая откровение... Тайна и есть трансцендентное; она может приоткрываться лишь в меру вхождения трансцендентного в имманентное, актом самообнаружения, откровения трансцендентного... Откровение по самому понятию своему предполагает то, что отрывается. Вера содержит в себе опознание не только того, что трансцендентное есть, но и что оно есть; она не может ограничиться голым экзистенциальным суждением, а включает и некоторое содержание: к Е с и всегда присоединяется некоторый, хотя бы и минимального содержания, предикат или к подлежащему — сказуемое. Другими словами, акт веры приносит с собой и оставляет за собой, как свой след в сознании, суждение не только экзистенциальное, но и содержательное... Вера не абстрактна, но конкретна: это значит, что вера необходимо рождает догмат того или иного содержания или же, наоборот, догмат есть формула того, что опознается верою, как трансцендентное бытие” (“С. Н.”, 29, 30, 51, 52).

В простейшей своей форме догмат есть имя. “Всякий предикат, который мы приписываем Божеству, есть вместе с тем и именование Бога: Творец, Благий, Вечный, Святой... Учение св. Дионисия Ареопагита об именах Божиих относится именно к именованиям. Неизреченное, таинственное, неведомое, трансцендентное существо Божие открывает себя человеку в Своих свойствах; эти свойства суть сказуемые, предикаты к Божественному Существо, и, как предикаты, становясь в качестве подлежащего, так сказать, *pars pro toto*, они становятся именами Божиим во множественном числе... Общий характер сказуемости или атрибутивности здесь не изменяется: имя существительное, как было показано выше, вообще не равно своим сказуемым, раскрывается, но не исчерпывается в них, остается им трансцендентно в своем онтологическом ядре. Имя существительное есть нечто трансцендентно-имманентное, благодаря чему и возможна относительно него предикативность, как его откровение о себе, имманентное его раскрытие. Подобным же образом Подлежащее всех подлежащих, Основа всякой сказуемости и Субъект всех сказуемых — Божество — раскрывается, как трансцендентно-имманентное, и всякое откровение Божие, всякое ософиевание есть новое сказуемое, новое имя к неизреченному и неизменному” (IV, 2). В дальнейшем это имя может раскрыться в более или менее распространенную формулу, каковая

и есть догмат в более специальном смысле слова. Так, все триничное богословие есть не что иное, как раскрытие имени “Троица”; христология обнимается именем “Богочеловек — Эммануил”; мариология именем “Богородица”... Подобно имени, догмат также носит символический характер — есть точка пересечения трансцендентного и имманентного и, хотя является словесной формулой — откровением, коренится в неизреченном, в тайне. Эта, если можно так выразиться, двусторонняя ориентация догмата, эта его антиномичность, является в высшей степени важной истиной религиозной гносеологии. Забывая ее и воспринимая догмат исключительно в плоскости его логического содержания (а это очень часто имеет место в схоластическом школьном богословии, говорящем о формулах, а не о том, что стоит за ними), мы лишаем догмат его существеннейшего элемента, и мост на небо превращается в верстовой столб земных путей. “Догмат возможен лишь, как религиозное ведение” (“С. Н.”, 60). “Догмат есть не только формула сознания и знания, ибо свидетельствует о непостижимом для нас, сколько указание пути и цели религиозной жизни. В него в ж и в а ю т с я, и жизнь в Церкви есть не что иное, как это вживание в догматы, приобщение к тайне божественной жизни, к ее полноте: “аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет; и Отец Мой возлюбит его и к нему придем и обитель у него сотворим” (Ио. XIV, 23) (“Т. Р.”, 189). В этом — отличие познания Бога от познания мира. Мир, в своем существе, в своей софийной основе, также является для человека тайной, но “трансцендентность Бога и трансцендентность вещи в отношении своих сказуемых суть совершенно различного порядка. Божество трансцендентно самому миру,... и Его откровение в мире (выражающееся в миротворении) есть акт безусловной любви и снисхождения Божия, Его вхождение в тварный мир. Поэтому (в непосредственном Богопознании — в догмате) мы имеем абсолютное откровение Начала, запредельного космосу: здесь трансцендентность не внутримировая, не космическая, но премирная. Здесь — отношения апофатике к катофатике, отрицательного богословия к богословию положительному — Божественного Ничто к полноте Божественной жизни... Однако, это различие находится (уже) за пределами предикативности, лежащей в основе именованья” (IV, 4). Но оно всегда и неизменно должно сопутствовать всякому слову, всякой мысли о Боге, каковые получают, благодаря этому, неизмеримую глубину, уходящую в бесконечную перспективу. И если всякое углубленное познание мира неизменно сопровождается философским “изумлением”, то основой религиозного ведения является “благоговение”, как выра-

жение полного любви и смирения предстояния человека Богу. **Mysterium tremendum** является, поэтому, основоположной категорией религиозной гносеологии. К Богопознанию, к богословию, к догмату надо “приступать со страхом Божиим, верою и любовью”, ибо в них мы причащаемся Самой Истине, воспаряем горе и созерцаем Бога.

КОНЕЦ ЧАСТИ.

О Г Л А В Л Е Н И Е

Ч А С Т Ь I

ГЛАВА 1.

Х а р а к т е р и с т и к а о. С е р г и я, к а к
м ы с л и т е л я и п и с а т е л я.

Его “почвенность” — стр. 12. Его “эсхатологичность” — стр. 15. Широта синтеза — стр. 18. Стремление во всем идти до конца — стр. 20. Связь о. Сергия с его эпохой — стр. 22. Влияние германской культуры — стр. 24.

ГЛАВА 2.

Т в о р ч е с т в о о. С е р г и я и е г о п е р и о д и з а ц и я.

Марксизм — стр. 29. Его преодоление — стр. 32. Христианский идеализм — стр. 34. Наука и проповедь — стр. 37.

ГЛАВА 3.

Р е л и г и о з н о - ф и л о с о ф с к а я с и с т е м а.

Философия хозяйства — стр. 31. Свет Невечерний — стр. 40. Тихие думы — 44. Современные диалоги — стр. 46. Священство — 48. Трагедия философии — 49. Философия имени — стр. 55. Э м и г р а ц и я.

Прага — стр. 57. Париж — стр. 58.

ГЛАВА 4.

О б щ е е о б о з р е н и е б о г о с л о в с к и х т р у д о в.

а) Д о г м а т и ч е с к а я т р и л о г и я. П е р в а я д о г м а т и ч е с к а я т р и л о г и я — стр. 62. Кулина Неопалимая — стр. 63. Друг

Жениха -- стр. 65. Лествица Иаковля -- стр. 67. София в мире и София в Боге -- стр. 71. Вторая догматическая трилогия: Агнец Божий -- стр. 71. Утешитель -- стр. 78. Невеста Агнца -- стр. 87. Апокалипсис Иоанна -- стр. 96.

Богословские статьи: Перечень -- стр. 100.

б) Статьи обще-догматического содержания.

Ипостась и Ипостасность -- стр. 102. Главы о троичности -- стр. 103. *The Wisdom of God.* -- стр. 105. "Записки" о Софии Премудрости Божией -- стр. 105. *Revelation* -- стр. 113. Статьи о догмате и догматике -- стр. 116. Живое Предание и Парижское богословие -- стр. 119.

в) Статьи на темы новозаветного богословия.

Значение Св. Писания -- стр. 120. Богословие Евангелиста Богослова -- стр. 122. О чудесах Евангельских -- стр. 124. Крест Богоматери -- стр. 125. Св. Петр и Иоанн -- стр. 127. Иуда Искариот -- стр. 128.

г) Статьи эсхатологические и экклезиологические.

Софиология смерти -- стр. 136. Проблема условного бессмертия -- стр. 138. Экклезиологические статьи -- стр. 140. Очерки учения о Церкви -- стр. 141. *The Ministry and Sacrament* -- стр. 145. Св. Грааль -- стр. 146. Евхаристический догмат -- стр. 149. Христос в мире -- стр. 152.

д) Разные богословские статьи. О св. мощах -- стр. 154. Икона и иконопочитание -- стр. 155.

ж) Экуменические писания.

Общая характеристика -- стр. 159. Перечень -- стр. 160. Участие о. Сергия в экуменическом движении -- стр. 163. Содружество св. Албания и преп. Сергия -- стр. 169. *L'Orthodoxie* -- стр. 172. *Christliche Anthropologie* -- стр. 173.

з) Пастырские писания.

Общая характеристика -- стр. 174. Перечень -- стр. 174. О. Сергий - проповедник -- стр. 175.

ЧАСТЬ П

ГЛАВА 1.

София. (Основания мировоззрения).

Предмет философии о. Сергия. Мировое "и" -- стр. 181. Повлечение Софии. Два мира. *Tertium datur* -- стр. 182. Смысл

имени София. Связь философии с Откровением — стр. 183. Софиологическая установка — стр. 185. Ее содержание и генезис — стр. 187. Софиологическая доктрина — стр. 190. А-софийные установки: монизм и дуализм — стр. 191. Антиномичность софиологии — стр. 193. Определения Софии: Премудрость — стр. 195; Любовь — стр. 198; Вечная Женственность — стр. 200; Красота — стр. 200; Мировая душа — стр. 200. Проблема ипостасности — стр. 202.

Второй вариант софиологической доктрины; его возникновение и характеристика — стр. 203. Ипостась и природа — стр. 203. София-Усия — стр. 205. София Божественная и тварная — стр. 206. Божественная София, как: Премудрость — стр. 207; как Слава — стр. 208; как Любовь — стр. 208; как Богочеловечество — стр. 210. Ипостась и ипостасность — стр. 212. Творение — стр. 214. Бог и мир — стр. 215. “Омоусианская” философия — стр. 216. Отличие ее от пантеизма — стр. 219. Тварная София, как душа мира — стр. 222. Ее ипостасирование — стр. 223. Человек — стр. 224. Проблема терминологии — стр. 226. Взаимная независимость установки, доктрины и терминологии — стр. 227. Заключение — стр. 229.

ГЛАВА 2.

Н а ч а л а. (О н т о л о г и я).

Связь онтологии с софиологией и космологией — стр. 231. Трансцендентное и имманентное — стр. 232. Бытие — стр. 235. Божественное Ничто — стр. 236. Тварное ничто: уклон — стр. 236; мвон — стр. 237. Временность — стр. 230. Вечность — стр. 240. Причинность — стр. 243. Свобода — стр. 245. Пространство — стр. 248. Дух — стр. 249. Ипостась — стр. 250. Сверхвременность ипостаси — стр. 252. Постулат многоипостасности — стр. 253. Природа или мир — стр. 256. Отношение ипостаси к природе. Различие Божеского тварного духа — стр. 257. Индивидуальность — стр. 258. Душа — стр. 260. Материя — стр. 263. Телесность и тело — стр. 264. Заключение — стр. 267.

ГЛАВА 3.

М и р. (К о с м о л о г и я).

Космологическая антиномия — стр. 270. Сотворенность мира. Творение и причинность — стр. 271. Творение, как любовь — стр. 272. Вечность и временность творения — стр. 274. Творение из ничего — стр. 275. Кенозис в творения — стр. 277. Отец, Сын и Св. Дух в акте творения — стр. 278. Небо — стр. 280. Земля — стр. 282. Жизнь — стр. 290. Смерть — стр. 293. Иерархичность мира — стр. 293. Становление и ограниченность твари —

стр. 294. Возможность зла и грехопадение — стр. 296. Космические последствия греха — стр. 301. Природа зла — стр. 302. Промысел Божий — стр. 304. Синергизм — стр. 306. Предопределение — стр. 309. Чудо — стр. 311. Заключение — стр. 313.

ГЛАВА 4.

Человек (Антропология).

Образ Божий — стр. 315. Подобие — стр. 317. Образ Божий в ипостаси человека — стр. 319. Самоположение ипостаси — стр. 321. Извечность и временность человека — стр. 322. “Интеллигибельный характер” — стр. 325. Мноединство человеческой ипостаси — стр. 327. Любовь — стр. 328. Образы двуединой любви — стр. 331. Образы многоединой любви — стр. 337. Человеческий род — стр. 339. Начало Троиинства — стр. 342. Образ Божий в природе человека — стр. 344. Ипостасирование природы — стр. 346. Человеческое творчество и его пределы — стр. 347. Первоначальный грех — стр. 351. Условия его возможности — стр. 354. Его сущность — стр. 356. Его последствия — стр. 358. Его всеобщность — стр. 360. Сотериология и этика — стр. 362. Смирение и дерзновение — стр. 363. Смерть и воскресение — стр. 365. Умирание — стр. 366. Жизнь за гробом — стр. 369.

ГЛАВА 5.

Культура. История.

Проблема культуры — стр. 376. Церковное творчество — стр. 380. Хозяйство — стр. 383. Искусство — стр. 388. Социальная жизнь — стр. 395: Социализм — стр. 403. Власть — стр. 409. Нация — стр. 411. Россия — стр. 413.

Проблема философии истории — стр. 415. Хилиазм и эсхагологизм — стр. 418. Смысл истории — стр. 422. Язычество — стр. 424. Христианство — стр. 427. Судьба Израиля — стр. 428.

ГЛАВА 6.

Познание. (Гносеология).

Гносеология, как критика познания — стр. 435. Борьба против имманентизма — стр. 437. Примат онтологии — стр. 440. Слово, как первоэлемент познания — стр. 422. Слово и мысль — стр. 444. Слово и слово — стр. 445. Язык и смысл — стр. 447. Проблема ошибки — стр. 451. Речь и ее элементы — стр. 454. Местоимение — стр. 456. Подлежащее и сказуемое — стр. 458. Связка — стр. 461. Части речи — стр. 463. Проблема мысли и науки — стр. 465. Наукословие — стр. 468. Проблема Богопознания — стр. 471. Имя — стр. 473.