

Л. А. ЗАНДЕР

БОГ и МИР

(Мирозозерцание отца Сергия Булгакова)

ТОМ II

УМСА - PRESS

ПАРИЖ

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

ЧАСТЬ III
БОГОСЛОВИЕ ОТЦА СЕРГИЯ

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 ковычек 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. | С. Н. — Свет Невечерний. |
| Г. Т. — Главы о Троичности. | Т. Р. — <i>Tragödie der Philosophie</i> |
| Д. Ж. — Друг Жениха. | У. — Утешитель. |
| Ик. — Икона и Иконопочитание. | Ф. Х. — Философия Хозяйства. |
| Л. И. — Лествица Иаковля. | Ф. И. — Философия Имени. |
| Н. К. — Неопалимая Купина. | W. G. — <i>Wisdom of God.</i> |
| Н. А. — Невеста Агнца. | |

ДАННОЕ И ИСКОМОЕ В БОГОСЛОВИИ О. СЕРГИЯ (проблема методологии).

Богословие отца Сергия хочет быть выражением богомыслия Церкви, хочет быть богословием православным. “Я не “вольный философ”, а православный богослов”, пишет отец Сергий в ответ на обвинение его в догматическом индифферентизме: “и могу только настаивать на церковности моего учения, хотя оно и относится к области доктрины, а не догматов, — богословских мнений, а не принятого уже правила веры” (“О Софии Премудрости Божией”, стр. 26).

Эта установка, естественно, ставит перед нами вопрос о том, в каком смысле можем мы говорить о богословии о т ц а С е р г и я, в каком смысле его л и ч н о е творчество может выражать собою вечную мудрость Церкви.

Как мыслит он сам принципы православного богословствования? В каком взаимоотношении находятся, по его собственному мнению, богословское творчество и усвоение данных истин? Вот вопросы, на которые необходимо ответить прежде, чем переходить к изложению богословской его системы.

Ответом на них является, собственно говоря, все богословское и философское творчество о. Сергия, проникнутое одновременно пафосом глубочайшей церковности и вместе с темносящее яркую печать его творческой личности. Однако, в писаниях о. Сергия мы находим и конкретное обсуждение этой проблемы, являющейся естественной методологической предпосылкой всей его богословской работы. “Возможна ли свобода (богословской) мысли в Церкви, признающей обязательными определенные догматические истины? Не находится ли и с к а н и е и с т и н н ы в противоречии с о т к р о в е н н о й и с т и н о й, содержащей Церковью?” — спрашивает о. Сергий и отвечает: “Догматическое учение Церкви становится жизнью только в личном переживании каждого, ибо догмат есть не

отвлеченная формула вероучения, но, главным образом, факт внутренней мистической жизни; без нее он мертв. Однако, этот личный религиозный опыт невозможен без свободы мысли и духа. Поэтому понять догмат мы можем только в связи со всем нашим мышлением, нашей духовной жизнью, мировоззрением и умственным развитием. Само собою разумеется, что учение Церкви имеет вечное и божественное содержание, но оно дано нам в богочеловеческом процессе развития... Поэтому мы неизбежно ставим новые вопросы и даем на них новые ответы. Конечно, наша свобода ограничена и определена при этом существующими догматами; но догматы эти являются не законами, но выражением нашей мистической жизни в Церкви. Само собою разумеется, что нельзя быть христианином, не веря в Божественность Христа, в Пресвятую Троицу, в таинство Евхаристии. Но из этой веры рождается в нас внутренняя жизнь, которая получает свой рост и свое развитие в нашем мышлении и сознании. Поэтому самое развитие догматики постулирует свободу (богословской) мысли”.

“Однако, Церковь не есть философское общество, где каждый может держаться любого мнения. Церковь есть иерархически организованное общество и ее иерархия имеет определенное положение, обязанности, привилегии и права; в Православии она является хранительницей церковной истины; она отвечает за верное и неприкосновенное содержание принятых Церковью догматов; она является, далее, устами Церкви, когда Церковь провозглашает свою истину... Однако, все это никоим образом не гарантирует ей непогрешимости... Православная Церковь не знает внешнего вероучительного органа... хотя мысль о немении подобного органа очень трудна. Но если мы верим в Церковь, то мы верим в нее — невидимую и видимую; верим, что Дух Святой хранит ее от заблуждений. Однако, как и где это совершается и каким образом та или иная мысль становится церковной истиной — этого никто не знает. Единственным свидетельством здесь является голос собственной совести” («Freedom of thought in the Orthodox Church», стр. 4, 5, 7).

Церковность православного богословствования имеет, таким образом, два вида признаков: положительных и отрицательных.

К первым относится та неподдающаяся никакому логическому анализу ж и з н ь в Ц е р к в и, та мистическая соборность, благодаря которой “каждый, кто воистину в Церкви, имеет в себе всех, сам есть вся Церковь, обладает всеми” (“Т. Р.”, 168). “Поэтому-то мысль святого и подвижника, являющегося в себе лик Церкви и пребывающего с Ней в непрестан-

ном внутреннем соборовании, церковно может значить больше, чем многочисленное и правильно составленное собрание епископов (как пред Никейским собором истина была на стороне диакона Афанасия против почти всего епископата)” (“Очерки учения о Церкви”, II, стр. 55).

Само собою разумеется, что достигаться эта церковность или соборность может исключительно путем вращаясь в жизнь Церкви, путем срастворения личности с мистическим Телом Христовым. “Поэтому должны быть связаны между собою алтарь и рабочая каллия богослова, вдохновения которого в глубочайших своих первоисточниках должны исходить от алтаря” (“Догмат и догматика”, стр. 11). Поэтому и свое богословие о. Сергей неизменно проверял в предстоянии алтарю, о чем и свидетельствовал, как о главном и основном требовании, предъявляемом им к своему творчеству... Рядом с этой онтологической предпосылкой православного богословствования стоят предпосылки логические, доступные дискурсивному мышлению. К ним, первым делом, относится требование согласия православного богословствования с догматами Церкви: “как православный священник, я исповедую все истинные догматы Православия”, пишет *pro domo suo* о. Сергей: “применю, и считаю для себя обязательными к руководству в своем богословствовании все догматы Церкви, содержащиеся в Св. Предании (“о Софии”..., стр. 30). В частности, “Слово Божие есть абсолютный критерий для проверки богословия. Последнее не должно содержать мысли, которая — прямо или косвенно — не могла бы быть подтверждена Словом Божиим или была бы к нему в противоречии” (“Догмат и догматика”, стр. 12).

Это отрицательное согласие православного богословствования с церковной истиной, заключающееся в том, что богословская мысль не должна ей противоречить, дополняется требованием согласия положительного: в своем творчестве православный богослов вдохновляется церковным учением: “тропинка умозрения ведет нас к огнедышащему Снаю откровения. и как молния прорезает тьму, так догмат в с е исполняет смыслом... Но догмат есть не столько формула сознания и знания, ибо свидетельствует о не постижимом для нас, сколько указание пути, истины 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 тайнам божественной жизни и ее полноте... Но догмат имеет и философский смысл, и раскрытию этого смысла посвящает свои усилия философская (спекулятивная) догматика, которая постольку является и общей метафизикой” (“Т. Р.”, 182, 165, 189). Личное творчество право-

славного богослова строится, таким образом, на твердых основаниях церковной истины; и это требование относится одновременно как к его содержанию, так к его направлению и духу. Ибо если по своему содержанию оно не должно противоречить догматическому учению Церкви, то по своей направленности оно должно его раскрывать и продолжать. "Творчество вселенских соборов прервалось, не исчерпав своей проблематики... Догматические вопрошания.. нудят нас к дальнейшему догматическому творчеству.., продолжение коего после семи вселенских соборов должно явиться живой связью между ними и современностью" ("На путях догмы", стр. 32). В этом смысле все богословие о. Сергия, даже в самых своих самостоятельных и оригинальных частях, должно быть понято и охарактеризовано, как богословие Никей и Халкидона.

Но в чем же в таком случае заключается момент личного творчества в православном богословии? И чем отличается оно от схоластического изучения "непогрешительных текстов... от раввинистического отношения к писаниям отцов?" ("Догмат и догматика", стр. 14).

Ответ на этот вопрос явствует из рассмотрения проблемы православного богословия как в отношении его диалектической структуры, так и фактического исторического содержания. И в первую очередь, здесь необходимо указать на то обстоятельство, которое можно условно обозначить, как догматическую топографию богословской мысли. "Количество догматов, формулированных и провозглашенных Церковью, ограничено, и по многим, если не по большинству вопросов, в догматике излагаются лишь богословские доктрины, распространенные мнения, во всяком случае, не догматы, а теологемы... Фактически бесспорные догматы Церкви относятся лишь к очень ограниченному числу определений: учение о Св. Троице (символ веры) и, главным образом, о Боговоплощении (определения семи вселенских соборов). Уже в области пневматологии мы вступаем на почву теологуменов (Болотов). В огромном же большинстве отделов, излагаемых в догматике, мы остаемся на зыбкой почве богословской доктрины. Догматика подобна здесь карте не вполне исследованного материка, где исследованные места перемежаются пустотами и проведенные линии прерываются бледным и неуверенным пунктиром" ("Догмат и догматика", стр. 9).

Это состояние минимума утвержденных Церковью истин, о. Сергей считает характерной чертой Православия, в отличие как от Римского католицизма, "с его тенденцией давать обязательные догматические определения по возможности по всем вопросам учения веры" (там же, стр. 10), так и от протестан-

тизма с его догматической неопределенностью, часто переходящей в полную богословскую анархию. “В православной Церкви имеется только ограниченное количество догматических определений, составляющих обязательное для всех ее членов исповедание веры. Строго говоря, этот минимум сводится к Никео-Цареградскому символу — выражающему собою истины о крещении и литургии — и к постановлениям семи вселенских соборов. Это не значит, что тексты этих догматов исчерпывают собою все учение Церкви; но остальные части доктрины не формулированы Церковью в качестве обязательных для всех истин; они составляют богословское учение, хотя и касаются иногда чрезвычайно важных вопросов. Таков вообще стиль Православия: оно удовлетворяется минимумом необходимых догматов, в отличие от римского католицизма, стремящегося дать каноническую формулировку всему догматическому инвентарю Церкви... Это преимущественное значение теологуменов является характерной чертой Православной Церкви, чуждой легализма даже в вопросах доктрины. Жизнь Церкви не испытывает от этого никакого урона, даже в тех случаях, когда между богословскими мнениями существуют значительные различия” («L'Orthodoxie», стр. 140, 141). “В отличие от католического и протестантского стилей религиозного мышления в Православии мы имеем не столько богословие, сколько б о г о с л о в с т в о в а н и е, не доктрину, а скорее “созерцание и умозрение”, вдохновения религиозного опыта, не укладывающиеся ни в какие заранее данные рамки и свободные в своей жизни и напряженности. Это вечно непрекращающийся рассказ о постоянно осуществляемом церковном опыте, полный свободы и вдохновения. И это делает понятным тот факт, что в Православии так много богословских мнений и отдельных суждений, которые, нисколько не теряя своей ценности и значительности, иногда не согласованы одно с другим: *in dubiis libertas*». (“Очерки учения о Церкви”, II, стр. 53).

Таким образом, первой и основной областью, в которой уместно личное богословское творчество, является обширная область богословских мнений, теологуменов. От догматов они отличаются не предметом своим и не содержанием, но только тем значением, которое придастся им общецерковным сознанием. Каждый догмат, до своего принятия и провозглашения Церковью, был теологуменом; каждый теологумен может стать догматом, при условии принятия его в качестве такового всею Церковью. Создание и формулирование новых теологуменов может в этом смысле быть названо догматическим развитием или догматическим творчеством. “Богословие не должно бояться новых дог-

матических проблем, но, напротив — отдавать им всю полноту внимания со всей силой творческого дарования. Конечно, богословие есть только богословствование о догматах, а не самые догматы, открывающиеся Церкви. В богословствовании отлагаются богословские мнения, из них кристаллизуются теологемы или теологумены, которые в течении некоторого — иногда продолжительного — времени практически получают значение quasi- догматов, не будучи ими в строгом смысле слова. Из теологуменов же, которые до времени удовлетворяют нуждам догматического обучения, по воле Божией, могут возникнуть, а могут и не возникнуть, — догматы в точном смысле этого слова” (“Догмат и догматика”, стр. 20). Эта связь теологуменов с догматами налагает на церковное богословствование чрезвычайную ответственность, во имя которой о. Сергей “не одобряет склонности к догматическому легкомыслию, в которое легко впадает религиозный дилетантизм. Нет ничего легче, как выдумывать новые догматы, раздражение собственной фантазии, принимая за везание духа. Известное недоверие к современным догматотворцам должно почитаться требованием хорошего религиозного вкуса, повелевающим, подобно ньютоновой максиме: *hypotheses non fingo* — руководиться правилом: *dogmata non fingo*. Впрочем, выдуманные догматы всегда недолговечны и, как игрушка, быстро перестают интересовать даже и самих их авторов” (“С. Н.”, 56). Однако, и в тех случаях, когда теологумены являются плодом ответственной богословской работы, когда они отвечают на реальные и жизненные проблемы богословской мысли и связаны со всей системой догматики, они должны быть строго отличаемы от догматов, — в качестве богословских мнений частных, а не общих, приемлемых, но еще не принятых, убедительных, но не обязательных.

Таковым и является отношение о. Сергея к основной установке всей его богословской и философской работы — к софиологии: “моя софиология является моим личным богословским убеждением, которое я никогда не возводил и не возвожу в степень общеобязательного церковного догмата... Я никогда, ни в мыслях, ни в делах, ни в чувствах не думал обвинять в ереси и неверности Православие с нею несогласных, считая всю эту проблематику и доктрину еще принадлежащей к области богословского обсуждения, хотя и содержащей в себе зерно теологумена. Такого обсуждения, по тяжким условиям нашей жизни, до сих пор она почти не имела. Из истории догматов мы знаем, что окончательному определению Церкви всегда предшествовало догматическое брожение, состязание разных школ и идей, друг друга взаимно исключаящих, доколе Дух Божий

не открывал церковной истины соборному сознанию Церкви". ("О Софии"..., стр. 52, 31). Значительная часть богословских мыслей о. Сергия принадлежит именно к этой области теологуменов, и потому понятно, что в этом творчестве "руководственным для него является слово великого апостола, благовестника христианской свободы: "итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства" (Гал. V, 1) ("О Софии"..., стр. 51).

Теологуменами, однако, область личного богословского творчества и христианской свободы не исчерпывается; ибо в известной мере они применимы в чисто догматическом исследовании, конечно, не для сочинения новых догматов, но для разъяснения и оживления смысла догматов уже существующих. Здесь раскрываются различные возможности, среди которых первой является задача изучения и формулировки догматических истин, содержащихся Церковью, но не провозглашенных ею формально в качестве обязательных догматов.

Возможность подобной задачи обосновывается тем обстоятельством, что "область догматики не совпадает с наличными догматами, что она значительно шире их, и, следовательно, должна восполняться из других источников, помимо прямых и обязательных догматических определений. Это восполнение совершается на основании живого предания Церкви..., ее непосредственной жизни, которая включает в себя догматические факты первостепенного значения... Эти догматические факты жизни Церкви, ее *lex orandi* и практического *credendi*, имеют не только руководящее, но и обязательное значение для богослова... Поэтому такую важность имеет для догматики литургическое богословие (включая сюда иконографию, храмостроительство, обряд и проч.), — живое дыхание Церкви, молитвенное ее воздыхание и откровенное... !Здесь догмат есть не столько данное, сколько искомое..., и самое его установление предполагает одновременно усилие и творческой интуиции, и фактического исследования, и догматического построения... Такова, например, столь важная область, как почитание Пресвятой Богородицы в Православии, где практическая полнота Марпологии соединяется с отсутствием ее догматического выяснения. Таково же и богословие таинств" ("Догмат и догматика", стр. 10, 11).

Это установление неформулированных догматов Церкви, это выделение их из живого потока церковной жизни и фиксирование в точных словесных формулах — коренным образом отличается от создания теологуменов. Последние в качестве частных богословских мнений, несмотря на всю их возможную ав-

торитетность, не являются для членов Церкви обязательными; напротив — соглашение с теми истинами, которые, хотя до сих пор и не были провозглашены в качестве догматов, но живут в предании Церкви в качестве таковых, является необходимым признаком церковности, и исповедание их необходимо для того, чтобы быть православным. Практически эта проблема с чрезвычайной остротой ставится перед церковным сознанием экуменическим Движением, в тех именно случаях, когда представители инославия (главным образом, англиканства и протестантизма), ищущие сближения и соединения с православной Церковью, обращаются с вопросом о том, что является существенным и необходимым признаком Православия? Каким требованиям должно удовлетворять исповедание веры для того, чтобы быть православным? Обычный ответ о необходимости для этого согласия с Никео-Константинопольским символом веры и постановлениями семи вселенских соборов является явно неудовлетворительным; ибо это, хотя и необходимо, но не достаточно. Не может быть признан православным тот, кто не почитает Богородицу, не признает таинств, не приемлет законной иерархии. А между тем догматов, устанавливающих эти существеннейшие части церковной веры, жизни и благочестия, в постановлениях вселенских соборов нет. И здесь то и возникает чрезвычайно важная и трудная задача выделить из всей совокупности и полноты церковной мысли то, что является обязательным (*necessaria*, требующая *unitas*), в отличие от того, что является священным и спасительным, но не необходимым для участия в жизни Церкви (*dubia*, допускающая *libertas*).

Эта практическая церковная задача, конечно, не устраняет и общей богословской проблемы «выявления и раскрытия, при помощи доктринального богословского истолкования, содержания догматических фактов и превращения их в догматические определения» («Догмат и догматика», стр. 10). Последнее требуется не только необходимостью «дать ответ всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании» (I Пет. III, 15), но и сознательным отношением к вероучению Церкви, явленному не только в катехизических формулах, но и во всей полноте церковной жизни. Этой задаче о. Сергий посвятил целый ряд богословских писаний, исследующих сущность Православия, поскольку таковая содержится в сакраментальной и культовой жизни Церкви, хотя и не является сформулированной в ясных и четких догматических определениях. Сюда относятся его труды о почитании Богородицы, о Церкви, о Евхаристии, имеющие своим предметом истины Православия, непреложные в своем

существо, но требующие для своего догматического понимания и словесного оформления, и церковного вдохновения, и личного переживания, и творческих усилий исследователя.

Следующим моментом в исследовании догматов, носящим печать личного творчества и истолкования, является проблема терминологии. “Патристическая эпоха богословствовала на языке античной философии, которая для нас теперь, сколь мы высоко ни ценили бы его единственную непревзойденную ценность, является уже не нашим философским языком. Можно и должно считать фактом не случайным, но делом нарочитого избрания то, что догматы триадологии и христологии выражены на языке Платона и Аристотеля. Но отсюда не проистекает возможности для нас самих теперь мыслить по Аристотелю или выражать наши современные философские построения на этом языке... Отсюда проистекает вольная или невольная неизбежность влияния современной философской мысли, которой не могут избежать догматисты, как бы перевода на собственный язык того лексикона, который был свойствен древней Церкви. Конечно, при таком переводе получается не новое догматическое определение, которое в существе своем остается неизменно, но философская его интерпретация, однако, существенно необходимая для философского искреннего восприятия догмата нашей эпохой” (“Догмат и догматика”, стр. 23). Ярким примером подобной эволюции терминов является история понятия природы и ипостаси, которые “на языке соборов имеют то значение, какое они имели у Аристотеля..., у которого ипостась есть только свойство, акциденция, а сущность есть некий агрегат свойств, образующий собой некое целое.. Но современная философия и психология совершенно иначе воспринимает основные понятия ипостаси и природы; для них они срастворяются с жизнью личного духа, с ее глубиной и основой, и нам совершенно невозможно оставаться в области физического и вещного понимания этих понятий, каким удовлетворялась патристическая эпоха” (“На путях догмы”, стр. 29, 32).

Установление точного смысла богословских терминов, хотя и имеет огромное значение для понимания догмата, относится, строго говоря, не к догматике, а к неизбежно предшествующей ей области общих философских предпосылок; поэтому в нем необходимо царствует тот принцип личного творчества и свободного выбора смыслов и оттенков, который является характерным для всякого установления терминов и предпосылок. Удлинительным является при этом то обстоятельство, что изменение смысла терминов не изменяет самого догмата, содержание коего остается тем же. Догматическая формула является в этом смыс-

ме логическим и грамматическим чудом; ибо она вмещает неизменное и вечное в исторически преходящее, связывает божественную истину с человеческими смыслами и среди бушующих волн возникающих и исчезающих человеческих мыслей, остается неподвижной скалой, маяком, освещающим их лучем трансцендентной истины. Но этот белый луч, преломляясь в бесчисленных призмах человеческого понимания, разлагается и дробится в бесконечном разнообразии оттенков спектра, и, оставаясь самим собой, дает каждой эпохе (и каждой человеческой душе) свой оригинальный ответ — единый по существу, но своеобразный и отличный в данном конкретном понимании. Догматы Церкви, так же, как и “Слово Божие являют в этом свой богочеловеческий характер. Они не связывают творчества в его свободном вдохновении, но его определяют, как данная, хотя и сокровенная, истина”. (“Догмат и догматика”, стр. 12).

Третья возможность личного усмотрения и творчества содержится в той части догматической работы, которую можно охарактеризовать, как проблему контекста или логического ударения. Всякая догматическая истина неизбежно принимает форму более или менее сложного логического суждения. Но мы знаем, что в суждении-предложении каждое входящее в его состав слово, может быть принимаемо и за субъект и за предикат, может играть роль и подлежащего и сказуемого, и что в зависимости от этого изменяется и смысл самого суждения. “Слова, символы смыслов, помимо своего прямого значения, получают еще косвенное определение от своего места в речи, от особого смысла, получаемого ими не как таковыми, но по связи целого, в контексте... Одно и то же слово, один и тот же смысловый символ... употребляется в одном случае в качестве... сказуемого, а в другом случае, как подлежащее... И разница эта лежит не в слов (ибо оно не изменяется), а по т у с т о р о н у слова” (“Ф. И.”, II, 5). И определяется она в составе речи тем, что можно назвать логическим ударением, указующим, какое именно слово принимается в данном контексте за основное, за подлежащее, за то, с которым соотносятся и которому предписываются все остальные. Но так как логическое ударение не имеет никакой соответствующей ему грамматической формы (кроме разве интонации голоса и иногда расположения слов), так как оно подразумевается, а не высказывается, то его нельзя прочесть в тексте в качестве данного; оно свободно может переставляться с термина на термин, и соответственно этим перестановкам текст будет получать новые оттенки смысла, новые его раскрытия — при существенном сохранении того же содержания. И это одинаково относится как

к целому суждению, так и к каждому отдельному понятию, поскольку понятие-слово есть нераскрытое (или, наоборот, сокращенное) суждение. Так в понятии триединства логическое ударение может падать на элемент тринности, — и тогда триединство будет означать тринность, мыслимую, как единство; но оно может также падать и на элемент единства, — и тогда триединство будет означать единство, раскрывающееся в тринности; соответственно этому понятие *т р и е д и н с т в а* в своем диалектическом раскрытии предстант пред нами, как богословие ипостасей; а понятие *т р и е д и н с т в а*, — как богословие сущности или природы (ибо ипостасей в Пресв. Троице три, а сущность или природа — одна). То же самое относится и к Христологии, в построении которой александрийцы ставили ударение на понятии Божества Христова (в сложном понятии Богочеловечества), а антиохийцы на Его Человечестве.

Эти перемещения логического ударения, придавая суждению новые оттенки смысла и обогащая его новой полнотой понимания, не изменяют самого содержания суждения и не создают новых, противоречащих друг другу суждений. Многообразный смысл догмата не является поэтому его противоречивостью (каковую нельзя смешивать с антиномичностью). Возможность логического ударения на одном из его понятий не только не противоречит, но прямо предполагает возможность перенесения его на другое понятие. Искажение получается только тогда, когда утеривается эта гармония, и одно логическое ударение делается в ущерб другим, объявляется исчерпывающим и единственным. Тогда в результате получается одностороннее понимание догмата, которое, в случае своего логического оформления, может создать ересь или даже привести к прямому безбожию. Так монофизитство выросло из логического подчеркивания божественной природы Христа, — подчеркивания, которое постепенно превратилось в превалирование, а затем было объявлено единственным и исчерпывающим, исключаящим природу человеческую. А противоположный этому процесс подчеркивания человеческой природы Христа, раскрытый в границах церковности в антиохийстве, в случае своего абсолютизирования ведет сначала к арианству (древнему и современному — см. этюд о. Сергия “о современном арианстве”), а затем к религии человекобожия...

Ересь в этом смысле есть односторонность, а церковность — полнота и гармония. Полнота, — потому что понимание догмата предполагает многообразное раскрытие заключающегося в нем смысла и требует исчерпания всех его логических возмож-

ностей; гармония, — потому что все эти истолкования не должны противоречить друг другу, но взаимно дополнять одно другое — подобно образам кинематографической ленты, получающим свой смысл только в составе целого. Само собой разумеется, что подобное церковное всепонимание догмата, включающее в себе всю полноту и всю гармонию знания, возможно только, как задание, как предел. Данная в интуиции истина никогда не может быть до конца исчерпана дискурсивными истолкованиями; и между богооткровенной истиной догмата и его богословскими интерпретациями всегда будет лежать та пропасть, которая отделяет белый луч от составляющего его спектра; последний может быть более или менее полон, более или менее дифференцирован, но самое тщательное его изучение все же не даст понятия о белом луче, который может сверкнуть перед человеческим сознанием только при обратном процессе реинтеграции всех данных дискурсивного анализа в интуитивную формулу веры. Однако, поскольку человеческий ум мыслит только дискурсивно, поскольку богословие необходимо связано с логикой, постольку и догматика неизбежно встречается с проблемой логического ударения и от того, как эта проблема разрешается, зависит и полнота, и глубина данной богословской системы.

Здесь мы опять встречаемся с началом личного творчества и личной одаренности. Ибо всякая догматическая формула, наряду с возможными ее искажениями, допускает и бесчисленное множество правильных истолкований, раскрывающих все новые и новые смыслы содержащейся в ней истины; и эта ее неисчерпаемость, эта возможность вечно новых ее постижений связана одновременно как с божественным происхождением ее данности, так и человеческим творчеством ее приятия и понимания верующим сознанием.

Этот элемент личного творчества в догматической работе объясняет нам своеобразие и оригинальность богословской системы о. Сергия. Обладая исключительным даром внутренней внимательности и умением раскрывать в дискурсивном изложении свитые в догматических определениях содержания, о. Сергий видит и объясняет в них то, что не было до сих пор замечено; а перенося логическое ударение с одного понятия на другое и проверяя, получаемые таким образом истолкования путем их сравнения и взаимодополнения, — он обнаруживает, вкрапившиеся в обычные богословские концепции, односторонности и вспоминает их более полным и гармоничным истолкованием церковной истины. Это в особенности относится к догматическим истинам Триадологии и Христорологии. “Догмат Св.

Троицы состоит из двух основных положений: первое говорит о триединстве Божества; второе утверждает единосущие Св. Троицы, которая имеет единую сущность или природу... Первая часть догмата, то есть учение о взаимоотношениях трех ипостасей и об их ипостасных особенностях и качествах, была до известной степени освещена в вопросе догматического творчества Церкви. Но вторая часть догмата — учение о единосущии Св. Троицы, так же, как и само понятие сущности или природы, — не привлекла к себе соответствующего внимания и получила гораздо меньшее развитие... В тринитарной доктрине понятию усни уделяется недостаточный интерес... Можно сказать, что это понятие осталось в той же безжизненной схоластической форме, в которой оно когда-то было заимствовано у Аристотеля... Оно только обозначает место, где должна возникнуть богословская проблема и является не столько доктриной, сколько богословским символом” («Wisdom of God», стр. 43, 44, 84). В соответствии с этим тринитарная доктрина о. Сергия первым делом стремится восполнить этот недостаток и, перенося в понятие Божественного Триединства логическое ударение на е д и н у ю с у щ н о с т ь, является богословием усни. И в этом — его историческая новизна, его непреходящая ценность и значение. Однако, богословская мысль не может, конечно, остановиться на этих частных аспектах догмата троичности и, раскрыв его дискурсивно и аналитически, — как Троицу (в Единице) и как Единицу (в Троице) — снова возвращается к синтетическому и интуитивному понятию Триединства, в котором оба логические ударения пребывают в некоем гармоническом сочетании. “Не трое в единице, но триединство, и не один, но один в Троице — пребожественное число, которого нет в природном мире и которое есть для него сверхчисло — триединица” (“У.”, 65).

То же самое имеет место и в отношении Христологии; но здесь задачей о. Сергия является не анализ, не пренесение логического ударения с одного понятия на другое (ибо эта работа исчерпывающим образом и со всеми связанными с ней односторонностями уже выполнена в истории христологических споров), но, наоборот, — их закономерное сочетание, синтез, который в процессе дискурсивного истолкования догмата постоянно утеривается и искажается. Он дан догматически в халкидонской формуле четырехкратного и е, но сама эта формула “была догматическим чудом, в такой мере превышающем естественные возможности догматического сознания эпохи, что догмат так и остался им не вмещенным, как это с полной ясностью вытекает из дальнейшей истории, в частности, из монофизит-

ского ему противления.. Это богомудрое определение представляет собою лишь ограду мысли, но не самую мысль, которая может быть дана лишь положительным определением...; оно дано человеческой мысли не только, как высшая норма верования, но и как предельная проблема богословского постижения” (“На путях догмы”, стр. 19). Положительное решение этой проблемы немчается о. Сергием в понятии Богочеловечества, каковое кладется им в основание всей Христологии, а затем распространяется и на другие отделы богословской мысли (откуда общий подзаголовок всех томов второй (большой) богословской трилогии — “о Богочеловечестве”).

В понятии Богочеловечества о. Сергий видит то халкидонское “да”, которое не только ограждает догматическую мысль от возможных ошибок и односторонностей, но дает подлинный “халкидонский синтез” в форме конкретной положительной интуиции, венчающей собою всю дискурсивную работу христологического богословия.

Нет надобности указывать на то, что это принципиально новое истолкование вечной истины догмата имеет репакующее значение для всей совокупности богословского и философского мышления. Установив понятие Богочеловечества в качестве центрального и основного и выяснив его связь с догматом Троичности, о. Сергий прорабатывает затем в его свете всю систему богословия, которая, благодаря этому, получает новую глубину и значение.

Этим, однако, возможности перенесения логического ударения с одного элемента мысли на другой не исчерпываются. Отдельная догматическая формула — суждение — состоит из нескольких терминов; целое верование состоит из многих догматов и является сложным комплексом догматических определений. И подобно как в отдельной догматической формуле логическое ударение может переноситься с одного понятия на другое, подобно этому в системе догматов оно может падать то на один, то на другой догмат, который, благодаря этому, приобретает в системе целого первенствующее значение. И осуществляется оно исключительно благодаря той связи, которая существует между отдельными частями догматики. Целое верование не может удовлетворяться методом рядоположения согласованных между собой догматических формул; их единство должно быть не механическим, но органическим, и догматика должна быть не системой, но “некоторой снзигией”, органической сочлененностью, симфонической связанностью” (“С. Н.”, 1). Сравнение с музыкальной симфонией является здесь наиболее показательным, хотя и не объясняет до конца внутрен-

ней особенности структуры и природы вероучения. Но и в симфонии отдельные темы пронизывают собою целое, не только повторяясь, но звуча одна в другой, воплощаясь все в новых и новых формах: и есть среди них одна тема, которая является ключевой для всей симфонии, ибо проникает и определяет собою все (почему музыкальное произведение и обозначается объективно указанием на этот “ключ”).

В дискурсивной мысли, стремящейся в последовательных переходах от суждения к суждению развернуть содержание целого, эта роль основной темы или ключа принадлежит тому положению, на которое падает логическое ударение. Оно является в таком случае не только первым среди всех других, но основным и определяющим их — не по содержанию (ибо содержание зависит исключительно от их логического состава), но по образу и звучанию, по тому значению и месту, которое они занимают в составе целого. Вследствие этого отдельные положения, входящие в состав органического целого, необходимо располагаются в известной иерархии, и от того, на которое из них падает логическое ударение, которое из них принимается за первое и основное, зависит и самый смысл и значение целого. Изменения эти, однако, очень трудно уловимы: ибо они связаны не с содержанием текста (к которому только и обращается непосредственный логический анализ), но к условиям контекста, каковые являются своеобразным “бесконечно малым” логической мысли. Поэтому и перенесение логического ударения с одного положения на другое усматривается обычно не непосредственно, а только в его результатах, в отдельных логических следствиях, играющих в отношении первоначального сдвига мысли роль рупора или увеличительного стекла. И происходит это изменение сплошь и рядом не сознательно, но случайно, инстинктивно или автоматически — в порядке невольного решения неосознанной, но неизбежной проблемы.

Переходя от этих методологических соображений к конкретной догматической мысли, мы видим, что последняя — соответственно двум основным своим истинам — может строиться, так сказать, в двух ключах: она может быть тринитарной и христологической. В первом случае исходной точкой, определяющей все развитие догматической истины, является догмат Св. Троицы; во втором — истина Боговоплощения. Исторически тринитарная догматика получила наиболее полное (хотя и недостаточное — вследствие невыясненности понятия Божественной сущности или природы-усии) выражение в восточном богословии; христологический же момент получил превалирую-

ще значение в догматике Запада, под влиянием коей (положительным и отрицательным) находится и современная догматическая мысль Православия.

Обе системы друг другу не противоречат, — поскольку обе они строятся на основании тех же богооткровенных истин. Но поскольку в западной мысли христологизм переходит в христоцентризм и этот последний получает характер исключительности, — все остальные догматы постепенно получают значение только предпосылок или следствий истины Боговоплощения; в результате этого процесса догмат Св. Троицы, хотя и утверждается, как истина, но постепенно теряет свое конститутивное значение, обесцеливается в своем обще-богословском значении, приобретает характер, если можно так выразиться, мертвого богословского капитала, неиспользуемого в экономике целого. Этот процесс, — совершенно незаметный в начале, — при своем дальнейшем развитии получает достаточно яркое и заметное выражение и грозит богословской мысли сначала односторонностью в восприятии основных проблем, а затем и искажением самого их содержания. Вот, что говорит по этому поводу ученый издатель немецкого перевода отрывка “Света Невечернего”, проф. Эрэнберг: “вера в Троицу практически исчезает..., богословие центрирует свое внимание исключительно на втором члене символа веры..., реальным для него остается только Христос: (Триединый) Бог становится абстракцией... Следствием этого является то, что грехопадение заслоняет собою творение; мир как бы начинается грехопадением. Утеривается также правильное восприятие третьего члена символа веры..., действие Св. Духа воспринимается раздробленно и субъективно; и отсюда — то исключительное значение, которое придается в религиозной жизни благочестивым настроениям” (*Oestliches Christentum, II. Nachwort, стр. 391*).

В этих острых словах (относящихся скорее к духу современной религиозной и философской мысли, а не к конкретным системам догматики) с чрезвычайной яркостью отмечена та опасность исключительного христоцентризма, которая безусловно грозит всей богословской мысли современности. Неопровержимым свидетельством о ней является то исключительное значение, которое приписывается сотериологии — в ущерб всем остальным частям христианского вероучения...

В связи всех этих соображения, становится ясной и та догматическая задача, которую поставил себе о. Сергей. В системе вероучения он перенес логическое ударение на догмат Троицы и в свете его пересмотрел всю совокупность богословских проблем, ориентированных преимущественно христологиче-

ски. Благодаря этому, вся догматика, оставаясь той же по существу, получила новую связь и значение. Каждая догматическая истина получила свой тринитарный коэффициент, и, благодаря этому, некоторые догматы (как, например, иконопочитания) получили новое (триадологическое вместо христологического) обоснование; другие — углубили свое содержание и, укореняясь в основной истине триединства, оказались более тесно связанными друг с другом. Результаты этого грандиозного труда можно охарактеризовать, как своеобразную реформу догматики, реформу, которая сохранила в неприкосновенности все ее содержание, но обновила богословское ее восприятие, обнаружив незамеченные в ней до сих пор богатство и глубину.

Эпиграфом к статье “Догмат и догматика”, которая является, как бы методологической предпосылкой всей богословской работы о. Сергия, взяты слова Мф. XIII, 52: “всякий книжник, наученный Царствию Божию, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое”. В “Протоколах семинария “Новозаветное учение о Царствии Божием” содержится следующее толкование о. Сергия на эту притчу: “Книжник означает здесь, познавшего тайну Царствия Божия. Под сокровищницей его надо понимать его духовное богатство, то есть душу, из которой он выносит, осуществляет, выявляет то, что в ней скрыто. Что же именно? — “Старое и новое”, отвечает притча, делая логическое ударение на соединении этих двух понятий. Таким образом, Царствие Божие осуществляется в соединении старого и нового. Что же это значит? Чем являются старое и новое, взятые в отдельности? Под старым надо понимать все данное историей..., под новым — творчество новых форм... Притча осуждает исключительные пути только старого и только нового.., она требует органического творческого соединения в одном того, что есть положительного как в старом, так и в новом..., требует, чтобы творчество как то сопрягалось с верностью преданию, чтобы новое воспринимало в себя старое, претворяя и осуществляя его в новых формах... И каждой исторической эпохе Христос говорит об этом соединении старого и нового, как о единственно возможном пути к Царствию Божию” (I, 22, 23).

Осуществлению этой задачи на путях мысли и посвящено все богословие о. Сергия.

ПРЕСВЯТАЯ ТРОИЦА

“Догмат Троичности есть божественная тайна, которая может быть доступна человеку лишь божественным откровением” (“Т. Р.”, 189). “Человек не может своими силами познать Бога, если Он Сам не откроется ему. Откровение о Боге, входя в разум, разрывает ткань его построений, как новое для разума, как сверхприродное. И, однако, оно озаряющей благодатью вливается в разум, утоляя его тревогу, делая разум понятным для самого себя, освобождая его от собственных апорий. Если в содержании своего учения откровение превышает собственные силы разума, то как решение его собственных вопросов, устранение его загадок, оно ему отвечает” (“Г. Т.”, 31). Поэтому в познании Бога, как Троицы, мы должны различать два тока или направления: сверху вниз — от Бога к человеку, и снизу вверх — от человека к Богу.

Но разум человеческий “постигает только то, о чем спрашивает, чему “удивляется”, и содержание его определяется его проблематикой. И способность разума вместить смысл догмата троичности определяется тем, насколько в нем самом, изнутри, возникает проблема троичности, по крайней мере как постулат, вернее же, именно как постулат” (“Т. Р.”, 190). Откровение триединства является поэтому божественным ответом на человеческий вопрос о нем: разум человеческий жаждет триединства, мечется, не имея его, в самопротиворечиях, в высших своих проявлениях видит даже его необходимость; но принять его и напитаться им он может только в том случае, если истина о реальном Триедином Боге будет послана ему с неба. Разум в этом смысле подобен Симеону Богопримцу, который не мог умереть, не обняв своими руками воплотившегося Слова, которого он ждал и жаждал. И все муки разума, от века бывшего над проблемой единого и многого, трех и одного, суть не что иное,

как осознанное и неосознанное сретение Господне, ожидание и приуготовление пути божественному Логосу.

“Человеческий дух в себе самом содержит постулаты тринности Божества” (“Г. Т.”, 31). И “вскрыть эту проблематику разума, показать всю законность и неизбежность догмата для разума — это и значит показать философский смысл догмата” (“Т. Р.”, 190). Однако, при этом надлежит неизменно помнить, что никакая глубина проблематики и приятия догмата не может исчерпать его содержания. Божественный ответ всегда больше человеческого вопроса; и сверхразумность догмата, удовлетворяя все требования и постулаты разума, все же остается тайной, вечно постигаемой, но никогда не постижимой.

“Догмат Св. Троицы имеет свое наиболее ясное выражение в символе веры, известном под именем св. Афанасия Александрийского; в нем мы читаем: “вера кафолическая сия есть: да единого Бога в Троице и Троицу во единце почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась Отца, ина Сыновия, ина Святого Духа. Но Отчее и Сыновнее и Св. Духа едино есть Божество, равна сила, соприисусщно величество. Яков Отец, таков и Сын, таков и Св. Дух... Тако: Бог — Отец, Бог — Сын, Бог и Дух Святыи; обаче не три Бози, но един Бог... И в сей Троице ничтоже первое, как последнее: ничтоже более или менее: но целы три ипостаси, соприисусщны сами себе и равны”(«W. G.», 43, “Т. Р.”, 191).

Эта священная формула позволяет нам наметить ряд проблем, на которые — в дискурсивном мышлении — разлагается таинственная криптограмма Божества — сверхразумная и пресущественная Трпедница. Здесь, во первых, устанавливается различие ипостаси и сущности и соответственно этому различию утверждается истина тринипостасности и единосущия. Три божественные ипостаси определяются затем в их особенностях и отличиях одна от другой, как ипостаси Отца, Сына и Святого Духа: это есть собственно богословие ипостасей, их самоопределения, взаимоотношения и связи. Но затем — после различения их в образе их бытия — говорится об их единстве, равночестности и единосущии, что включает в себя проблему отношения божественной сущности к каждой ипостаси. Таким образом, расчленив догмат на его основные проблемы, мы получаем следующие его подразделения: 1) Учение о сущности и ипостаси как таковых и о их взаимоотношениях в Боге; 2) Учение о тринности ипостасей и о их трпеднстве; 3) Учение об Отце, Сыне и Св. Духе и о их взаимоотношениях; 4) Учение об отношении сущности в каждой из трех ипостасей.

В каждом из этих учений мы можем различить элементы “ответа и вопроса”, то есть данные откровения и проблемы естественной мысли (постулаты разума); но в каждом из них эта связь философской проблематики с богооткровенной истиной предстает нам не как статический синтез законченных логических суждений, но как жизненная возможность все большего углубления в тайну Божества, как рост нашего духа. Излагая содержание догмата в единственно доступных нашему разуму формах дискурсивной проблематики, мы должны неизменно помнить о его символической природе, в отношении которой всякая дискурсивная мысль является только ее земной тенью, ее отвердевшей и потому ощутимой оболочкой.

“Бог есть Дух. Духу свойственны личность и природа” (“Г. Т.”, 55). “Бог есть Дух и, как таковой, имеет личное самосознание, “ипостась” и природу — “усию”... Эта истина содержится и в откровении и она же засвидетельствована Церковью в основном догматическом учении, что Богу свойственны личность и природа” (“А. Б.”, 112). Но такова же и философская интуиция разума и постулат его диалектики и самосознания. Посредствующим звеном между ними является здесь понятие духа, общее Богу и человеку и обосновывающее возможность перехода “от образа к Первообразу” — от тварного духа к Духу Божественному.

“Духу присуще личное самосознание. Дух есть прежде всего личность, я. Безличный, бессознательный дух есть противоречие” (“А. Б.”, 112). “Существо личного духа, его характер как ипостасной сущности, то, без чего он не может существовать, выражается в непотребимом и нерасторжимом соединении самосознания я и его природы или содержания. Я осуществляет себя как познающее: я узнаю, знание совершается в я, в самосознании. Оно есть и волящее: я хочу, хотение происходит в том же я, в едином его самосознании. Оно же есть и творческое: я творю, и это мое творчество есть наглядное раскрытие глубины я, его природы... Таким образом, в существе духа различаются ипостась и ее природа или сущность, субъект и его содержание, я и мое. Я имеет мое, как свое достояние” (“Г. Т.”, 55, 56). И ипостась есть всегда ипостась чего-нибудь, что она собою выражает, ипостасирует. Поэтому связь природы и ипостаси является непреложной; в духе природа не может существовать без ипостаси, так же как и ипостась не может существовать без природы. Но возможно ли мыслить их разделенными и не зависимыми друг от друга? Принципиально мысль не знает границ своим возможностям. Она может конструировать любые понятия и

их сочетания, каковы, однако, в случае своего несогласия с реальной истиной, находят свой суд и осуждение в их применении к онтологии и жизни.

“Философия чистой и отвлеченной ипостасности — (в отрыве от природы) — нашла себе наиболее радикальное выражение в системе Фихте... Значение единой субстанции получает здесь Я, которое своею силою и для своих нужд полагает не-я... Поэтому философия Фихте есть учение не только отвлеченной ипостасности, субъекта без объекта, но и моноипостасности...; в нем нет человека, нет ты... Я, отвлеченная ипостась, в своем люциферическом экстазе, способна породить лишь свою собственную тень, не-я, и царствовать в этом царстве теней, метафизическом шеоле... (В этом смысле) принципиальное значение системы Фихте колоссально, и философский эксперимент, который представляет собою эта маниакальная в своей принципиальной односторонности система, незаменим” (“Т. Р.”, 67, 74, 68).

Философия чистой природы, совершенно лишенной личного ипостасирующего начала, находится в этике Спинозы. В ней Бог отождествляется с природой: *Deus sive natura* — и “реальная множественность ипостасей жертвуется в интересах монизма... отвлеченному “оно”. Но из безликого, безобразного, отвлеченного бытия нельзя понять ни ипостаси, ни реального многообразия мира” (“Т. Р.”, 109, 111). И система Спинозы, несмотря на всю свою внутреннюю последовательность и стройность, ничего не объясняет... Философские системы чистой ипостасности и чистой природы могут иметь и свои религиозные корреляты в виде веры в личное, самодовлеющее и всепоглощающее божество и в безликую космическую сущность.

Ипостась, таким образом, неотделима от своей природы, а природа неотделима от ипостаси. “Усия нераздельна от Божественного ипостасного триединства, хотя от него и отличается, с ним (однако) не разделяясь..., и в Боге мы должны признавать одинаковую силу и реальность бытия, как ипостасей, так и природы, не разделяя их, но и не допуская поглощения одного другим” (“Н. А.”, 247, 55). Эта нераздельность и неслиянность божественной природы и ипостасей представляет собою основную трудность в учении о Св. Троице, как вследствие антиномичности этого сопряжения, так и вследствие того, что именно здесь — в образе существования этой связи — лежит основное различие между духом тварным и божественным. “Я имеет мое как свое достояние”; но в твердом духе “это мое не принадлежит ему *in actu*, но лишь становится им. Поэтому для я его собственная природа, мое, предстает как некая, ему самому неведомая, не-

раскрывшаяся данность, как некое о н о..., как глубина или ночная тьма, из которой непрестанно выступают образы бытия, новые его возможности... Природа я есть $\mu\eta\ \epsilon\nu$, потенциальность, осуществляющаяся во времени" ("Г. Т.", 56, 55).

Совсем иное отношение встречаем мы в Духе Божественном. "Жизнь Божества есть вечная жизнь, в которой ничто не изменяется и не прибавляется, но все содержится единым вечным актом, и совершенно нет места времени и возникновению... Вечная жизнь означает, что все, присущее Божеству, Ему неотъемлемо присуще, связано неразрывно с Его личным самосознанием... Его жизнь, нераздельно слитная с личным самоположением и в него включенная, не имеет в себе ничего возникающего, незавершенного и несовершенного, никакой потенциальности, ничего меонального. Для Абсолютного Духа она ни в какой степени не является данностью, как присущей и Его определяющей природой или необходимостью... Божественная жизнь ипостасно прозрачна, и абсолютное самосознание не встречает себе границ ни в какой данности. Ипостась и природа, столь ощутительно различные в тварном духе, в Божестве соединяются в едином тождественном акте абсолютного самополагания: Сый, Ягве, Я есмь, Который Я есмь" ("Г. Т.", 60). Выражая эту истину другими словами, можно сказать, что в тварном духе природа постоянно и п о с т а с и р у е т с я, тогда как в Боге она "предвечно ипостасирована" ("А. Б.", 120). Если бы это было не так, если бы природа Бога существовала независимо от Его ипостасей, то она была бы для Бога "потенциальна, неким Ungrund'ом, из которого возникает внутренним ее самораскрытием мир, а через него осуществляется и Бог (у Беме, у Шеллинга или, диалектическим самораскрытием мысли, у Гегеля)" ("А. Б.", 120). В таком случае в жизнь Божества было бы внесено начало изменения, возникновения, истории, и Троица, как триединство ипостасей, была бы только эпизодом в этой жизни; ибо как ее началом, так, очевидно, и концом была бы чуждая ипостасности природа, бескачественное и абсолютное все — бездна меональной тьмы. Но если природа не отделима от ипостасей и без них не существует, то "что же означает святоотеческое различение ипостаси и усии именно в Божестве? Различение это, конечно, не предполагает никоим образом их разделения или даже известного противопоставления, как это, до известной степени, имеет место в тварном духе... Т а к о г о различения и в таком смысле не может быть в Божестве, в котором нет этого противоположения, но есть только единство самосознания и сущности, акта и факта, самополагания и самоопре-

деления, самосознания и самопознания или самооткровения. Божество в этом смысле находится по ту сторону противопоставления ипостаси и усии, личности и природы, самополагания и данности или, что то же, свободы и необходимости, акта и факта. Само это различие является делом абстракции человеческого примышления (*ἐπίνοια*), без которого человек не может приблизить к своему разумению Божественную жизнь, реализовать свою собственную мысль о ней" ("Г. Т.", 60). Эта "абстракция" не является, однако чем то произвольным; она совершенно необходима и даже неизбежна. Ибо, если мы устраним из нашей мысли различие природы и ипостаси, то и истина единосущия (единоприродности) потеряет всякий смысл, и триединство превратится в трибожие, вера в Троицу — в веру в трех Богов. Поэтому "задачей... богословия... является понять усю в Св. Троице, как начало подлинного единосущия единой жизни и откровения, — Единицы в Троице и Троицы в Единице, — не только в отношении тройства равнобожественных ипостасей, но и их подлинного единосущного троединства в природе. Иначе получается не догмат троичности, а тритеизм" (III Записка, 7). Вследствие этого и "различие трех ипостасей и единой природы не есть только плод нашей мыслительной абстракции, но соответствует и божественной реальности, хотя и не поддается нашим рациональным схемам, которые разрывает" (III Записка, 11). Между этими определениями (примышление — реальность; абстракция — не абстракция) нет существенного противоречия, ибо одна и та же мысль оказывается верной — поскольку без нее нельзя обойтись; и неверной, поскольку она претендует быть адекватным объяснением сверхразумного отношения во Св. Троице. И если "в известном смысле можно сказать, что и три ипостаси и единая природа существуют "наряду" одна с другой, то это "наряду" есть лишь бессилие нашего языка выразить одновременно и троицу во единице и единицу в троице, и единосущие, и единство Божие" (III Записка, 11).

Необходимость различения природы и ипостаси не должна, однако, превращаться в их противопоставление: "Природа в Боге, если и должна быть отличаема от личности, не должна быть ей противопоставляема, как начало "четвертое" во Св. Троице, "Божество" в Боге (таково было учение Иоакима Флорийского и Гильберта Порретанского). Божественная природа не может четверить троичное Божество, потому что природа и не может быть категоричально сопоставляема, "сосчитана" с ипостасями, будучи иным, самобытным наряду с ипостасями на-

чалом. Она 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... Отсюда следует, что в Боге есть не только Лицо (и Лица), но и Божество, которое не есть личность, хотя и принадлежит Лицу (и Лицам), насковзь ипостасировано. Поэтому оно одновременно и лично и не лично. Таков именно и есть церковный догмат о соединении Ипостаси и Усии в Боге: сама Усия не есть личность, хотя в Боге и существует только лично. Если мы будем рассматривать Усию лишь в аспекте личного бытия, мы ее фактически упраздняем. Ей принадлежит одновременно как личное — в отношении к Лицу, — так и не личное — по себе — бытие; хотя ни в одном моменте своего бытия она не существует в не личности, раздельно от нее, но и ни в одном моменте она не сливается с ней, потому что иначе и личность т е р я е т себя, становится бесприродной, превращается в пустое абстрактное я, не есть живой и живущий в своей природе дух. Поэтому мы должны говорить о природе не только как о сущей в Боге, Усии, но и самостоятельно, как о Божестве, или Божественном мире в себе, сущем не только в Боге, но и для Бога. О нем может быть сказано поэтому не только, что Бог е с т ь Божество, но и что Он и м е е т Божество, сущее по себе, хотя и не для себя” (“А. Б.”, 120, 126).

Антиномичность этого отношения о. Сергий выражает в своеобразном понятии “ипостасности” (применяемом им к природе Божией), каковое он сам считает “вспомогательным понятием, богословским термином, имеющим инструментальное значение” (“I Записка”, 50). “Понятие ипостасности одинаково отличается и от ипостаси, и от безипостасности, свойственной всему не существующему в себе, то есть мертвому или отвлеченному. В области духа, наряду с ипостасию и природой его, определяется еще одно возможное состояние — ипостасность. Это есть способность ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей. Это — особое ипостасное состояние, не чрез свою, а чрез иную ипостась, ипостасирование чрез самоотдание” (“Ипостась и ипостасность”, стр. 362).

Понятие ипостасности является, таким образом, терминологическим итогом сложной проблемы взаимоотношения природы и ипостаси в Боге. Будучи живой антиномией, соединяя в себе одновременно и неотделимость и различимость природы и ипостаси, оно позволяет избежать как тритеизма (являющегося

результатом слияния природы с ипостасями), так и четвероения божественных начал (получаемого в результате их противопоставления). Таковы итоги учения о взаимоотношении природы и ипостаси, как таковых.

“Но что можно сказать об Усии (по существу)? о природе, как о содержании, о Божестве, как Божественном мире?” (“А. Б.”, 126). Что мыслим мы, когда произносим таинственное имя Усии? На этот вопрос — центральный в учении о Св. Троице — о. Сергей отвечает теологуменом, который является основой всего его софиологического богословия. “Усия есть София... есть Плерома, Божественный мир, сущий в Боге и для Бога, вечный и несотворенный, в котором Бог живет во Св. Троице” (“А. Б.”, 126). “Природа Божия есть не только молчащая и бездонная глубина Усии, но и говорящая, являющая себя София” (“Н. А.”, 140). “Когда мы говорим о Божестве Бога, то разумеем одновременно его природу — и как неоткрытую глубину, источник жизни, и как открытую, — самую жизнь, причем источник жизни и самая жизнь тождественны... 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” (“А. Б.”, 125).

Для обоснования этой мысли о. Сергей обращается к тем двум источникам, в которых — как в вопросе, так и в ответах — коренятся все истины триадологии к Божественному откровению и к диалектике разума.

“В Библии не содержится отвлеченного понятия сущности (или природы); но она тем не менее дает нам откровенное учение о жизни триединого Бога. Это библейское учение оставалось до сих пор мало исследованным. И вопрос о природе Божества никогда не связывался с библейским откровением о Божественной Премудрости и о Божественной Славе. В этом отношении литургическое сознание Церкви оказалось более чутким, чем догматика. Ибо ранние литургические тексты включили истины этого откровения в состав своих песнопений, чтений и славословий” («Wisdom of God», стр. 46). Поэтому естественным продолжением анализа соответствующих библейских текстов в обосновании тринитарной софиологии является понимание в их свете таких “догматических фактов” церковной жизни, как существование софийных храмов, софийных служб, софийных икон. Откровение о Софии Св. Писания, таким образом дополняется откровением о ней Свящ. Предания.

В Библии основоположными софиологическими текстами являются Иов XXVIII, Прем. Сол. VIII, IX, Прем. Сол. VII, — IX,

Прем. Ис. с. Сир. I, 24. О. Сергей подвергает эти тексты тщательному анализу в спец. экскурсах «Ветхозаветное учение о Премудрости Божией (в «Купине Неопалимой») и — сокращенно — в «Wisdom of God». Выводом этого анализа является необходимость «онтологического понимания Премудрости, как некоей умной сущности, являемой в Божественном откровении... Премудрость (согласно пониманию Библии) есть Божественное начало, в котором и чрез которое открываются все три ипостаси в единстве и различии, единосущная, животворящая и нераздельная Троица... София есть единая жизнь, единая сущность, единое содержание жизни всей Пресв. Троицы» («К. Н.», 243, 246).

«Библейское богословие говорит нам о параллельном откровении Бога, как Личного Существа и как Божественной Премудрости. Но вместе с тем мы встречаем в Ветхом Завете другой поразительный образ, а именно, Шехину или Божественную Славу, в которой Бог являл Себя (человекам)» («Wisdom of God», стр. 50). «Слава Божия, одно из употребительнейших выражений в отношении к Богу в Ветхом и Новом Завете, должна быть понята... не в субъективном смысле прославления коглибо чем-то..., ибо она есть в Боге сама и безотносительно к творению, — как внутрибожественный принцип. Бог славится Сам в Себе, Богу принадлежит Слава, не только как славословие, но как присущая Ему Слава, о которой и говорится в Слове Божиим. При этом слава описывается в массивных религиозных образах, как явление Самого Божества: Моисею на Синае, народу в скинии и в храме Соломоновом, Исае и Иезекилю в видениях» («А. Б.», 132). Анализ всех этих доксофаний, составляющих вместе с учением о Премудрости библейский диптих тринитарной софиологии, доказывает, что Слава, так же, как и Премудрость, является откровением Бога, образом Божества, личезримым и понимаемым человеком. «В каком же отношении находится догматическое понятие Божественной сущности и образное откровение Божества, обозначаемое, как Премудрость и Слава? И имеются-ли какие-нибудь основания для того, чтобы их разделить и противопоставить? И, первым делом, — нужно ли отделять Премудрость от Славы в качестве двух начал в едином самооткрывающемся Божестве? Нет никакого сомнения, что Премудрость и Слава отличаются друг от друга в качестве двух аспектов самооткрывающегося Божества: Премудрость говорит о Его содержании, Слава — о Его явлении. Однако, эти два аспекта не могут быть отделены один от другого или заменены один другим, в качестве двух Божественных начал. Ибо это противоречило бы принципу единобожия, согласно которому единый личный Бог может иметь толь-

ко единое Божество, каковое и выражает себя одновременно и в Премудрости, и в Славе. И то, что Премудрость и Слава являются двумя образами Божества, не превращает их в два Божества... Это удвоение образов связано с особенностями каждого из них, но оно ни в коем случае не отменяет тождественности их природы. Библия не занимается систематическим богословием. Она дает нам его истины в образах, в качестве, так сказать, сырого богословского материала; и задачей библейского богословия является эти образы понять и сравнить...“

“Обратимся теперь к тому отношению, которое существует между... природой или усней — началом догматического единосущия Св. Троицы, — с одной стороны, и библейской Премудростью и Славой, с другой. Может быть, можно сказать, что между ними вообще нет никакого отношения? (и это фактически, хотя и молчаливо, и утверждается современным богословием, которое не дает на этот вопрос никакого ответа, потому что не умеет эту связь обнаружить и формулировать). Но достаточно поставить себе этот вопрос, чтобы тотчас же убедиться в невозможности на него ответить. Ибо, отрицая тождественность Божественной Усии и Премудрости-Славы, мы безусловно вводим в Божество начало дуализма... Поэтому, неизбежным постулатом монотеизма является единство (или тождество) этих двух принципов: догматического и библейского... И Божество Бога может быть определено, как Божественная София (или Слава), каковая в то же время есть и Усия: Усия = София = Слава” («Wisdom of God», 53, 54, 55, 56).

К этому же выводу приводит о. Сергий и изучение соответствующих элементов Церковного Предания. В частности, софийные иконы “ясно выражают мысль, что София есть откровение Св. Троицы, для ипостасного раскрытия коего (в образах тварного мира) служат лики Христа и Богоматери” (“Ипостась и ипостасность”, стр. 371).

Эти данные Свящ. Писания рассматриваются о. Сергием, как богооткровенный ответ (и подтверждение) на естественную диалектику человеческой мысли. “Трансцендентность Усии не умаляет Божества и не обедняет Его природы. Божественная природа есть не только сила жизни, но и содержание, — абсолютное содержание абсолютной жизни... Этому содержанию свойственно включать в себя Все, ибо никакие ограничения не приличествуют в отношении к Божеству, причем 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” (“А. Б.”, 125).

Другими словами, Усия должна быть понимаема, как Пре-

мудрость и Слава, потому что Божественная природа есть полнота, богатство, красота и гармония. Отрицая тожество Усии-Софии, мы неизбежно или ущемляем самое содержание Божественной природы (насколько таковая оказывается лишенной полноты Премудрости и Славы), или ограничиваем ее апофатическим и е (мысля ее исключительно, как глубину нераскрытую, нераскрывающуюся и не могущую быть раскрытой). В обоих случаях самооткровение Бога оказывается невозможным: в первом случае потому, что Ему нечего открывать; во втором — потому, что апофатическая природа не терпит откровения, противится ему по самому своему существу.

Эти соображения получают особую убедительность в свете учения о божественных ипостасях. Забегая несколько вперед, укажем на то, что “Отец есть ипостась открывающаяся, а Сын и Дух — ипостаси открывающие” (“У.”, 413). Но что же открывает Отец в Сыне и в Духе, как не Свою сущность или природу? И что же открывает Сын и Дух об Отце, как не скрытую в Нем полноту Его Божественной жизни — Его “присносущную силу и Божество”? Но раскрываться может только некоторое содержание, некоторая реальность, Божественный мир, “который не есть только мысль о божественном мире... и не есть только немое чувствование его, но реальная и до конца реализованная божественная Идея, идея всех идей, осуществленная, как красота в идеальных образах красоты” (“А. Б”., 126). Если бы это было не так, если бы природа Отца определялась только, как абсолютное молчание предвечной ночи, если бы Усия не была Софией, то никакое откровение не было бы возможно: невозможно было бы самооткровение Божие в Троице (ибо Отцу нечего было бы открывать в Сыне и Духе); невозможно было бы и откровение Божие в мире (ибо идеальный образ мира не имел бы своего основания в Боге).

Усия-София, в качестве природы Отца, открывающегося в Сыне и в Духе Святом, присуща всем трем ипостасям Св. Троицы, “есть Бог в Своем самооткровении и откровении миру. В отношении к миру она есть, если пользоваться языком паламитских споров, “энергия”, действие Божие в творении. А энергия Божья, согласно учению св. Григория Паламы, не может быть приурочена к какому-либо одному лицу Св. Троицы, но может относиться и ко всем им в отдельности и к Св. Троице в целокупности” (“К. Н.”, 249).

Это приводит нас к вопросу об отношении Усии-Софии к каждой ипостаси Св. Троицы в отдельности. Отношение это, естественно, определяется не только природой Усии, но и теми особенностями и свойствами, которые присущи Ипостасям. Поэтому в последовательном изложении учения о Св. Троице

мы должны сейчас покинуть почву усийно-софийной проблематики и обратиться к богословию ипостасей.

Триединство божественных Ипостасей принадлежит к числу тех богооткровенных истин, которые с особой силой и настойчивостью, хотя и в затуманенной и неясной форме, предчувствовались и предвосхищались естественной человеческой мыслью — как религиозной, так и философской. По существу, можно сказать (и о. Сергей доказал это в “Трагедии Философии”), что проблема триединства лежит в основе всей истории философии, составляет основную ось всей ее проблематики. Правильного ответа на эти вопрошания естественный разум, предоставленный своим силам, конечно, дать не в состоянии; но в его возможностях, во-первых, — поставить проблему: во-вторых, — наметить разнообразные ее решения; в третьих, — постулировать правильный на нее ответ. Триединство является поэтому самой “философской” из всех богословских истин и допускает многообразную разработку с точки зрения своей логической необходимости. Философия троичности неоднократно была предметом исследования о. Сергия, и при этом, как в порядке истории (“Трагедия Философии”), так и системы (“Главы о Троичности”, “Утешитель”). Сложная проблематика, связанная с нею, позволяет выделить и различить в ней три порядка мыслей, которые можно обозначить, как: 1) апории естественного богопознания; 2) как диалектику я; 3) как онтологию суждения. Естественное богопознание может мыслить Бога, как абсолютный объект и как абсолютный субъект. В первом случае Бог-Абсолют есть в с е, и “человек плывет и растекается в океане вселенской жизни: а сам он и все в нем и вне его есть Божество, и ничего уже нет вне Божества и кроме него. Однако, что же это? Нет уже и нас, как нет и Бога. Все гаснет, тонет, опускается на дно океана, — гладь, тишина и молчание: ни свет, ни тьма, вечное ничто, нирвана бессознательного. Ища Бога в мире, мы потеряли самих себя, нас засосали зыбучие пески этой безликости. Мы не можем не включить идею абсолютного объекта или мира в идею Бога, ибо в пользу этого свидетельствует наш космический опыт, космическое самосознание, и, однако, на этом пути мы приходим к самоотрицанию, к метафизическому самоубийству. Такова непреодолимая апория... богосознания, как абсолютной объективности: в нем осуществляется предельный нигилизм нирваны” (“Г. Т.”, 32).

Но Бог может мыслиться и “как абсолютный субъект, который обладает миром абсолютным образом. Мир есть его самораскрытие. Абсолютный субъект любит себя и созерцает себя в мире абсолютной самодовлеющей любви. Но в этом име-

нии для себя, обладании для себя и только для себя заключается граница, о которую преткнется наше мышление абсолютного. Если абсолютный субъект един, то он и о д и н о к в своем обладании всем. Любовь к самому себе чрез свое откровение есть предельный метафизический эгоизм, а вместе и ограниченность, неспособность выйти из себя, некоторая онтологическая бедность и скудость... И Бог деспот, самовластник, себялюбец, изнемогающий в самозамкнутости своей и имеющий мир лишь для удовлетворения эгоизма, не знающий себе в себе равного, не есть Бог”.

“Таким образом, возникает постулат Божества, которое, будучи единым, насколько это проистекает из Его абсолютности, было бы в то же время и не единым, но в себе соборным” (“Г. Т.”, 38).

Апория естественного богосознания приводит нас, таким образом, к постулату многоединства, в котором уже содержится (хотя и не специфицируется в качестве такового) и понятие троеединства.

Оно получает дальнейшее раскрытие в диалектике ипостаси или я. Последняя была уже изложена нами в онтологии. Мы знаем, что “личное самосознание раскрывается полностью не в самозамкнутом единичном я, по постулирует ты, он, мы, вы; что я не едино, но многоипостасно, причем последнее определяется типологически и по существу три-ипостасностью. Я предполагает в качестве своего самоутверждения ты или со-я, а в качестве его, так сказать, подтверждения, он, и до конца реализуется лишь в мы (или вы), то есть онтологически оно не “единственно”, хотя и едино. В тварном, относительном бытии я полагается не только в себе, но и вне себя, экстраполируется, а тем и ограничивается. Несмотря на кажущуюся свою абсолютность, оно не в состоянии в себе осуществить своей яйности и должно, так сказать, само убедиться в своем собственном бытии, смотрясь в зеркало других я. Вне такого зеркала оно и само для себя гаснет, перестает сознавать себя в своей собственной яйности. Но в Божественном, Абсолютном субъекте, е д и н о м и в своем роде подлинно е д и н с т в е н н о м, все иноположения я не могут осуществляться в н е его, за отсутствием всякого в н е, но должны содержаться в нем самом, так что он сам есть для себя самого одновременно и я, и ты, и он, а следовательно, и мы, и вы. (Исключено только положение они, потому что это значило бы, что я становится, так сказать, спиной к себе самому, превращая себя в о н и и тем угашая. Чистое о н и есть поэтому абстракция от я, существующая только в я и для я, но не без я. О н и уже не принадлежит к я). При

этом в с е эти три положения я: как я, ты, он, — не могут определяться только из одного центра, из одного я, которое только и было бы я, с а м о-я, имеющее остальные я для себя самого лишь, как т ы и о н (и мы, вы, даже они). Они должны самостоятельно существовать для себя, как я, совершенно равно центрируясь каждое на себя, будучи вместе с тем ты и он, каждое друг для друга. То есть в едином абсолютном Я существует три Я, как вполне равноярные центры, один для другого совершенно прозрачные и принадлежащие к полноте реальности этого абсолютного само-я, ничего не имеющего и не самополагающего вне себя, настоящего триединого Я: “единый свет и света три”, триединица. Это суть три ипостаси, три личных центра, из которых каждый есть равноличное Я, ипостасируя собою Божество, божественную природу. Но это равноличное Я никогда не полагает себя в обособлении от других равно-личных Я, как единственное или даже, как *одно из трех* (отчего троица превращалась бы в о б щ е с т в о и л и с о г л а с н е т р е х—тритеизм), но себя полагает в других я, с ними сопологается. И отсюда возникает единое, но вместе и триединое божественное Я, ибо троичность есть не только троица, но вместе с тем и единица” (“У.”, 66, 67).

Таким образом, диалектика я показывает нам, что “проявившееся до конца и осуществленное до полноты личное начало, ипостась, есть триипостасная личность, в которой личное единство раскрывается в реальности трех ипостасных центров или ипостасей, в триединице, каковая и есть божественное число, не три, не один, но именно триединица, Троица” (“А. Б.”, 117).

К таким же выводам и постулатам приводит нас и онтология суждения, уже изложенная нами в связи с гносеологией. Мы знаем, что “человек не только мыслит суждением, но в известном смысле сам е с т ь суждение, и что жизнь человеческого духа есть непрестанно развивающееся и осуществляющееся суждение” (“Т. Р.”, 136). С другой стороны, человек создан по образу и подобию Божию. Следовательно, и Бог — “Дух есть живое, непрестанное реализующее себя суждение... Субстанция есть метафизическое триединство, находящее себе выражение в суждении” (“Т. Р.”, 20, 33). Метафизический анализ суждения приводит нас поэтому к истине триединства. “Каждое суждение онтологически приводится к общему отношению субъекта и объекта, которое есть не что иное, как отношение ипостаси — подлежащего... и его сказуемого, которое приводится в связь с подлежащим связкой бытия... Я, замкнутое, находящееся на неприступном острове, к которому не достигает никакое мышление или бытие, находит в себе не-

который образ бытия, высказывается в “сказуемом”, и этот образ познает, как свое собственное порождение, самораскрытие, каковое и есть связка... В этом смысле в суждении-предложении заключена сущность и образ бытия, оно несет в себе его тайну, ибо в нем сокрыт образ троичности. Суждение необходимо имеет в себе три момента, взаимно связанных и один к другому не сводимых. Моменты эти: субъект, подлежащее; (его раскрытие) — сказуемое; и его жизненное самопознание и самоутверждение — связка. Вечное я (абсолютное подлежащее) имеет своим сказуемым в с е, и в акте этого сознания живет, сознает свое бытие. Ипостась — мыслительный образ — бытие: таково триединство субстанции... Все три члена взаимно нерасторжимы... Более того: каждый из этих трех моментов в себе несет и актуально содержит и оба остальные... Я (подлежащее) без сказуемого “ничемно” — ни к чему не относится; сказуемость, способность к сказуемости, есть не что иное, как раскрытие в духе его собственной природы и глубины, акт самоопределения и самопорождения. Сказуемое не приходит извне..., но рождается в духе. Ипостасный дух познает в нем самого себя... Сказуемое говорит о б о в с е м, есть всеобщее слово, мировой логос. И этот мировой логос встает из глубины (подлежащего)... Но субъект никогда не ограничивается тем, что смотрится в свой предикат, как 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, реальность, бытие. Реальность как бы не имеет своего собственного голоса и образа, она есть только к а к некоего ч т о, как бы его модус; точнее надо сказать, что лицо сказуемого есть и ее лицо; в с е, что стало быть (существовать), как мировой логос, есть и ее собственное все... Таким образом, реальность (связка) существует только в о т н о ш е н и и между ипостасью и ее природой (подлежащим и его сказуемым), в движении от одной к другой, которое, разумеется, должно быть понято тоже чисто и идеально, как осуществление моментов жизни духа” (“Т. Р.”, 21, 22, 28, 32, 142, 148).

Онтология суждения, подобно апориям естественного богосознания и диалектики я, также свидетельствует о триединстве; она говорит нам о т р и-единстве — поскольку основной акт мысли — суждение — необходимо состоит из трех моментов; она утверждает т р и-е д и н с т в о, поскольку эти три момента составляют единый акт мысли и не могут существовать один без другого.

“Однако, рассматривать троичный и ипостасные субъекты т о л ь к о, как Я, в чистой субъективности их, значит допустить заведомую абстракцию, ибо к о н к р е т н о в жизни Св. Троицы все три ипостасных субъекта, как и триединый субъект, взаимно определены в неизменном взаимоотношении и поэтому, хотя и сохраняют равночестность своих ипостасей, но имеют свои определяющие, отличительные свойства, *υπορίσματα*. Поэтому они, будучи равнобожественны, в то же время и по разному божественны, и триипостасный субъект, троичное Я, есть не просто прозрачное в трех отождествляющихся центрах сущее Я, но Св. Троица, Отец — Сын — Дух. Св. — в пребожественном единстве. Поэтому три божественных субъекта, будучи равнобожественны, не заместимы: Отец не есть Сын и не есть Дух Св., Сын не есть Отец и т. д.” (“У.”, 68). “Единая природа и жизнь Божества не есть самоопределение Трех, триипостасного единства *in abstracto*, в котором каждая ипостась б е з р а з л и ч и я заступает место другой ипостаси.. Здесь возникают конкретные образы того, как обладают Божественные Личности Своей природой. И в этой конкретности появляются ипостасные свойства или отличительные признаки, которые, разумеется, отнюдь не отменяют равночестности, равнобожественности ипостасей, но устанавливают между ними окачественные отношения и порядок (*τάξις*)... Дух личный осуществляет свою природу, как свою жизнь, свою глубину, свое самооткровение. Если природа его не предстает пред ним, как некая открывающаяся данность (как это имеет место относительно тварного духа), но есть его личная жизнь, полнота личного самосознания в едином личном акте, то акт этот одновременно совершается в трех смыслах или значениях: дух есть для себя и *открывающийся* (из некоторого состояния глубинности), и *открывающий* (в состоянии выявления своей глубины), и *открывшийся*, (как совершившееся самооткровение)... Открывающийся (подлежащее) имеет о себе слово (сказуемое), которое есть выражение его собственного существа (связка). Молчание — слово — жизнь: Отец — Сын — Святой Дух” (“Г. Т.”, II, 64). Здесь мы, повидимому, стоим у той пограничной линии, за которой изнемогает человеческая проблематика и умолкают вопросы разума. Откровение воспринимается здесь, как нечто абсолютно новое, которое только *post factum* может быть освоено разумом, как отвечающее и разрешающее его наиболее глубокие антиномии. Ибо, если естественная диалектика вплотную подводит нас к постулатам триединства абсолютного субъекта и необходимости его самооткровения, то никакие постулаты и аналогии не в состоянии открыть нам, что ипостаси этого Субъек-

та суть именно *Отец, Сын и Дух Св. Отчество* Отца, Сыновство Сына и вдохновение Св. Духа суть в этом смысле объекты веры, только вторичным актом, раскрываемые в качестве богословских истин учения о взаимоотношениях и связи Божественных Ипостасей.

Отец рождает Сына и изводит Св. Духа. Этим Отец отличается от других Ипостасей, в этом заключается Его особая ипостасная окачественность. Но "все определения лиц Пр. Троицы должны быть уразумеваемы, как тройственные. Поэтому отцовство выражает отношение первой Ипостаси не только ко Второй, но и к Третьей, а также и в Себе Самой (*ἀγαπητοσύνη*): Отец есть Отец не только для Сына, Которого рождает, но и для Духа Святого, Который, хотя и не Сын, но, однако, от Отца исходит; отношения Его и к Сыну, и к Духу Святому определяются именно отцовством. Оно состоит не только в рождении Сына, Которому оно обычно всецело приравнивается, но и в изведении Св. Духа. Первая Ипостась есть Отец не только для едиnorodного Сына, но и для выводимого Им Св. Духа, Который, однако, Ему не Сын. Не должно понимать, что Отец сверх и помимо отцовства есть еще и *πρωτογενής*, Изводитель Св. Духа, лично совмещающий оба эти свойства: *paternitas et spiratio activa*, причем только бедность человеческого языка заставляет прибегать здесь к одному наименованию: Отец. Пет, отцовство едино и нераздельно в своих проявлениях. Формула Св. Троицы: во имя Отца и Сына и Св. Духа — знает только Отца, но не знает еще сверх того Изводителя, *πρωτογενής* (вспомогательное понятие богословия). Также сказано Господом о Духе Святом: иже от Отца исходит (Ио. XV, 2), а не сказано: от Изводителя. Св. Троица есть предвечно в себе сущее и раскрывающее отцовство, как тройственный акт взаимной любви" ("Г. Т.", II, 65).

Выражая это понимание отцовства на языке формальной логики, можно сказать, что рождение и изведение суть сказуемые отцовства, каковое раскрывается, состоит именно из рождения и изведения. И соответственно этому можно сказать (несколько забегая вперед), что, рождаемый Сын и выводимый Дух, суть ипостасные сказуемые Отца. Отец, как абсолютное подлежащее, *с к а з ы в а е т с я*, отрывается в Сыне и в Духе.

По что же такое рождение и что изведение?

"Рождение не может быть исчерпывающе определено на языке понятий, а только лишь описано, ибо оно есть жизненный акт, в существе своем представляющий собою нечто неисследимое. Притом речь идет не о рождаемости или о рождениях, но

о р о ж д е н и и: не об отцах и детях, но о самом отцовстве, об Отце, из коего начало всякого отцовства. Рождение (духовное) есть такой акт, при котором рождаемое, Сын, не отделяется от Отца, остается в лоне Отчем и , вместе с тем, являет Отцу в Себе Его Самого: “Видевый Меня видел Отца”, “Аз и Отец едино суть”, “Аз во Отце и Отец во Мне”... Между Отцом и Сыном утверждается полное тождество, однако, при различии ипостасей. В Своем рождении Отец раскрывает Сам Себя, но Он совершает это, рождая Сына Возлюбленного... Сын рождается из существа Отца, но так, что это естество не терпит никакого ущерба в своей абсолютности; при этом рождение это есть рождение вечное, должно быть понимаемо не как единойжды совершившееся и законченное, но как предвечно совершающийся акт, существующий во всех своих моментах: *semper gignit Pater et semper nascitur Filius* (Бл. Августин) — рождается и в то же время не отделяется, пребывает неразлучно в лоне Отчем” (“Т. Р.”, 192, 193).

“Для того ,чтобы Я могло иметь себя же в качестве своего сказуемого и преодолеть в нем не-я, как ограничение своей абсолютности, это не-я должно быть также я, то есть сказуемым, должно быть таже ипостасным, иметь с в о е собственное подлежащее, причем это подлежащее должно быть то же и не то же, что и первое, истинное подлежащее; оно должно быть предвечно рождаемым в акте Отчей и Сыновней любви. Все, что имеет Отец или “знает”, Он знает и любит в Сыне, а Сын все, что имеет и знает, знает и любит в Отце. Нераздельность, но и не-слиянность, единство, но и различие обеих ипостасей необходимо предполагается этим отношением, — в откровении Отца в Сыне и познании Сыном Отца. Отцовство нераздельно с сыновством, но вместе с тем и неотожествимо”, неслиянно с ним: здесь единство двух: двада, *ἐν δία θεῶν* (“Т. Р.”, 194, 195).

“Итак. стала-ли для нас понятна тайна божественного рождения Сына от Отца? Никак. Однако, может ли быть приближенным для разума философский смысл ее, может ли в него проникнуть тот свет, которым эта тайна озаряет свою собственную проблему? Разумеется, да. Ведь, философия только того и искала, чтобы постигнуть тождество субъекта и объекта, чтобы снять их вековечное противоречие и разлад. И в догмате об Отце и Сыне философия тождества может найти для себя единственно верный путь. Тождества искали в п о г а ш е н и и противоречия, в погружении его в сумерки абсолютного. Между тем как единственное тождество не пустоты и безразличия, но единства в различии и конкретности есть духовное рождение, Отец — Сын. Мы, земные отцы и дети, имеем лишь отра-

женный свет истинного и первообразного отцовства и сыновства. Нам недоступно духовное рождение, хотя все-же в своем земном, человеческом отцовстве, мы и приближаемся к нему. Однако, если мы соберем все свои духовные силы в апофеозе отцовства и сыновства, нам становится доступна вся единственность и специфичность этого отношения, которое отличается и от творчества и от своеличного вещеделания. В рождении есть радость обретения другого и вместе родного я — отца в сыне и сына в отце, выход за свое я в не-я, но в я же, акт субстанциальной любви” (“Т. Р.”, 197).

“Исхождение третьей ипостаси из Отца есть такая же тайна Божественной жизни, как и рождение Сына... (И о том), как следует понять различие рождения от исхождения, разум безмолвствует, ибо здесь речь идет не о дедуцируемых и координируемых понятиях, но о символических обозначениях перводанностей Божественной жизни, причем для жизненного постижения рождения, сыновства и отцовства мы имеем некоторые наведения из своей человеческой природы. Относительно же исхождения Духа такое наведение отсутствует, ибо нам, облеченным плотью, совершенно не дана абсолютная, от нас исходящая сила бытия, мы знаем ее, как данность, то есть, как уже прошедшую в мир и нами воспринимаемую через этот мир... (Единственное, что разум может об этом сказать), что исхождение есть сопряженный по существу акт с рождением Сына. Ибо, как логически неразделимы сказуемое и связка, так что лишь в совокупности своей составляют они раскрытие подлежащего, так же неразрывно связаны между собою рождение второй и исхождение третьей ипостаси” (“Т. Р.”, 200, 202, 201).

Таким образом, это положение, включающее в себя чрезвычайно важные истины о понимании Св. Троицы, как самооткровения Отца и о нераздельности Сына и Духа, ничего не говорит о самой природе исхождения, каковая остается для нас неоткрытой тайной.

Отец рождает Сына и изводит Духа. “Все триединство получает свой единичный центр в Отце. Он есть самооткрывающееся Божество, которое себя открывает чрез рождение Сына и изведение Духа. В Нем начинается порядок ипостасей (конечно, не во времени, а в существе), в Нем имеют свое происхождение открывающие Его Ипостаси Сына и Духа. Сам же Он лишь открывается, но не открывает. В этом смысле Бог-Отец часто называется просто Бог, как бы Бог в преимущественном смысле, *ὁ Θεός*, иногда даже само-Бог, перво-Бог (*ἀντο-Θεός, πρῶτος Θεός, Deus princeps*). Это начало монархии

или единоподержавия в Божестве нужно свято блости, как библейскую и святоотеческую основу учения о Св. Троице... Именно единоначалие делает все ипостасные взаимоотношения единичным тройственным актом, их связует и обосновывает... Но это особое место Отца, как первой ипостаси во Св. Троице..., не нарушает равночестности и равнобожественности всех ипостасей, но устанавливает между ними различие. Иногда это различие Слово Божие выражает в таких словах, которые, как будто, означают неравенство и дают почву к субординационизму. Таковы слова Спасителя: "Отец Мой болий Мене есть" (Ио. XIV, 28)... Однако, слово "болий" может быть истолковано не в смысле отрицания равночестности, но в отношении взаимного откровения: Отец открывается в Сыне, но не наоборот.. Только об Отце может быть сказано, что Он "болий", но не может быть сказано ни о Сыне, ни о Духе Святом, как в их отношениях к Отцу, так и в их взаимоотношениях" ("Г. Т.", II, 69, 70).

В свете этих соображений нужно понимать и святоотеческое определение Отца, как "виновника, начало, причину, *αἰτία*, *causa*, — происходящих от Него ипостасей причиненных — *ἀιτιατάι*, *causatas*. Очевидно, здесь это выражение — *causa*, *αἰτία* — нельзя понимать в смысле относительной причинности, в силу которой следствие механически вытекает из своей причины и ею вызывается к возникновению: механизм причинной связи есть самая основа всеобщей относительности (у Канта), и эту причинность нельзя переносить в божественную жизнь, где нет никакого механизма и никакого возникновения. Очевидно, здесь это выражение имеет значение не в смысле причинности, обоснования или возникновения, но в смысле исходного начала самоопределения... Причинность во взаимоотношении означает исходность, принцип, подлежащее... Если Божественная жизнь есть самооткровение Божества, то необходимо, чтобы Открывающееся, субъект или подлежащее, было только одно, в отношении к которому существуют его Открывающие... Ипостаси равны в смысле равночестности, но различны в образе осуществления единой божественной полноты. Быть безвиновным или виновным, *ἀναίτιος* или *αἰτιατός*, означает отличаться не в достоинстве, но лишь в образе бытия. Все три ипостаси имеют и осуществляют единую жизнь, но по разному в триедином взаимоотношении" ("Г. Т."), II, 68).

Основная трудность проблемы взаимоотношения Божественных Ипостасей, заключается, таким образом, в необходимости примирить равночестность и равнобожественность Ипо-

стасей с единоначалием Отца. Нарушение первого принципа создает разные виды субординационизма (от явно выраженного онтологического субординационизма Оригена до скрытого и неосознанного субординационизма католического филиоквизма). Отрицание второго — не только ведет к тритеизму, но противоречит ясным и недопускающим интолкований словам Свящ. Писания.

Эта трудность преодолевается о. Сергием в истолковании божественного триединства, как самооткровения Отца в Сыне и Духе. Оно противопоставляется им, обычному в богословии, пониманию Троицы, как совокупности отношений происхождения — пониманию, лежащему в основе всех филиоквистических споров, которые, липенные своей предпосылки, сами теряют всякий смысл и значение (об этом см. ниже). Вопрос о “происхождении” в учении о Св. Троице требует особого разъяснения.. У св. отцов Отец, сам будучи безначальным и безвиновным, обычно называется виновником, началом, причиной, *aitia causa*... (“Г. Т.”, 67). “Эта идея *aitia* была воспринята всем дальнейшим богословием без критического рассмотрения, как понятная и само собой разумеющаяся, между тем, как нет ничего более трудного для уразумения, чем эта презумпция. Обобщенные в понятии “причины” или происхождения, произведения — рождение Сына и исхождение Духа были сосчитаны, как *duae processiones*, две разновидности или два частных случая общего понятия причинности. Это обобщение, имеющее исходное, принципиально значение, было принято так же, как само собою разумеющееся, не подлежащее критическому исследованию. Мало того: на Западе утвердилось учение о Св. Троице, как системе двух происхождений, — интеллекта и воли, *processio intellectus* и *processio voluntatis*, и тем было закончено, приведено в застывшую антропоморфную форму понимание Св. Троицы уже не только на основании причинности, но и некоей внутренней необходимости самообоснования абсолютного, — своеобразный каузальный модализм.. Но имеет-ли для себя какое-либо основание само это обобщение *duae processiones* в Слове Божием, в прямом откровении? Соединяется-ли в нем где-либо рождение Сына и исхождение Духа, как два вида происхождения, *duae processiones*? Несомненно, нигде и никогда. Нет библейского основания для того, чтобы они могли быть сосчитаны и приняты, как две разновидности... (А между тем) это сосчитывание в качестве двух равноподобных единиц конкретно различных образов “происхождения” влечет за собою и дальнейшую абстракцию: первая ипостась вследствие этого понимается уже не в конкретном об-

разе Отца..., но как “Начала, Источника и Причины, от которой вторая и третья ипостаси получают самое бытие $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, существование $\acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\acute{\xi}\iota\nu$ и, таким образом, в отношении к вечному бытию ипостасей применяется категория причинного возникновения. Конечно, никто из отцов не подвергает сомнению равновечности и равнобезначальности всех ипостасей..., и это односторонне-каузальное понимание святоотеческой этиологии... свойственно после-пастристическому, схоластическому эпигонству” (“У.”, 165, 166, 168).

Против этого понимания о. Сергей приводит следующие аргументы:

Во-первых, “учение о Св. Троице, как системе отношений или происхождений, превращает Св. Троицу в процесс, в самостановление, какового в Ней нет (и не может быть). Согласно этому учению Бог возникает (хотя и предвечно) в Своих *processiones*, Бог становится Самим Собой лишь в *итоге* возникновения. (Таким образом) принцип системы отношений рассекает Св. Троицу или вносит процессуальность в вечные отношения, то есть вводит скрытый субординационизм” (“Г. Т.”, 70). “Подлинной причиной является здесь уже не Отчая ипостась, ибо и она сама возникает из отношения с Сыном, но Божество — *Deitas*, оно именно есть то единое, где не существует противоположности отношений” (“У.”, 73). А этим отрицается единоначалие Отца.

Во-вторых, “понимание Св. Троицы, как суммы происхождений, разлагает ее на два акта или же слагает ее из двух актов или двоиц” (“Г. Т.”, II, 68). “В таком случае, строго говоря, нельзя уже говорить о Св. Троице, ибо круг троичности не сомкнулся бы, но пришлось бы говорить о двуединстве диад, имеющих каждая один общий член, об угле $A < \begin{matrix} B \\ C \end{matrix}$, но не о треугольнике $\begin{matrix} A \\ B \triangle C \end{matrix}$ ” (“Т. Р.”, 209). Но Св. Троица не есть двуединство диад, но триединство ипостасей, каковое может быть понято только, как единоначалие Отца, единым актом, раскрывающееся в Сыне и Духе.

В третьих, доктрина отношений, понимающая Св. Троицу, как самообоснование Божества, вводит в Него идею необходимости. “Бог сам для себя необходимым, ибо сам себя доказывает, как “логическую необходимость” самоцели в третьей ипостаси, чрез волю (католическая доктрина в изложении Шелля). Это превращает Бога в метафизическое начало, само подчиненное необходимости самообоснования. Но понятие необходимости..., так же, как и понятие цели не приложимо там, где самоцель и самосвершение осуществляется в едином акте жизни...” (“Г. Т.”, II, 72).

“Рождение Сына и изведение Св. Духа не могут быть поэтому обобщены и сосчитаны, как два происхождения, но это суть два образа Божия в двух этих образах любви” (“У.”, 169).

В отличие от теории “происхождения” идея самооткровения отвечает всем постулатам триединства и равночестности ипостасей. “Полная адекватность откровения Отца в Сыне засвидетельствована в Слове Божиим с такой непрерываемостью, что не нужно на этом особенно настаивать. Да это вытекает и из самого отношения духовного отцовства и сыновства, в котором Сын есть ипостасный образ Отца (“сияние Славы и образ — *υαροχτῆρ* — ипостаси Его” (Евр., I, 3), а Отец Себя показывает в Сыне... Но Отец открывается не только в Сыне, но и в Духе Святом. И поскольку в Третьей ипостаси также совершается откровение Отца, оно отличается теми же чертами, что и в Сыне, — адекватностью и тождеством... Об адекватности Божьего откровения в Духе Святом мы имеем прямое свидетельство апостола: “мы проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей... нам Бог открыл (это) Духом Своим, ибо Дух все пронизает, и глубины Божии... Божьего никто не знает, кроме Духа Божьего” (I Кор. II, 7, 10-11) (“У.”, 412).

Равночестность самооткрывающейся и открывающих ипостасей явствует из того, что “Отец ничего не имеет в Себе, что бы не было явлено в Сыне и осуществлено в Св. Духе” («W. G.», 67), что “образ Отца полностью сияет в Сыне и в Духе Святом” (“У.”, 414). Об этом говорят многочисленные тексты Свящ. Писания, свидетельствующие о том, что “Сын ничего не имеет и не знает, что не было бы у Отца и Отец ничего не удерживает в Себе, что не было бы явлено в Сыне” (“У.”, 411). “Все, что имеет Отец или “знает”, Он знает и любит в Сыне, а Сын все, что имеет и знает, знает и любит в Отце... (Поэтому) Бог Отец и Бог Сын совершенно равны и едины по единству Божеской природы, и в этом смысле одинаково как Отец есть истинный Бог, так и Сын есть истинный Бог... Но Отец, предвечно рождая Сына, изводит Св. Духа: раскрывая Словом Своим тайны Своей Природы, Божественное Все, Отец исходит в духе животворящей силой, даруя жизнь Всеми: Логос — Разум Бытия, Его Слово; Дух — Сила Божия, Жизнь... (“Т. Р.”, 194, 195, 206). Поэтому и Дух Святой совершенно равен Отцу, как иное (чем Сын), но не менее полное и адекватное раскрытие Его природы.

И вместе с тем, насколько “Отец есть Отец не только в отношении к Сыну, как Родитель, но и в отношении к Духу Святому, как Изводитель..., поскольку Отцовство определяется рож-

денем — изведением” (“У.”, 175) — постольку в Троице-Самооткровении сохраняется принцип единоначалия Первой Ипостаси. “Открывающееся начало, полагающее в своем откровении бытие открываемому и открываемомуся, есть первовиновник, безвиновный, безначальный... Он и есть самооткрывающееся Божество, которое себя открывает чрез рождение Сына и изведение Св. Духа... (И в этом) смысле сама “Св. Троица, как единоначалие, есть открывающийся Отец” (“Г. Т.”, II, 68, 69, 70).

Если по содержанию своему триединство Божественных ипостасей есть самооткровение Отца, то по своему существу оно есть Любовь. “Любовь есть не свойство, но существо Божие” (“Г. Т.”, II, 66). Бог не только любит, любовь не только свойственна Богу — “Бог есть любовь” (I Ио. IV, 8), и это “есть” должно быть понято, как выражение сущности или природы всех без исключения Божественных отношений, как в недрах Св. Троицы, так и в обращенности Бога к твари. Поэтому — что бы мы ни высказывали о Боге, и Его ипостасях, о Его усии, о их многообразных отношениях — начало любви всегда и неизменно должно содержаться в наших высказываниях в качестве некоего онтологического коэффициента богооткровенных истин. И — первым делом, — как любовь, открывается нам самое понятие триединства. Ибо “откровение Себя через Другого, знание Себя, как Другого, имение Себя, как Другого, такое отношение, в котором Каждый существует только для Другого и в Другом, Себя с Ним отождествляя, такая жизнь в Другом и есть Любовь. Любовь, как взаимность и взаимоотречение есть субстанциальное отношение триединого Субъекта. 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 есть священное кольцо жертвенной любви. Здесь жертва собою и своим: свое я выражается в других я, и жизнь я также осуществляется жизнью других я. Но эта жертва своей собственной силой дает абсолютную полноту жизни... Св. Троица есть сущностный предвечный акт взаимности в самоотвергающейся любви, обретающей отдаваемое во взаимном отдавании. Божество ж и в е т, то есть открывается само себе в самосознании и самовдохновении, в любви к себе, — как Триипостасный Субъект, в котором каждая ипостась выражает себя не через себя, но через другие ипостаси, и в этом имеет единственное свое выражение. Бог есть Любовь и, как Любовь, Он есть Св. Троица. Любовь есть обречение себя и своего не самоутверждением, но самоотданием, — самополагание чрез самоотречение — высшая сила и высшее блаженство любви” (“Г. Т.”, I, 66, 67, 68).

Но “нет любви без жертвы, — такова аксиома личной любви” (“У”, 79). И “жертвенность любви (Отчей и Сыновней) в реальности своей есть предвечное страдание, — страдание не ограниченности, каковое несовместимо с абсолютностью божественной жизни, но подлинности жертвы и безмерности ее. Это страдание жертвенности не только не противоречит Божьему всеблаженству, но есть, напротив, основание для этого всеблаженства, которое было бы пусто и нереально, если бы не имело в своей основе подлинной жертвенности, реальности страдания. Если Бог есть Любовь, то Он есть и жертвенность, каковая только через страдание являет побуждающую силу любви и ее радость” (“А. Б.”, 122).

Эта парадоксальная истина о страдании всеблаженного Бога должна быть понимаема в связи с диалектикой триединства. Основанием ее является та антиномичность любви, согласно которой любовь есть радость и блаженство, но она же есть жертва и страдание. “Спросят: можно ли говорить о страдании в жизни Всеблаженного, Абсолютного Бога? Ответ: нельзя говорить т о л ь к о о страдании, как пребывающем в жизни Божией, ибо это явно не совместимо с ее полнотой и абсолютностью и означало бы ограниченность. Однако, нельзя и е говорить о жертвенном страдании именно в Абсолютном Боге, как о моменте внутритроичной Божественной жизни, который преодолевается и разрешается, как диссонанс в гармонии. Последнюю нельзя обеднять в Божестве до скучного, монотонного унисона” (“У”, 79). Предвечное страдание является, таким образом, необходимым моментом в диалектике Божества, понятого, как Любовь. В самооткровении Отца в Сыне и Духе оно соответствует первой диаде (Отца и Сына), взятой, так сказать, в отрыве и независимо от Духа. Огрубляя эту мысль, можно сказать, что предвечное страдание было бы в Боге последней реальностью, если бы самооткровение Отца исчерпывалось Сыном, если бы не было Св. Духа. Ибо “Слову не принадлежит та сила животворения и свершения, которая свойственна лишь Третьей Ипостаси” (“У”, 210). И “поскольку Отец и Сын взаимно познаются в самоотвергающейся любви..., Их взаимное бытие друг для друга имеет лишь *идеальный* характер” (“А. Б.”, 123). Поэтому, “заведомо огрубляя выражение, можно сказать, что слова в Слове для Себя самого нет, ибо оно говорится не Сыном, а только Отцом, есть Отчее Слово. Но его нет не только для Сына, который м о л ч и т его, оставляя говорить Отцу, но и для Отца. Ибо и Отец сам также говорит его не сам, оставляя это сделать рожденному Сыну. В обоюдожертвенной любви молчат Оба, и Само Слово умалкает в этом жертвенном молчании м е ж д у ипостасями Отца и Сына. Слово рождаемое и рождающееся

кенотически, как бы замирает, не говорит само за себя. В том смысле оно, как бы не существует, его нет, — если так можно сказать, опять-таки заведомо огрубляя выражение (впрочем, на человеческом языке и не имеется для этого негрубых адекватных слов), — до самооткровения Духа и вне Его. Отец и Сын одинаково, — хотя и каждый по своему, — как бы тоскуя, ищут — рожденного и родившегося и, однако, сокрытого в молчании кенозиса, — Слова: двоюца Отца и Сына словно изнемогает в этом рождении Слова, которое как бы не может быть осуществлено (потому... эта первая двоюца, — Отца и Сына — и не может явиться полным самооткрытием Отца”) (“У.”, 211).

“Эта взаимная жертвенность рождения, самоопустошение и самоистощение, являлась бы трагедией в Боге, если бы оставалась самодовлеющей. Но она предвечно разрешается в блаженстве принесенной и взаимно принятой жертвы, преодоленного страдания. Она никогда и не существует в неразрешенности, хотя и не может быть отделена или выключена из этого блаженства, как скрытое его основание. Блаженство Божие не может быть понимаемо, как себялюбивое и пустое самолюбование, подобное эгоистическому человеческому счастью, и полнота любви требует жертвы реальной, а не кажущейся. Бог есть не двоюца Отца-Сына, но Троица Отца, Сына и Духа Святого, который и есть радость жертвенной любви, ее блаженство и осуществление” (“А. Б.”, 122). Ибо “самооткровение Св. Троицы не исчерпывается одной Второй ипостасью, которая одна сама по себе и не может его осуществить. Оно довершается *иным* образом самооткровения Отца, именно изведением Св. Духа на Сына. Дух Св., Утешитель, есть торжествующая любовь совершившегося жертвенного самооткровения. В Третьей ипостаси, в Ее самооткровении, в в у ч и т и г о в о р и т с я Слово. Отец Его узнает, как бы воскресающее от жертвенного молчания, как рождающееся и рожденное, и Сын узнает Себя Самого, как Слово Отчее. Дух Св. есть жизнь, торжествующая над кенотической жертвой, воскресение из кенотического умирания, торжество Любви животворящей... Ибо любовь есть не только жертвенное страдание, умирание, самоотречение, она есть и радость, блаженство, торжество. И если первая аксиома любви гласит, что нет любви без жертвы, то вторая — и высшая, — ибо последняя, — состоит в том, что нет любви без радости и блаженства, и вообще нет иного блаженства, кроме любви. Будучи трагична, любовь есть преодоление трагедии, и в нем-то и состоит *сила* любви. Она есть конкретная антиномия, — жертва и обретение себя через жертву. И это блаженство любви в Св. Троице, у т е ш е н и е Утешителя есть Дух Св...

Любящий — любимый — сама любовь :эту схему любви мы находим у бл. Августина, который понял Третью ипостась, как ипостасную Любовь, в чем и заключается неумиряющее значение его тринитарного богословия. Дух Св., как Т р е т ь я ипостась, есть внутритроичное свершение жертвенной любви Отца и Сына, как радость этой жертвы, как ее блаженство, как т о р ж е с т в у ю щ а я л ю б о в ь. В этом его значение, как Утешителя, — не только в отношении к миру, но и во внутритроичной жизни” (“У.”, 212, 80).

Такова диалектика триипостасной любви. Смелая мысль о Сергия о предвечном страдании в Боге раскрывает нам ее в троекратном отношении. Она, во-первых, углубляет и расширяет понятие Божественной любви, вводя в нее момент динамизма, полноты, преодоления, жизни. Божественная любовь не может быть только блаженным самосозерцанием, идиллическим самолюбованием. “Любовь распинающая и Любовь распинаемая” (по слову Митр. Филарета) менее всего похожа на тот неподвижный покой, каковым обычно мыслится Божие вседовольство и всеблаженство. “Крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя ревность, стрелы ее, стрелы огненные; она пламень весьма сильный” (П. П.”, VIII, 16). Эти слова Песни Песней (каковая именуется христианскими и иудейскими толковниками “Святая Святых” Библии).. имеют существенный вариант: (не пламень весьма сильный, но) пламень Б о ж и й... Итак, о пламени Божиим, о Любви написана эта книга” (“У.”, 371).

Во-вторых, идея предвечного страдания раскрывает нам — если можно так выразиться, — необходимость в Троице Св. Духа. Вера в Святого Духа есть, конечно, непререкаемая истина Церкви, которая, однако, содержится Церковью без соответствующей догматической формулировки и почти что без богословского усвоения. “Догмата о Св. Духе, кроме описательного выражения Его равнобожественности, мы в символе не имеем... В патристическую эпоху Третья ипостась превращалась в некое богословское addendum в роде “и т. д.”, “и проч.”, — без внутренней оправданности ее бытия... И даже на прямой вопрос: Б о г ли Дух? на который п р я м о г о ответа требовал Григорий Богослов, его дано не было, но только косвенный. Эпоха вселенских соборов в их догматическом тщательстве прошла м и м о учения о Св. Духе. и тайна Его окружена... молчанием” (“У.”, 51, 69, 50, 51). Вследствие этого особую важность приобретает задача показать “место Третьей ипостаси во Св. Троице” (глава первая “Утешителя”), осознать Ее необходимость в жизни Божества. Идея предвечного страдания является в этом отношении, как бы неким диалектическим экспериментом, ибо она показывает, какова была бы жизнь Бо-

жества без Св. Духа, чем был бы двуипостасный бог. Образ незавершенного страдания и безысходной трагедии двуединого бога является здесь параллельным образу “самовластника и себялюбца” (“Г. Т.”, I, 38), “страшного... владыки, бесчеловечного и безмирного, палящая воля коего есть непостижимый прозвол” (“У.”, 443), каковым неизбежно является для нас образ моноипостасного божества, “кошмар самопожирющего эгоцентризма” (“У.”, 444).

“Отец — Начало, Посылающий Сам, как бы открывается в Посылаемых (Сыне и Духе): такова любовь Отчал, Любовь-Смирение, Сабяотвержение... И эта сокровенность Открывающего за Открываемыми есть предвечный к е н о з и с любви Отчей в смирении, и этот же кенозис имеет место и в отношении к миру, который узнает Отца не лицом к лицу, но лишь в Сыне и чрез Сына Духом Святым” (“У.”, 435).

Но если “жертва любви Отчей — самоотречение, самоистощание в рождении Сына, то жертва любви Сыновней — самоистощание в рожденности от Отца, в приятии рожденья, как рожденности... Сыновство духовное в том и состоит, что Сын самоистощается во имя Отца. Сыновство есть уже предвечный к е н о з и с. Сын есть не пламя Отчего огня, но тихий Свет святые славы. Любовь Сына есть жертвенное, самоотвергающееся смирение Агнца Божия, предустановленного “прежде сложения мира” (I Петр. I, 19). И если Отец хочет иметь Себя вне Себя, в Сыне, то и Сын не хочет иметь Себя для Себя, жертвоприносит личную Свою самость Отцу, и, будучи Словом, Он Сам для Себя, как бы немеет, делая Себя Словом Отчим, — будучи богат, обнищает, жертвенно умолкает в лоне Отца” (“А. Б.”, 122).

“С в о й кенозис имеет в Своей ипостасной жизни и Третья Ипостась — Св. Дух. Он состоит в ипостасном, как бы с а м о у п р а з д н е н и и: в Своем исхождении от Отца на Сына Третья Ипостась Себя саму, как бы теряет, есть только с в я з к а, живой мост любви между Отцом и Сыном, ипостасное М е ж д у... Любовь в нас есть полное преодоление самости, с которой связано для нас и само ипостасное бытие. Поэтому любовь нам представляется, безипостасной, лишь состоянием ипостаси или, точнее, ипостасей (по крайней мере, двух, если не больше). Но Третья Ипостась есть любовь *ипостасная*, но в то же время лишенная всякой самости... Поэтому и ипостасность Ее есть, как бы без-ипостность, полная прозрачность для других ипостасей, без-самость. В этом смысле Любовь есть Смирение; пред этой своеобразной “безличностью” Третьей Ипостаси две первые ипостаси являются, как бы самостоятельными личностями, — субъектом и объектом или подлежащим и ска-

зваемым, к которым она есть лишь связка, как бы лишенная своего собственного содержания. Разумеется, нельзя говорить о “самости” в тавтологичном смысле в применении к Божественным ипостасям, поскольку каждая из них имеет свой собственный кенозис любви. Однако, можно различать разные образы этой любви и, в частности, видеть, что в третьей ипостаси кенозис выражается в своеобразном упразднении личности, которая, как бы сокрывается, совершенно опровергается для других, но в этом обретая для себя совершенность Божественной жизни, — Славу” (“У.”, 213. 214),

Любовь самоотвергающаяся и самоистощающаяся является в жизни Божественных ипостасей, как бы их целью. Однако, та же любовь является и основанием их жизни, каковая состоит не только в их ипостасном единении, но и в их природном единстве. Кенозис любви, как акту триничной жизни, противопоставляется, таким образом, ее единосушию, как факт единой природы.

Само собою разумеется, что такие выражения, как цель и основание, акт и факт, являющиеся здесь, как бы *terminus ad quem* и *terminus a quo* божественной жизни, должны быть понимаемы исключительно, как немощная попытка выразить на языке человеческого разума непостижимую тайну триединства. На самом деле в жизни Пресвятой Троицы нет ни противоположения, ни цели и основания, ни акта и факта; ибо все это совпадает в ней в непостижимом единстве божественной жизни, которая не знает ни становления, ни последовательности, ни происхождения. Но это пребожественное единство есть вместе с тем и полнота и богатство, о котором человеческий разум может и должен говорить; хотя говорить он может только на единственно доступном ему языке дискурсии, т. е. последовательно переходя от одного момента к другому, противопоставляя их друг другу, обозначая их символами доступных ему образов и понятий...

Любовь, как единосушие, снова возвращает нас от богословия ипостасей к богословию усии. Но в данном контексте речь идет уже не об усии, как таковой, но о ее отношениях к божественным ипостасям — как в их тринипостасном единстве, так и в их раздельно-личной триничности. Здесь мы невольно оказываемся перед соблазном отнести триничность исключительно к божественным ипостасям, а единство — к их природе. “Рационалистические богословы (это обычно и делают) и, не замечая своеобразия Божественного сверхчисла, рассудочно приписывают его к человеческому разумению, разлагая его на три и один: три — в отношении ипостасей, один — природы. Это, конечно, неверно, ибо извращает самый догмат о Св. Троице: на самом деле триединство пронизывает одинаково и природу (три-

единство) и ипостаси (триединство)” (“У.”, 85). И если троичность ипостасей понимается нами, как единство их любви, то единство их природы должно быть истолковано, как его троичное отношение ко всем трем Ипостасям. Поэтому “должно быть отвергнуто, как несоответствующее понятию об абсолютном духе представление о (божественной) сущности, существующей *на д, или по д, или за* ипостасями и образующей их внеличную основу... Попытка заглядывать за Личность, чтобы *позади* ее увидеть субстанцию, здесь неуместна. Ибо в Божестве не существует ипостаси без сущности так же, как и сущности без ипостаси” (“Г. Т.”, 82, 83). Но “Триипостасный Бог имеет Свою природу и в качестве Божественного триединства — в единичности своей; и как каждая ипостась в бытии Своем... (При этом) три Ипостаси имеют Свою природу не сообща, не в общем владении и, однако, не каждая для Себя (что есть тритеизм), но как единую для всех, а не общую только и для каждого равноподобную (что было бы не омусийностью, а омиусийностью)” (“А. Б.”, 118). “Усия не есть поэтому некоторый фонд божественной субстанции, *deitas* (нечестивое и двусмысленное выражение, которым оперируют иногда католические богословы), который *расходится* божественными ипостасями” (“Г. Т.”, 77). Она есть единая сущность трех ипостасей, каковая может быть понимаема только в их единстве, то есть в свете их взаимной связи на основе единначалия Отца. Другими словами, говоря об отношениях Усии и Отца, надо говорить об Успи, как сущности или природе Отца, рождающего Сына и изводящего Духа; в Сыне Усия есть сущность рождаемого и рожденного Слова; в Св. Духе она есть сущность изводимого Духа, почивающего на Сыне. Богословие Ипостасей и богословие Усии, которые мы до сих пор рассматривали, как бы независимо одно от другого, сливаются здесь в единой истине триединства — Трех Ипостасей и Их единой Сущности.

Чем же является Усия, Природа или София в Ипостаси Отца? “В жизни Св. Троицы Отец есть Трансцендентное Начало, в Себе нераскрытое, но раскрываемое в двух других — открывающих Его Ипостасях... В этом смысле Он есть глубина и тайна. Молчание, — как предпосылка изрекаемого Слова. Самосозерцающий разум, — как предпосылка расчлененной мысли; Первоволя, — как начало всякого воления; Полнота — сообщаемая всякому бытию. Он есть Единство, как предпосылка всякого различия. Красота, — как предпосылка всего прекрасного. Любовь, как бы удержанная в себе самой и во вне не выявленная. Однако (будучи трансцендентен всему, Отец не пребывает в этой Своей трансцендентности), но раскрывает Се-

бя в двуипостасном единстве, в диаде Сына и Духа. В них Он раскрывается в е с ь (ничего в Себе не удерживая), ибо в Св. Троице нет места нераскрытой тайне: “Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы” (I Ио., I, 5); “Как Отец знает Меня, т а к и Я знаю Отца” (Ио. X, 15); “Дух Божий все проникает, и глубины Божии (I Кор. II, 10).

Таким образом, Отец есть тайна, скрытая в Себе, но раскрываемая в диаде Сына и Духа” («W. G.»).

Но ч т о ж е раскрывает Отец в рождаемом Им Сыне и изводимом Духе, как не Свою глубину, Свою полноту, Свое богатство, Свою премудрость, Свою красоту — Свою природу? Божественная Усия, София или природа Отца “в самооткровении, совершаемом в Св. Троице, ипостасируется в Обоих открывающих (Отца) Ипостасях. Поэтому мы и говорим о ней в известном определенном смысле: Логос есть София (хотя и не наоборот), Дух Святой есть София (также не наоборот); диадическое единство Логоса и Духа Святого есть София (и также не наоборот). В этих своеобразных равенствах выражается отношение ипостасирования — “ипостасей и ипостасности”. Но теперь мы приходим к установлению нового равенства: О т е ц е с т ь С о ф и я (но, конечно, также не наоборот). Это равенство выражает ту мысль, что, поскольку София есть объективное, божественное самооткровение, она открывает, выражает сокровенное существо Отца, она есть Его подлинное сказуемое, для которого Он есть истинное 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” (“У.”, 413).

“Поскольку София принадлежит Отцу (Его Личности, Ипостаси) и является источником Его самооткровения — тайной и глубиной Его личного бытия, — она в полном смысле слова есть Его natura (т. е. “имеющая быть рожденной”: (natura в отличие от nata) — в слове и в Духе) которая должна быть явлена в открывающих Его Ипостасях. Но поскольку это откровение Софии в Сыне и в Духе Св. происходит по воле Отца (т. е. как бы вторичным актом) — в самом Отце София пребывает в качестве нераскрытой глубины Его природы, то есть, главным образом, как Усия. Однако, этот изначальный божественный мрак совершенно тождествен с тем “светом неприступным, которого никто из человек не видел и видеть не может” (I Тим. VI, 16). Ибо “Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы” (I Ио. I, 5). Таким образом, Ипостась Отца в Себе остается нераскрытой и открывается только в других Ипостасях силой Его самоотвергающейся жертвенной любви. Поэтому и Усия в

Отце не открывается, как София (не являет своей софийной полноты, богатства, премудрости и красоты). Это отношение может быть выражено следующим образом: в Ипостаси Отца природа Его есть, главным образом, Усия, как бы предшествующая Своему откровению, как Софии” («W. G.», 67, 68). Последнее осуществляется в рождении Сына и изведении Святого Духа. “Бог-Отец, начальная ипостась, держа в Себе всю полноту божественной природы или Софии, как Любовь в своем откровении, так сказать, отрекается от нея... и исходит из Себя “рождением” Сына. Сын и есть ипостасное самооткровение природы Отца или ипостасная София, самосознание или ипостасирование божественной усии Отца; Сын предстоит Отцу, как Его Истина и Слово, знание Им Самого Себя в Сыне” (“У.”, 76). “Слово-Логос есть принцип смысла, содержания, различения, множественности и вместе с тем принцип связи, соотношения, всеединства... Многообразие и “логическая” связность, различение и взаимопроникновение в диалектике мысли, себя полагающей и ощущающей, существенная содержательность мысли и ее “логическая” прозрачность, — светлый и безоблачный мир божественных идей, — таково это царство Логоса. Премудрость, как мудрость, присуща всей Св. Троице, и вместе ее ипостасям. Премудрость, как содержание всех смыслов, также есть самосознание троичного Бога. Однако, как во Св. Троице единство жизни устанавливается при особом самоопределении каждой из ипостасей, так и в данном случае Премудрость, как Логос, есть преимущественное самооткровение Второй Ипостаси, как Отчего Слова и Отчей Премудрости. Отец Своё Слово говорит в Сыне и Свою Премудрость открывает в нем же. София, как Премудрость, есть самооткровение Логоса, через самоопределение Второй Ипостаси, почему и воплотившийся Логос, Христос, именуется (I Кор. I, 24) “Божия сила и Божия Премудрость” (“А. Б.”, 131).

Однако, “в Ипостаси Слова мы должны различать трансцендентное и имманентное начала — субъект и предикат — того, кто говорит, и то, что говорится: само ипостасное Слово, которое говорит, и Слово всех высказанных слов, или содержание Слова” («W. G.», 68). Только последнее есть София — содержание — сущность, тогда как первое есть Ипостась — Сын. В 3 стихе I гл. Ио. “вся тем быша” слово “*вся*” относится именно к этому всеобъемлющему содержанию природы Отца, явленной и высказанной Сыном и в Сыне; а слово “*тем*” относится к Ипостаси Сына и указывает на Того, Кем это Слово всех слов, эта Отчая полнота и богатство выявляется, выговаривается и осуществляется. Логос есть (поэтому) Ипостась Премудрости, и Премудрость есть самоопределение ипостаси Ло-

госа. (Но, утверждал это равенство) одинаково важно, как отождествлять Логос в Его ипостасном бытии с Премудростью, так и отличать их друг от друга“ («W. G.», 71). Полное и исключительное отождествление Логоса с Премудростью имеет своим следствием утерю во Второй Ипостаси различия между природой и ипостасью; это может иметь место или через дезипостасирование, деперсонализацию Логоса — растворение Его в Софии (что есть разрушение Троичного догмата и отрицание самой сущности христианства); или через отрицание Софии, как сущности, и истолкование ее как свойства или атрибута Логоса (что означает отрицание единсущия, ибо поскольку София воспринимается как свойство Сына, она не может быть в то же время сущностью или природой Отца и Сына и Св. Духа). “Логос есть София, но София не есть Логос” (“У.”, 413) — эту истину надо понимать в том смысле, что Логос — софиен, что София принадлежит Логосу, что она составляет предмет Его откровения, Им является и выговаривается; но София не есть и не может быть Логосом, потому что она есть безипостасное содержание, тогда как Логос есть Ипостась. Различение это не всегда проводится с достаточной ясностью, следствием чего является то, что “толкование Премудрости как исключительно Второй Ипостаси — по первоначальному происхождению арианское — получило широкое распространение и в святоотеческой письменности..., хотя это правило и не чуждо исключений и при том очень важных (у двух древнейших писателей, Феофила Антиохийского и Ириния Лионского, Премудростью-Софией именуется не Вторая, но Третья Ипостась, Дух Святой)” (“К. Н.”, 240). Для выяснения этого недоразумения о. Сергей подробно останавливается, как на анализе текстов Свящ. Писания, непосредственно говорящих о Премудрости, так и соответствующих святоотеческих текстах, являющихся большей частью толкованиями Писания. Что касается библейских текстов и выражений, касающихся Премудрости, то они оказываются несовместимыми с пониманием Премудрости, как Второй Ипостаси; ибо “ко Второй Ипостаси не может никак быть отнесено ни пожелание взять ее в невесту, или принять ее в сожитие (Прем. Сол. VIII, 2-4), ни молитва о даровании и ниспослании ея с высоты престола славы Божией человеку (Прем. Сол. IX, 4-6) и т. д... Все эти выражения свидетельствуют несомненно об онтологическом понимании Премудрости, как некоей умной сущности, являемой в Божественном откровении... Премудрость свойственна всей Св. Троице и всем трем Ипостасям, есть Бог в Своем самооткровении и откровении миру” (“К. Н.”, 245, 243, 249).

Что же касается отождествления Премудрости со Второй Ипо-

стасью в святоотеческой письменности (по крайней мере, у тех авторов, у которых оно имеет место), то оно является скорее недостатком дифференцированной терминологии, связанной со слабым развитием усийного богословия вообще; ибо оно несколько не мешает отцам правильно чувствовать и понимать самую проблему, хотя “недостаточное разъяснение ее и не устраняет недоразумений и трудностей. (Так Афанасий Великий делает различие между Словом — Сыном Божиим и Словом — Премудростью Божией, и это приводит его к различению между Премудростью созданной и рожденной... между двумя аспектами Премудрости: как основания и как запечатления.. Это характерное и плодотворное различение Премудрости извечной и Премудрости тварной” (“К. Н.”, 280, 273, 281) принимают вслед за ним и св. Василий Великий и св. Григорий Богослов, и это различение приводит затем богословскую мысль к учению о содержании Премудрости — о предвечных первообразах, парадигматах (у св. Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Нисского, Иоанна Дамаскина); а это учение есть не что иное, как патристическая софиология, сливающая (одновременно и различающая) Софию божественную и Софию тварную — самооткровение Бога в Себе и в мире. Следующим софиологическим этапом в истории догматической мысли является учение св. Григория Паламы об энергиях Божиих, “с принятием которого Церковь определенно вступила на путь признания софиологического догмата, хотя для богословского осуществления этого признания предстает еще долгий путь уразумения” (“Н. А.”, 23). — После этого отождествление Софии со Второй Ипостасью является уже не терминологической неясностью, но прямым заблуждением, искажающим самый догмат о Св. Троице.

”Если Премудростью является только Логос, то значит другие Лица Пресв. Троицы чужды Премудрости. Если Премудрость принадлежит только одному Лицу, значит рассекается Божественное триединство, а, вместо него, утверждается трибожие... Тем самым упраздняется единая природа, жизнь и самооткровение во Св. Троице. Таким образом, отрицание Божественной Софии чрез низведение ее к атрибуту Логоса, есть, прежде всего, ересь антиринитарная, а далее, как увидим, и христологическая“ (“А. Б.”, 134). Понимание Премудрости-Софии, как атрибута Логоса, является, таким образом, низведением божественной сущности к уровню простого свойства или качества одной из Ипостасей. Подобная ошибка возможна, однако, не только в отношении Софии, но и Логоса, как ипостаси. И проявляться она может не только в грубом дезипостасировании Логоса, в Его, так сказать, растворении в безличной сущности Софии (таковы раз-

ные виды пантеизма, таково же по своему существу и арианство), но и в более тонком виде ущербления ипостасного начала в самом рождении Сына. Сюда относится двусмысленная формула о рождении Сына “из сущности Отца”, каковая появилась даже на первом вселенском соборе, но была устранена в Никео-Цареградском символе.. и заменена словами “света от света, Бoga истинна от Бога истинна”. Формула эта имела в виду отвергнуть лишь т в а р н о е происхождение Сына по в о л е Отца и установить сущностное Его рождение... Но на самом деле она невольно ставит следующий вопрос: ипостаси во Св. Троице происходят-ли от ипостаси же, именно Отчей, или же от сущности, или же из их нераздельности? (В ответе на этот вопрос) сначала должна быть отстранена вторая возможность, будто бы ипостаси могут возникать из сущности, взятой помимо ипостаси. В таком виде, правда, эту мысль никто не выражает. Однако, она, несомненно представляет скрытую и подразумеваемую основу католического учения о личностях как отношениях” (“Г. Т.”, II, 76). В отличие от этого о. Сергий указывает на то, что ипостась может получить свое бытие (быть рожденной или изводимой) только от ипостаси же, что “Божественная личность “происходит” только прямо от божественной же личности, ибо иначе ей не от чего происходить” (“Г. Т.”, II, 80), и что поэтому, как рождение Отцом Сына, так и изведение Духа является актом вместе личным и субстанциальным. И субстанциальность эту надо понимать не в том смысле, что “Отец, находясь в обладании божественной сущности, рождает из нея Сына и, следовательно, рождает и Его сущность, и далее — изводит Св. Духа, так же с Его сущностью... Ибо во всех трех ипостасях не есть разная сущность, но единая и тождественная, единая божественная жизнь... Следовательно, ни о какой п е р е д а ч е сущности в этом триедином личностном акте вообще не может быть речи... Бог-Отец имеет Свою сущность, изживает Свою абсолютную жизнь личным образом. Это значит, что Он открывает Себе Самому Свою собственную сущность личным актом любви, — рождая Сына, и осуществляет Свою же сущность личным же актом любви — изведением Духа Святого. Он живет Своею жизнью в Других и! через Других, но это и есть Его л и ч н о е, а потому и триипостасное откровение” (“Г. Т.”, II, 80, 79, 81).

“Самооткровение Св. Троицы не исчерпывается единой Второй Ипостасью, которая одна сама по себе и не может его осуществить. Оно завершается и п ы м образом самооткровения Отца, именно изведением Св. Духа на Сына. Дух Святой, Утешитель, есть торжествующая любовь совершающегося жертвен-

ного самооткровения” (“У.”, 212). Поэтому Дух Св. есть также л и ч н о е откровение природы Отца, как и Сына: “Св. Дух в м е с т е с Сыном открывает Отца в Св. Софии; они совместно, нераздельно и неслитно осуществляют самооткровение Отца в Его природе” («W. G.», 74). Чем же является Усия — София в Св. Духе? Как открывается в Нем природа Отца, являемая в Сыне, как полнота и глубина Отчего Слова, как Премудрость? Дух Святый есть Ипостась совершительная — “жизни Податель”, а “жизнь истины в ее полной прозрачности есть красота, каковая есть самооткровение Божества, риза Бога: та божественная слава, которую “поведают небеса” (Пс. XXXI, 1)... Дух Святый превращает мир (божественных) и д е й в живую и реальную сущность, в самодостаточное творение Божие, в *ens realissimum*, в мир сосуществляющий жизни Бога” («W. G.», 79). И то, что открывается в Слове как Премудрость (как идеальное содержание), открывается в Духе Святом как Слава (реальная красота). Божественная София — природа Отца есть, таким образом, Премудрость в отношении ее содержания (Логос есть Ипостась содержательная) и Она же есть Слава в отношении к ее реальности (Св. Дух есть Ипостась совершительная). Таким образом, “самооткровение Премудрости равнозначно самооткровению Славы... Премудрость есть материя Славы, Слава есть форма Премудрости” («W. G.», 80). Но так как Слава Божия выражает самоотношение Бога к Своей Премудрости — следовательно, имеет свой предмет — она есть не первое, но второе в самооткровении Божества (конечно, мы имеем в виду не хронологические, но онтологические различия). Можно сказать (поэтому), что Слава в Божестве последует за Премудростью Слова, а не предшествует ей. Слава есть Слава о Премудрости, она почивает на совершающемся откровении Слова. Она делает его ощутимым, ценным, вожделенным, радостным, полным, адекватным. Явление и откровение Славы, таким образом, нераздельно с откровением Премудрости Слова..., но София, как Слава... есть самооткровение Бога (не в Логосе), а в Третьей Ипостаси... и принадлежит Св. Духу. При этом раскрывается и отношение между Словом и Духом Святым, как между Второй и Третьей Ипостасью: сначала Слово, и потом Дух. Дух почивает на Слове, Слово и Дух Св., их двоица и двуединство, в Божественной Софии открывают Отца. И потому говорится о троичном Боге: “яко Твое есть царство (Отца) и сила (Сына) и слава (Св. Духа) во веки” (Мф. IV, 13) (“А. Б.”, 133).

В ипостаси Слова мы различаем трансцендентное и имманентное начало, изрекающее Лицо и изрекаемое содержание — Саму Вторую Ипостась и являемую Ею Премудрость, которой от-

крывается природа Отца. Однако, если различие это было не-легко провести в отношении Логоса (чем и объясняется обычное отождествление Логоса и Софии), то в отношении Св. Духа оно оказывается еще более тонким и неуловимым: ибо “об Утешителе самом, как Лице, мы не имеем ипостасного Его откровения ни в свящ. Писании, ни в истории Церкви. Утешитель **л и ч н о** еще не явлен и послан Церкви (только) в дарах новозаветных в Пятидесятнице” (“У.”, 207).

Поэтому “в Слове Божиим мы имеем... кажущееся безразличие в употреблении выражения “дух Божий” и как Божества и как Духа Святого. Эти выражения употребляются настолько **г р о м и с к и е** и неуловимо в своем точном значении, что бывает трудно и даже просто невозможно в отдельных случаях установить их точный смысл: говорится-ли о Боге Самом, как Св. Троице, или о Третьей Ипостаси, о Духе Святом, или же о действии Бога в мире... Эта кажущаяся неточность у священных писателей способна внушить смущение и даже казаться соблазнительной, если не приять во внимание... соотношений между духовностью Божией, Духом Божиим и Духом Святым... Духовность триипостасного Духа — (Божество, сущность или природа Бога) есть Св. София. Она существует нераздельно и неотъемлемо от божественной триипостасности, но **н е** неразлично от нее. Ей свойственно самобытие, как божеству, или духовности ипостасного духа... В этой своей духовности божественная София в завершительной полноте своей запечатлевается Св. Духом. И о нем также можно сказать, что, будучи вообще духовностью, она есть и откровение Духа Святого... Бог открывает Свою духовность в божественной Софии не только в Слове, но и в Духе Святом. Но не только в ней самой, но и вне ее, в творении, в Софии тварной. Иными словами, **н е п о с р е д с т в е н н о е** откровение ипостасного Бога твари, Софии Божественной — творению, есть действие Духа Святого (благодать), причем это откровение включает в себе, имеет своим содержанием Слово, показывающее в Себе Отца. Дух Божий, Он же и Дух Святой не есть свой собственный, в своем содержании самозамкнутый дух, но он есть Дух Истины, Дух Премудрости, Дух Отца и Сына, Дух Св. Троицы” (“У.”, 190, 189). Таким образом, “сила Духа Св. в природе (творении), е с т е с т в е н н а я б л а г о д а т ь ж и з н и (“послеши духа Твоего — и совидаются; отнимешь дух их — умирают”, Пс. СЦ, 29-30)” (“У.”, 241) есть не что иное, как София — в данном случае — тварная — образ и инобытие Софии Божественной. И соответственно этому в благодатных действиях и дарах Св. Духа мы познаем не Его ипостасный лик, но Его силу, Его Божество, открывающую природу Отца. В этом

— отличие Третьей Ипостаси от Второй, ибо во Христе нам открыты и Его Божественная Премудрость, и Он Сам — Его Божественное Я. “Дух же Святый открывается, если так можно выразиться, не лично, но безлично, как некоторое действие всей Св. Троицы, или же Отца и Сына, посылающих благодать. И даже Пятидесятница... не дает нам ведения самой Третьей Ипостаси, но открывает только Ее дары и действия на человека. Она есть явление онепных языков, но не самого Огня” (“У.”, 206, 105). “Благодатный дар обожения не есть ипостасное откровение Бога, но соответствует природе Божией”. (“Н. А.”, 391). Это отсутствие личного откровения Св. Духа, то, что Он Сам как бы самоупрядняется и являет в Своей жизни только безличную красоту Божественной природы, может быть истолковано двояко: как кенозис Св. Духа, как Смирение Любви — “своеобразное самоупряднение личности, которая как бы сокрывается, совершенно опрозрачиваясь для других” (“У.”, 214); и как предварительное и неполное состояние пневматофании, каковое имеет быть восполненным в Парусии, когда “Св. Дух, сошедший в мир в Пятидесятницу, но (до времени) сокрывшийся в ней, ливится всею своей силой и славой и уже не в отдельных языках пламени на главах апостолов, но в огне мирового преобразования” (“Н. А.”, 447). Соответственно этому и молитвы о нисхождении и ниспослании Св. Духа могут быть понимаемы в двух различных смыслах (друг друга не исключających, но дополняющих): как молитва о дарах Духа, “о ниспослании Св. Духа (огромное количество этих молитв обращено к Отцу и к Сыну)” (“У.”, 207); и как молитва к Самому Святому Духу — о Его сошествии в мир, о Его явлении — самой Его Ипостаси. В этом последнем смысле слова “прииди и вселся в ны” равнозначны прошениям “ей, гради” и “да приидет царствие Твое” (каковое, как известно, имеет своим вариантом слова “да приидет Дух Святый”). Учение о Св. Духе непосредственно переходит, таким образом в эсхатологию, вне которой оно неизбежно остается неполным и незавершенным.

Последней проблемой триадологии является вопрос о взаимоотношении Второй и Третьей Ипостасей, — о “двоице Слова и Духа (IV глава “Утешителя”), — поскольку это взаимоотношение коренится одновременно как в единосущии Ипостасей, так и в их личных ипостасных свойствах. Вопрос этот в изложении о. Сергия получает двоякую разработку: во-первых, отрицательную (в критике “мнимой проблемы” филиоквизма и противоположного ему монопатризма); и во-вторых, положительную

(в учении о нераздельности Слова и Духа как в их божественной внутритроичной жизни, так и в их явлении и проявлениях в мире).

Изложение контroversы об исхождении Св. Духа имеет огромное церковно-историческое и практическое значение, поскольку критический анализ ее выводит мысль в. Сергия за пределы многовекового спора и обосновывает «крылатое слово Болотова о том, что разногласие о *filioque* не является *impedimentum dirimens*» («У.», 151) в вопросе о единстве Западной Восточной церкви. Что же касается положительного учения о нераздельности Сына и Духа, то оно не только смыкает собою круг тринитарных проблем, но непосредственно связывает их с другими областями богословской мысли — и, в первую очередь, с экклезиологией, — поскольку «догматическое и практическое равновесие при постижении Второй и Третьей Ипостасей составляет сущность догмата Церкви: ибо Церковь есть Тело Христово, живущее Духом Святым» («У.», 164).

«Вопрос об исхождении Св. Духа — от Отца одного или от Отца через Сына, — получил совершенно исключительное значение в учении о Св. Духе, можно сказать заполнил собою пневматологию, и в настоящее время ее почти исчерпывает... Он был единственным вопросом, который действительно разрабатывался в пневматологии на протяжении последнего тысячелетия, — все остальное как будто не существовало... В виду такого его исторического значения естественно можно было бы ожидать, что... разногласие о нем... должно было бы пронизать всю жизнь и всю доктрину обеих (спорящих) сторон. Однако — шлет о. Сергий — хотя я в течении долгих лет искал следов этого влияния и пытался понять, в чем же дело, каково ж и з н е н о е значение этого различия, где и в чем оно практически проявляется..., я не умел его найти и не нахожу, и даже более, чем не нахожу, -- прямо его отрицаю... Обе стороны — и запад и восток — практически не могут найти различия в своем почитании Духа Св., несмотря на свое разномыслие в вопросе о Его исхождении. Представляется в высшей степени странным, что столь, казалось бы, важное догматическое разномыслие никак не отражается практически, между тем как нормально догмат имеет и религиозно-практическое значение, определяет религиозную жизнь... Можно сказать, что ни западная, ни восточная церковь не знает жизненной ереси о Св. Духе, которая была бы неизбежна, если бы существовала ересь догматическая.. Получается (потому) странный догмат без догматической силы... в связи с чем возникает вопрос: существует-ли вообще этот догмат? Не есть-ли это мнимый догмат, а постольку и н е д о г -

м а т, догматическое недоразумение?... Имеет-ли он в таком виде право на существование, не есть-ли это л о ж н а я проблема, которая ведет необходимо к бесплодной логомахии? Нужно поставить перед собой во всей точности и ответственности вопрос, о чем здесь идет речь и спрашивается, а также, о чем можно и должно спрашивать в проблеме об исхождении Св. Духа. Всего естественнее это исследование повести путем исторического анализа соответствующих учений в патристическую и после-патристическую эпоху” (“У.”, 93, 163, 164, 93, 94). Изучение соответствующих текстов св. Афанасия В., Василия В., Григория Богослова, Григория Нисского, Елифания Кипрского, Кирилла Александрийского, Дидима Александрийского и Иоанна Дамаскина приводит о. Сергия к выводу, что проблема об исхождении Св. Духа — в том смысле, как ее понимали в последующие эпохи — отцами вообще не ставилась. Им важно было, с одной стороны, утвердить основную идею — монархию Отца, — как связующую и обосновывающую собою Св. Троицу и Ее триединство; а, с другой стороны, — преодолеть разные виды субординационизма, которым нарушалась равночестность и равнобожественность ипостасей. “В силу этого спор об исхождении Св. Духа, в п е р в у ю очередь, ставился ими в смысле исхождения Его от Отца... Но так как святоотеческое богословие хотело быть не диадическим, рассекающим Св. Троицу на две диады, но триадическим, устанавливающим тройственные конкретные взаимоотношения..., то и учение о Духе Святом не ограничивается Его отношением к Отцу, но распространяется и по отношению к Сыну” (“У.”, 96). Отсюда формула $\delta\iota\acute{\omicron}\ \tau\omicron\upsilon\ \Upsilon\iota\omicron\upsilon$ (через Сына), “в которой отцы не ощущали ни прибавки, ни незаконного новшества, а лишь известное пояснение или раскрытие восьмого члена символа веры... В своей недовыясненности, будучи лишено окончательной церковной санкции, это $\delta\iota\acute{\omicron}$ является скорее вопросительным знаком, нежели ответственным утверждением, причем самый вопрос этот гораздо многозначительнее, нежели предварительный пока ответ. Он содержит в себе молчаливое указание, что при обсуждении вопроса об исхождении Св. Духа нельзя ограничиваться установлением одного исхождения от Отца, забывая или не включая участия Сына... И поскольку подавляющее и определяющее большинство восточных отцов, можно сказать, почти все они, в разных выражениях и с индивидуальными оттенками согласно исповедывали это $\delta\iota\acute{\omicron}$ — (его должно считать) господствующим теологуменом восточной Церкви в эпоху вселенских соборов” (“У.”, 114).

“Западное богословие, возглавляемое блаж. Августином, в его лице устанавливает совсем иную линию в учении об исхожде-

нии Св. Духа... (Вместо) преобладающего мотива монархии Отца (которая лишь вспоминается более или менее смутно выражаемой идеей *διὰ τοῦ Πατρὸς*), здесь решительно торжествует принцип понимания Св. Троицы, как системы внутренних отношений, из которых она конструируется; в пневматологии это приводит к торжеству филиоквистического принципа" ("У.", 114).

Таким образом, в патристическую эпоху "мы имеем в этой области только частные богословские мнения, сгущающиеся в теологумены — западный и восточный: *διὰ* и *que*. Однако, в общетринитарной доктрине оба теологумена... пользовались одинаковым правом гражданства (до начала латинофотиевской распри), и это различие не ощущалось, как разномыслие, ибо, очевидно, более существенным представлялось единство в общей мысли, — именно о тройственном характере определения каждой из ипостасей, нежели частные различия в определении этой тройственности... Состояние богословского учения о Св. Духе на западе и востоке в патристическую эпоху лучше всего можно уподобить логологии в до-никийскую эпоху или же христологии в до-халкидонскую, когда мирно уживались различные и далеко расходящиеся между собою тенденции и теологемы богословия, с той, однако, разницей, что пневматология (в отличие от логологии и христологии) доселе еще не имела ни своей Никей, ни своего Халкидона ("У.", 121, 177, 178).

"Девятый век является (однако) гранью новой эпохи в учении об исхождении Св. Духа. Мирному сосуществованию двух вариантов в учении о происхождении Св. Духа, восточному и западному: греческому *διὰ* и латинскому *que*, приходит конец, и наступает эпоха сначала полемического противоположения, а затем и догматического разделения. Внешне начало ее полагается полемическим выступлением патр. Фотия, — в окружном его послании к восточным епископам, а, главное, в его известном трактате о Св. Духе (около 885 г.)" ("У.", 122). Но внутренним поводом к этой распри послужило то обстоятельство, что западный теологумен *filioque* был догматизирован папством, которое придало ему значение общеобязательного догмата, введя его в западный символ (на грани второго тысячелетия). "Таким образом, частное мнение превратилось в самоочинное утверждение — *ἀρεσις*. Чрез это весь восток, обвиненный в ереси, оказался в состоянии необходимой обороны от догматического насилия... и, в свою очередь, отрицание папского догмата провозгласил уже принятым церковным догматом, хотя этого принятия не было ни на востоке, ни на западе, ни на общем вселенском соборе" ("У.", 122). Но так как инициа-

тива в этом расхождении принадлежала Западной Церкви, то понятно, что обороняющийся восток “целиком принял всю латинскую проблематику, что, конечно, важнее, нежели неприяти самой доктрины... И антилатинское *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς* представляет собою не что иное, как латинское *filioque* с *ми-нусом*: так сказать, не-*filioque*, анти-*filioque*, тогда как святоотеческое учение не есть ни то, ни другое, но нечто третье, хотя и в зачаточном еще и нередко противоречивом выражении” (У”, 123).

“Трактат патр. Фотия фактически положил начало совершенно специфической полемики между латинами и “латинотворствующими”, с одной стороны, и между латинофобствующими и фотиянствующими, — с другой. Полемика эта приняла в высшей степени ожесточенный и односторонний характер: вся пневматология была сведена к вопросу о принятии или неприятия *filioque*. Подлинная святоотеческая традиция учения о Св. Духе была нарушена чрез это суждение, и в творениях св. отцов стали искать лишь аргументов за или против *filioque*. В развитии этой письменности можно наблюдать две волны, соответствующие двум униональным попыткам, однако, оказавшимися бесплодными: II Лионскому собору 1274 г. и Ферраро-Флорентийскому собору 1438-39 г.г. Каждое из этих событий порождает обширную литературу с обострением богословских страстей и полемического напряжения, которое затем сравнительно затихает, однако, продолжаясь с перебойми даже до дне сего... Никакой жизни мысли, никакой д и а л е к т и к и нельзя усмотреть в этом статическом противополжении, а вы б о р того или другого положения, связанный с осуждением и отрицанием противоположного, неизбежно отмечен схизматическим духом, изначала пронизывающим эту контрверсу, и это одинаково для обеих сторон, из которых каждая считала себя хранительницей истины... В истории догмы нет примера более чуждого изволению Духа Святого, нежели эти споры о Духе... Провидением Божиим было поущено, что самый нежный и таинственный цветок богословия был ввергнут в пучину борьбы за власть”... (“У.”, 122, 128, 137, 162, 122).

В процессе этой полемики Западная Церковь окончательно выкраталлизовала спорные положения своего богословия, придав “силу догматических определений тому, что было лишь доктриной. Это учение содержит следующие положения:

1) Исхождение Св. Духа от Отца и Сына не как от двух начал, но как от одного *unica spiratione*.

2) Это исхождение означает происхождение Духа Св., то есть принятие Им “сущности и субстанциального бытия” от Отца и Сына, как единого начала.

3) Отец все передает Сыну в Его рождении, кроме бытия Отцом, а, следовательно, и способность изведения Св. Духа.

4) Хотя и провозглашается изначальная вечность трех Ипостасей в Боге, однако, исходным началом в уразумении Св. Троицы является имперсональный и как бы д-о-ипостасный божественный принцип, который обозначается, как *unus Deus, una substantia, una divinitas*, и он в себе яли собою обосновывает не только единство триипостасного Бога, но и самое бытие ипостасей. В этой имперсональной субстанции «*omnia sunt unum*» (“У.”, 154, 153).

В противовес этому противники *filioque*, принимая всю эту постановку вопроса, утверждали, что исхождение Св. Духа происходит только от Отца — *μόνον τοῦ Πατρὸς*, отрицая в нем всякое участие Сына.

Критический анализ, которому подвергает эту контroversу о. Сергей, направлен как на отдельные положения филиоквизма (и монопатризма), так и на общую онтологическую предпосылку.

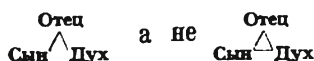
1) Доктрина *filioque* открывает в себе начало “Тертуллиано-Оригеновского ипостасного субординационизма, связанного со схемой ипостасных происхождений или “продукций”; согласно последней, “Отец, производя Сына, сообщает Ему всю полноту божественной природы, вместе со способностью производить Духа, хотя и без способности рождать... Отец и Сын сообщают Духу Св. ту же полноту божественной природы, однако, без способности рождать и изводить... В результате такого *derivatio* получается ипостасно убывающая прогрессия Божества: Отец — полнота природы, *Deitas*; Сын — *Deitas* минус рождающая сила; Дух Св. — *Deitas* минус рождающая и изводящая сила. Хотя различие это мотивируется ипостасными свойствами, но это не изменяет того факта, что ипостаси оказываются между собой неравны, то есть не равнобожественны...

2) В конструкции филиоквистического догмата разрушается триединство Св. Троицы и Она рассекается на две двоицы: Отца — Сына и Сына — Духа Св., причем, как смыкаются эти двоицы в триединство, никогда не было, да, разумеется, и не может быть показано.

3) (Постулат исхождения Св. Духа от Отца и Сына, как от одного начала) может быть осуществлен тем приемом мышления, который можно определить, как погружение (ныряние) из ипостаси в природу и наоборот... То единство, которое ищется для Отца и Сына в единстве спирации, есть не что иное, как божественная природа, в троичном Божестве единая и тождественная. Но, во-первых, как же может природа, так сказать,

внеипостасно, погруженная в свою собственную глубину, “производить” ипостась, если ипостасное бытие для нее трансцендентно? Здесь более, чем в другом, проявляется имперсонализм католической триадологии, в которой природа есть первоначало Св. Троицы, и в ней и через нее путем дифференциации возникают ипостаси. С другой стороны, если погрузиться с поверхности, где существуют ипостасные различия Отца и Сына, в глубину до-ипостасной или под-ипостасной природы, то как же можно различить в этой глубине две разные ипостаси, Отца и Сына, и исповедывать исхождение Св. Духа из их двуединства? ...Логическая цепь умозаключений фактически прерывается в той точке, в которой совершается это погружение от ипостасей в природу: из единства природы не видно ипостасей, и совершенно невозможно, скрывшись от их различия в безразличие, затем с торжеством объявить, что тем доказано именно их, ипостасей, двуединство” (“У.”, 157, 158).

Что же касается монопатризма, то таковой “исключает тройственное взаимоотношение ипостасей: Троица состоит здесь из двух Двоиц: Отец-Сын и Отец-Дух Св.; получается угол, но не треугольник:



“*Менюй* является здесь упразднением линии Сын — Дух Св.” (“У.”, 157). Кроме того, совершенно отрицать роль и значение Второй Ипостаси в исхождении Св. Духа невозможно уже потому, что иначе Она была бы не третьей Ипостасью, но лишь вариантом Второй, составляя с Отцом самостоятельную вторую диаду” (“Т. Р.”, 123). “Три предполагает “два” и не может сразу следовать за “один”: поэтому и Третья Ипостась, для того, чтобы, действительно, быть “третьей”, а не дубликатом “второй”, необходимо должна находиться в таком жизненном взаимоотношении и с первой, и со второй Ипостасями.

Все эти частные возражения объемлются критикой и отвержением общей предпосылки филиоквизма, каковой является учение о причинном происхождении ипостасей. Мы уже имели случай говорить об этом в другой связи, но о. Сергей многократно возвращается к этой теме, ибо видит в понятии происхождения или, вернее, двух видов происхождения, не только основание мнимой контроверсы об исхождении Св. Духа, но коренное искажение всего догмата Св. Троицы. Ошибка здесь заключается в том, что как исхождение Св. Духа, так и рождение Сына, одинаково понимается, как происхождение. “То и другое берется за одну скобку, как два образа происхождения, *duae productiones* или *duae processiones*... Но кто же поведал, что эти конкретно ипостасные отношения могут

быть поняты и обобщены, как происхождение, как два вида причинной зависимости? Ни рождение, ни исхождение вовсе не есть происхождение, ибо такового не знают равночленные и равнобожественные и собезначальные Ипостаси. И совершенно нет никакого основания считать рождение и исхождение, как два происхождения или продукции... И никто из участников контroversы не пытался поставить перед собой и до конца продумать смысл этого учения о причинном происхождении безначальных и безпричинных (сверхпричинных) божественных ипостасей, которое содержит в себе явное логическое и онтологическое противоречие, именно как безпричинное причиняется и безначальное происходит" ("У.", 164, 160, 165). А с падением теории происхождения падает и вся филиоквистическая проблематика и весь вопрос переносится в совершенно другую плоскость. Таковой является изложенное выше учение о Св. Троице, как о самооткровении Отца в рождаемом Им Сыне и изводимом Духе и в троичных взаимоотношениях самоотвергающейся любви, связывающих все три равнобожественные и собезначальные ипостаси. В свете этого учения все те речения и формулы, которые в филиоквистической полемике имели характер схизматически разделяющий, получают иные коэффициенты, примиряющие их в качестве частичных символических обозначений многообразных отношений в триедином Божестве. "И *filioque* и "через Сна", и "от обоих" и *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς*, и другие речения могут и должны быть поняты (как и понимались древней церковью) не как противоречащие, но как в известном смысле однозначущие или, по крайней мере, одномысленные, друг друга не исключающие. Общая и основная мысль догмата о Св. Духе и об Его "исхождении" заключается в том, что его отношение к Отцу определяется на основании "монархии" Отца; Св. Дух относится к Нему, как Открывающий к Открываемому, и притом не просто, как Открывающий, но Со-открывающий (вместе с Сыном) Отца... Поэтому может быть оправдано даже фотиевское истолкование формулы: "иже от Отца исходящего" в смысле "от одного *ἐκ μόνου*" Отца исходящего", если только эту мысль отнести не к мнимому происхождению, но понять само исхождение, как основное соотношение между Открывающимся Отцом и Открывающими ипостасями Духа и Сына. "От одного Отца" выражает идею "монархии" Отца, как исходного начала во Св. Троице, как единого Открывающегося... Далее могут быть поняты и оправданы и приняты *διὰ τοῦ Υἱοῦ*, как даже и *filioque* с разными его вариантами ("от Обоих", "свойственный" Сыну и под.) и притом наряду с "*ἐκ τοῦ Πατρὸς*" и даже "*ἐκ μόνου*

τοῦ Πατρὸς”, прежде всего в том общем значении, что здесь указывается отношение Духа Св. к Сыну. Последнее не отвергается, но лишь не указывается в тексте “от Отца исходит”. Отношение Св. Духа к Сыну отнюдь не исключается, но включается или предполагается его отношением к Отцу. И все рассмотренные формулы исхождения, если только не понимать их, как происхождение, представляют собою лишь разные образы этого тройственного определения Третьей ипостаси, — не только в отношении к Отцу, но и к Сыну... Общий смысл этих формул может быть выражен так: Третья ипостась должна быть понята одновременно не только в отношении к Первой, — согласно принципу монархии Отца, но и в отношении к Сыну (равно, как и ипостась Сына должна быть понята не только в отношении к Отцу, но и к Духу Св.)... Таким образом, можно сказать, что “бытие” каждой из этих двух ипостасей, во всем своеобразии их *τροπος υπάρξεως* зависит не только от Отца, но и от другой со-открывающей Ипостаси. Поэтому в отношении к Сыну следует сказать, что Он, рождаясь от Отца, приемлет на Себя от Отца почивание Духа Св., следовательно, в “бытии” Своем неразделен (хотя и раздельноличен) от Духа Св. Бытие Сына во всем своеобразии Второй Ипостаси зависит а *Patre Spirituque*. Подобным же образом о Духе можно сказать, что Он исходит от Отца не вообще, не беспредметно, но на Сына, следов., *διὰ τοῦ Υἱοῦ* или *filioque*. Это *que* или *и*, которое латинское богословие ставит лишь в *одном* месте, на самом деле стоит *п о в с ю д у*, где должно быть выражено троичное определение каждой из троичных Ипостасей. Но только это троичное определение не есть отношение “происхождения”, но сложное конкретное соотношение Открывающейся и Открывающих Ипостасей в их данном соотношении” (“У.”, 180, 181, 185).

Троицизм Св. Троицы не терпит никакого умаления и не рассекается тем, что Слово и Дух, в качестве двух открывающих ипостасей, составляют некое диадическое соединение — Божественную Двоицу, включенную в Троицу. “Троичный характер Двоицы утверждается в полной мере через принцип *м о н а р х и и*, которая утверждается в диадическом самооткровении Отца, как “Начала”, Божественного Подлежащего. Но Его Сказуемое или Самооткровение, Божественная София, осуществляется, как двуединство *д в у х* ипостасей: Отцом глаголемое Слово, на котором почивает от Отца исходящий Дух Святой. Это то двуединство, это внутритроичное *и* или *διὰ*, о котором спорят восточные и западные богословы, *п е с т ь* Божественная София, как самооткровение единого Отца... В недрах единосущной и нераздельной Троицы, в Ее троицизме,

могут быть различены на одной стороне Первая как Открывающаяся, Ипостась, а на другой — Две Другие, Двоица Сына и Духа, как предвечное ипостасное Ее самооткровение. Эту истину следует выразить сначала в отрицательной форме, именно показав, что для полноты самооткровения недостаточно какой-либо одной ипостаси, Сына или Духа Св. Божественная София именно не есть только Сын, как не есть Она и только Дух Св., но двуединство Сына и Духа Св., как единое самооткровение Отца. Подлинное определение Божественной Софии устанавливается ее тождественным отношением к самооткровению Обоих, в их диадическом взаимоотношении... Если в отрицательной характеристике Божественной Двоицы было установлено, что она не может быть ни обращена лишь в единицу, ни разделяема на две, то в положительном ее определении это означает, что обе ипостаси соединяются чрез самооткровение Отца в Божественной Софии нераздельно и неслиянно. Они даже и не могут открываться одна без другой, как не могут и соединяться до полного слияния или отождествления... Неслиянность их... вытекает из того, что каждая (из открывающих ипостасей) по своему открывает Отца: Вторая, — как Слово или Идею идей, содержание; Третья же, — как осуществленную реальность этого содержания, как красоту... Красота, как реальность почувствованной истины, не есть особое содержание Третьей ипостаси, каковое для Нее уже дано в Слове, но Его бытие или свершение, не что, а как... Неслиянность божественных Ипостасей божественного самооткровения соотносительна (далее) их нераздельности..., каковые основывается не только тем, что Обе эти Ипостаси имеют единое “начало” в Отце, но и в том, что Они обе в месте Его открывают... А потому Сын не может быть помыслен без отношения к почивающему на Нем Духу Св., вне этого соотношения с Ним и не открывається. Говоря: Сын, мы молчаливо примышляем: и Дух, как и наоборот... Слово совершается Духом Святым, и Дух животворит Слово. Божество содержит Слово, имеет Его, Дух же Его испытует: “ибо Дух все проникает, и глубины Божи” (Римл. II, 10)... Это предвечное соотношение в Троице имманентной для нас становится доступным в Троице икономической, то есть христологически Дух Св. сам не есть Истина, но “Дух Истины”, “Дух Премудрости”. “Он наставит вас на всякую истину, ибо не от Себя будет говорить, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам” (Ио. XVI, 13). “Он прославит Меня, потому что от Меня возьмет и возвестит вам” (14). Этот же смысл имеет кажущееся самоотождествление Христа с “другим Утешителем” в прощальной бесе-

де: “вскоре не увидите Меня и вскоре увидите Меня” (Ио. XVII, 19) (“У.”, 210, 214, 215, 216).

Учение о нераздельности и неслиянности Сына и Духа имеет конститутивное значение для всей дальнейшей богословской мысли о. Сергия. Оно является той аксиомой, в свете которой он понимает и истолковывает как все проблемы христологии и пневматологии, так и все, что с ними связано и от них зависит. Поэтому “диада Сына и Духа” является нам тем ключом, которым разрешаются многие вопросы, вне этой предпосылки остающиеся противоречивыми и непонятными.

Христос никогда не отделяется от Св. Духа, и все моменты воплощения Бога Слова запечатлены действиями Духа. Но и Св. Дух никогда не отделяется от Христа, и всюду, где имеется веяние Духа, невидимо присутствует Христос. Премудрость Слова неотделима от Славы Духа — содержание истины от явления красоты — смысл от бытия — такова последняя истина триадологии, благодатно объемлющая собою всю мысль и всю жизнь.

ГОСПОДЬ ИИСУС ХРИСТОС

“Слово плоть бысть”. Эти три слова Евангелиста Богослова, выражающие тайну боговоплощения... навсегда останутся путеводной звездой, возженной Словом о Слове. Невместимая тайна ими объемлется. Бог стал, *ἐγένετο* — тварью, “плотью”, и как бы ни толковать слово “плоть”, это значит, что Бог стал не-Богом, не переставая быть Богом. Таково самое очевидное и бесспорное значение этих молниеносных слов Евангелия сына Громова” (“А. Б.”, 240).

В этой тайне “человеческая мысль упирается в предельные понятия антитезы вечности и времени, полноты бытия и становления” (“А. Б.”, 223), абсолютного и относительного, неизменного и преходящего. Вследствие этого истина о том, что “Слово плоть бысть, должна быть принята во всем объеме своего содержания: и теологически, и космологически, и антропологически, и христорогически, и сотериологически” (“А. Б.”, 195). Богословие боговоплощения является, таким образом, богостроительным разрешением всех философских проблем, конкретным ответом Самого Слова на все вопрошания разума, снятием всех антиномий и разрешением всех противоречий. Оно является той центральной точкой, в которой антитеза всех доступных человеческому разуму проблем не только объемлется единым вопросом о Боге и мире, Творце и творении, Слове и плоти, но и получает на него конкретный ответ, явленный при этом не в отвлеченной истине или учении, но в живой исторической личности Богочеловека Христа. “Не-божественная, человеческая мысль не могла бы, не нашла бы основания, не дерзнула бы так помыслить и сказать. Только движимое Духом Святым... слово Божие могло от Отца поведать о Боге, что Он стал Своим же творением. Это слово пролога к Евангелию Иоанна выражает и содержание всего Евангелия: Слово, ставшее плотью, вселилось среди нас, и мы видели славу Его, как едиnorodного от

Отца (Ио. I, 14). Бог вышел из премирной абсолютности Своей и сделался Творцом, Творец же — Слово, через которое все произошло (как выразительно указано в том же контексте пролога), Сам стал творением, из абсолютности низошел в тварность” (“А. Б.”, 241). “Христос есть Сын Божий — Сын Человеческий. Соединить несоединимое, приблизить distante, примирить противоречащее, понять это единство и как бы отождествление Бога и Человека в Богочеловеке — такова христологическая проблема” (“Путь”, № 37, стр. 6); и ей — от первого до последнего — посвящены все вселенские соборы” (“У.”, 51), со всем напряженным богословским творчеством всей патристической эпохи. Почва христологии является поэтому наиболее возделанной среди всех полей богословской проблематики, и христологическая работа современного богослова, естественно, должна начинаться с той точки, до которой ее довело догматическое творчество предшествующих веков. Соответственно этому основной христологический труд о. Сергия (“Агнец Божий”) начинается подробным анализом “диалектики идеи богочеловечества в святоотеческую эпоху”; этот анализ приводит его к выводу, что “христологические определения (патристической) эпохи заканчиваются шестым вселенским собором, который прерывает их выразительным мпоготочием. Точка здесь еще не поставлена, цикл догматического развития не завершен” (“А. Б.”, 110). И “призванием нашего времени является поэтому ново-халкидонское богословие, которое воскрешало бы для нас, а вместе и продолжало дело семи вселенских соборов во всей полноте их проблематики, последняя же обобщается в одной, поистине Халкидонской проблеме — богочеловечества. Сын Божий — Сын Человеческий в единстве Своей богочеловеческой жизни, или богомужной энергии, в истинном общении свойств. согласи и соединении воле, — такова остается догматическая проблема и для наших дней. К четырем Халкидонским п е должна она найти и формулировать и основное догматическое да, которое так и не было богословски найдено в диалектике александрийства-антиохийства... Это и есть самая очередная творческая задача нашей эпохи в области христологии” (Путь № 37, стр. 33, 34).

Исходной точкой христологии о. Сергия является, таким образом, истина Халкидона. Он считает ее подлинным “догматическим синтезом, подготовленным всем предшествующим развитием христианства и представляющим высшее достижение догматического сознания в области христологии..., догматическим чудом, превышавшим естественные силы и возможности догматического сознания (своей) эпохи” (“А. Б.”, 73, 77). “Халкидонский догмат был и остается главной крепостью хри-

стианской догматики” (“Путь”, № 37, стр. 20) — говорит о Сергии: “и вся моя христология стремится быть Халкидонским богословием и проникнута пафосом Халкидонского догмата, ибо видит именно в нем высшую мудрость христианства” (III Записка, стр. 12).

Однако, с точки зрения своего положительного содержания “это богомудрое определение представляет собою лишь ограду для мысли, но не самую мысль, которая может быть дана лишь положительным определением. Халкидонский догмат есть не только высшая норма вероучения, по которой должно мерить себя церковное сознание, но он дан человеческой мысли, как предельная проблема богословского постижения. Провидению было угодно, чтобы догмат этот возник не из богословия, но как бы над богословием, разные школы которого были для него лишь поводом (об этом свидетельствует внешняя история собора — см. “А. Б.”, 74-77); но он высится, как религиозный символ для всех веков, и нашему времени он принадлежит не меньше, а даже больше, чем эпохе своего возникновения” (“Путь”, № 37, стр. 19). Занимая столь центральное место в системе богословской мысли, Халкидонский догмат является той истиной, в отношении которой софиология о. Сергия, вместе с примыкающим к ней учением об ипостаси и природе является ее постулатом и предпосылкой. В самом деле: сущность халкидонского определения состоит в том, что в Богочеловеке Христе мы имеем единство ипостаси при двойстве природ, каковые соединены между собой неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно. Положительное уразумение этой формулы, естественно предполагает 1) ясное мышление ипостаси и природы; 2) установление связи и отношения между ипостасью и природой, как таковыми; 3) понимание возможных отношений между божественной и тварной природами; 4) возможность соединения двух природ при одной ипостаси. Без этих предварительных разъяснений и определений Халкидонская формула “является богословски неразъясненной схемой, еще требующей для себя богословского уразумения; а без него оно остается, как кимвал бряцающий, даже при самом искреннем и ревностном желании содержать православное учение” (“А. Б.”, 207). Таким оно фактически для своего времени и было, ибо “чудо Халкидонского догмата богословски настолько упредило свое время, что принятие его, вместо мира в Церкви, принесло новую бурю. Самое замечательное здесь есть то, что реакция против Халкидонского догмата, — разные виды монофизитства, — питается не столько еретическим его неприятием, сколько догматическим и даже терминологическим недоразумением: в монофизитских кругах по старому отождествляли терми-

ны: природу, ипостась и лицо, и потому Халкидонская формула чисто терминологически представлялась абракадаброй” (“А. Б.”, 80). Но и последующая богословская мысль не внесла света в эту проблему, ибо понятия природы и ипостаси сохраняли свою логическую неопределенность (и воспринимались чисто физически, — как отношения общего к частному) даже у Иоанна Дамаскина. Поэтому, понятно, что изложение христологической проблемы начинается у о. Сергия с исследования этих основных онтологических проблем, и что первые главы Агнца Божия посвящены “Софии Божественной” и “Софии тварной”. Софиология, как учение о связи божественной и тварной природы, вместе с учением об ипостаси, как личном начале в жизни духа, является, таким образом, необходимым введением к христологии, без которого она неизбежно остается неопределенной и необоснованной. Можно даже сказать больше, софиология, так, как она раскрыта о. Сергием во втором ее варианте (т. е. как учение о Софии Божественной и Софии тварной — единых в своей сущности и двойственных в образах своего существования) вся устроена к христологии, как к своему исходу и цели; и если в эволюции своих софиологических построений о. Сергий заменил первоначальную монистическую софиологию софиологией дуалистической, то причиной этому было, главным образом, то, что единая космическая София (София “Света Невечернего”) не могла служить достаточной предпосылкой для истины христологии, постулирующей во Христе две природы: Софию Божественную и Софию тварную. Таким образом, именно христология явилась тем материнским лоном, в котором софиология получила свое окончательное богословское и философское оформление...

Это, конечно, не значит, что вера в боговоплощение зависит от принятия софиологической доктрины: христианином можно быть и не будучи софиологом. Но при отсутствии софиологических предпосылок о внутренней связи Божественной и тварной природ и сообразности Божеской и человеческой ипостасей, истина боговоплощения неизбежно должна мыслиться, как действие божественного всемогущества и произвола, несвязанное с актом миротворения и в каком смысле исправляющая первоначальный план мироздания. Тогда как при софиологическом понимании “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... Ибо Логос изначально находится в положительном соотношении с человеческой природой, как и человеческая природа в недрах своих носит Его образ и ждет Его сошествие в мир” (“А. Б.”, 222). — Этим уста-

навивается в отношении боговоплощения чрезвычайно важная истина, которую можно охарактеризовать, как п е р с п е к т и в у в е ч н о с т и; в этой перспективе то историческое свершение, которое имело место при царе Ироде и при Понтийском Пилате, связывается не только с грехопадением в рай, но укореняется в самом миротворении, и даже более того: в творческой первоволе Бога, в сущности Самой Пр. Троицы. “Было бы совершенно ошибочно ограничить силу и свершение боговоплощения лишь определенной исторической эпохой или событием. Напротив, надо с самого начала установить, что боговоплощение в мире не знает для себя ни начала, ни конца, но есть самое общее его основание, его алфа и омега. Оно во- все не есть лишь некий эпизод в истории мира, но есть само бытие мира, его целепричина” (“Христос в мире”, стр. 1). “Пришествие Христа в мир, боговоплощение, по прямому свидетельству Слова Божия, предопределено еще до сотворения мира, то есть включено в предвечный совет Божий о мире. Христос есть “непорочный и чистый агнец, предназначенный еще прежде создания мира, но явившийся в последние времена для нас” (I Петр, I, 20). В том явилась “премудрость Божия, тайная, сокровенная, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей” (I Кор. II, 7). Во Христе Бог избрал нас “прежде создания мира” (Еф. I, 20), “предопределил усыновить нас чрез Иисуса Христа”... И это есть “домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге” (III, 9)... В этом смысле Господь Иисус называется в Апокалипсисе “Алфа и Омега, начало и конец, первый и последний”. В предвечном замысле Божиим проявилась Его любовь к творению, которая не остановилась на сотворении мира, но пошла дальше того... и определила происхождение в мир Самого Бога, то есть боговоплощение...

Из этих текстов явствует, что пришествие Сына в мир не является лишь актом п р о м ы с л и т е л ь н о г о Божия смотраения о мире, которое происходит из взаимодействия Бога с миром, но есть изначальное благоволение Божие, сущее “прежде” самого сотворения мира, то есть составляющее самую его основу и цель. Можно сказать, что Бог и создавал мир, имея воплотиться в нем, ради этого воплощения..., в котором Он показал Свою любовь к творению.

Самый общий и предварительный вопрос здесь возникающий состоит в том, является ли боговоплощение лишь средством искупления и примирения Бога с человеком, то есть, в этом смысле, следствием грехопадения (*tu felix Adae culpa!*). актом сотериологическим, или же оно от него в известном смысле и не зависит, будучи предустановленным само по себе... В сопоставлении этих обеих целей нет или — или, но есть и — и,

или даже, точнее, задача сотериологическая включается в эсхатологическую, как средство в цель: искушение есть путь к “славе нашей”... Боговоплощение совершилось во всем значении своем, как оно предвечно установлено в Божием совете, но оно произошло ради человечества падшего. Вследствие этого надеяния оно и явилось прежде всего средством спасения и искупления, сохраняя, однако, всю полноту своего значения и за пределами искупления, ибо оно им не исчерпывается” (“А. Б.”, 192, 193).

“Итак, следует заранее исключить мысль о том, что боговоплощение Сына Божия является только средством, как бы нарочито найденным для спасения человека после его падения, причем этого средства могло бы и не быть, если бы не было этого падения... Боговоплощение есть исполнение изначального, предвечного творения мира, как становящегося Богочеловечества. Логос, Небесный Человек, Сын Божий уже изначала присутствует в мире Своим образом в “первом Адаме”: творение мира уже является его предвоплощением. Все человечество предназначено вместить Богочеловека” (“Христос в мире”, стр. 8).

Это двойное — эсхатологическое и сотериологическое — понимание боговоплощения о. Сергей находит и в “мудрости кратких слов Никейского символа: “нас ради человек и нашего ради спасения. (Ибо) это и может быть понято, как в смысле отождествления (как “то есть”), — (и так именно и понимают его те, кто считает с п а с е н и е основанием боговоплощения, и конкретно, фактически, для падшего человека оно это и означает). Но это же и может быть понято и в смысле различительном (то есть как “и в частности”), разделяя общее и частное, то есть силу боговоплощения не ограничивая и не исчерпывая одним искуплением. (В таком случае) первая половина этой формулы имеет более общий смысл, нежели частное его применение во второй половине” (“А. Б.”, 195, 193). Сообразно этому конечной задачей боговоплощения является “не ближайшая искупительная цель, но последняя, всеобщая: “дабы все небесное и земное соединить под главою Христом” (Еф. IX, 10)” (“А. Б.”, 193).

Это понимание боговоплощения “в перспективе вечности” теснейшим образом связано с той общей иерархией догматических истин, согласно которой основанием и сущностью Христианства является учение о Пресв. Троице.

Послушание и жертвенность Сына, Его самоистощание и крестное самоотдание отнюдь не могут рассматриваться, как истины только христологические. Ибо по самой природе Своей “Сын имеет Себя и Свое не как Себя и Свое, но как Отчее... И

Сыновство духовное в том и состоит, что Сын самоистощается во имя Отца. Сыновство есть уже предвечный кенозис... И любовь Сына есть жертвенное, самоотвергающееся смирение Агнца Божия, предустановленного прежде сложения мира” (“А. Б.”, 122). И крест Христов “есть символ не только нашего спасения, но и жизни Самой Св. Троицы”... — “Божий образ назнаменателен миру”, “знамение непостижимые Троицы” (из канона Св. Кресту). Ибо крестное взаимоистощание и крестное взаимовосполнение выражает жизнь триипостасного Божества как в отношении ипостасного самосознания, так и природного самораскрытия” (“Г. Т.”, I, 69). Но нигде эта вечная перспектива боговоплощения не раскрывается с такой силой, как в учении о Сергия о первосвященническом служении Христа, в котором единство моментов сотериологического, христологического и логологического получает силу полной неопровержимости. “Сын Божий есть в е ч н ы й П е р в о с в я щ е н н и к во Св. Троице, приносящей жертву Сыновней Любви Отцу, и лишь силою этого вечного первосвященничества Он есть и наш Первосвященник, ходатайствующий за мир перед Отцом” (“У.”, 425) (подробнее об этом см. ниже). Основанием боговоплощения является любовь Бога к Своему творению. Мир создан Богом свободным, и свобода эта удобопревратна, то есть содержит в себе возможность отпадения от Бога. “И как ответ на самую эту *возможность*, Бог предвечно принял Свое определение об Агнце Божием, закланном прежде сложения мира, следовательно, в известной мере, и независимо от того, станется ли эта возможность действительностью. Бог, так сказать, заранее принял на Себя ответственность за возможное падение изменчивого в своей тварности человека” (“А. Б.”, 194). Это не есть перенесение ответственности с твари на Творца; ибо возможность падения не есть его необходимость; и осуществление или неосуществление этой возможности зависело от человека, от его свободы. Но любовь Божия не знает границ а условий. Она не довольствуется тем, что “Бог полагает бытие мира наряду с Собою, делая Себя соотносительным миру; тем, что Бог творит мир в человеке по образу Своему и по силе этой сообразности раскрывается в мире Божественная София; тем, что Бог, как Логос, приходит в личное общение с человеком... Б о г х о ч е т с о о б щ и т ь м и р у С в о ю б о ж е с т в е н н у ю ж и з н ь и С а м о м у в с е л и т ь с я в м и р, с т а т ь ч е л о в е к о м, ч т о б ы ч е л о в е к с д е л л а л с я б о г о м. Это превосходит пределы всякого человеческого воображения и дерзновения, это — тайна любви Божией, “сокрывавшаяся от вечности в Боге” (Еф. III, 9) и неведомая даже ангелам (Еф. III, 10; I Петр. I, 12; I Тим. III,

10). Нет границы для любви Божией, и она не может не дойти до конца в полноте самоотвержения Божия для мира, которое есть боговоплощение. И если препятствием здесь не является самое существо мира, в тварности своей вызванного из небытия, то не является им и падшее его состояние. Бог приходит и в падший мир, любовь Божия не гнушается не только немощью тварности, но и падшим ее образом, греховностью мира, и снисходит до принятия на себя грехов его: Агнец Божий, вземлющий грех мира, является в нем. Таким образом, все отдается Богом для обожения мира и его спасения, и более ничего не остается, что было бы не отдано. Такова любовь Божия, такова Любовь. Такова она во внутритроичной жизни, во взаимоотношении трех Ипостасей, и такова же она в отношении Бога к миру" ("А. Б.", 195).

"Боговоплощение предполагает наличие "плоти", то есть тварного мира, а в нем человека, во всей его нерушимости..., ибо боговоплощение не является онтологическим насилием над миром... Оно есть акт Бога в мире, а не над миром... Небо не могло бы приклониться к земле, если бы земля не приjala небо. (Поэтому в боговоплощении) не одна, но две стороны: мир, приемлющий Бога, в лице человека, и Бог, ищущий этого приятия (и отвечающий на него своим воплощением). Беспредельность самоотвержения Божия, Его самоуничтожение перед тварью здесь доходит до того, что и само боговоплощение зависит не только от Бога, хотящего его в любви Своей к твари, но и от этой последней, притом как в ее природе, так и в ее свободе. Тварь должна быть способна к приятию Бога и достойна, восхотев своим изволением" ("А. Б.", 202, 196).

Способность человека к приятию Бога связана с тем, что человек изначально есть образ Божий, причем эта сообразность человека относится как к его природе, так и к его ипостаси (см. Антропологию). Поэтому, "основания для вочеловечения Логоса заложены уже в самом сотворении человека, который как бы ждет приятия Логоса и Его призывает" ("А. Б.", 198). Однако, здесь препятствием является грехопадение человека, ибо "Логос не мог принять плоть... отягченную первородным грехом, как и эта греховная плоть не могла найти в себе ни воли, ни силы к приятию боговоплощения... Для преодоления этого греха, отчуждающего (человека) от Господа... необходимо было ослабить этот грех до того, чтобы сделать его недействительным. Это и совершилось в Пречистой Деве Марии, появление которой в мире было главным делом ветхозаветной церкви. В ветхозаветной церкви веками и тысячелетиями накапливалась наследственная святость..., которая поднималась все выше и выше над уровнем падшего человечества... Вершина этой свято-

сти достигнута в Пречистой Деве, чистота Которой была уже такова, что Она явилась “благодатной”, осеняемой и до Боговоплощения непрестанными озарениями Духа Святого (подробнее о Божией Матери см. ниже). В Ней то и оказался о б е з с и л е н первородный грех, как препятствие к боговоплощению. И на вопрос Божий, предложенный Ей чрез архангела, хочет-ли Она послужить боговоплощению, приять Бога, — Дева ответила: “Се раба Господня, да будет Мне по слову твоему”. В ответе Пресвятой Богородицы проявилась та же самая человеческая свобода, которая в лице Евы, а затем Адама, определилась против воли Божией. Нс теперь тварь, в лице Пр. Богородицы эту свободную волю осуществляет не в своеволии, но в послушании, любви и самоотречении.

Однако, никакая тварная святость не была бы способна встретиться с Богом, не испепелившись пред Ним, а тем более понести Богорождение. Лишь Сам Бог мог освятить и обожить тварь, чтобы сделать ее сильной и достойной боговоплощения” (“А. Б.”, 202).

И это действие Божие заставляет нас видеть в боовоплощении действие не только одной Второй Ипостаси, но всей Св. Троицы. “Воплощается Сын Божий — Логос... Он, Творец мира по преимуществу, как демиургическая ипостась, приходит в этот сотворенный Им мир не как Творец, но как творение... И в том, что воплотившийся Логос становится Сыном Человеческим, нельзя не видеть раскрывающийся кенозис сыновства — божественное послушание Слова... Но воплощает Его Дух Святой, сходящий на Деву и делающий Ее земным небом... Участие Св. Духа в деле боговоплощения есть совершительное... Он освящает “плоть”, то есть душевнотелесную человечность... (еще) носясь над первою материей — “над водами” (и тем) предвзя Свое грядущее схождение на Приснодеву... Он сходит на Деву Марию и на Богомладенца, а затем на Христа, крестившегося в водах Иорданских... Поэтому боговоплощение не должно быть понимаемо как дело лишь одной ипостаси Логоса; оно необходимо предполагает участие обеих ипостасей..., и эта их неразрывность и засвидетельствована в символе словами: “и воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы”... (Но и Логос, и Дух Святой в деле боговоплощения только раскрывают природу Отца), неизреченная и неиспытываемая тайна Божества Коего становится явной в Сыне и Духе Святом” (“А. Б.”, 202, 205, 199, 200). Тайна боговоплощения, “великая благочестия тайна: Бог явился во плоти” (I Тим. III, 16), является таким образом делом всех Трех Ипостасей Пр. Троицы.

Но что означает в онтологическом смысле истина боговопло-

щения и боговочеловечения? Каким образом Бог мог стать человеком, не переставая быть Богом и не разрушая естества человека? Ответом на этот вопрос является “христологический догмат о Богочеловеке. Содержание этого (Халкидонского) догмата состоит в том, что в строении Богочеловека Христа мы имеем не простое, — как в Божестве и в человечестве, — но сложное соотношение, именно еденство ипостаси при двойстве природ, притом эта ипостась есть Второе Лицо Пресв. Троицы, Логос. Единство ипостаси обеспечивает единство жизни, двойство природ — ее сложность и двойственность; соединение же природ между собою, возглавляемых единою божескою ипостасию, устанавливает особое, новое двуединство, которое не существует ни в Божестве, ни в человечестве. Ибо в Божестве мы имеем единство природы при триединстве ипостасном..., а в человечестве мы имеем единство природы при множественности ипостасных центров. В Богочеловечестве же Христа мы имеем две различные природы, нераздельно соединенные в одной ипостаси, но и сохраняющие каждая свою самобытность.

Халкидонский догмат кажется, прежде всего, онтологическим парадоксом, который видимо разрушает все наши исходные определения о взаимоотношении природы и ипостаси. Ибо всякое духовное бытие есть нераздельное единство ипостаси и природы, которые могут существовать только взаимно: ипостась в природе и природа в ипостаси. Поэтому ипостась и природа совсем не суть взаимонезависимые начала, какие-то первоэлементы бытия, которые можно складывать и перекладывать на разные лады и образовывать из них совершенно новые соединения. Они совсем не гибки и не допускают никакого насилия над собой, которое обличается как онтологический абсурд... Между тем в Халкидонском определении божеская ипостась двуприродного богочеловечества, его, так сказать, подлежащее, одновременно есть субъект, как божеской, так и человеческой природы, при чем обе природы нераздельно соединяются в единстве жизни этой единой ипостаси. Божеская ипостась Логоса есть и человеческая, в качестве субъекта и человеческой природы” (“А. Б.”, 206).

“Что же означает это “во-ипостасирование” Логоса в человеческой природе? Возможно-ли оно онтологически и почему возможно? Мы ставим вопрос именно об онтологической возможности, вытекающей из взаимоотношения естеств, и тем самым исключаем безответную ссылку на Божие всемогущество..., для которого предполагается вообще в с е возможно. Да, эта возможность всего существует для всемогущества Божия в творении, для Бога как Творца. Но после того, как Бог сотворил мир и наделил его нерушимым бытием в его собственной онтологии, то Бог и Сам для Себя положил эту онтологию

и уже соотносится с миром не на основе всемогущества, но про-
мыслительного взаимодействия. К этой области и относится бо-
говоплощение..., (в котором) человеческое естество превоско-
дится, но не разрушается... Человек остается самим собой —
таково первое условие истинного боговсплощения, и то, что не-
вместимо для человека и для него невозможно, то и не может
быть в него включено. Этот онтологический постулат боговспо-
щения получил признание в догмате тем, что здесь говорится о
соединении во Христе совершенного Бога и с о в е р ш е н н о г о
человека, то есть неумаленного в своей онтологической
полноте и не разрушенного в своей человечности.

Итак, если человеческое естество Богочеловека “во-ипоста-
сировано” в Логосе, так что ипостась Логоса стала собственной
ипостасью и Его человеческой природы, значит это онтологиче-
ски возможно и предустановлено. Возникает вопрос: как же это
возможно, и почему это могло быть предустановлено? Могла-ли
человеческая природа принять и вместить, вместо человеческой
ипостаси или, вернее, в качестве человеческой ипостаси ипо-
стась Логоса? И как для самого Логоса оказалось возможно та-
кое снисхождение?” (“А. Б.”, 207, 208).

“Человеческая природа может жить лишь в человеческой
ипостаси, и она не может приять даже ангельской ипостаси, при
всей ее близости к человеку, ибо ипостась божьего духа не
может вместить жизни духа воплощенного, подлинно воспринять
человеческую “плоть”. Отсюда необходимо заключить, что ипо-
стась Логоса, поскольку она ипостасирует собою человеческую
природу, в особом смысле е с т ь и человеческая ипостась,
свойственная не только Богу, но и Человеку, т. е. Богочеловеку.
Для того, чтобы быть ипостасью человеческой, ипостась Логоса
должна быть человекна или, точнее, с о - ч е л о в е ч н а, по-
чему и ипостасирование ею человеческой природы не есть наси-
лие над последней или разрушение ее, но соответствует изна-
чальному соотношению между обоими. С другой стороны, и че-
ловек должен быть способен принять и вместить в качестве че-
ловеческой ипостаси ипостась Божественную. Иными словами,
человек уже по изначальному естеству своему должен быть и в
этом смысле богочеловек, носить в себе ипостасное богочело-
вечество, являться в этом качестве онтологическим “местом”
для ипостаси Логоса.

Таким образом, постулатом боговсплощения со стороны во-
ипостасирования Логоса в человеке является некое изначальное
тождество, существующее между Божеским Я Логоса и я челове-
ческим, которое не устраняет и всего существенного различия
между ними. Это есть отношение образа к Первообразу, которое
одновременно соединяет в себе тождественность, вообще суще-

ствующую между образом и Первообразом, с различием, наличествующим между вечностью и временностью, Творцом и творением” (“А. В.”, 209).

“Но не только человек есть богочеловек в своем предназначении, но и Логос есть предвечный Богочеловек, как Первообраз тварного человека... И если мы сопоставим этот ряд положений о небесном Богочеловеке и земном, тварном, то для нас становится понятным и естественным основное учение антропологии ап. Павла не об одном, но о двух Адамах, не об одном, но о двух человеках: “первый человек из земли, перстный: второй человек — Господь с неба... И как мы послали образ перстного, так будем носить и образ небесного” (I Кор., XV, 47, 49). И этому же соответствует и антропологический смысл сказанного Господом Никодиму: “никто не восходил на небо, как только спешивший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах” (Ио. III, 3). И это двойство образов Богочеловека, Человека Небесного и тварного, закрепляется в едином образе Человека, в Себе соединяющем и небесное, и тварное человечество: “Человек Иисус” (Римл. V, 15). Поэтому ипостась Логоса, Небесного Богочеловека, могла сама сделаться ипостасию тварного человека и его сделать истинным Богочеловеком, осуществив изначальное Его Богочеловечество. Ипостась Логоса извечно человечна, и потому она могла сделаться ипостасью и для тварного человечества, всзыывая, но не упраздняя его. Логос для человеческой природы Христовой, можно сказать, просто и естественно заместил собою тварную ипостась. Но это оказалось возможно потому, что и сама эта тварная ипостась была с в е р х п р и р о д н а, представляя собою божественное начало в человеке... Нетварно-тварная, божественно-человеческая ипостась Адама во Христе была замещена Божеской ипостасью Логоса. Конечно, это имеет совершенно неизмеримое значение, что вместо тварной, хотя и божественного происхождения, ипостаси, человеческая природа принимает ипостась Самого Логоса. Но это не нарушает общего строения человека, в котором две составные части: дулевнотелесная его природа, сотворенная из ничего и поэтому в полном смысле тварная, и ипостасный дух божественного происхождения, который сотворен Богом не из ничего, но получил жизнь от собственной жизни Божией... (В боговоплощении) то, что в человеке есть его человеческий, от Бога испешивший дух — во Христе есть Предвечный Логос, Божественный Дух, Вторая Ипостась Пр. Троицы... И человеческая природа во Христе могла принять эту замену и понести в себе Божественную Личность в качестве собственного лица. Поэтому и исповедуем Христа как совершенного человека, в котором сохраняется полностью человеческий состав, ибо все-

ление Логоса в человека имеет достаточное основание... Боговоплощение не есть катастрофа для человеческого естества или насилие над ним, но, наоборот, его исполнение. Поэтому Христос, будучи совершенным Богом, есть и истинный человек” (“А. Б.”, 210, 211, 212).

Однако, “Боговоплощение есть не только принятие человеческой природы ипостасью Логоса, которая тем самым становится и человеческой ипостасью, но и соединение двух природ, Божественной, как нераздельной с Ипостасью Логоса, и тварно-человеческой. Как нужно онтологически понять это соединение? Мы знаем из истории догмы, что это соединение не должно рассматриваться как отождествление (обеих природ) или упразднения их различия, т. е. монофизитски. Ни божеская природа не растворяет и не упраздняет человеческую..., ни человеческая... не может упразднить божескую... По соединению двух природ нельзя понимать и как их смешение..., так что в результате получалась бы новая природа, ни божеская, ни человеческая... Догматические усилия эпохи вселенских соборов и были направлены к сохранению равновесия в соотношении обеих природ с устранением уклонов в сторону какой-либо одной из них или же их разделения... Этот принцип равновесия естественно (получил свое) выражение в отрицательных определениях, преграждающих уклоны на обе стороны: нераздельно, неслиянно, неизменно, неразлучно. Для данной цели отрицательные определения вполне соответственны. Однако, столь же естественно, если чувствуется и известная неудовлетворенность этими лишь отрицательными определениями, которые, как известно из логики, не могут дать содержательного, положительного знания” (“А. Б.”, 219, 220). Этим и ставится основная христологическая проблема о положительном соотношении двух природ во Христе, каковая может быть охарактеризована как проблема Халкидонского да, — завещанная патристической эпохой, выработавшей “предварительное, неполное и неисчерпывающее определение, еще ждущее для себя продолжения” (“А. Б.”, 221) — дальнейшей богословской мысли. Исходной точкой этой последней может служить попытка извлечь из отрицательных определений Халкидонской формулы некоторое положительное содержание, каковое естественно должно быть ограниченным и неполным, “Ибо отрицания (Халкидона) направлены в противоположные стороны..., и вылучить из них положительное определение... является логически невозможно, а догматически затруднительно” (“А. Б.”, 220). Однако, сравнивая их между собою, мы убеждаемся, что они “допускают какое-то среднее или третье синтетическое суждение, хотя его не выражают. В самом деле, “неразрывно и неслиянно” одинаково

устраняют как полную раздельность, так и полную слиянность. Однако, они еще оставляют место различию или раздельности бытия (иначе не было бы места и соединению), также как и соединению, прямо провозглашенному в догмате. Таким образом..., при устранении полного слияния природ здесь молчаливо провозглашается их соединение, то есть некий образ слияния или отождествления, хотя и при полном сохранении различий; и при устранении полного разделения сохраняется некий образ раздельности, хотя и при существующей нераздельности. Одним словом, здесь ищется и провозглашается некий образ соединения при неслиянности и различии при нераздельности" ("А. Б.", 220). Эта антиномическая формула находит себе разрешение и ответ в основном учении о. Сергия о тварной Софии как образе и инобытии Софии Божественной. София Божественная есть природа Бога; София тварная — природа мира (и человека). Их взаимоотношение включает в себе и начало единства (насколько София тварная есть инобытие Софии Божественной, — и сущность мира есть та же природа Бога, погруженная Им в состояние становления; (см. об этом часть II, главы "София" и "Мир") и начало различения (по сколько между Творцом и творением лежит непреходимая грань, именно потому, что Творец есть творец, а творение — творение: иных определений, кроме тавтологических, здесь быть не может). И это единство и вместе различие Божественной и тварной природы в себе (в онтологии) находит свое полное применение и воплощение в явлении Богочеловека, в котором Божественный замысел о мире и человеке получает свое конечное завершение и исполнение. "Логос, как Христос, совмещает в своей жизни обе эти природы. Поэтому обе природы надо понимать не только в их нераздельности и неслиянности, непрерывности и неизменности, одним словом, в их самобытности, но надо с той же силой утверждать их соединение, которое осуществляется — ни много, ни мало — в единстве жизни Богочеловека, в силу единства ее ипостасного центра. Христос — един, и, будучи в двух природах, живет единою жизнью, чем и свидетельствуется сама возможность их соединения. Обе природы, включенные в единую жизнь единой ипостаси, так сказать, без раздвоения личности, — должны быть как то между собою сродны, способны к этому жизненному отождествлению. В обеих природах, Божеской и человеческой, нетварной и тварной, должно быть нечто посредствующее или общее, что и может быть выведено за скобки, явлено, как непреложное основание для такого их соединения. Это общее начало есть с о ф и й н о с т ь как мира Божественного, то есть Божественной природы Христа, так и мира тварного, то-есть Его человеческой природы. Мир тварный

создан на основании первообразов Божественного мира, как тварный образ Божественной Софии в ее становлении, но эта Божественная София сама и есть Божественная природа Логоса. Таким образом, в основании своем и содержания и Небесная София и земная, тварночеловеческая, отождествляются, различаясь лишь образом своего бытия: то, что в небесах есть сущее Величество, и Слава, и Мудрость, и Красота образов Божественного самооткровения, то в тварном мире, на земле, находится в становлении, в процессе, как вечные семена тварного бытия, погруженные в небытие и возрастающие на основе тварной свободы... Отсюда становится понятно, что Логос мог принять человеческое естество без онтологического противоречия с Своим собственным. Препятствие здесь состояло бы не в несовместимости природ, но лишь в различении обоих образов природного бытия. Логос, имея Божественную Софию, как Свою природу, чрез боговоплощение вступает в процесс ее тварного становления и тем самым умалется в полноте Своего собственного бытия. По существу боговоплощение, рассматриваемое, как снисхождение вечности Божией к становлению во времени, тождественно с творением мира Богом, как выхождением Божества во вне Самого Себя, в внебожественную область тварного становления. Здесь есть лишь та разница, что в сотворении мира последний остается вне Бога, лишь как объект Его спасительного воздействия, а в боговоплощении Бог внутри Своей собственной жизни приемлет тварное становление и Сам становится его Субъектом, сохраняя при этом всю извечную полноту Своего собственного природно-софийного естества. Вот что означает догмат о наличии двух природ при одной ипостаси. Предвечный Бог делается становящимся Богом, приемлет в Себя и для Себя, в Свою собственную жизнь становление мира и, прежде всего, вводит в Свою жизнь времена и сроки. Логос становится Иисусом, рождающимся, живущим и умирающим в определенном месте и времени... (Таким образом) объективное соотношение обеих природ во Христе и основание для их соединения есть их софийность: София Божественная соединяется с Софией тварной, Вечная — с становящейся, Первообраз — с образом. Таково да, подразумевающееся в четырех не Халкидонского догмата" ("А. Б.", 222, 223, 232).

Здесь, однако, возникает следующий вопрос: "софийность человеческой природы, нерушимая онтологически, была нарушена в своем бытии силою первородного греха. Может ли эта... человеческая природа во грехе быть принята в ипостась Логоса? Достойна ли она соединиться с Божественной природой в ее софийной полноте и чистоте? Не потеряла ли она своего до-

стоинства и с ним связанных возможностей?” (“А. Б.”, 225). Ответом на этот вопрос является учение о Божией Матери, как об ипостасном воплощении тварной Софии, в котором человеческая природа силою Св. Духа получила свое предельное осознание и благодаря этому сделалась достойным орудием боговоплощения. “Как д а в ш а я Логосу человеческое естество, Дева Мария есть Его Пречистая Матерь, Благословенная Богородица. Как п р и я в ш а я Его в совершенное единство жизни в самотвергающейся любви “рабы Господней”, Она есть Невеста Логоса или Жена Его, Себя уготовавшая к браку (Откр. XIX, 7; XXI, 9). Как носительница тварного человеческого естества в его неповрежденности, восстановленной Духом Святым, Она есть личное олицетворение Церкви и Она же есть Царица Небесная, которая уже не может оставаться на земле, после того, как вознесся на небо Ее Сын, и Сама Она Им тоже туда возносится” (“А. Б.”, 227).

Таким образом, мариология не только связана с христологией, но “включена в нее, как ее неотделимая часть, ибо Христос, как Сын Человеческий, есть Сын Марии. Мария же есть Его ипостасное человечество, та “вторая” природа, которую Он воспринял при воплощении... Эту Свою человеческую природу Христос не принес с неба и не создал заново из земли, но взял от “пречистой плоти и крови Девы Марии”. И это взятие не есть внешнее механическое позаимствование или насилие божественного всемогущества, но взаимно-ипостасный акт: Логос потому только и мог в з я т ь плоть от Девы Марии, что Она ее д а л а, Сама восхотев стать тварной Софией, софийной Материю Христова человечества, которому должна быть присуща вся полнота софийности... Ибо Богородица участвует в боговоплощении не только Своею плотью..., но и Своею ипостасью, — духовно, сознательно, вдохновенно, жертвенно... Богорождение есть поэтому духовная встреча с Логосом ипостасной тварной Софии, которая тем являет Себя, как Душа мира, Царица всей твари, небес и земли... Таким образом, и это самое важное — воплощение Христово осуществляется не в одном Лице, но в двух: во Христе и в Деве Марии, почему икона Богородицы с Младенцем и есть истинная икона Боговоплощения, а потому и Богочеловечества” (“А. Б.”, 226, 227). Выяснению этих истин о. Сергей посвятил вдохновеннейшие страницы своего творчества, которое в этой области должно было преодолеть не только влияние на Православие католической мысли, но и собственную косность православного богословия, воспринимающего почитание Богоматери скорее, как форму благочестия, чем, как проблему мысли.

“Православное почитание Богоматери, как Царицы Небес-

ной и тварной Софии, содержит в себе достаточное основание для догматического осознания мысли, что целостное человечество могло быть воспринято лишь от Той, в Которой оно было восстановлено в софийном его образе. Однако, православное богословие... до сих пор не реализовало в догматической мысли то сокровище откровения о Богоматери, которое содержится в церковном Ее почитании. И значение Богоматери, как тварной Софии, которая потому и способна была дать софийный образ целокупного человечества Родившемуся от Нее, остается догматически невыясненным"... ("А. Б.", 232). Весь этот комплекс мыслей будет изложен нами ниже, в главе, посвященной Божией Матери.

"В связи с вопросом о Богоматери, как носительницы тварной софийности, разрешается и пререкаемый вопрос о человеческой индивидуальности Господа. Господь, войдя в мир с его временностью и пространственностью и приняв человеческое естество..., тем самым усвоил и эмпирический образ, стал историческим индивидом. Он родился в определенном месте..., принадлежал к определенному народу..., говорил на определенном языке..., словом, был исторической индивидуальностью... Но... эта индивидуальность Христа не знает для себя никаких онтологических ограничений. Он был не просто человек, как один из множества людей или каждый из них, но Он был человек, как Всечеловек, и Личность Его содержала в себе все человеческие образы, была Вселичностью... Он о д и н а к о в о близок и доступен каждому, кто всматривается в Него... На этом и основана вселенскость Евангелия, его высочайшая всечеловечность. В лике Христа каждый, приходящий к нему, человек усмотрит самого себя таким, каким он должен быть, каким его хочет Бог, и нет никого, кто был бы нам ближе Его, если только мы в своей жизни встретимся со Христом, Который есть Б л и ж н и й для всякого человека... Догматически это выражается так, что Христос воспринял всю человеческую природу без всякого ограничения, причем эту мысль следует расширить в том смысле, что в человеческой природе Христос воспринял все космическое бытие, поскольку человек есть мир стяженный, микрокосм" ("А. Б.", 229). Таким образом, основная истина антропологии о единстве человеческого рода и всечеловечности Адама оказывается необходимым постулатом христологии, а онтологическое учение об индивидуальности, как вторичном факторе человеческой природы, объясняет собою возможность исторического, временного, "индивидуального" явления Логоса. "Христос, эмпирически будучи одним из многих в историческом человечестве, в действительности все его в Себе содержит в Своей человечности. То, что раскрывается в хронологической по-

следовательности в истории, в Нем совокуплено в метафизическом единстве, — все человечество без всякого ограничения: прошедшее, настоящее и будущее. Вся человеческая природа интегрирована метафизически в Его природе, и все призванные к бытию человеческие лики находят себя в подлинности своей в лике Христа” (“А. Б.”, 230).

Эта истина о всечеловечности Богочеловека является краеугольным камнем учения о Церкви — как воинствующей, так и торжествующей; и именно в этом заключается основная связь христологии с экклесиологией и эсхатологией. Ибо, с другой стороны, единство человечества во Христе является основным постулатом учения о Церкви, как Тела Христовом, в котором “всяческая и во всех Христос” (Кол. III, 11). А, с другой стороны, страшный суд, как условие всеобщего преобразования, “состоит в том, что каждый будет поставлен пред своим собственным предвечным образом во Христе, то есть перед Христом, и в свете этого образа увидит и свою собственную действительность, которая и явится судом при этом сопоставлении” (“Н. А.”, 484).

Последним вопросом христологии является проблема соединения во Христе обеих природ. “После того, как установлен догмат о двух природах в одной ипостаси, центр тяжести христологии, самое зерно ее проблематики находится именно здесь, — в проблеме богочеловеческой жизни, как она нам явлена в Евангелиях... И хотя и принято считать или, по крайней мере, делать вид, что все обстоит здесь благополучно, и все христологические вопросы по существу разрешены, однако, на самом деле оно далеко не так, и притом в самом центральном пункте, — в отношении к Евангельскому образу Иисуса Христа в свете основных определений, принятых Церковью... Халкидонское определение, дав догматическую схему, ничего не прибавило к догматическому ее истолкованию..., и факт соединения обеих природ во Христе, будучи самоочевидным постулатом мысли и веры, (ничего не говорит) об образе этого соединения в отношении к единой ипостаси. Патристическая мысль обращается в разные стороны, берется за разные средства для разрешения вопроса, но без ощутительного успеха... (По существу) патристическое богословие так и не нашло пути к учению о Богочеловеке и богочеловечестве, оно знало лишь Бога и человека, Божество и человечество, внешне сопряженные, но не внутренне соединенные... Однако, здесь было произнесено одно многозначительное слово, которое способно сделаться настоящим знаменем дальнейшей христологии. Это есть буквально только слово в письме псевдо-Дионисия Ареопагита к Гаю: “богомужная (теандрическая) энергия”. Богомужная и

значит собственно богочеловеческая, слово Богочеловечество), таким образом, было произнесено, как некий ключ к разрешению тайны. И это слово, выражающее исходное понятие для современной христологии, было сразу же услышано св. Иоанном Дамаскиным. Св. Иоанн Дамаскин принял его, как бесспорное и само собою понятное учение... и чрез него идея "богомужного действия" была принята, как род догматического завета всей патристической эпохи, однако, оставаясь мертвым капиталом, еще ждущим своей реализации" ("А. Б.", 233, 232, 237, 238, 237).

Основная тема софиологического богословия о. Сергия — проблема богочеловечества — является, таким образом, не только дальнейшим раскрытием, но и непосредственным продолжением христологии патристической эпохи. И именно с этим ее историческим прошлым связана ее двойная ориентированность: с одной стороны, на теоретические истины христологического догмата, а, с другой стороны, — на историческую реальность Христова образа, запечатленного в Евангелиях. В этом "сопоставлении и, так сказать, согласовании христологических догматов и Евангелия" ("А. Б.", 232) о. Сергием осуществляется систематический и последовательный синтез александрийства и антиохийства. Синтез этот, в качестве задания, провозглашен Халкидоном, который, однако, Александрию с Антиохией не примирил, но только подчеркнул невозможность богословствовать только по александрийски или только по антиохийски, — и остался "темой или схемой для дальнейшего богословствования" ("А. Б.", 77). И "хочется думать, что именно наше время — в своем стремлении к богословскому синтезу — исторически является халкидонской эпохой и призвано к новому религиозному и богословскому раскрытию и овладению этим даром церковным" ("А. Б.", 80). Осуществляя эту задачу в своем богословствовании, о. Сергий все усилия своей мысли направляет на сохранение (или, вернее, на восстановление) гармонии между александрийскими и антиохийскими мотивами, гармонии, которая в богословии обычно нарушается в сторону преобладания александрийства.

"Характер антиохийской христологии определяется тем вниманием, которое уделяется в ней человечности Христа. В единстве Богочеловека в александрийском богословии все ударение делается на первой части этого сложного понятия, в антиохийском же — на второй... Антиохийская школа стремится в боговоплощении сохранить всю силу самобытности, отстаивать подлинность человечности в Богочеловеке... и для этого она стремится показать: во-первых, что человек по природе своей призван к боговоплощению; и, во-вторых, что и в нем он дол-

жен сохранить свою самобытность” (“А. Б.”, 48, 49). Обе эти истины полностью сохраняются о. Сергием: первую мы уже встречали в учении об основаниях боговоплощения; вторая развивается им в основной части его христологии — в учении об Эммануиле и Богочеловеке.

Все это учение стоит под знаком кенозиса, который является “необходимым основанием и предпосылкой” халкидонского богословия. Ибо, если в ипостаси Богочеловека, в ее единой жизни, соединены две природы, то они должны находиться в некотором “общении свойств”, в некоторой связи, взаимодействии и гармонии. “Но эти природы существенно не равны. Поэтому божеская природа влияет на человеческую, ее обожая (и эта тема получает свое развитие в святоотеческом богословии, в частности, у Иоанна Дамаскина); а для обратного влияния человеческой природы (на божескую)... не остается места... и двойство природ остается непреодоленным. (Между тем) соединение божеского и человеческого естества, понятое не статически (как соположение обеих природ без всякого внутреннего соотношения), но динамически, неизбежно приводит к постановке вопроса, как совершалось это соединение и чем оно явилось для Божества и человечества... Принятие высшим естеством низшего, божеским — человеческого, очевидно, является со стороны божественной неким снисхождением или уничтожением, кенозисом” (“А. Б.”, 238, 239). “Это снисхождение Божие, которое в Слове Божием описывается, как уничтожение или волевое обнищание, в символе христианской веры выражено, как сошествие с небес. Из него следует, с ним связано, в нем осуществляется вочеловечение ради человека и спасения его: “нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес и воплотившегося от Духа Свята и Девы Марии и вочеловечившегося”... “Сопествие с небес” имеет, конечно, не эмпирическое, географически-астрономическое значение, что было бы просто *pop-sens*, но метафизическое, точнее, онтологическое значение. Оно вполне параллельно тому, что Бог стал Творцом, положив вне Себя Им же сотворенный мир, с которым и стал соотноситься, вступив во взаимодействие с ним, Абсолютное с относительным, Творец с творением, однако, еще оставаясь “в небесах”, вне мира и над миром. Здесь же Бог-Слово оставляет “небеса” с невозмутимым покоем блаженного божественного бытия, и входит *внутрь* самого тварного мирового бытия, “становится” творением. Эта парадоксия нетварно-тварного, божественно-человеческого бытия с ее антиномизмом и означает столь привычное нашему уху, но столь трудно поддающееся нашему разумению “сошествие с небес”...

“Библейское раскрытие понятия “сошествия с небес” и

“становления Бога плотию” мы имеем в основном тексте об уничтожении Господа (Фил. II 6-8)... Вот эти священные слова... “Он (Иисус Христос), будучи во образе Божиим, не почитал хищением быть равным с Богом, но Себя уничижил (опустошил), приняв образ раба, став в подобии человека и, оказавшись в виде, как бы человека, смирил Себя, быв послушен даже до смерти, и смерти крестной”. Согласно этому отрывку кенозис или обнищание Бога Слова состоит в изменении образа Бога в образ раба. Образ отличен от усли или природы (ибо, в противном случае, выходило бы, что в Боговоплощении Христос совершенно оставляет, совлекается Своей Божественной природы, перестает быть Богом — точка зрения развиваемая некоторыми крайними кенотиками, преимущественно протестантами); образ — в отличие от неизменной природы Божией — есть состояние жизни, которое вытекает из природы, как общая возможность и даже, как ее принадлежность, могущая, однако, быть измененной. Этот образ, принадлежащий Логосу, как имеющему Божескую природу, был Им изменен, заменен образом раба. Ибо Он “не сделал его предметом себялюбивого самоутверждения, как бы хищения (не почитал хищением — не хищением нещеза), не стал держаться за него, но ради любви к человеку Себя уничижил, приняв иной, не соответственный Его природной норме образ “раба”... Бог вольно отказался от Своей Божественной славы, совлекся ее, обнажился, опустошился, обеднел, принял образ раба..., поставил Себя в тварное отношение к Богу... “Явившись по образу, как человек”, Он жил, как все другие люди, — имел потребность в пище, в отдыхе, сне... был доступен радости, печали, негодованию... и завершил свой земной путь крестной смертью, причем в этом Он явил до конца послушание воле Отчей... В крестности земного пути осуществляется, таким образом, крестность небесного кенозиса” (“А. Б.”, 244).

“Но что же может в действительности означать этот кенозис и в каком смысле он возможен? Каким постулатам должен он удовлетворять для того, чтобы не быть просто монофизитским смещением природ чрез поглощение? Бог, становясь человеком, не перестает быть Богом и, сходя с небес, на небесах пребывает. Равно и человек, вмещающий Бога, не перестает быть человеком. Бог в вольном самоуничижении от чего-то отказывается, нечто оставляет, чтобы стать доступным человеку, сделать возможным к нему приближение. И человек, открываясь к приятию Бога, себя преобразует, однако, без упразднения человеческого естества, без нарушения заложенных в нем возможностей” (“А. Б.”, 249). Как это возможно? Мы знаем, что формальным

основанием этого чуда является со-образность Бога и человека софийное единство Божественной и тварной природы, внутренняя связь Софии Божественной и Софии тварной. Однако, софийность Бога и мира есть только мост или возможность встречного движения Бога и твари, но не само оно. "Действительность же этого движения предполагает ряд христологических постулатов со всей их странной парадоксией. Бог, не переставая быть Богом, ибо это немислимо и невозможно, в то же время перестает быть Богом и становится человеком, то есть в самом реальном смысле входит в человеческую жизнь, ее делает Своею собственною... Предвечный Бог делается с т а н о в я щ и м с я Богом в Богочеловеке, обнажается вечного Своего Божества, чтобы низойти до человеческой жизни и в ней и чрез нее сделать человека богоприемлющим, богожизненным, одним словом, Богочеловеком... Что же значит для Божества перестать быть Собою ("сойти с небес"), Собою, однако, оставаясь? что значит для человека сохранить свое естество, давая в нем место Божеству? Совместимы ли, выполнимы ли эти одинаково неоспоримые постулаты? Однако, слово Божие не мимо идет, а просто и решительно свидетельствует: "и С л о в о п л о т ь б ы с т ь — ἐγένετο, Сын Божий стал Сыном Человеческим. Стало быть, эти постулаты осуществимы, и мы должны обратным ходом мысли, опираясь на нерушимое свидетельство Слова Божия, выяснить, что же именно совершилось в боговоплощении" ("А. Б.", 249).

"В кенозисе Божества необходимо соединяются две стороны истины: с одной стороны, Бог во Св. Троице пребывает в триипостасных взаимоотношениях и живет в единой природе, и эта онтологическая, существенная полнота Божества не может быть изменена или умалена; но, с другой (стороны), полнота ж и з н и Божества, в изживании ее блаженства, может быть ограничиваема только не чем либо извне, но собственным изволением Божества. Можно сказать, что Бог, пребывая в божественной неизменности, может по воле Своей видоизменять и ограничивать для Себя Самого полноту Своей жизни, отказываясь от ее блаженства, "будучи богат, обнищавать". В претставление наше о Божестве входит тем самым раздвояющее различие: жизнь Бога п о С е б е, как Он есть в неизменном существе Своем, и д л я С е б я, как Он в жизненном акте это существо Свое Сам для Себя изживает, причем Он властен Сам для Себя изменять о б р а з изживания этого существа... Приписать Богу неподвижность и неизменность в изживании природы значило бы умалить Его абсолютность и самобытность, признав, что есть закон необходимости и для Самого Бога... Ничто не может ограничить свободу Божию в Его

собственной жизни, и нет начала, которое бы с необходимостью определяло жизнь Божию в единственно возможной ее полноте" ("А. Б.", 250).

"Бог в Своем для Себя бытии, в образе изживания Своей жизни и ее полноты волен самоограничиваться... И если Бог есть любовь, которой свойственно изливаться и во вне-божественное бытие, то, становясь Творцом, Бог Сам и в Своей собственной жизни принимает жертвенное самоограничение во имя любви к творению, сохраняя всю полноту имманентного Своего бытия. (Но этот небесный кенозис, составляющий сущность самого акта миротворения) раскрывается совершенно по новому в уничтожении Слова, которое Само соединяется с творением, вочеловечивается (принимает, вместо божественного образа, образ раба)... Образ есть слава, которую Сын имеет, как Бог, по которой солекается в уничтожении, чтобы снова в нее облечься (Ио., XVII, 5)... Слава же... есть любовь ипостасного Бога в Своему Божеству, блаженство и радость, от этой любви происходящие, и именно этой радости лишает Себя, "опустошает" Себя Сын Божий: "вместо подлежащей Ему радости, претерпел Крест" (Евр. XII, 2). Совлечение славы и есть сошествие с небес. Сын Божий, предвечно будучи Богом, "сходит с небес" и как бы оставляет божественную жизнь. Его божественная природа сохраняет лишь потенцию славы, которая снова должна быть актуализирована, согласно Первосвященнической молитве: "и ныне прославь Меня, Отче... славою, которую Я имел у Тебя до создания мира" (Ио., XIX, 5)... Таким образом, Вторая ипостась, сохраняя божественную природу, оставляет божественную жизнь, которая в Ней восстанавливается лишь вместе с человеческой жизнью... Это разделение природы и жизни, в котором и состоит кенозис Сына, есть не эмпирически-человеческая, но метафизически-божественная ж е р т в а, совершенно непостижимое ч у д о л ю б в и Божией, тайна, "в которую желают проникнуть и ангелы" (I Петр. I, 12). Перед этим самоистощанием Божества вся тварь может только изумевать и поклоняться во веки веков" ("А. Б.", 252, 253).

Таковы богословские предпосылки кенозиса. В чем же его содержание? Бог стал человеком: это, первым делом, означает, что вечный Бог вступил в тварную жизнь временности и становления. Процесс времени, изменения и возрастания должен быть поэтому отнесен не только к человеческой природе Иисуса, но и к Его ипостасной жизни, к Его самосознанию и самочувствию. "В Богочеловеке нет ничего, что было бы только Божеским или только человеческое, как и все человеческое в Нем вмещает откровение и жизнь Божества... Поэтому Христос ничего не делал, "как Бог" или "как человек", но все, как Бого-

человек... Нельзя (поэтому) представлять себе, что божеское естество изначально присутствует в Иисусе во всей той полноте и славе, которая присуща Ему, как Богу в небесах, а немощная человеческая природа с ее изменчивостью и возрастами, подобно тусклому стеклу, пропускает или не пропускает лучи живущего в Нем Божества" ("А. Б.", 280, 265, 278). Как раз наоборот: тайна кенозиса заключается в том, что "Сын угасил в Себе Свое божество, а постольку и богосознание; что Он сложил его к ногам Отца — и родился в Вифлеме Младенцем Иисусом..., человеческое естество (Коего) вмещало обожение постепенно, от меры в меру... Отсюда постепенность в развитии Богочеловека, Его рост, преуспеяние и вообще вхождение в возраст мужа совершенна" ("А. Б.", 262, 278, 275). Отсюда же и те черты человеческой ограниченности и слабости, которые как будто противоречат божественности Христа, но со всей непрерываемостью приписываются Ему Евангелием. К таковым относятся Его незнание (для второго пришествия), Его молитва. В патристической письменности эти факты часто истолковываются, как род божественной педагогики: Христос молился, якобы, для примера... Он прослезился пред воскрешением Лазаря и спросил, где положили его, якобы, только для того, чтобы показать Свое человечество. Однако, в таком случае Христос-Бог, "пользующийся плотью только, как завесой, не был бы нашим братом, молящимся с нами и о нас, как не был бы и посредником и искупителем, Архипереем по чину Мельхиседекову, приносящим Себя, как искупительную жертву. Все это превращалось бы только в видимость и как бы некоторую демонстрацию" ("А. Б.", 284). "Поэтому не проще ли смириться перед свидетельством Евангелия, приняв, что Богочеловек, действительно, не знал, где положили Лазаря, действительно, искал плодов на смоковнице и т. д. Ибо Его божественные дары совсем не были направлены к тому, чтобы освобождать Его от человеческих свойств, и Божество Его не к тому Его вдохновляло, чтобы познавать вещи природного мира сверхестественно, но к тому, чтобы знать и творить волю Отца, пребывать в единении с Ним" ("А. Б.", 281). Что же касается молитвы, то "если человеческому естеству свойственно богочитание и молитва, то для Богочеловека молитва есть жизнь и дыхание. Он ничего не творит без молитвы. Пославший Его в мир, Отец, Чью волю призван Он сотворить в мире, есть "Отец и Бог" Его (Ио., XX, 17). Поэтому и божественная природа, соединенная в состоянии уничижения с человеческой, не только не препятствует молитве, не делает ее для Него излишней, а, напротив, вдохновляет Его человеческое естество к непрестанной молитве, ибо

молитва и есть боговдохновенность: “Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: авва Отче!” (Гал. IV, 6).

С человечностью Богочеловека связан и характер взаимоотношений Его божеского и человеческого естества. “Единение двух естеств во Христе ни в одном своем моменте не может быть понимаемо динамически, как актуальное соотношение энергий... Таково именно энергетическое истолкование природы, данное в догмате VI вселенского собора о “двух” волях или энергиях. Он истолковывает спостасное сдвигание обеих природ во Христе, как два потока жизни..., как две воли и две энергии..., протекающие из двух природ..., причем человеческая воля “следует” (*ἐπόμενον*) божественной, то есть находится по отношению к ней в свободном послушании. Это значит, что она не ломается, не насилуется, но вольно и органически вырастает в божественную... На движения и вопрошания человеческой воли дает ответ воля Божественная, осознаваемая, как высшая: “не Моя воля, но Твоя да будет”. Это значит, что природная человеческая воля свободно подклоняется под то, что осознается, как Божественная воля. Но это подклонение не означает пассивное подчинение приказу или превосходящей силе, но свободное избрание и согласие приемлющей высшее содержание воли” (“А. Б.”, 272, 273). И это объясняет возможность для Христа реальных борений и искушений, ибо свобода всегда удобопревратна, таит в себе разные возможности и требует усилий и борьбы осуществления той из них, которая осознается, как добро. Христос — хотя и “единый безгрешный” — принял на Себя не первородное естество Адама, но плоть ослабленную и отягченную последствиями первородного греха..., менее послушную велениям духа..., нежели это соответствует ее первозданной норме... “Дух бодр, плоть же немощна” (Мф. XXVI, 41), говорит Господь в Гефсиманскую ночь, которая и сама по себе является свидетельством этой немощности плоти и отсюда протекающей сверхмерной напряженности борьбы с нею: “Начал скорбеть и тосковать”, “Прискорбна есть душа моя даже до смерти” (Мф., XXVI, 37, 38).

В свете этих соображений понятной становится та глубокая человечность, которую о. Сергий раскрывает в образе Христа, следуя Евангельскому повествованию и не допуская никакой его стилизации в сторону уменьшения человечности Христа во имя Его Божества. В этом именно и заключается его “антиохийство”, благодаря которому он видит во Христе своего современника, друга, брата, Которого можно любить не только с божеским поклонением, но и с человеческой нежностью, Которому можно со-страдать, переживая вместе с Ним всю трагичность человеческого (а, следовательно, и богочело-

веческого) пути. Эта со-человечность Христа была открыта о. Сергию не сразу; будучи сначала постулатом богословского мышления, она явилась для него затем и личным опытом жизни, — в болезни, физическом страдании и близости к смерти (см. об этом его “Софиологию смерти”). Он говорит об этом сам, анализируя изменения своего отношения к потрясающему образу умершего Христа на известной картине Гольбейна (описанной Достоевским в Идиоте): “в дни здоровья я противился Гольбейновскому трупному образу, как неверующему и хульному изображению. Но (в часы моего умирания) оно ожило для меня именно в этом образе смерти, к а к у м и р а н и я, как откровения о смерти в человеческом умирании в Богочеловеке... Этому Христу я не мог — или не умел еще тогда — молиться; я лишь мог Его любить и с Ним сострадать, поскольку и Он сострадал со мной. Чрез мое, человеческое, умирание для меня открывалось Его, человеческое в Богочеловеке, умирание. Божественность как бы угасала в богооставленности, а человечность умирала... Здесь я познал, что значат слова апостольские: “всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем” (II Кор. IV, 10) (“Софиология смерти”, 30). Эти слова свидетельствуют о той мучительности (а для многих и соблазнительности, согласно I Кор., I, 23), с которой может быть сопряжен кенотический образ Христа — “изъязвлена и ранена мертвеца”. Но по существу это есть “спасительная, хотя и страшная мысль о том, что Он подлинно “взял на Себя наши немощи и повес наши болезни”, — во всей ее жестокой, беспощадной действительности, от которой мы не можем отвратить лицо свое и отклонить свою мысль, хотя и не всем, вернее, лишь немногим она сильна... То же созерцание... выражено и в наших богослужебных книгах, в особенности в богослужении Страстной Седмицы. Но здесь оно облекается в художественную форму, которой как бы обессиливается страшная беспощадная мысль” (“Софиология смерти”, 49).

По существу своему кенотическое восприятие Христова образа является результатом ответственного отношения к той временности, в которую, вочеловечившись, погрузил Себя Логос. Ибо теперь — после Воскресения, Вознесения и Пятидесятницы — мы уже знаем, что Гефсималия и Голгофа, так же, как и все предшествовавшие им “кенотические моменты жизни Христа, не являлись последними свершениями, “концом”, но были только путем к Его прославлению. Поэтому естественной и понятной является тенденция нашей мысли и страдания и унижения Его земной жизни воспринимать в свете Его Божественной Славы. Однако, это их восприятие *sub specie aeternitatis*

оказывается выходом из истории в вечность, изменой временности, нечувствием к Христовой человечности, каковая изживала всю трагичность своей жизни независимо и как бы вне связи с грядущим своим прославлением. Поэтому для подлинного и адекватного переживания Евангельского повествования мы должны как бы забыть о его последних главах и вместе с Евангелистами жить со Христом, ощущая Его божество, но как бы не зная К т о живет, молится и страдает вместе с нами.

С огромной силой и проникновением следует о. Сергей этому Евангельскому пути, раскрывая перед верующей душой глубины “богочеловеческого самосознания Христа” (гл. 4, отд. 3 “Агнца Божия”), и делая нас непосредственными свидетелями, а, в меру наших возможностей, и участниками богочеловеческой трагедии.

Подобно всякому человеческому и самосознание Христа сначала погружено в ночь пред-сознательного или до-сознательного детства. “Господь родился от жены по образу человеческого, как Младенец... Восприняв истинное человечество, Господь принял и освятил все его возрасты, от младенчества до возраста мужа совершенна... Однако, Евангелия сокращают это время земной Его жизни, говоря о нем лишь в двух словах Евангелия от Луки: “младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на нем” (Лк. 40). В этом молчании пробуждалось и пробудилось в Нем личное самосознание, как богосознание. Завеса молчания распаивается на мгновение для того, чтобы показать нам это богосознание уже пробужденным в двенадцатилетнем Отроке: “...или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему” (Лк. 49). Молния богосознания сверкнула в этих словах Божественного Отрока, но даже родители “не поняли значения сказанных Им слов... и Он пошел с ними и пришел в Назарет, и был в повиновении у них” (Лк. 50, 52)... Но когда Он пришел в возраст совершенный (лет тридцати: Лк. 3, 29), то оставил дом и пошел искать крещения Иоаннова. Тогда голос с неба засвидетельствовал о Нем: “Ты Сын Мой возлюбленный, в Тебе Мое благоволение”, а вместе с свидетельством с неба Он принял и на земле свидетельство Иоанна: “Сеи есть Сын Божий”, “се Агнец Божий, вземлющий грех мира”. Самооткровение и откровение свыше о Божественной Личности Иисуса отим уже совершилось и завершилось. Каково же Его самосознание? И, прежде всего, есть ли оно непосредственное богосознание? Сознает ли Себя Иисус Богом, Которому приличествует божеское поклонение? Отделяет ли Его это богосознание от сынов человеческих? Каково оно в Нем, это божественное самосознание?

Прежде всего следует сказать..., что Христос не делает Себя Богом перед людьми и фактически Им Себя не являет... Божество в Иисусе было сокрыто уничижением, и Он Сам, называя Отца Богом Своим и молясь Ему, как Богу, наравне с людьми и вместе с людьми, никогда не учил людей молиться Себе Самому и оказывать Себе божеское почитание, напротив, свидетельствовал, что Он пришел не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить (Мф. XX, 28)... Но в то же время самосознание Христа не могло не быть и, действительно, было личным б о г о с о з н а н и е м..., ибо на него не мог распространиться кенозис: Бог Слово совлекая Своего Божества, но не Своей ипостаси. Однако, это личное самосознание... остается всегда и исключительно л и ч н ы м самораскрытием божеского Я... Будучи укоренено во Св. Троице и внутритроичной жизни, — оно в себе определяется, как рождение от Отца, как сыновство, — и есть поэтому сознание С ы н а Небесного Отца; причем это сыновнее самосознание... есть сознание не сыновства вообще или не просто сына, как одного из многих, но Сына единственного, е д и н о р о д н о г о, рождающегося от Отца. Богосыновство и есть Божественное Я Иисуса, — Его самосознание и богосознание... Он учил людей молиться: Отец Наш, но Он никогда и никого из людей не учил обращаться Отец Мой, ибо это было свойственно лишь Ему Самому и Ему одному... И даже соединяясь с людьми в отношении к Отцу, Он все-таки Себя в этом отношении отделяет и молчаливо противопоставляет: “восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, Богу Моему и Богу вашему” (Ио., XX, 17) (“А. Б.”, 292, 293).

“Итак, ипостасное Я Иисуса есть С ы н Б о ж и й, Сын Небесного Отца. И собственное богосознание Иисуса в дни Его земного служения проявляется п с к л ю ч и т е л ь н о, как богосыновство, причем соответственно состоянию кенозиса оно выражается в полном послушании воле Отца, пославшего Его в мир. Можно сказать, что личность Сына есть всецело это послушание. Самой этой личности со Своей волей, со Своим действием, со Своим божеством, как бы не существует, она всецело исчерпывается волей Отца... Заслуживает, однако, внимания следующий факт: свидетельствуя о Своем Богосыновстве, Иисус обычно, как правило, делает это, так сказать, описательно: Себя утверждая в нем самым делом, но редко называя Сам Себя этим именем. С ы н о м Б о ж и и м Его называют, о Нем свидетельствуют другие: ...Сам Отец (при Крещении и Преображении)... апостолы (Мф. XVI, 13-17; Мф. XIV, 33; Ио., I, 49; Ио., XI, 27), друзья и ученики и даже враги: первосвященник на суде... Во всех этих случаях мы имеем более учение о Сыне, нежели Его именование Себя этим именем. Господь

учит о Своем богосыновстве, проповедует его и исповедует, но Себя Сыном Божиим не называет... Почему? Потому что Он имеет еще и другое именование в качестве собственного имени, равнозначного местоимению первого лица. Это второе, как бы синонимическое имя Сына Божия есть **Сын Человеческий**” (“А. Б.”, 294, 295, 296). Выражение это — библейское, оно означает, прежде всего, человек. Детальное сопоставление текстов показывает, что именование “Сын Человеческий и Сын Божий” одинаково применяются ко Христу Им Самим, что это есть Его собственное учение о Себе Самом... Сын Божий отождествляет Себя с Сыном Человеческим — такова непререкаемая истина Евангелия... (которую мы должны) усвоить во всем ее догматическом значении. Это, прежде всего, означает, что Иисус не есть только Сын Божий, **безотносительно к человечеству**, и не есть только Сын Человеческий, **безотносительно к Его Божеству**, и Он не есть Бог и Человек, поочередно ли, или в каких-то иных смыслах и соотношениях, но Он есть **Богочеловек**, предвечно сущий на небесах (“Сын Человеческий спешший с небес”), а в Своем воплощении — на земле... Эта богочеловечность сознания Христова имеет для себя основание не только *post factum* боговоплощения и сошествия с небес, но и *ante factum*, в небесах, почему и возможно оказалось принятие в ипостась Логоса человеческой природы или боговоплощение...

В этой Богочеловечности Лица Христова заключается живая тайна Его личности. Божество в Нем то сокрывается в уничтожении человеческого образа, то просиявает с неодолимой силой, перед которой в смущении отступают Его враги... Божественный Лик Его становится порою непереносимо страшен..., и все же он есть Богочеловеческий Лик, Богочеловеческий образ Божественного Духа”... (“А. Б.”, 299, 300).

В свете этого учения сопоставление евангельских и ветхозаветных текстов, часто как бы противоречащих друг другу, слагается под пером о. Сергия в дивную симфонию, в которой каждая тема дополняет все другие, по новому раскрывает единую и многообразную истину Богочеловечества. В этой единичности в восприятии всей жизни Спасителя, в этом единстве понимания всех евангельских слов и событий заключается та неопенимая красота христологии о. Сергия, которая делает ее не только богословским учением, но и живым пособием, ключем к более глубокому, проникновенному, жизненному и благоговейному восприятию образа Христа.

“Господь родился во всей человеческой немощи, в холоде убогого вертепа, в обстановке бедности и смирения. В небесах пели ангелы, и их слышали пастыри, Ему поклонились волхвы,

но Он остался беззащитен от преследований Ирода... Началом общественного служения Христа является Его пришествие к Иоанну для крещения в числе множества людей, чтобы исполнить всякую человеческую правду, в которой сверкнула молния правды Богочеловечества Его, а затем Он “ведом духом” в пустыню для подвига поста и молитвы, который сопровождался искушением” (“А. Б.”, 306).

И здесь с новой силой возникает вопрос о том, чем были искушения Богочеловека? В какой мере они были для Него реальны? Испушался ли Он, был ли Он доступен искушению? Вопрос этот, естественно, относится не только к искушениям в пустыне и в саду Гефсиманского борения (когда искушение было несомненно и явно), но ко всей жизни Христа. Ибо “Господь пришел не в сад Едемский, где поселен был первозданный Адам, но в этот мир, как землю стенающей и ждущей избавления плоти. Он “на земли явился и с человеки поживе”, и чрез это отягчил Свою плоть тяготой мирового бытия. Будучи безгрешен, Он принял последствия греха, как общую немощь жизни в мире и в человеке. И восстанавливая в Себе то соотношение между духом и телом, которое есть норма для человека..., (Он действовал) не силою всемогущества Божия, но свободным усилием человека, аскетическим подвигом... Ему надо было непрестанно побороть косность немощной плоти, трудно уступающей бодрствующему духу, и вражду греховного мира с его искушениями, о которых мы не дерзнули бы и говорить, если бы о них, во свидетельство подлинности воплощения, не было прямо сказано в Евангелии. И Божество Его при этом молчало, согласное на то, чтобы во всей силе испытывалось человечество... Гефсиманское борение и крестное истощание были поэтому не даровой победой силою Божества над человеческой немощью; это была человеческая победа, которая только здесь и была нужна и ценна; ибо “Он должен был во всем уподобиться братьям, и как Сам Он пострадал быв искушен, может и искушаемым помочь” (Евр. II, 17) (“А. Б.”, 320, 316, 327). Христос “проходил кенотический подвиг борьбы всем напряжением Своего человеческого естества, просветляемого и вдохновляемого Его Божеством... Божество Христа укрепляло Его человеческую мощь в этой борьбе, однако, не замещая ее, но лишь вдохновляя и утверждая Его на крестном пути, и такова же была помощь с неба: “явился же Ему ангел с небес и укреплял Его” (Лк. XXII, 43). Но напряженность самой борьбы и страдание ею вызываемое не становились от этого меньшими или только кажущимися, как не видимостью была Его богосыновья молитва и непрестанный подвиг веры. “Вот наступает час..., что вы рассеетесь каждый в свою сторону и Ме-

ня оставите одного, но Я не один, потому что Отец со Мною” (Ио. XVI, 32). Однако, оставленность и изнеможение от напряжения подвига идут еще дальше, ибо с креста раздается вопль: “Боже Мой, Боже Мой, вскую Меня оставил”. (Мф. XXVII, 46 с параллелями).

Искушения Христа должны быть поэтому понимаемы во всей силе духовной реальности и внутреннего драматизма. “Христос был реально искушаем. Иными словами, Он, действительно, испытывал трудность Своего пути, которую преоборал. Эта трудность была, прежде всего, природная: непрестанное преодоление непослушной и немощной плоти, которая в данном своем состоянии противится духу. Далее, это была трудность борьбы со всею враждебностью мира, с человеческой ограниченностью, греховностью и злобой, не успокаивавшимися до тех пор, пока не получили для себя удовлетворения в крестной смерти Его. Наконец, это была борьба с самостью отпавшего от Бога мира, который хочет жить своею жизнью, царством от мира сего; вступив с сошествием с небес в область мирового бытия, Он принял в Своем человеческом естестве природную непросветленность и самость этого мира, которые надо было свободным подвигом подклонить воле Божией, восхитить его у князя мира сего. И эта стихия мира поднималась в человеческой природе Христа, как искусительный вопрос, необходимо требующий для себя определенного и даже властного ответа... Этот голос отпавшего от Бога естества звучит в искушениях сатаны, который сам есть личное выражение тварной самости в духовном мире (некогда, по попущению Божию, так отождествлялся он с огнем и с бурей, и с проказой в искушениях Иова). Ветхий Адам переживал свое искушение в раю, в саду Божием, куда искуситель проник в образе змия, то есть природного, животного естества. Новый Адам искушался в “пустыне”, где был также “со зверями” (Мр., I, 13), в отделении от людей, но пред лицом человеческого Своего естества, которое испытывалось в своем послушании духу молитвой и постом. Это было предварительное торжество духа над плотью, которое давалось не без борьбы, ибо сказано про искушение, что оно имело место не только в конце уединения: “был Он в пустыне сорок дней и искушаемый сатаной” (Мр., I, 13), “сорок дней Он был искушаем от диавола” (Мф., IV, 2). К концу этого времени достигло оно предельной остроты, и тогда к голосу непослушного естества присоединился князь мира сего. Все искушения диавола, которые суть духовные образы или видения, возникающие в духе из недр человеческого естества, обращены к тварной, человеческой свободе, раскрывающейся в распоряжении той мощью, которая свойственна

человеку, как Сыну Божию, — “если Ты Сын Божий”... Общй смысл этих искушений сводится к тому, чтобы вызвать и в Новом Адаме пробуждение той же самости, которая свойственна самому сатане и была им пробуждена в Ветхом Адаме. Обобщенный образ этой безбожной или даже противобожной самости и дается в трех искушениях, которые излагаются в восходящем порядке: искушение властью над природой для удовлетворения плотских потребностей (“экономического материализма”), искушение пустым и бездушным чудотворением знамений ради тщеславного самоутверждения и, наконец, властью над миром, приобретенной поклонением князю мира. После отвержения искушений, — то есть победы над немощью и самостью человеческой природы (хотя лишь предварительной и начальной, ибо “дьявол отошел от Него до времени” (Лк. IV, 13), Богочеловек обретает Себя в благодатном общении с небом: “и се ангелы приступили и служили Ему” (Мф. IV, II). (“А. Б.”, 328).

Однако, высшее и “предельное” свое осуществление kenosis Божества находит в смерти Христовой... Господь в боговоплощении воспринял... человеческое естество... падшее, умаленное, ослабленное, смертное: “себя умалил, зрак раба прием, послушлив быв даже до смерти”... Сын Человеческий вступил в мир не защищенным от смерти..., и с этой смертностью, сначала, как с возможностью смерти, непрестанно встречалось человеческое естество Христово на всем пути земного служения, начиная с Рождества Его. Царь Ирод тщится убить Богомладенца, и ни откуда не видно, чтобы этот замысел был неосуществим...; многократно иудеи хотят убить Иисуса..., причем, уклонение Его (от этого) не означает невозможности самого убийства, которое, наконец, становится действительностью на кресте... Но в какой мере может идти речь о смерти Богочеловека? Ибо ее надо понимать во всереальнейшем смысле, то есть не только как поущение и согласие на нее, но и как самое изживание смерти, как умирание. 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-нибудь докетизму, допущением которого обращается в миф все наше упование. Речь идет именно об умирании и смерти Бога в человеке, Богочеловека” (“Софиология смерти”, стр 2, 5, 4, 11). Что же означает эта смерть? Со стороны человеческой “смерть есть разрушение сложности человеческого естества, отрыв духа от одушевленного тела, которое совершается чрез умирание: дух, после мучительного отрыва от тела, отдается в удел загробному состоянию..., тело же предается тлению, сохраняя, однако, в себе жизненную силу

для воскресения и, в связи с этим, для бессмертия. Но непостижимой тайной богочеловеческой смерти (является не эта ее человеческая сторона, но то, что смерть Христова) соединяет в себе не только смерть человека, но и умирание Бога..., и к этой тайне можно приблизиться, постигая ее в свете троичности. Вторая Ипостась в Своем воплощении не отделяется от Св. Троицы, но пребывает в божественном единении со Отцом и Духом Св. Это единение, нерушимое в вечности, “в небесах”, по своему нерушимо и в боговоплощении, “на земле”. И в нем наличествует соучастие всех трех Ипостасей... Отец посылает Сына, и это послание есть акт Отческой жертвенной любви, кенозис Отца, который обрекает на крест возлюбленного Сына... По силе того, что существует крестная страсть Богочеловека, существует и крестная страсть Отчая, страсть сострадающей любви, Отчего самораспятия... И то же соучастие в искупительной жертве Сына свойственно и Св. Духу, Который посылается Отцом.. на Пречистую Богородицу, чтобы совершилось богоматерное зачатие, и на Божественного Сына в Его служении... Служение Сына является вместе с тем и служением Св. Духа, точнее — Его со-служением... И не может быть, чтобы, когда умирает Сын, не со-умирал с Ним и в Нем и почивающий на Нем Дух уже тем, что Он Его в этом умирании “оставляет”. Умирание Богочеловека есть поэтому не только со-умирание Отца, но и Духа Св., Троицы единосущной и нераздельной. В чем же выражается это троичное со-умирание?” (“Соф. смерти”, 11, 12, 13). Ответ на этот вопрос мы находим в Евангельском повествовании о смертном томлении Сына Божия, о котором Он Сам говорит: “душа Моя скорбит смертельно” (Мф. XXVI, 38). Моление о чаше и предсмертный вопль Богочеловека (вскую Ты Меня оставил” — XXVII, 46) свидетельствует о том, что Отец не только повелел Сыну испить чашу крестного страдания, но и оставил Его в этом страдании одного. “Это оставление Сына Отцом, конечно, не означает разделения Св. Троицы; такая мысль была бы кощунственна, ибо вечное онтологическое триединство не доступно ни умалению, ни разделению. Но икономически (то есть, в Своем бытии не “по Себе”, а “для Себя” — в изживании Своей божественной жизни) Сын чувствует как бы отделение от Отца, кенотически жертвенное одиночество на кресте... Любовь Отчая как бы замыкается в себе, становится Сыну не доходна... Отец оставляет Сына не так, что перестает Его любить (что невозможно и совершенно исключено), но тем, что перестает являть Ему эту любовь, делает ее неощутимой, сокрывается в небесах, завеса которых становится непроходимой: налегла тьма над миром, в котором одиноко вкушает крестную смерть Сын Божий. “От шестого же часа тьма была на земле

до часа девятого. А около девятого часа, (когда была до конца изжита тьма богооставленности) возопил Иисус громким голосом: “Или, Или, лима савахвани”. И это была уже смерть: “Иисус же, о п я т ь в о з о п и в громким голосом, испустил дух” (Мф. XXVII, 50) (“Соф. смерти”, 15). Умирание Богочеловека для Него Самого состоит, таким образом, в богооставленности..., которая есть не скорбь от разлучения, но самая сила этого разлучения, одиночество. Это есть “раздирающий акт во Св. Троице”... “Един сый Святыя Троицы” остается один... Это страшное одиночество для Того, Кто говорит о Себе: “Пославший Меня есть со Мною, Отец не оставил Меня одного” (Ио., VIII, 29) и “Отец во Мне и Я в Нем” (Ио.” X, 36), ныне свидетельствует Сам, что Он оставлен Отцом, и это есть наступление смерти, само умирание... Такова имманентная диалектика кенозиса в богочеловечестве” (“Соф. смерти”, 15, 19, 20). Такова сила этого вольного истощания, благодаря которому Бог приобщается смерти человека, с тем, чтобы даровать смертному естеству человека бессмертие. Ибо кенозис есть лишь состояние — временное и переходящее, — но не само бытие. И об этом надо постоянно помнить, чтобы не переступить границы, отделяющей Троицу “иисусовическую” от Троицы “имманентной” — жизни Бога соотносительной к созданному Им миру от жизни Бога в Себе... “В глубине кенозиса как бы обессиливается божество, но лишь до его прекращения..., ибо смерть Богочеловека (в конечном итоге) может быть только победой над смертью” (“Соф. смерти”, 20). И с окончанием кенозиса начинается прославление Богочеловека — силою совершившегося Его уничтожения: “Не бойся, Я — первый и последний, и живой, и был мертв и се жив во веки веков” (Откр. I, 18).

Последней темой христологии является учение о “деле Христовом”, которое есть “не какой-либо отдельный факт или акт Его жизни, но объемлет собою все Его земное служение. О нем Сам Господь говорит: “Я прославил Тебя на земле, совершил д е л о, τὸ ἔργον, которое Ты поручил Мне исполнить” (Ио., XVII, 11)... (В учении об этом деле о. Сергей следует традиционному делению служения Христова на пророческое, первосвященническое и царское, каковое деление, хотя и является) плодом неизбежного абстрагирования или расщепления единого целого, имеет за собой достаточные библейские и богословские основания, чтобы им можно было пользоваться в целях практического различения; (по существу же своему) дело Христово в своем единстве неизследимо и неисчерпаемо, ибо составляет самую основу жизни человечества в в е ч н о с т и” (“А. Б.”, 351). Последнее слово указывает нам на ту категорию в свете, которой

о. Сергей перерабатывает эти традиционные учения, внося в них элементы универсальности и человечности, свойственные его восприятию тайны богочеловечества — в вечности и во времени — в славе и в кенозисе.

“Пророческое служение Христа ставит Его, прежде всего, в ряд иудейских пророков и учителей Израилы.. Иисус именуется и почитается народом как пророк... и никогда не возражает против этого наименования. О Себе Христос говорит: “Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине” (Ио., XVIII, 37), и это возвещение истинны, к чему бы оно ни относилось: к настоящему, прошедшему и будущему, — к отдельной человеческой судьбе или к судьбам целого народа, всего человечества, — к человеческой душе или к природному миру, — есть дело пророческого служения, истинного пророчества, в отличие от ложного”... (“А. Б.”, 352). В этом историческом смысле “пророческое служение Христа есть Св. Евангелие, те слова и речи Господа, которые в нем сохранились. (Однако, поскольку все проходящее есть только аспект неизменного, погруженного в становление, и само время есть “подвижный образ вечности”, и слова Христовы должны быть восприимчивы не только как факт истории, но как голос вечности). Господь и ныне проповедует так, как это было при жизни Его, хотя мы и не слышим Его сладчайшего гласа... В этом смысле продолжается и ныне и во все времена пророческое служение Христово, благовестие Евангелия... (и эта универсальность Христовой проповеди понимается о. Сергием во всей абсолютности силы и действительности, присущих слову Слова): относительно пророческого служения Христова мы можем поставить себе вопрос о том, ограничивается ли оно новозаветным откровением, или же простирается и за его пределы, как и за пределы самого христианства. Если Сократ и Платон именовались “христианами до Христа”, то не значит ли это, что они оказывались доступны пророческому воздействию Христову, знали христианство, не ведая Христа? И не позволительно ли распространить эту мысль даже и за пределы самого христианства на великие нехристианские религии (конфуцианство, буддизм, браманизм) в их высших достижениях? Останавливается-ли в бессилии действие пророческого служения Христова перед этой границей, или же нечестивым является даже самое такое вопрошание, и остается признать, что, хотя “яко зеркалом в гадании”, частично и извращенно, но доступна этим народам истина, возвещенная об Истине?... На этот вопрос следует дать ответ, основанный на признании (пророческого служения Христова еще до исторического явления) Христа и (за пределами) христианства, как установления церковного. Эта идея ведомости образа Христа, грядущ-

щего в мир, еще до Его пришествия, выражена в церковном учении о человеческих прообразах Христа, которыми указываются отдельные ветхозаветные лица (Иов, Давид, Соломон...). (Таким образом) пророческое служение Христа ставится в связь с самой человечностью человека, которая в нем есть его богочеловечность, как сила Христова образа" ("Христос в мире", 17, 20, 21, 23). С этим теснейшим образом связана и проблема богодухновенности пророков, то есть того соотношения, которое существует в их пророчествовании между действием Духа Божьего и собственного вдохновения пророков. "Пророки свое слово возвещали как слово Божие... Однако, слово Божие в их устах становилось словом человеческим, которое и внятно было сынам человеческим... Возвещая слово Божие, пророки испытывали высочайшее личное вдохновение, которое было и боговдохновением; тот дух, которому внимал пророк, был не только его собственным духом, открывающимся в таинственных своих и в обычном состоянии самому пророку неизвестных глубинах, но этот дух становился проникаем Духом Божиим, в этом акте обожался Им. Пророк постигал в этот миг нечто, его самого и его собственную человечность превосходящее. Это свое постижение он и облачал в соответствующее слово по силе своей и согласно индивидуальному своему стилю... Таким образом, в пророческом служении, как и в самом пророчествовании, никоим образом не упраздняется человечность пророка, напротив, она в высшей степени утверждается в своей напряженности, и эта последняя именно и представляет субъективно человеческое условие боговдохновенности — вложение божественного угля в раскрытые и запекшиеся уста" ("А. Б.", 353, 354). В этом смысле следует понимать и внутреннюю природу пророческого служения Христа. "Иисус-пророк, как и иные пророки, прорекал не прямой и непосредственной силой Логоса (жившего в Нем)... но Духом Святым, "глаголавшим пророки", и в этом смысле нуждался в особом осенении Духа Св. Об этом мы имеем прямое и непреложное свидетельство Св. Евангелия, которое сначала говорит бегло о благодати Божией, исшедшей на Младенце Иисусе, а затем и торжественно возвещает о сошествии Св. Духа на Иисуса при крещении..., после которого открывается "общественное служение Его" и Иисус становится Христом... Это пророческое воздействие Духа Святого на Иисуса можно понять лишь в свете кенотического самоумаления Господа. Его Божество самостоаваается, погружаясь в глубину человеческого естества, в котором оно возсияет лишь в меру того, насколько последнее вмещает его самооткровение, соответственно им обожаясь. Св. Дух открывает в Иисусе Его же собственную божественную глубину... Подобно тому, как в человеке-пророке Дух Св. вскрывает недра его собственного человеческого духа и вещает в них, так и в Бого-

человеке Иисусе Дух Св., освящая и обожая Его человечество, открывает в Иисусе Его собственное Божество, осуществляет в Нем Его богочеловеческое единство... Итак, Иисус в пророческом Своем служении действует как Христос, помазанный Духом Святым, “глаголавшим пророки” (“А. Б.”, 355, 356).

Что касается содержания пророческой проповеди Господа, то оно не может быть исчерпывающе передано или в полноте охарактеризовано. Всякая передача неполна и недостаточна, и всякая характеристика неадекватна, ибо не дано человеку измерить слов Богочеловека, хотя и дано ему их непрестанно измеривать. Предмет пророческой Христовой есть Он Сам, из этого центра расходятся радиусами все остальные его темы. Кто не хочет видеть этого ее “христоцентризма”, подобно морализирующим рационалистам, превращая ее просто в анонимное “учение”, не может разуметь “Евангелия Царствия”... Нагорная проповедь, как и вся Евангельская мораль, имеет предметом отношение души к Богу, к небу, к вечности, в котором гаснут и упраздняются все земные, относительные, преходящие ценности. Они не уничтожаются, не отступают в своей относительности, подобно тому, как человек, смотрящий в небо, не замечает окружающего его горизонта, устремляется не по горизонтали, но по вертикали. И необходимая диагональ земного и небесного, временного и вечного, облетается каждым человеком лишь в его собственном творчестве. Если видеть в Евангельском слове лишь “учение” и не замечать Самого Учителя, оно превращается в абстрактную и мало жизненную мораль, полную несбыточных запросов, ориентированную на утопическом максимализме и лишенную религиозной скрепы... Но самое главное существо и содержание пророческого служения Христа суть не слова и речи, но Он Сам. Его живой образ, запечатленный в Евангелиях, — он есть наша совесть, в которую смотрится всякая верующая душа, впемяющая словам Его” (“А. Б.”, 356, 357, 358).

Пророческое служение Христа не исчерпывается Его проповедью. Оно включает в себя и дела “свойственные пророческому вдохновению, — то есть чудеса или знамения. Обычно чудеса относятся в богословии к “царскому служению” Христа и рассматриваются как проявление Его божественной власти над миром” (“А. Б.”, 362). Согласно этому воззрению, “Христос творил чудеса силою Божескою, как Бог и, наоборот, изнемогал человеческим изнеможением, как человек. Как говорится в послании папы Льва Великого к Флавиану: “одно (из естеств Христа) блистает чудесами, другое подвергается унижениям. Алкать, жаждать, утомляться и спать свойственно, очевидно, человеку. Но пять тысяч человек насытить пятью хлебами, но Самарянке по-

дать воду живую), но ходить непогруженными стопами по поверхности моря..., запрещать буре — это несомненно свойственно Богу” (“О чудесах Евангельских”, 23). С этим традиционным пониманием природы чудес Христовых о. Сергей порывает самым категорическим образом. “Сошествие с небес, истощание Божества в принятии зрака раба, вообще вочеловечение совершенно несовместимо с проявлением Божьего всемогущества над миром..., как некоего Божественного над ним насилия или нового творческого акта. Чудеса совершаются Богочеловеком в нераздельном и неслиянном единстве Его божеского и человеческого естества, силою веры, молитвы и наитием Св. Духа, как Христос и Сам свидетельствует об этом (“Я Духом Божиим изгоняю бесов”). Божеское естество являет себя при этом лишь в согласии с человеческим и в меру человечности” (“А. Б.”, 362). “Чудеса Христовы были делами Человека, который, имея ипостасию своюю Логос, вмещал в свою жизнь полноту богозрения, боговедения, богожития. Во всем этом до конца раскрывалось совершенное человечество, но отнюдь не упразднялось и не растворялось. Христос есть Сын Человеческий, и Его действия, в частности, и чудеса, суть дела человеческие, но совершаемые в полном согласии с произволением Божиим... Эта человечность чудес Христовых находит себе подтверждение и в том (что в Евангельском повествовании они неизменно сопровождаются молитвой Самого Чудотворца и требованием веры со стороны того, кто чудо приемлет.) Христос молился при совершении чудес: ...перед хождением по водам Он остается в течении вочи “помолиться наедине”, при насыщении народа Он, “возрев на небо, благословил” хлеба, т. е. молился. При Преображении, “когда молился, вид лица Его изменился”. И, наконец, при совершении самого потрясающего чуда — воскрешении Лазаря, Господь молился Отцу, как явствует из Его слов: “Отче, благодарю Тебя, что Ты услышал Меня, Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня” (Ио.”, XI, 41, 43). Даже это чудо, которое богословы обычно приписывают лишь одному Божеству (“как человек, Христос плакал, как Бог, воскрешал”) было совершено силою молитвы, конечно, человеческой, ибо молитва свойственна Богочеловеку в человечестве Его... Вторая черта в чудотворении Христовом, которая говорит о Его человечности, как со стороны субъекта, так и объекта: это — участие в чуде не только его творящего, но и приемлющего. В огромном большинстве чудес условием их совершения является в е р а, ради которой и согласно которой совершаются чудеса... Еще выразительнее случаи обратного характера, когда отсутствие веры является препятствием к совершению чуда или, по крайней мере, к его принятию: ...“и не мог совершить там никакого чуда... и не совершил там многих чудес по неверию их” (“Мф.”, VI, 5; XIII,

58). Эти тексты, в которых скептики видят свидетельство того, что чудеса совершались силой собственной веры (самовнушением) исцеляемых, но не могли иметь места при ее отсутствии, в действительности являются лишь подтверждением существенной их человечности. Чудеса являются не насилием над миром, но раскрытием его собственных сил и потенций, причем в этом раскрытии участвуют обе стороны, не только совершитель, но и принимающий” (“О чудесах Евангельских”, 25, 32, 33).

Эта человечность чудес Христовых и является основанием для их включения в пророческое, а не в царское служение Христа. “Чудотворение совсем не составляет Его исключительного достояния; оно вообще свойственно духоносным мужам в Ветхом и Новом Завете” (“О чудесах Ев.”, 30). До Христа чудеса (включая и воскрешение умерших) творились ветхозаветными пророками: Моисеем, Илией, Елисеем. Господь как бы продолжал их дело, проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и немощь в людях” (Мф. IV, 23). В Евангелиях Христос изображается как “чудесный целитель, окруженный больными телом и душой, бесноватыми, расслабленными, слепыми... Человеческое горе и страдание предстает перед Ним во всей своей беспомощности и беспризорности, и Он “сжаливается” над этим человеческим горем и страданием и помогает этому страдающему человечеству” (“О чудесах Ев.”, 40). И то же заповедует Он Своим ученикам, посылая их на проповедь и давая им власть чудотворения: “больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте” (Мф. X, 8 с парал.).

Из этого следует, что все чудеса доступны человеку и для него возможны. Человек, в качестве тварного бога, призванного господствовать над миром, призван и к чудотворению, каковое, конечно, может принимать самые разнообразные формы; в этом смысле “дела человеческие” (как озаглавлена III-я глава книги о чудесах) не знает предела: “дела яже Аз творю, и вы сотворите и больше сих сотворите”.

Чудеса Христовы, поняты в свете кенозиса, являются, таким образом, основанием всего человеческого творчества. “По своему содержанию чудеса суть дела любви и милосердия, по своему значению они суть явления силы человека в мире, укрепляемой и просветляемой силою Божией. Все они доступны человеку, ему даны и заданы, как природному и наделенному даром сострадающей любви человека к человеку и ко всей твари” (“О чудесах Ев.”, 57). Таким образом, проблемы антропологии и философии культуры — о смысле человеческой жизни и о задачах и пределах человеческого творчества, — укоренены по существу в общих началах софийной онтологии, получают свое окончательное разре-

шение в христологии, поскольку последняя есть учение о едином Богочеловечестве, к осуществлению коего призван человек, а в нем и через него и весь мир.

“ В земной жизни Спасителя есть времена и сроки, как это протекает из неприврачности Его воплощения, в частности, в Его делах, а, следовательно, и в разных служениях... (И есть в ней момент, когда) Христос оставляет мысль проповедью обратиться и спасти иудеев, “погибших овец дома Израилева”..., и пророческое слово Его становится обличительным, гневным, непримиримым. Все чаще повторяются образы отвержения и суда — притчи о виноградарях, о брачном пире... и все это получает обобщенное выражение в прощальном, раздирающем вопле: “Иерусалиме, Иерусалиме, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! Сколько раз Я хотел собрать детей твоих, как птица собирает птенцов под крылья, и вы не захотели. Се, оставляется вам дом ваш пуст” (Мф. XXIII, 37-38). Пророческое служение оканчивается полным разрывом. Отныне оно переходит в первосвященническое и с ним совершенно сливается... Пророк уступает Первосвященнику, путь которого к прославлению ведет через Иерусалим и Голгофу” (“А. В.”, 372). В чем же заключается первосвященническое служение Христа? В каком смысле является Господь Первосвященником — Жертвой и Жрецом? В богословии первосвященническое служение Христа обычно понимается как акт искупления человеческого рода от греха, через принесения Христом в искупительную жертву Богу Самого Себя, Своей жизни, Своего Тела и Крови. В таком понимании первосвященническое служение Христа является историческим событием, подчиненным граням времени и связанным с грехом, каковой является отправной точкой и даже более того — причиной Христова первосвященства. О. Сергей — верный началом универсального значения боговоплощения — порывает с таким истолкованием священства Христова и стремится укоренить его в вечности, “найти для него основания во внутритроичной жизни, каковая есть жертвенная любовь троичного триединства” (“Христос в мире”, 29). Искупительное значение жертвы Христовой этим отнюдь не уменьшается; и в ответ на обвинение в том, что “спасение падшего человека является в богословии о. Сергия какой-то побочной целью, совершенно тускнеющей перед главной”, о. Сергей указывает на то, что в его понимании “боговоплощение совершилось во всем значении своем, как оно предвечно установлено в Божием совете, но оно произошло ради человечества падшего. Вследствие этого падения оно явилось п р е ж д е в с е г о, средством спасения и искупления, сохраняя, однако, всю полноту своего значения и за пределами искупления, ибо оно

не исчерпывается последним... (Соответственно этому в сочинениях о. Сергия) со всей серьезностью и благоговением, соответствующим предмету, излагается искупительная сила боговоплощения” (II-ая Записка, 41).

“Первосвященническое служение Христа не ограничивается искуплением от греха, но простирает свое значение и дальше. Именно им устанавливается всеобщее обожение тварного человеческого существа, утверждается основание подлинного богочеловечества” (“А. Б.”, 364). Сотериология, при всем ее значении для человека и для всего мира, является, таким образом, в богословии о. Сергия не основанием, но следствием мирового порядка. Она подчинена онтологии и является, как бы частным случаем, временным применением вечной истины о божественной любви, сущей во Св. Троице и явленной в боговоплощении и жертве Христа. В иерархическом порядке богословские проблемы располагаются поэтому следующим образом: Триадология (учение о триипостасном Боге, как внутритроичной любви) — Логология (учение о сыновнем послушании и вечном первосвященстве Второй Ипостаси) — Христология (учение о кенозисе Слова в боговоплощении) — Сотериология (учение об искуплении, как акте любви и послушания). — Эклезиялогия и эсхатология (учение о продолжающемся деле Христовом — в течении веков и за гранью времени)...

Основания для понимания Христова первосвященства в аспекте вечности о. Сергий находит в Св. Писании. Священство Христово — “священство вечное, по чину Мельхиседекову, каковое со всею силою противопоставляется (в послании к Евреям) священству по чину Аарону с его временностью и относительностью” (“Христос в мире”, 27). В этом отношении таинственный образ Мельхиседека... “имеет первостепенное догматическое значение”. Анализируя его, о. Сергий приходит к выводу, что он является “ветхозаветным пришествием Христа прежде Его пришествия на землю, ранее боговоплощения.. (Ибо Мельхиседеку приписываются такие черты, которые не могут быть присущи историческому лицу). Он не имеет ни отца, ни матери, ни родословия, ни начала дней, ни конца жизни и уподобляется Сыну Божию”. Священство его есть священство вечное... Но “самая важная и таинственная черта в нем это — соединение не только не свойственное, но прямо противоречащее установлению Ветхого Завета. (Что может быть истолковано только как прообраз) воочеловечения Христа в качестве Первосвященника и Царя из колена Иудова... (Образ Мельхиседека, носящий в повествовании Бытия характер) исторического лица, хотя и надсленного некоторыми неспятными в своем значении

чертами..., в толковании послания к Евреям как бы тает и опрозрачивается и принимает черты богоявления (подобно другим ветхозаветным богоявлениям)” (“Христос в мире”, 32, 39, 36). Этот образ есть самое яркое и бесспорное свидетельство о в е ч н о с т и Первосвященничества Христова, и ап. Павел, многократно указывающий этот вечный его характер, прямо говорит, что оно не возникает “по закону заповеди плоти, но (существует) по силе жизни непрестающей.. и пребывает навсегда”.

Ибо “Сын Божий есть вечный Первосвященник во Св. Троице, приносящий жертву Сыновней любви Отцу, и лишь силою этого вечного Первосвященства Он есть и наш Первосвященник, ходатайствующий за мир перед Отцом. И по силе этого Первосвященства, н а з е м л е к а к и н а н е б е, приносит Он молитву Отцу о мире в торжественный час Своего отшествия из него (“ныне к Тебе иду”), самую торжественную молитву, которую мы называем П е р в о с в я щ е н н и ч е с к о й, о мире и о верных Своих, как о Себе Самом, “да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня” (“Ио.”, XVII, 23).... Это не есть молитва для видимости или примера, и это не есть молитва лишь данного момента, однажды прозвучавшая и отзвучавшая на земле и замолкшая вместе с вознесением Христа из мира. Нет, это — молитва вечная, которую приносит вечный Первосвященник, на небесах, сидя одесную Отца: “да будут едино как Мы едино. Я в них и Ты во Мне, да будут совершены во едино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня. Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что Ты возлюбил Меня прежде создания мира” (Ио. XVII, 22-24)”, (“У.”, 425).

Вечное Первосвященство Христа, как вечный кенозис Сыновней любви в жизни Св. Троицы имеет свой временный, становящийся образ в кенозисе временном, в “послушании чрез испытание немощей и искупений и через излияние крови Христовой в крестной смерти, причем Он есть не только жертва, Агнец, закланный, но и Жрец в том смысле, что жертвоприношение есть Его вольный подвиг... В первосвященническом служении открывается любовь Бога к миру: “любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него”. (В этом смысле) само боговоплощение (есть уже) жертва любви Агнца, закланного прежде создания мира, как и самое вхождение в мир есть уже начало первосвященнического служения. И действительно, вся земная жизнь Христа, Единого Безгрешного, в этом отравленном грехом мире, есть жертвенное страдание, от самого начала,

от зимней пещеры с убогими яслями, до самого конца, Голгофского пропятия. Он дышал зачумленным воздухом нашего падшего мира. Он жил с нами, то есть среди человеческого греха и злобы, непрестанно ранимый и оскорбляемый ими... Эта жизнь сама по себе, каковы бы ни были ее отдельные события, — от светлых дней Назаретской безвестности до темных дней Иерусалимских — была непрестанным страданием, никогда не утихающим, но постоянно обостряющимся, до тех пор, пока открытый разрыв с миром и ветхозаветной церковью становится неизбежным... Грацию, обозначающую этот перелом является событие Преображения Господня, предшествуемое беседой на пути в Кесарию Филиппову..., после которой “Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать..., быть убиту и в третий день воскреснуть” (Мф. XVI, 21).

“В Евангелии есть повествование о таких богочеловеческих свершениях, которые раскрываются не только в последовательности времени, где есть начало, середина и конец, но и в а д временем. Тайная Вечеря, на которой Христос причащает учеников Своим Телом, “за ны ломимым”, прежде чем оно было прободено гвоздями и копием, и Своею Кровию, “за ны изливаемой”, прежде чем она изливается во оставление грехов... Подобное же может быть сказано и о прощальной беседе Христа. Ио. XIII, 31), и кончается (“да видят Слово, которую Ты дал Мне” — XVII, 24) свидетельством о славе и прославлении... И подобным же образом Преображение Господне, как явление Славы, показывает как уже совершившееся, что во времени остается еще несовершенным и сокрытым в решении Господнем об “исходе в Иерусалим” навстречу спасительной страсти... Преображение получает поэтому эсхатологический смысл, как предварение прославления Христа, “грядущего в Царствии Своем”, — “Царствия Божия, грядущего в силе” (“А. В.”, 370). И вместе с тем Преображение, в котором мы слышим голос Отца и видим облако Славы — символ Св. Духа — есть богоявление, подобное тому, которое имело место при Крещении. Но “при Крещении богоявление было обращено ко всему земному служению Господа, Преображение же обращено к Голгофской жертве, есть ее таинственное предварение. В этом смысле, если в Крещении, общем помазании Иисуса Христа, непосредственно Он помазуется Духом Святым во пророка, то Преображение есть помазание Иисуса к п е р в о с в я щ е н н и ч е с к о м у с л у ж е н и ю, то-есть к Голгофскому жертвоприношению, в котором Он есть п жертва и жреп... Первосвященник приносит в жертву Богу Самого Себя, являя послушание “даже до смерти

и смерти крестной” (“А. Б.”, 371, 372). Он принимает на Себя грехи мира и припирает нас с Богом. “Таков факт, непреложно засвидетельствованный Словом Божиим и столь же непреложно явственный для нашего непосредственного религиозного сознания. От этого факта отправляется и богословское учение об искуплении, которое спрашивает себя... об этой искупительной жертве: кому она принесена, как, почему и в чем ее сила? На все эти вопросы отвечают разные богословские теории искупления, которые обычно останавливаются на той или иной черте этого факта и соответственно его стилизуют, причем обычно сама по себе верная мысль приобретает односторонность” (“А. Б.”, 373). Таковы теории выкупа, победы над смертью, теории сатисфакции, теории замещения... Особенностью теории, развиваемой о. Сергием, является то, что искупление рассматривается в ней в непосредственной связи с миротворением, и что и то и другое является двумя аспектами единого начала любви Бога к миру. “Предвечный совет Божий о творении мира необходимо включает в себя и совет о его спасении, то-есть воссоединении с Богом или обожении, для которого предназначено творение. Ибо человечество призвано стать Богочеловечеством. Но творение отделено от Бога не только совершившимся падением, но самой своей удобопревратностью мира и — в последнем счете — своею тварностью... И это непреходимое расстояние может быть преодолено только Самим Богом, а не человеком. Это и составляет общее основание боговоплощения, как раскрытия любви Божией к миру. Если уже сотворение мира есть дело жертвенной любви Божией, силою которой Абсолютное полагает рядом с собой относительное бытие, то боговоплощение есть жертвенная любовь Божия, в умалении Божества, снисходящего до ипостасной любви с человеком... В этом смысле Логос и есть Агнец Божий, закланный прежде сотворения мира. Бог, творя мир, берет на Себя ответственность за его спасение и решает С о б о ю восполнить недостающее в тварности, обожить сотворенное, дать вечность становящемуся. Посему идея искупления нераздельно связана с идеей творения, а в известном смысле онтологически ей тождественна. И допускать здесь какой-либо окказионализм, связующий боговоплощение исключительно с грехопадением Адама, в отношении к вечности Божией, по меньшей мере неуместно. Согласно такому допущению получается несообразный вывод, что Бог, сотворив мир, сначала как бы сделал опыт, — предоставления его самому себе, а после грехопадения Адама принял новое решение: именно о боговоплощении... Но Бог не мог предоставить мира, хотя и совершенного в образе его со-

творения (“добро зело”), однако, имеющего в себе неизбежное онтологическое несовершенство тварности и отсюда протекающую незавершенность, его собственным судьбам (как учат деисты). Возникает дальнейшая задача в творении мира, — преодолеть и самую его тварность, сделать творение уже не творением или сверх-творением, его обожить. Такова истинная теодицея, которая и есть боговоплощение. Такова цена творения для Самого Бога, такова жертва любви Божией в творении мира, “также возлюбил Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть”. Крест Христов вписан в творение уже при самом его возникновении, и уже в его начальном акте мир призван к приятию в недра свои Божества” (“А. Б.”, 374, 375). Таким образом, в своей онтологической основе искупление как бы не зависит от человеческого падения и греха. Оно по существу своему даже не является искуплением, но есть исполнение изначального замысла Божия о мире, соединение неба с землею, обожение твари, воссоединение Софии Божественной и Софии тварной. Однако, человек и в нем весь мир пал; и его грех вносит в проблему обожения новую трагическую ноту; ибо с момента грехопадения возможность зла стала его действительностью, и обожение твари перестает быть возможным без его предварительного искупления и примирения с Богом. Оно должно было прежде всего “уизряднить злыя последствия от дурного употребления тварной свободы или грехопадения и восстановить падшего Адама. Эта задача потому становится первою, что без ее разрешения человек сам не может восстановить своего общения с Богом, которого последним достижением является его обожение. И в этом именно смысле справедливо, что Христос пришел в мир спасти грешников от греха и является Агнцем Божиим, вземлющим на себя грехи мира... Боговоплощение, которое онтологически включает в себя преодоление тварности твари в Богочеловечестве, принимает образ искупления, и Христос становится искупительной жертвой” (“А. Б.”, 375).

Ибо “Правда Божия, неутолимая и нелицеприятная ни перед чем не может остановиться, даже если суд ее упадет на Самого Бога, в Богочеловеке принявшего на Себя грех вместе с человеческим естеством. Ибо, если прощен может быть только грешник, но не грех, то для того, чтобы найти возможность простить грешника, Бог на Себя берет удовлетворение правде Божией за грех человеческий. Бог во Св. Гроице как бы снова говорит в Божественном Совете о человеке: сотворив человека, в тварности своей удобопревратного и ныне падшего, воссоздадим его, на Себя приняв удовлетворение Правде. И эта Правда в том, что Виновник бытия человека Сам принимает на Себя послед-

ствия Своего акта творения, — возможность греха, которая стала действительностью. Бог говорит творению: ты создано Моиими руками, ты Мое дело, без Моего произволения тебя не существовало бы, и Я беру на Себя твою вину, как твой Виновник. Я прощаю тебя, возвращаю тебе славу твою. ибо на Себя беру твой грех, его Своим страданием искупаю. О глубина и богатство любви Божией!” (“А. Б.”, 393).

Последние слова могут, при недостаточном проникновении в их смысл, вызвать впечатление, что о. Сергей считает Бога виновником не только бытия, но и греховности человека. Подобное заключение было бы, конечно, не верно. Бог творит человека в свободе, а не во грехе. И поскольку человек этой свободой злоупотребил и пал, это явилось делом человека, а не Бога. Но человеческая свобода убогопревратна, и в этом своем качестве она является (не причиной!) но условием возможности греха. Поэтому и в искупительной жертве Своей Христос примиряет человека с Богом двояко: принимая на себя ответственность за грехи человека; и принимая неизбежные последствия акта творения, имеющего свою целью окончательное обожение мира, не могущего произойти без нового акта любви-смирения со стороны Творца. В этой двойственности акта искупления проявляется его и временный и вечный характер — его зависимость от исторического факта грехопадения и его укорененность в вечном совете Божием относительно Своего творения. Но и то и другое есть непосредственное следствие любви Божией: во-первых, к Своему творению, ждущему преодоления своей тварности; во-вторых, к падшему творению, жаждущему своего искупления. “Искупление состоит в самоотожествлении безгреховного Нового Адама с греховным Адамом Ветхим, и в изживании Им жизни этого последнего с ее греховностью... В глубине вочеловечения, которое чрез усвоение человеческого естества есть отождествление Сына со всем человеческим родом, лежит и усвоение греха и грехов, чрез принятие их, — как Своих собственных. Человечество связано не только круговой порукой добра, но и греха..., и вочеловечение Логоса является равносильным принятию всечеловеческого греха чрез это отождествление с человеческим родом, чрез это родовое, а не индивидуальное лишь принятие человеческого естества. Последнее и называется поэтому принятием греха: “Агнец Божий, взявляй грехи мира”. “Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни” (Ис., ЛПІ, 4) и “Господь возложил на Него грехи всех нас” (6).

Силою этого усвоения Он предстал перед Богом, как несущий на Себе грех всего Ветхого Адама, как греховный и даже

все-греховный человек... “Понести грех” это не значит только идеально его себе приписать, оставаясь ему чуждым, но и в действительности его тяжесть испытать. выстрадать, изжить. Бог не бывает обманут и не знает лицемерия. Поэтому и искупление перед судом Правды Божией не может оставаться лишь видимостью. Грех есть такая же действительность, как и мир и человек, поскольку он есть их согласие... И Сын Божий, сошедший с небес и посланный в мир Отцом, под тяжестью греха мира Сам становится далеким Отцу, Который неумолимо повелевает Ему испить чашу гнева Своего на грех... Праведник, приемлющий грех мира, и сам в очах Божиих уравнивается с грешниками. Он удаляется от святости в грех и... погружается в эту ночь греха, Гефсиманскую ночь, в смертную скорбь... “Бе же ночь” (Ио. XIII, 30), в которой распинается и умирает Сын Божий, с тем, чтобы стать “торжествующей силой крестною” (м. Филарет) в воскресении... “Авва Отче, все возможно Тебе, пронеси чашу сию мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты” (Мр. XIV, 35). О чем свидетельствует эта молитва? Помимо того общего значения, что в ней выражается борение человеческого естества..., которое должно было человеческой свободой, а не божественной силой принять крест..., здесь еще выражается человеческая мысль о разных возможностях (“вся возможно Тебе”, “если возможно”). Это свидетельствует о глубине кенозиса, который в данном случае сопровождается как бы неведением Христа о путях Божиих относительно Его Самого (подобно как и в случае неведения Им дня и часа конца мира). Всеведение Логоса во Иисусе силою кенозиса истощается до одного лишь послушания воле Отца: “но не чего Я хочу, а чего Ты”... В Гефсиманской молитве мы наблюдаем как бы ушедшее внутрь себя богосознание во Иисусе и, напротив, в соответствии этому как бы угасанию света и умолканию божеского естества, поднимается голос изнемогающего естества человеческого: “во дни плоти Своея... с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления могущему спасти Его от смерти” (Евр. V, 7)... Так темно было черное облако греха, огустевшее на Едином Безгрешном, так оно собою застлало небо и отделило Его от Отца, так смертоносно было Его дыхание, что человеческое естество в его изживании судорожно содрогалось, напрягаясь к освобождению от него, “да минует”... И Он “услышан был за благоговение” (Евр. V, 7), и послан был ангел, укреплявший Его (Лк. XXII, 23), когда Он “находился в борении и ещё прилежнее молился”. С неба была послана помощь, и борение завершилось п о б е д о й”. (“А. Б.”, 384, 382, 385).

“Что же таится во мраке Гефсиманской ночи? Любовь и

только любовь Троичного Бога к падшему творению, — любовь Сына, изнемогающего под тяжестью греха и отяготевшего на Нем чрез этот грех гнева Отца; любовь Отца, подающего эту смертную чашу возлюбленному Сыну, любовь Духа Св. совершающего эту жертву любви Богочеловека к сочеловечеству, Который вольно прививает к своему безгреховному, непорочному человеческому естеству все яды всех грехов, совершенных человечеством, для того, чтобы Своими страданиями их обессилить и притупить жало греха. Христос в Гефсиманскую ночь перестрадал и изжил все грехи всего человечества и каждого человека, совершенные в настоящем, прошедшем и будущем, — такова эта сладостная и страшная аксиома нашей веры. В естестве Нового Адама поражены и обессилены грехи естества Ветхого Адама, гнев Божий отяготел на них и угас, правде Божией дано было удовлетворение, принесен был “выкуп”, совершилось примирение, — сначала в Гефсиманском предвещании, а затем “рукописание” грехов наших полностью раздрано было на кресте...

Мы не можем пытаться — мыслью или в воображении — постигнуть гефсиманскую скорбь “даже до смерти”, эту горечь отравленной чаши, которую испил Сын Человеческий. Но каждый, кто приближается к Нему с верою, любовью и покаянием, в этой скорби узнает и обретает и свой собственный грех, изжитый в “страданиях Богочеловека” (“А. Б.”, 386, 387, 388).

Характерной особенностью теории искупления, развиваемой о. Сергием, является то, что он видит его осуществление не только в Голгофском страдании Христа, но и в Его Гефсиманском борении. Последнее принадлежит онтологии и не может быть понимаемо только как переживание, “как мучительные думы”. “Скорбь даже до смерти” Богочеловека не есть психология, но должна быть понимаема во всей потрясающей реальности Его оставления Отцом, каковое и истолковывается о. Сергием как смерть духовная. Ибо чем же может быть духовная смерть Богочеловека, как не оставлением Его Отцом? Это есть начало Его умирания, начало того смертного часа, который закончился воплем “совершишася”. “Но искупление не могло ограничиться принятием греха или смерти духовной, но должно было включить в себя и смерть телесную. И без этой полноты, без принятия духовно-телесной смерти, не могло наступить и спасительное “совершишася” (“А. Б.”, 394). И подобно тому, как принятый на себя Единым Безгрешным грех человеческий был грехом всех грехов — подобно этому и “смерть Искупителя всего человеческого рода... была страданием всех человеческих страданий и смертью всех смертей. Он принял Смерть, чтобы ее по-

бедить, смертью смерти поправ, — универсальную, интегральную смерть” (“А. Б.”, 396).

“Страдания Христовы содержат в себе всю полноту человеческих страданий — не количественно, конечно, как некую сумму их, (что, очевидно, нелепо), но качественно, как муку всех мук. Это значит, что умирание и смерть всякого человека, как и страдание от всякой болезни, включены в страдание и смерть Христа. А это делает понятным, что каждый человек умирает со Христом, и Христос со-умирает с каждым человеком его болезнью, его страданием” (“Софиология смерти”, 47).

“Глубина и сила страстей и смерти Христовой утверждается еще их добровольностью: “Никто не отнимает жизнь от Меня, но Я отдаю ее: имею власть отдать ее и власть опять принять ее” (Ио. X, 17-18)... (По своей богочеловеческой природе Иисус не был подвластен болезням и угрозе смерти, оставаясь чуждым смертности в своей человечности. Эта смертность могла быть лишь вольно принята или допущена в человеческое естество Спасителя, в котором сам приближающийся князь мира сего “не имел ничего” (Ио. IV, 30), а принятие смертности есть и условие принятия смерти. Вместе с духовным принятием греха мира — Гефсимански — Христос последствия его принял и телесно — Голгофски; вместе с духовным мучением греха Христос понес и его телесные последствия... Эти страдания и смерть Христовы, будучи не природными, но вольно принятыми, могли явиться только насильственными; это не были болезни с естественной смертью, как их последствием, но мучения, истязания и убийство (“поругания, бичения и распятие”: Мф. XX, 18), как заклятие жертвенного агнца... Страдало и раздиралось непрочное и неведущее болезней тело, смерть вкушалась по природе Бессмертным, изливалась кровь и вода вместе с жизнью из Святейшего Источника Жизни... Смерть и страсти Христовы не подобны никакой человеческой смерти, ибо это есть смерть вольная, противуестественная, принятая вместе со смертью духовной за грех мира. Она не есть внешнее только событие или злая случайность, которой могло бы и не быть, или просто неудача отдельного человека, — нет, это есть самое существо, содержание, сила жертвенной жизни Богочеловека, жертвоприношение любви... Образ на кресте распинаемого и умирающего за людей Бога, Его страданий и смерти есть ответ Бога Любви на все страдания Им созданного мира... Бог в сотворение мира вложил не всемогущество только, но крестную смерть Сына, и такую ценою Он Сам оплатил тварную свободу, — грехи, искажения и разрушения, внесенные ею в мироздание, и свободой же Сын восстановил человека чрез Свое послушание даже до смерти. Смерть

Бога — цена свободы человека, образа Божия в творении. Тако везлюби Бог мир"... ("А. Б.", 396-399). "Смерть Христова в свершении своем была подобна смерти всякого человека. Последняя же состоит в разъятии сложного человеческого состава: дух, вместе с душой, теряющей силу обладать телом, от него отделяется, и тело снова становится прахом и возвращается "в землю"... Линия разделения в смерти проходит там, где душа человеческая соединяется с телом, но не там, где душа соединяется с духом, исходящим от Бога... Дух не умирает, но "возвращается к Богу, Который дал его" (Еккл. XII, 17) (Почему и Господь в крестном воздыхании вопиет: "Отче, в руки Твои предаю дух Мой"), но он теряет возможность жить полнотой человеческой жизни в теле... и отделяется от души, которая остается в нем как потенция тварной телесной жизни... Душа сама в себе, как животное начало, не имеет бессмертия, она получает его лишь силою своей связи с духом" ("А. Б.", 404. "О чуд. Еванг.", 91). Тело же, отделенное от души и духа, "предается тлению, сохраняя, однако, в себе жизненную силу для воскресения, и, в связи с ним, — бессмертия" ("Софиол. смерти", 11). На основании этих онтологических различий, о. Сергей с удивительной тонкостью и в соответствии со словами Писания анализирует смерть Христову, показывая в ряде положений, чем она была для духа Христова (Логоса), для Его души и тела. "Смерть Христова совершилась, когда Он "испустил дух", "предал дух", "возгласив громким голосом: "Отче, в руки Твои предаю дух Мой" (Лк. XXIII, 46). Здесь свидетельствуется о разлучении духа и тела, которое далее погребается в земле, как потерявшее жизнь и ставшее землей, "в землю отходящей". Однако, этим не исчерпывается свидетельство о смерти Христовой... Божеское естество Христа и в смерти не разлучилось с человеческим, что и выражается в непрерывавшемся единении Божественного Духа с человеческой душой... Согласно свидетельству Слова Божия, душа Христова в состоянии смерти, пребывая, конечно, в нераздельном единении с Божественным Духом, сходила во ад (I Петр. III, 18, 19 — "в темницу" — *descendit ad inferna* в апостольском символе).. Так называемая "проповедь во аде", которая составляет верование Церкви, есть я в л е н и е Христа тем, кто в земной жизни не могли видеть и знать Христа... Оно должно быть понято, как... продолжающееся Его первосвященническое (а не царское, как это обычно понимается), служение. Его искупительная жертва раскрывается в силе своей при этом не только в жизни, но и в смерти Его, в загробном состоянии. Сын Божий и здесь не перестает быть Сыном Человеческим, Богочеловеком, смерть не разделяет естеств. Служение Его еще про-

должается и за гранию смерти, в загробном мире, в определен- ный период времени, — трехдневия (не в соответствии-ли трех- летия служения земного?). И в загробном состоянии Христос сохраняет нераздельное и неслиянное соединение двух природ в единой божественной ипостаси, согласно свидетельству Церкви: “во гробе плотски, во аде же с душою яко Бог, в рай же с разбойником и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом” (“А. Б.”, 405, 406).

Что же означает пребывание тела Христова “во гробе плот- ски”? Свящ. Писание отвечает на этот вопрос многократным свидетельством о том, что тело умершего и погребенного Христа не знало тления. Это значит, что “тело Спасителя, совершенно обоженное духом, сохраняло непосредственную связь с ним, да- же и после разделения с душою в смерти... Смерть (оказалась) невластной коснуться разрушением Его пречистого тела..., потому что она не была для него внутренней необходимостью... Соб- ственная жизнь Христа вовсе не была (по природе своей) смерт- ной.. Природное человечество Его не было смертно, и смерть Его была вольной и, в известном смысле, противуестественной, — убийством чрез распятие. Повтому она явилась и в действии своем ограбиченной, не могла совершить своего дела до конца, и тело Христово и во гробе осталось нетленным..., не стало землею, в землю возвращаемой. Таким образом, смерть Единого Безгреш- ного, будучи подлинной смертью, тем не менее, в своем роде яв- ляется единственной, как единственна и Его святость. Здесь уже намечается обратное движение, начало победы над смертью. Тем не менее, тридневие пребывания Христа во гробе есть еще про- должаящаяся жертва, которую Он, как Первосвященник, прино- сит за грех мира” (“А. Б.”, 407, 409).

Этим, однако, еще не исчерпывается все то, что нам откры- то о телесной стороне смерти Христовой. “Один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода” (Ио. XIX, 34). “Событие это произошло уже после того, как Иисус, “пре- клонив главу, испустил дух”... Но тело Христово, хотя и остав- ленное духом..., не стало трупом с начинающимся разложением, ибо “плоть Его не видела тления”... И это живое тело, имевшее в себе кровь, было еще раз умерщвлено ударом копья... Что же означает это излияние из него крови и воды?.. Мы знаем, что “в крови душа животных”, сила жизни тела..., ибо кровь по- средствует между духом и телом, духовным и материальным бы- тием, как живая связь их... Кровь Христова выражает поэтому Его человечность... Вода же есть первоэлемент мирового веще- ства, из которого изначально образован мир (“Дух Божий по- сился над водою” — Быт. I, 2; “да будет твердь посреди воды

и да отделяет она воду от воды” (I, 6) и (в качестве такового является символом тела Христового), состоявшего из тех же элементов, что и человеческое тело. Единство крови и воды выражает поэтому полноту человечности, как соединения душевного, животворящего, кровяного начала и животворимого, пассивного, вещественного... Итак, согласно торжественному свидетельству Ев. Иоанна, человеческое естество Спасителя в смерти Его разделилось, будучи, однако, неразделяемо: кровь и вода, душевно-телесное вещество, излилась из ребра, а тело осталось обезкровленное и обезводненное, хотя и в полноте своего естества...

Рана копием, вместо пребития голеней, есть завершение спасительной жертвы Христовой, во искушение человеческого рода. Этой водой и кровью омывается человеческий грех (...предание гласит, что капля Божественной крови уканула на погребенную на Голгофе голову Адама...), и создается новозаветная Церковь с ее благодатными таинственными дарами — крещальной водой и евхаристической кровью... Кровь и вода, излившиеся в мир, в нем пребывают. Они освящают этот мир, как залог его грядущего преображения. Чрез эти бесценные струи крови Христовой и воды, излившейся из боку Его, освятилось все творение, и земля и небо, наш земной мир и все звездные миры... И хотя Господь вознесся в честной плоти Своей на небо, однако, в крови и воде, излившихся из ребра Его, мир приль Его святую реликвию и стал... ее киворием и ракой” (“Св. Грааль”, 4, 7, 9, 13, 14).

Истина о том, что “кровь и вода Христовы остаются в мире” (и что в них) Христос незримо присутствует в мире в Своем человеческом естестве (является догматическим открытием о. Сергия. Ибо до него событие, описанное Ио. XIX, 34), оставалось и остается как бы незамеченным в богословии, несмотря на то, что Евангелист хочет привлечь к нему особое внимание: “видевший свидетельствует и истинно свидетельство его” (“Христос в мире”, 5).

О. Сергий первый подверг этот текст пространному догматическому анализу, при чем тема эта (названная им Св. Граалем) является посредствующим звеном между христорогией и сотериологией, с одной стороны, и эклезиологией — с другой. В первой она составляет последний момент в учении о кенозисе и искуплении, в составе же последней она одинаково относится, как к учению о Церкви, как теле Христовом (и, в частности, обосновывает собою взгляд на весь мир, как на космический аспект Церкви), так и к евхаристическому богословию, — поскольку таковое говорит о крови Христовой — (в отличие от Св. Грааля) в ее прославленном состоянии. Подробнее об этом будет сказано ниже.

Кенозис Логоса заключается в совлечении или в оставлении Им присущей Ему Божественной Славы и в приятии зрака раба. По окончании кенозиса, начинается прославление Сына Человеческого, которое “включает в себя ряд свершений: воскресение, вознесение, одесную Отца сидение и ниспослание Св. Духа. После этого Христос пребывает на небесах как Бог, вместе с человечеством Своим..., как говорит первомученик Стефан: “вот я вижу небеса открытые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога” (Д. А., VII, 56)... Прославление Христа есть прекращение кенозиса и возвращение Логосу полноты Славы, которой Он обнажился в Своем “сошествии с небес”... Эта слава не берется Сыном, но дается Отцом... (как об этом говорится в первосвященнической молитве: “ныне прославь Меня, Отче, у Себя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде создания мира” Ио. XVII, 5). Таким образом, прославление есть дело Отца над Сыном через Духа Святаго” (“А. Б.”, 409). Поэтому и “воскресение Христово совершилось чрез воскресение Его Отцом, Его волею и славою (божеством) — Христос был воскрешен Духом Животворящим (“О чудес. Еванг.”, 88). “Бог действием Своего всемогущества, то-есть новым творческим актом, в котором Сын соучаствует воле Отца послушанием, а Дух Св. — животворением, дает душе Христовой силу соединиться с телом, пробудить его от смертного сна... Однако, воскресение является и собственным делом Сына (как Он Сам неоднократно о Себе предсказывал), и есть в этом смысле богочеловеческий акт. Отец прославляет, Сын принимает прославление. Своим первосвященническим служением, жертвенностью Своей жизни Христос победил тварную немощь Своего человеческого естества и тем приобрел и заслужил бессмертие... Поэтому, рассматриваемое со стороны Божеской, воскресение Христово есть воскресение, в котором Отец дает Сыну через Духа Святаго “живот имѣти в Себе” (Ио. V, 26)... Рассматриваемое же с человеческой, точнее с Богочеловеческой, стороны, оно есть воскресение, ибо жертвенно-первосвященническим служением Своим Христос приобретает власть над Своим человеческим естеством, дает ему жизнь. Смерть, вместе с загробным состоянием сошествия во ад, входит в это служение и завершает эту жертвенность. Она есть последний акт Его земной жизни, последняя жертва и последняя победа над смертью: “смертию смерть поправ”. Во Христе не остается никаких оснований для смерти, ее сила исчерпана, и Христос воскресает из мертвых” (“А. Б.”, 411 — 413). Воскресший Христос в течение 40 дней пребывал на земле, являясь во плоти Своим ученикам — вплоть до самого Вознесения, после которого такие явления уже исключены. Что

же означают эти таинственные 40 дней для Христа и для Его дела? “Сороковица символически означает п о л н о т у подготовительного дела: 40 лет Израиля в пустыне перед вступлением в землю обетованную; 40 дней Моисея на горе Синае перед лицезрением славы Божией и принятием закона; 40 дней Христа в пустыне перед вступлением на общественное служение и 40 дней на земле после Воскресения, когда Сам Христос еще не “восшел”, но лишь восходил “ко Отцу Моему и Отцу вашему, Богу Моему и Богу вашему” (Ио. XX, 17). Для Него эти 40 дней означают какое-то таинственное и нам в этом веке, очевидно, неизвестное в о с х о ж д е н и е, при том не только ко Отцу Своему, но и Богу, то-есть акт богочеловеческий. Это свидетельствует, что Его богочеловеческий путь и после воскресения еще не был пройден до конца, а соответственно тому, не завершено и служение... Он “открыл ученикам Своим ум к разумению Писаний” (Лк. XXIV, 45), “говоря о Царствии Божием” (Д. А., I, 3)... Ему приходилось снова претерпевать и маловерие и косность среди Своих учеников (Мф. XXVIII, 17 с параллелями)... которые Он преодолевал знамениями” (“А. Б.”, 415, 416). Явления Христа во плоти говорят нам о совершенно особом пребывании на земле духовного и прославленного тела, которое, с одной стороны, не терлет своей телесности, но, с другой стороны, обладает такими свойствами, которых не знает грешный и непросветленный мир. Это свидетельствует о том, что и непрославленный мир способен носить и воспринимать прославленное тело, каковое и в своем новом состоянии принадлежит этому миру и, даже более того, выражает его нормальное состояние, ибо к преображению, к прославлению, к ософииению призвава вся тварь. О конце пребывания Христа на земле после Воскресения Евангелия говорят “различно — до противоположности. У Мр. и у Лк. (и в Евангелии, и в Деяниях Апостольских) оно заканчивается Вознесением Христа на небо с последним разлучением от учеников; у Мф. мы имеем, вместо этого, явление Христа ученикам с обетованием: “се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века”; а рассказ Ио. с последними таинственными словами Господа о пребывании Иоанна “лондеже прииду” уносит в небесную высь и там умолкает... Эту евангельскую антиномию, оба члена которой, однако, эквивалентны, нельзя объяснить одним только различием в литературном плане и других особенностей разных Евангелий. Она свидетельствует, что остается т о ж е с т в о между Христовым пребыванием в мире и Его состоянием в Воскресении и Вознесении. Это тожество и выражается в одновременном утверждении, как Его пребывания в мире, так и Его вознесения на небо: Христос и там, и здесь, вне мира и в мире, Человечество не теряет Хри-

ста и в Его Вознесении, как и вознесшийся Христос не прекращает связи с ним: “не оставляю вас сиры, приду к вам, еще немного, и мир не увидит Меня, а вы увидите Меня” (Ио. XIV, 18, 19)... Соответствующему этому, и “богословская проблема догмата Вознесения заключается в антиномической сопряженности, с одной стороны, удаления от мира, “вознесения” и, вместе с тем, пребывания в мире, сохранившейся связи с ним. (Как об этом свидетельствуется в кондаке Праздника): “вознесся еси во славе, Христе Боже наш, никакже отлучаяся, но пребывая неотступный”... Далее антиномичность догмата выражается в том, что “Вознесение на небо” и одесную Отца сидение не может быть понято как пространственное определение или “место”, ибо Бог выше пространственности, и в то же время означает удаление — при том именно телесное — из этого мира... Далее: в недрах Св. Троицы нет места телесному присутствию, в частности одесную Отца (поскольку Бог есть Дух); и в то же время догмат необходимо включает именно таковое... Наконец, удаление из мира в премирность является только временным, поскольку в Парусии Христос возвращается в мир в том же образе, пребывая (вместе с тем) навеки и в недрах Св. Троицы” (III Записка, 19).

Таким образом, в догмате Вознесения находят себе место все антиномии христологии, как учения о соединении Абсолютного с относительным — Божественного с тварным; Вознесение является как бы завершением и окончательной формулой этих антиномий, с предельным заострением их противоречивости, снимаемой и примиряемой в живой и сверхлогической реальности Богочеловека и Его богочеловечества.

В Вознесении — подобно тому, как и в Воскресении, — мы должны различать его двусторонний — Божественно-человеческий, точнее, Божественно-богочеловеческий характер. “Христос вознесся, но Он же вознесен. (С одной стороны) Иисус “был вознесен десницею Божией” (Д. А., II, 23), то-есть Отцом чрез Духа Св... И вознесение Его относится к прославлению Его от Отца, при чем “взятие облаком” выражает осеменение славою; посему и поет Церковь: вознесся еси во славе, Христе Боже наш” (тропарь)... (Но, с другой стороны, Вознесение явилось и собственным вознесением Христа..., было актом взаимодействия (синергизма) Бога Отца и Богочеловека. уже достигнутого в человечестве Своем способности к Вознесению... Как смерть не могла Его удержать, так и мир уже не мог удержать Его; Он поднимается над миром, ибо “Я уже не в мире” (Ио. XVII, II)” (“А. Б.”, 420)...

Этот двусторонний характер Вознесения свидетельствует о том, что и оно принадлежит к “продолжающемуся, хотя себя уже

исчерпывающему кенозису: оно совершено над Богочеловеком, Его человеческое естество получило силу вознесения от Бога... Не собственной Божественной природой Логоса, не всемогущей силой Его Божества... совершено Вознесение..., но "деспидею Отца". Сын как был послан с небес Отцом в послушании кенотически-сыновнем, так и возвращен на небо или вознесен и посажен одесную Отца Им же. От гроба к Воскресению и от Воскресения к Вознесению — проходит один и тот же путь, — к прославлению Отцом Сына" ("А. Б.", 419).

"Что же означает вознесение Христа на небо и — тоже-ественное с ним — одесную Отца сидение? Оно, конечно, не есть удаление Христа в астрономическое пространство звездных миров, вообще не есть удаление в иное "место", ибо небо не есть место. (Подобно этому и "одесную" не означает) правую сторону Отца в смысле пространственности. Вознесение означает не физическое, а метафизическое удаление из мира, аналогичное метафизическому же сошествию Христа с неба на землю, которое, тем самым, стало и физическим на ней пребыванием. Небо есть божественное, пре-мирное и сверхтварное бытие, оно есть Сама Св. Троица во Славе Своей, оно есть Божественная София. К ней, к Славе Своей, возвращается сошедший на землю Сын Божий. И это же самое возвращение в лоно Св. Троицы означает и одесную Отца сидение, которое предвечно принадлежит Сыну и в Вознесении Ему возвращается" ("А. Б.", 421).

"В Вознесении мы имеем предельное раскрытие отношения между Богом и человеком, начало коего положено в сотворении мира и в нем — человека, по образу Божию. Там нас исполняет "удивляющим" философским и религиозным, как Бог мог изойти из Своей вечности к относительному тварному бытию мира и человека, явить Себя в относительности. Здесь мы находимся в изумлении перед тем, как это тварное, временное бытие могло включиться в абсолютное бытие Божие, как небо могло раскрыться для принятия в себя тварно-относительного, человеческого естества, и чрез то отождествиться с ним. То, что недо-мыслимо метафизически, именно преодоление субстанциальной раздельности божественного и тварного бытия, осуществляется силою Божественной любви, смиряющейся до исхождения из Себя к творению и в себя его вводящей: Абсолют становится Богом, соединившимся с творением в человеке чрез Богочеловека. Бог есть Сын Божий — Сын Человеческий. Божество как бы расширилось в Себе, введя в Свои недра творение, вызванное к бытию Божественной любовью. В Боге Божество Его стало Богочеловечеством, которое в Сыне Человеческом приобретает тварному бытию. Преодолевается дуализм Бога и творения и

устанавливается моно-дуализм Богочеловечества. В небесном Богочеловеке, в свете Его Божества, уже не различаются Его тварное и не-тварное, божеское и человеческое естество. Он есть единый Сын Божий, “алфа и омега, пачало и конец, — Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель” (Откр. I, 8) (“А. Б.”, 427).

“В Слове Божиим открыто, что с л у ж е н и е Христово, а, следовательно, и кенозис Его, некоторое время продолжается также в небесах... Проходит, по земному счету, еще десятидневие, уже совершенно непостижное и таинственное в отношении к Самому Сыну, но ведомое для нас по своим последствиям, — ниспосланию Св. Духа: “Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами во век” (Ио. XIV, 16)... Первосвященник, принося жертву Своего Человечества, ходатайствует перед Отцом о с в е р ш е н и и Своего дела на земле действием Св. Духа... Этим первосвященническое служение исполнено. Бог примирен с падшим человечеством, и человек общен к божественной жизни в Богочеловеке, пребывающем одесную Отца” (“А. Б.”, 430, 431).

“Спасение мира совершилось. Бог примирен с падшим человечеством. Первосвященническое служение Христа завершено” (“А. Б.”, 431). Однако, история человечества этим не упразднена. “Победа одержана только в сердце мира, а в яви его еще плут скорби, и искушения, и беды. Время мира еще не закончилось, но продолжается. И усвоение победы и ее плодов требует еще новых достижений, усилий, борьбы, особого служения” (“А. Б.”, 438). Об этой последней теме в христологической проблематике о. Сергей говорит как о царском служении Христа, каковое обнимает собою все время от Вознесения до Парусии. В Евангелии Иоанна оно охвачено одним “кратким, но столь многозначительным и выразительным словом “пока”, которое объемлет собою время от и до, от отшествия до Второго пришествия Господа: “Дондеже прииду”... Здесь подразумевается вся человеческая история после боговоплощения до Второго пришествия и до конца мира”... (“Богословие Евангелиста Богослова”, 156). В течении этого времени Христос пребывает в мире, и образы этого со-пребывания — различны: к ним, в первую очередь, относится Его присутствие в евхаристии и других таинствах Церкви, затем — “Св. Грааль”, и, наконец, та “человечность мира, которая уже в самом сотворении своем таит в себе богочеловечность” (“Христос в мире”, 5). Таким образом, “земное дело Христово... в Его земном человечестве не окончилось... При этом оно имеет две стороны: в Церкви таинственно совершается уже совершившаяся земная жизнь Христа; а в собствен-

ной жизни человечества Христос соучаствует, ему сострада и в нем распинаясь, алчет, жаждет, в темнице, гоним и поносим. То, что Он однажды и на вечные времена пережил и искупил как грех человеческий, Он сопереживает как страдание: Христос во Славе на небесах одесную Отца в прославленном человечестве, и Он же здесь на земле страждущий” (“А. Б.”, 438). Такова основная христологическая антиномия, ставящая перед нами вопрос о воцарении Христа, о Его царском служении.

Своеобразие учения о. Сергия о царском служении Христа заключается в том, что оно рассматривает его не как совершившееся, а как совершающееся. “Пророческое и первосвященническое служение совершается Христом во дни Его земного служения, между тем, как для царского служения здесь полагается только основание, — само оно начинается и совершается лишь после отшествия Христа из мира, то-есть после Вознесения. И эта черта придает “царскому служению” особо-таинственный характер. Христос — Царь в мире, но Он не царствует в нем в полноте Царствия Божия, а еще лишь воцаряется в нем. Его царское служение в мире еще продолжается и теперь, в отличие от других служений, которые закончились и действены лишь в своих плодах. Царство Христово в мире доселе еще остается царством не от мира сего, хотя оно и имеет в полноту времени совершенно преодолеть мир, “прийти” в него” (“А. Б.”, 447).

Эта, если можно так выразиться, частичность и неполнота Христова воцарения находит свое первое выражение в Евангелии. С одной стороны, Христос “родился в мире как царь” — об этом свидетельствуют бесчисленные мессианские тексты, как Ветхого, так и Нового Завета. Царем осознавал Он Себя Сам (“итак, Ты царь? — ты говоришь, что Я царь” — Ио. XVIII, 37); царские эпитеты сопутствовали всей Его жизни — от испуганного вопроса Ирода (“где родившийся царь Иудейский?”) до невольного исповедания Пилата (“Иисус Назорей, царь Иудейский”). И был в земной жизни один момент, когда Он действительно был царем, в качестве какого и принял Его родной город, восклидая: “Осанна, благословен грядый во имя Господне, Царь Израилев, осанна в вышних”... Однако, эта царственная слава быстро прекратилась... И торжественный вход Царя Кроткого во Святыи Град по отношению к грядущему Царству Христову имеет значение его ознаменовательного предварения на земле, аналогично тому предварению, каковым явилось Преображение Господне в отношении к Его прославлению, вхождению во Славу. И, как лучи Славы Его воссияли здесь на земле, на горе Фаворской, так и пришествие Царства Его явлено было на земле же, во Святом Граде” (“А. Б.”, 441).

Однако, за исключением этого единственного случая, “в дни земного служения Христа Его царствование было (исключительно) духовной властью над людьми, в чем бы оно ни проявлялось: в словах, в учении, в чудотворении... Это непосредственное действие прямо на душу есть царство не от мира сего, которое не нуждается в помощи меча и даже прямо отвергает ее, как и вообще земную власть. Неотразимость образа Христова и слова Его есть та единственная власть, которою Он воцаряется в душах..., иной власти, — власти от мира сего — Он отрицался... (Его царство есть) Царство Божие в мире, а не над миром... Это — сила и правда Боговоплощения, в котором соединились небо и земля, Божеское и Человеческое. Бог н о в о м у воцаряется над миром — в человеке чрез человека в Богочеловеке” (“А. Б.”, 445 — 446). И это воцарение — “не воинством и не силою, но Духом Моим” (Зах. IV, 6) — совершается в течении всей истории, каковая, согласно Апокалипсису, есть борьба Агнца с противящимися Ему силами, — сначала в их слетающемся взаимодействии, а затем в полном разделении добрых и злых сил, как трагического свершения, которое лишь в конечном итоге содержит торжество сходящего с неба нового града на новую землю под новым небом” (“А. Б.”, 451). Это воцарение Христово, согласно свидетельству Слова Божия, совершается двойко: чрез действие Христа в истории и в последнем Его пришествии, за которым следует кончина века.

Христос делает причастным к Своему царскому служению Свое человечество, соделывая нас “царственным священством”, “царями и священниками”... Воцаряясь в нас, Он воцаряется в мире чрез нас, созидал Царство Свое... Этим указывается всеобщее участие человечества в делах Божиих... Поэтому все д о с т о й н о е человеческое творчество, — “культура”..., каковая есть общее дело исторического человечества, есть (по своему существу) воцарение Христово в мире... и призвана к преобразению в Царствие Божие, как самооткровение человечности, хотя бы в непосредственной форме своей и была “соблюдаема огню”. История (в этом смысле) не есть пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого мира в потусторонний, она принадлежит к делу Христову в Его боговоплощении, она есть апокалипсис, стремящийся к эсхатологическому свершению, богочеловеческое дело на земле” (“А. Б.”, 356, 357, 358, 365, 364).

Этими соображениями о. Сергей разрешает обычную в религиозной жизни и мысли антиномию истории и эсхатологии, творчества и ожидания. Проблема эта обычно решается односторонне и приводит или к культурному нигилизму (поскольку со-

держание истории обесценивается и блекнет в свете эсхатологического свершения), или к дурной бесконечности исторического процесса (что равносильно фактическому отрицанию Христианства). Посредствующие же попытки оказываются обыкновенно формами компромисса между вечным и временным, трансцендентным и имманентным, — каковые не имеют ни цены, ни смысла, поскольку оба члена антиномии остаются в них несвязанными и независимыми друг от друга. О. Сергий, в духе всей своей системы, не только устанавливает между ними непреложную логическую связь, но рассматривает их как необходимые условия друг друга. “Ни исторический апокалипсис не должен поглотить или упразднить эсхатологию, ни эта последняя — историю: и та, и другая взаимно обусловлены, и неправильно отрывать одно от другого. В истории человечества, после боговоплощения, при всей напряженности борьбы света и тьмы, христианства и антихристианства, при всей остроте ее диалектической антитезики, творится дело Христово, и заблуждаются те, которые, задерживаясь вниманием лишь на отдельных моментах исторической трагедии, ее раздирающих противоречиях, видят весь итог лишь в явлении антихриста, всеобщем падении и развращении, вообще сводят его даже не к нулю, но к отрицательной величине... Ибо и Второе пришествие является делом не только Божеским, но и человеческим, которое имеет совершиться на путях истории” (“А. Б.”, 462, 461, 464).

Однако, рядом с общим вопарением Христа на путях истории, власть Его осуществляется и лично — в душе каждого человека. Ибо “после боговоплощения вся человечность человеческого рода есть Христова, и все доброе в ней принадлежит Христу... Поэтому не только Его знающие в этой жизни, но и Его не знающие и даже — странно сказать — Его отрицающие Ему причастны, Ему подвластны... Эта продолжающаяся и за пределами Вознесения перасторжимость связи Христа с миром проявляется в разных отношениях: это есть сила духовная, как продолжающееся действие пророческого служения Христа, — чрез Его учение, и, главное, чрез Его святой образ, печатлеющийся в сердцах и зовущий к последованию за Ним; это есть сила Евхаристическая, как таинственная связь прославленного Христа с человеком в причащении, и непрестанно продолжающееся освящение стихий мира чрез присутствие в нем Св. Даров, Тела и Крови Христовых; это есть связь природно-человеческая, осуществившаяся чрез излияние крови и воды из боку Христова, чрез которое Христос в Своем земном состоянии незримо пребывает со Своим человечеством, сострадает с ним и его никогда не оставляет в его земном пути; и, наконец, это

есть связь энергетическая. Христос, приливший в Своем человечестве всего Ветхого Адама, есть его имманентная закономерность, не только в порядке свободно-благодатном, но и природном. Христос в е д е т Свое человечество, несмотря на противоборство и сопротивление его, в котором проявляется свобода падшего человека. Это д и н а м и ч е с к о е присутствие Христа в человечестве распространяет свое влияние и за пределы христианского человечества, на в с е человечество, как ведущее, так и еще неведущее Его: “Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои” (I Кор. XV, 25)”. (“А. Б.”, 359, 363).

Учение о продолжающемся царском служении заканчивает христологию о. Сергия неким многозначительным многоточием. Дело Христово на земле не окончено, оно продолжается. И, соответственно этому, и проблематика христологии не заканчивается Вознесением, но переходит, как бы переливается во все, в чем живет Христос. Таким образом, вся история и культура, жизнь Церкви и ожидание конца, — все это оказывается непосредственно связанным с христологией. В понимании о. Сергия последняя является не только средоточием всей богословской и философской проблематики, но и источником их вдохновения.

В основе же ее лежит живое и личное чувство Христа, жажда Его благодати и лицезрения. И если из “небесной выси Иоаннова Евангелия полновучно раздается обетование Христа “прииду” (“Богословие Ев. Богослова”, 157), то понятно, что христология о. Сергия, исполненная пафосом богочеловечества и земного служения Христа, заканчивается словами Апокалипсиса: “Свидетельствующий сие говорит: “Ей, гряди скоро. Аминь. — Ей, гряди, Господи Иисусе”.

О ДАРАХ ДУХА СВЯТАГО

“Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя... Духа Истины, иже от Отца исходит... Он наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит... Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам” (Ио., XIV, 16; XV, 26; XVI, 13 — 14).

В этих словах прощальной беседы Господа с учениками намечены, как основные положения, так и главные трудности богословия Св. Духа. Дух Святой исходит от Отца; Он посылается Отцом; о ниспослании Его умоляет Отца Сын; наставляя людей, Дух Св. говорит не от Себя; Он возвещает только то, что берет от Сына... Что может означать эта пассивность, это отсутствие личного действия, как бы личной инициативы, в отношении Божественного Лица, Третьей Ипостаси Св. Троицы?

Мы знаем из общего учения о Св. Троице, что “кенозис Третьей Ипостаси состоит в Ее ипостасном как бы самоупадении... Ее ипостасность есть как бы без-ипостасность, полная прозрачность для других ипостасей, без-самость... Третья Ипостась есть ипостасное откровение не о Себе Самой... Она открывается в других Ипостасях Своим действием, как дух Божий, но не по Себе Самой, как ипостасный Дух Святой. “Все, что имеет Отец, есть Мое, потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам” (XVI, 15). У Духа же Самого нет того, что Он может назвать “Мое”, так, что словно и Его Самого не существует, хотя в этом как бы несуществовании именно и проявляется образ Его существования, — в нераздельности и неслиянности Его с Сыном” (“У.”, 214, 221).

Это объясняет нам то немоществование, которое поражает уста богослова, как только мысль его обращается к Св. Духу и стремится в словесных формулах закрепить те “воздыхания неизреченные и глаголы пророчесственные”, которые ведомы ему в непосредственной религиозной жизни. Ибо Сам “Бог послал

в сердца наша Духа Сына Своего, воиющего Авва, Отче” (II, Кор., XII, 4).

Но, обращаясь к богословию Св. Духа — к пневматологии, — мы видим, что “на протяжении последнего тысячелетия е д и н с т в е н н ы й вопрос, который действительно разрабатывался, был вопрос об исхождении Св. Духа; в с е о с т а л ь н о е как будто не с у щ е с т в о в а л о” (“У.”, 93).

Еще более показательной является эта неполнота и немотствование относительно Духа Св. в молитвенной жизни Церкви. “Обращает на себя внимание факт очень слабого молитвенного творчества в прямом отношении к Св. Духу, которое, собственно, почти исчерпывается молитвой “Царю Небесный”; огромное же количество молитв о н и с п о с л а н и и Св. Духа обращено к Отцу и Сыну... (В частности, в Божественной Евхаристии) молитвы эпископоса и благословение даров... есть всецело обращение к Отцу” (“У.”, 207, “А. Б.”, 401). “Мы молимся Богу Отцу, как Лицу, обращаемся к Нему с прошением, с благодарением, с прославлением; обращаемся только лично и непосредственно — Отче наш... И Христу мы молимся также лично и непосредственно, как Отцу... По отношению же к Св. Духу молимся иначе. Мы молимся Отцу, чтобы Он дал нам дар Духа Св., молимся и Сыну о даре Духа Св., как бы минуя Ипостась Самого Духа, прося о Нем Отца и Сына... Но мы можем обращаться и к Нему лично и непосредственно (о чем свидетельствует) боговдохновенная молитва “Царю Небесный”, являющаяся личным, ипостасным обращением к Св. Духу”. (Лекции по богословию, читанные на Русском юридическом факультете в Праге, в 1925 году. Лекция 18 (по записи В. А. Зандер).

Таким образом, немота наша относительно Духа Св. является не принципиальной, а фактической, и самая недостаточность догмата о Св. Духе (связанная с “исторической дефектностью символа, неполнота 8-го члена коего должна быть восполнена и, конечно, давно уже восполняется Церковью в катехизическом вероучении”) (“У.”, 95), должна быть рассматриваемая не только как его временное историческое несовершенство, но и как свидетельство о “завещании святоотеческого богословия векам грядущим” (“У.”, 63). Однако, есть в этой трудности черта, которая не связана с временем и не зависит от того, насколько истина о Св. Духе нам дана или не дана, открыта или не открыта. Эта черта связана с самой природой нашего разума, “созерцания и умозрения” коего лежат как бы в ином плане, чем откровения Св. Духа. Разум, как стихия слова, есте-

ственно принадлежит царству Слова. Логос, как Ипостась содержательная, как Слово всех слов, как идея и смысл, в откровении Своем естественно выражается в словах-содержаниях, каковые по природе своей принадлежат стихии разума. Логика, как закономерность человеческой мысли, является в этом отношении не только тезоименитой Логосу, но и сродной Его благодати, созданной для того, чтобы отражать и преломлять в себе Его Божественный свет. Совершенно иное видим мы в отношениях разума к Св. Духу. Его откровением является не слово-мудрость-идея, но "красота (понятая при этом) не как особое содержание Третьей Ипостаси, которое для Нее уже дано в Слове, но как его бытие или свершение. (Откровение Духа Св. есть в этом смысле) не что, а как" ("У.", 215). Между тем, слово всегда имеет дело с ч т о — со своим идеальным содержанием. Что же касается образа свершения, его к а к, то таковой словом никогда не уловим и даже в описательной форме — в человеческой речи — проявляется в тех ее свойствах (интонации, голосе, жесте, музыкальности, ритме), которые являются чуждыми или, точнее, иноприродными логической словесной стихии. Вследствие этого, и откровения Св. Духа оказываются — по своей природе — не уловимы разумом; они воспринимаются как-ни-то иными способностями человеческого духа, в коем они звучат как глаголы н е и з р е ч е н н ы е, "их же не леть есть человеку глаголати" (II Кор. XII, 4). Это не означает их абсолютной непознаваемости (ибо в таком случае они бы вообще не звучали в человеческом духе, не были бы ему доступны); но это указывает на то, что восприятия Духа имеют иной характер, чем восприятия Слова, что в познании Третьей Ипостаси мы не можем идти по тем же путям и пользоваться теми же методами, что в богословии Логоса. "Все слова о Духе остаются бедны и мертвы, лишены Самого Духа, Его воздыханий неизреченных"... ("У.", 5).

Различие в образах восприятия Духа Св. и Логоса не является, однако, радикальным; оно умеряется тем, что "Христос никогда не отделяется от Духа Св." ("У.", 309), а полнота Духа Св. дается нам только во Христе. "Идеи-слова не могут в себе иметь силы бытия, если они не осуществляются в реальности, как и бытие этой реальности не может оставаться во тьме бессловесия и неразличности" ("У.", 308). Поэтому и различие пневматологии от христологии является делом абстрагирующего богословского разума, а отнюдь не опытом непосредственной религиозной жизни. Однако, в богословском мышлении оно и оправдано, и необходимо, и даже неизбежно.

Таковы предпосылки учения о Св. Духе со стороны его

гносеологии. Что же касается онтологического окачествования различия между откровениями Логоса и Св. Духа, то оно приводит нас к антиномии вечности и временности, неизменности и становления.

Слово Божие — неизменно и вечно. Оно высказано раз навсегда, и содержание его поэтому неизменяемо. Рождение Сына Отцом не есть временный акт, но имеет место “прежде всех век” и знаменует собою полноту и законченность Логоса, к содержанию Которого (Логос есть ипостась с о д е р ж а т е л ь н а я) уже ничего прибавлено быть не может. “В рожденном Слове... ничего не остается непомысленным и невысказанным, невыявленным словесно. Существует полное тождество между собственным, внутренним, удержанным в молчании словом Отца и рожденным от Него ипостасным Словом, которое есть Его собственное высказанное Слово... Можно сказать, что здесь Божественное Сказуемое — Слово — абсолютно адекватно Божественному Подлежащему, хотя тождество Их и осуществляется в двух различных ипостасях” (“У.”, 412). Поэтому печать вечности лежит и на всем, что причастно Слову, и идеальные содержания всех слов неизбежно мыслятся нами как неизменяемые и вечные. И если Сын Божий в Своем кенозисе и умалется до образа Сына Человеческого и, вступив в тварный мир, подчинил Себя закону временности, то этот процесс роста и становления относится к Богочеловеку Иисусу, но не к предвечному Логосу — Второй Ипостаси Св. Троицы. Поэтому и все откровения Логоса, как Слова всех слов и Содержания всех смыслов, также носят неизменный характер, и “разуму свойственно рассматривать их как бы под видом вечности”.

В отличие от этого “кенозис Св. Духа в творении выражается в том, что Он, — будучи полнотой и глубиной Божества, — умалил Себя до с т а н о в л е н и я в откровении Своем. В Божественной жизни Дух Св. осуществляет адекватную ее полноту, испытует глубины Божие в вечном едином акте. В тварном Бытии Он есть Сила бытия и жизни Податель, но это бытие и жизнь по самому понятию твари существуют только как становление, то есть не в полноте, а только лишь в стремлении к ней... Поэтому сила Св. Духа в творении действует ограничено, применительно к его состоянию, хотя никогда не оскудевая, ибо иначе тварь упразднилась бы, возвратившись в изначальное небытие... Отец, посылающий Дух в творческом “да будет”, как бы задерживает Его силу и полноту, — уже тем одним, что являет их во времени, в становлении... Совершенно непостижим для твари, которая знает лишь неполноту и смотрит лишь из становления, этот кенозис Духа, принятие Полнотой неполноты, веч-

ностью — становления, но именно этот кенозис и составляет самую основу участия Духа в творении... Путь его — от “попения Духа Божия над водами” до преображения твари в “новое небо и новую землю”: “се творю все новое” (“У.”, 253, 254).

Откровения Духа Св. носят, таким образом, не неизменно-вечный, но временно-становящийся характер. Они всегда суть моменты жизни и обновления. Восприимаемые человеком они переживаются им *hic et nunc*, а не мыслятся *sub specie aeternitatis*.

Но само собою разумеется, что это различие не является абсолютным. Вечность и временность находятся между собою в антиномической сопряженности, а отнюдь не в состоянии несовместимости и противоречия. И поскольку время есть “подвижный образ вечности”, а вечность — полнота свившегося времени, — и все откровения Св. Духа, воспринимаемые в становлении жизни, носят в себе идеальные образы неизменяемого Логоса; а все откровения Логоса, мыслимые как абсолютные реальности (идеи), независимые от “психологизма”, — фактически переживаются человеком как конкретные содержания сознания, то есть в процессе времени и становления. Эта неотделимость откровений Св. Духа от откровений Логоса, коренящаяся в нераздельной двойце Сына и Духа, не должна, однако, быть поводом к их смешению и отождествлению. Ибо Логос и Дух Св. связаны не только нераздельно, но и неслиянно” (“У.”, 210), и откровения Их должны поэтому мыслиться не только как внутренне связанные, но и как отличные друг от друга: откровения Логоса, — как вечные истины, переживаемые во времени, откровения Духа Св. — как моменты приснотекущей и всегда обновляемой жизни, имеющей своим содержанием вечность...

Все это проливает некоторый свет на то антиномическое отношение, согласно которому мы, с одной стороны, “не имеем библейского откровения об Утешителе, как Лице, и не знаем Его ипостасного откровения в истории Церкви” (“У.”, 207); а с другой стороны, мы знаем, что дары Св. Духа неотделимы от Его Ипостаси: “Дух Св. познается в творении лишь как дар, который, однако, неотделим от Дарящего..., и действие Третьей Ипостаси неотделимо от Самого Деятеля” (“У.”, 281, 229). Ибо “мы знаем, что во Св. Троице Божественная природа и Ипостаси нераздельны, что не существует силы или энергии (Божества), которая была бы вне ипостаси и что, следовательно, всякий дар Св. Духа, всякое осенение Им, как бы оно ни было предварительно, и слабо, и мало, — содержит в себе и Третью Ипостась, Самого Св. Духа. И в этом смысле приходится заключить, что в этом даре заключается Сам Св. Дух” (Лекции по богословию,

читанные на Русском юридическом факультете в Ираге в 1925 г. Лекция 18. По записи В. А. Запдер (в рукописи). Это различение (и вместе неотделимость) даров Св. Духа от Его Лица представляет собою характерную особенность действия Третьей Ипостаси. Ибо “ в отпорении Ее мы различаем Ее силу и действие от Нее Самой. Этого не существует ни в отношении Отца, Который Сам не являет Себя в откровении иначе, как лишь через Сына и Духа, ни в отношении Сына. Дух же Святой познается в творении лишь как дар, который, однако, неотделим от Дарящего” (“У.”, 281). Соответственно этому, “все откровения об излиянии Св. Духа, притом одинаково как в Ветхом, так и в Новом Завете, не содержат в себе Его Ипостаси самой. Св. Дух открывается, если можно так выразиться, не лично, но безлично, как некоторое действие всей Св. Троицы или же Отца и Сына, посылающих благодать. А там, где говорится о действии Св. Духа, как бы ипостасном, при ближайшем рассмотрении речь также идет лишь о благодатных действиях Св. Духа, но не о Нем Самом, не об Его личном присутствии” (“У.”, 206). Этому вполне соответствует и то, что в библейском (и церковном) словоупотреблении Третья Ипостась не имеет Своего имени. “Если мы будем сравнивать наименование “Дух Святой” с именами Отца и Сына, то оно не может не поразить нас свсией преднамеренной неопределенностью и условностью, которой нет в двух первых” (Лекция 18). Ибо, когда мы произносим слово “Отец”, то этому соответствует вполне определенное понятие; и то же имеет место при произнесении имени Логоса или Сына. Но словосочетание “Дух Святой” не является необходимо означающим особую (Третью) Ипостась, ибо оба входящие в его состав понятия — духовность и святость — принадлежат также и Отцу и Сыну и Святой Троице. “Бог есть дух, и духовность есть самое существо Божие... Духовность присуща Первой и Второй Ипостасям не меньше, нежели Третьей. Отец и Сын есть в равной мере дух, как и Дух Св.... Поэтому когда (в Ветхом Завете) говорится о духе Божием, еще не говорится о Духе Святом” (“У.”, 187).

То же самое имеет место и в отношении второго термина — “святой”. “Святость — в отличие от всех свойств Божиих, вытекающих из отношения Бога к миру (каковы всемогущество, вездесущие, даже мудрость), — не есть свойство. Она есть, если можно так выразиться, с в о й с т в о с в о й с т в.— белый луч, который разлагается на остальные... Что есть существо природы Божией? Какое свойство принадлежит Ему, и только Ему? Это свойство есть святость. Бог — свят, и к этому ничего нельзя прибавить..., ибо святость есть что-то запредельное наше-

му существу (хотя мы к ней и стремимся, в ней оправданы и к ней призываем)” (Лекция 18). Но святость также принадлежит всем Трем Ипостасям Св. Троицы: Свят Отец, Свят Сын, Свят Дух Святой (“почему и херувимы взывают: свят, свят, свят”). Поэтому она также не может быть рассматриваема как имя собственное... Таким образом, получается впечатление, что “само именование Святого Духа не выражает собою особой мысли о Третьей Ипостаси” (Лекция). И, соответственно этому, Ветхий Завет не знает Самого Духа Святого в Его ипостасном бытии... и говорит не о Духе Святом, а о духе Божием, точнее, о Духе Святом лишь как о Духе Божием, — не о Третьей Ипостаси, но о духовности всей Св. Троицы” (“У.”, 191, 194). Прямое же откровение о Лице Св. Духа содержится только в Евангелии — в Прощальной беседе Христа, которая есть единственный и нарочитый источник откровения о Духе Святом как ипостаси Утешителя... Здесь впервые Третья Ипостась получает это именование, — при том одновременно именуется двояко: “Утешитель Дух Святой” (“У.”, 199, 201). Однако, и здесь имя Утешителя не может быть рассматриваемо как в полном смысле слова имя собственное, ибо Дух Святой именуется “другой Утешитель”, первым же Утешителем является Христос... Таким образом, собственное имя Третьей Ипостаси нам не открыто, и мы знаем Ее только в отношении к Отцу и Сыну, поскольку “третьей Ипостасию завершается самооткровение Божественного Святого Духа, поскольку Она есть Дух Святой во Святом Духе Божием... — раскрывшаяся духовность Духа” (“У.”, 79).

Но, с другой стороны, эта как бы анонимность Третьей Ипостаси выражает собою Ее смирение, согласно коему Она “всецело растворяется в три-ипостасной любви... Ибо, хотя Она есть любовь ипостасная, но в то же время лишена всякой самости. Она, как и первые две Ипостаси, в Своей собственной ипостасной жизни имеет Свой кенозис, который именно и состоит в ипостасном как бы самоунижении: в Своем исхождении от Отца на Сына, Она Себя Саму как бы теряет, есть только связь, живой мост любви между Отцом и Сыном, ипостасное Между” (“У.”, 213). Поэтому Она и не имеет другого имени, кроме общего с Отцом и Сыном, а наименование имени есть первое проявление отсутствия ипостасного откровения. Поэтому Дух Св. открывается в Своих дарах как благодать, но не как Лицо.

Однако, есть в истории мира одно событие, о котором можно говорить как об ипостасном откровении Св. Духа, хотя это откровение, если можно так выразиться, тоже дано в прикровенной форме. Это — Пятидесятница. “Если мы будем внимательно чи-

тать те главы книги Деяний, в которых повествуется о событии Пятидесятницы, “то мы не найдем здесь прямого указания на ипостасное сошествие Св. Духа. Вся книга Д. А. есть вообще повествование о явных действиях Св. Духа в первенствующей Церкви. Но ни одно из этих свидетельств не является таким, на основании которого можно было бы с бесспорностью утверждать, что здесь разумеется Сам ипостасный Дух Св., действующий в Церкви, а не вообще Дух Божий, от Бога посылаемый. Одинаково нет прямого свидетельства, как об ипостасном Духе Божием. так и об Его ипостасном откровении, но говорится только об Его дарах... Однако..., если читать книгу Д. А. в контексте с прямым обетованием Спасителя в Прощальной беседе, то мы увидим, что в рассказе о Пятидесятнице мы имеем свидетельство о схождения в мир именно Самой ипостаси Духа Св. Прощальная Беседа Господа есть пророчество, Пятидесятница — его исполнение. Именно здесь говорится об Утешителе или, еще более выразительно, об ином Утешителе, то-есть равно-ипостасном, наряду с Самим ипостасным Логосом, и в отношении к Нему употребляется личное местоимение третьего лица: “Утешитель же, Дух Святой... научит вас всему и напомнит”..., “Он будет свидетельствовать о Мне”..., “Он наставит вас на всякую истину”... Все это может быть понято лишь как сказанное о Лице, при том совершенно подобном Лицу “другого Утешителя”, Христа. И, в свете такого личного коэффициента, как исполнение этого пророчества, воспринимаем мы и событие Пятидесятницы, как сошествие Самой Третьей Ипостаси в мир: не дух, но Дух, не дары только, но их Источник, Параклит” (“У.”, 306).

Как же примирить это противоречие? Ибо, с одной стороны, Дух Св. открывается только в Своих дарах, а, с другой стороны, сходит ипостасно на Апостолов и на первенствующую Церковь. Разрешение этой трудности мы находим в учении о том, что “откровения Св. Духа в мире имеют степени... Дар, наитие Св. Духа может быть больше и меньше — не в смысле количественном, но в своей интенсивности, — в меру того, насколько проникается Им тварь” (Лекция 17). “Существенным является здесь текст Ио., III, 34: “не мерою дает (Бог) Духа”... Смысл этого текста обращен как в сторону Сына, так и твари: его положительным содержанием указывается полнота Христова обладания Духом... Отец дает Сыну духа “не мерою”, то-есть безмерно, без той кенотической ограниченности, которая присуща твари... А своим отрицательным содержанием текст этот как бы подразумевает следующее противоположение: “не мерою” дается Дух Сыну (ибо “все отдал в руки Его”, 35) — в отличие от

всей твари, которой Он подается мерою *ék metrou*. Текст значит не то, что твари вовсе не подается Духа, но что подается мерою, не в полноте, ограничено, “от меры в меру”. Это свидетельствует все о том же кенозисе Духа, который присущ Ему в Его откровении твари. При этом очевидна та связь, в которой стоит эта м е р а со способностью восприятия. Лишь Сыну, Который способен приять Духа в полноте, как “приходящий свыше”, Который “и есть выше всех” (II, 31), подается Дух без меры. По отношению же к тварному бытию, — тех, кто как “сущий от земли земной есть” (31), естественно применяется мера, которую тварь своей ограниченностью и косностью от себя налагает на откровение Духа, чем и обуславливается Его кенозис (“У.”, 254). В этой мерности даров Св. Духа снова проявляется характерное различие между откровениями Второй и Третьей Ипостасей. “Божие Слово не имеет степеней; Оно сказано и не недосказано и не может быть не сказано. В шесть дней Бог сказал все..., и сказанное Богом Слово почиет в мире, как Его образ, и не подлежит изменению ни в сем веке, ни в будущем... Сила же и действие Духа Св. имеет по характеру своему и по силе степень. Мироздание вызвано к бытию из ничего. Небытие, ничтожество, пустота преодолевается во времени, в процессе... Для мироздания это преодоление имеет степени, и, как постепенно разворачивался процесс мироздания в шестодневье, так преодолевается он и в мире силой и благодатью Духа Св.... Теперешнее состояние мира представляет собой некоторую ущербленность благодатной силы бытия...; она даже меньше, чем была при создании... Мир болен грехом и жаждет исцеления. И Бог слышит это стонание твари. Но усиление жизни, усиление бытия мира, новые силы в нем — все это связано не с новым откровением нового слова, — ибо все слова уже сказаны, — но с исполнением сказанного Духом Святым... И грядущее преобразование твари, новое небо и новая земля, не есть новое создание несозданного в шесть дней, но новое исполнение, обновление силою Духа Святаго... Таким образом, в Духе Святом, миротворение как бы продолжается и достигает своего предела, которого оно достигнет, когда Бог будет всяческая во всем, когда тварная София сольется с Софией Божественной, когда будет новое небо и новая земля” (Лекции...). В этом общем процессе, охватывающем и историю и эсхатологию, “Пятидесятница есть событие, хотя и имеющее пребывающую силу в своих последствиях, но в себе не законченное. Напротив, это событие имело для себя начало, но не имеет конца” (“У.”, 313). В этом смысле, Пятидесятница также есть некая с т е п е н ь в откровении Св. Духа, — “начало исполнения обетований (об излиянии и ниспослании Духа Св.),

но не их полнота; она отличается от ветхозаветного излияния даров Св. Духа не столько качественно, сколько количественно: большим избытком и непрерывностью обладания этих даров в Церкви” (“У.”, 206). Мера же их определяется способностью к их восприятию тварью. “Мир способен выносить лишь ограниченную теплоту, так сказать, температуру мира, которая, повышаясь далее известного предела, его уже расплавляет... Он оказался способен “вынести Пятидесятницу, принять огонь Духа Святого, не попяляясь им, потому что плоть мира стала плотью Христовой в Его человечестве” (“Н. А.”, 449, 446). Однако, и здесь мы имеем явление огненных языков, но не самого Огня” (“У.”, 205). И сошествие Духа Св. на головы апостолов в отдельных языках пламени должно быть рассматриваемо как только предвосхищение того “окончательного сошествия”, которое совершится в огне мирового преображения” (“Н. А.”, 447, “У.”, 314).

Таким образом, хотя в Пятидесятнице и “совершилось ипостасное сошествие Св. Духа во всей полноте Его даров, однако, не было Его ипостасного явления. Его ипостась остается невидимой и неведомой миру. Это есть граница Пятидесятницы для нас, она, в этом смысле, есть благодатное, но еще не ипостасное явление Духа. Здесь получается известное несоответствие между ипостасным сошествием с неба и не-ипостасным явлением: именно первое еще не сопровождается вторым, а, следовательно, может быть от него, по крайней мере во временном откровении, отделено... Но явится-ли (когда-либо? в Парусии?) Св. Дух Своею Личностью, или же мир навсегда будет знать Его лишь как приходящее и уходящее веяние Божественного вдохновения? Здесь мы стоим перед неоткрытой нам тайной, — явления Лица Третьей Ипостаси. Мы чувствуем себя здесь так, как могло чувствовать ветхозаветное человечество в своих чаяниях Искупителя, — оно было бессильно познать неявленное, как ни близко подходило оно к нему в своих предчувствиях, как ни явно порою оно его почти созерцало (мессианские пророчества). Но мы теперь, являясь как бы ветхозаветным человечеством в отношении к ипостасному явлению Духа Св., не имеем даже и такого предчувствия, — не имеем и н **б** а **к** о **г** о предчувствия, ибо все мнимые образы (в монтанизме или гнозисе) ложны и кощунственны. Мы не имеем образа... Таковым остается в отношении к ипостасному откровению Св. Духа и событие, которое является завершением Нового Завета, и в этом смысле — основанием Новозаветной Церкви, именно Пятидесятница” (“У.”, 316-318).

“Раздельность действия Духа от ведения Его ипостаси, воз-

возможность и наличие такого не-ипостасного Его откровения, есть первый и изначальный факт в откровении Св. Духа" ("У.", 191), которым определяется и структура учения о Св. Духе — в ее сходстве и отличии от учения о Второй Ипостаси. Последнее естественно разбивается на две части: на логологию — учение о Логосе, как таковом, — сущем в недрах Св. Троицы, и на христологию — учение о Логосе воплощенном, — об Иисусе Христе. В учении же о Св. Духе подобное разделение оказывается невозможным, ибо Дух Св. не имеет Своего ипостасного воплощения, не явлен твари в качестве Лица... Однако, некоторая параллель этому разделению оказывается все-же неизбежной, ибо и учение о Духе Св. имеет своей задачей не только раскрытие природы Св. Духа как Третьей Ипостаси Св. Троицы, но и уразумение Его действий в мире. Первая тема составляет собственную задачу пневматологии и оказывается параллельной, а в известном отношении даже сливающейся с логологией. Основным источником ее о. Сергей считает Евангелие от Иоанна. "Это Евангелие есть пневматологическое по преимуществу. Выйдя из рук возлюбленного ученика Христова, принявшего в дом свой Матерь Божию Духоносицу, и Ею усыновленного, это Евангелие исполнено ведения Св. Духа и откровения о Нем в совсем особенном, исключительном смысле. Откровение о Боге-Слове, логология, дивно сочетается здесь с откровением о Св. Духе, пневматологией. При этом откровение о Третьей Ипостаси имеет здесь двойкий характер: во-первых, прямой, как учение о Св. Духе и об Утешителе, а, во-вторых, косвенный, прикровенный, где открывается д и а д и ч е с к а я связь Второй и Третьей Ипостасей, так что логология становится пневматологией" ("У.", 196). Что же касается второй темы — учения о дарах Св. Духа, о Его действиях в мире, о Его благодати, то это учение (являющееся как бы параллельным христологии) не имеет в богословии особого наименования и рассматривается обычно в связи с другими дисциплинами (учением о Церкви и таинствах, учением о христианской нравственности и т. п.). Вследствие этого, единство его проблематики естественно удерживается, а содержание обедняется. В изложении о. Сергея эта часть пневматологии составляет особую (V-ую и часть IV-ой) главу книги об Утешителе, которая распадается, таким образом, на две части. Обширное историческое Введение, первые четыре главы (Место Третьей Ипостаси во Св. Троице, Исхождение Св. Духа, о Духе Божием и Духе Святом, Двоица Слова и Духа) говорят нам о природе Святого Духа как Третьей Ипостаси и составляют собственно-пневматологическую доктрину. (Содержание ее изложено нами в главе о Св. Троице). Но, начиная со второй половины гла-

вы IV-ой (Двоица Слова и Духа в тварной Софии), и на протяжении всей главы V-ой (разделяющейся на 5 отделов и 6 подотделов) о. Сергей специально исследует проблему “Откровения Св. Духа” (так озаглавлена эта глава) — начиная с миротворения и кончая “пределами Пятидесятницы”. К этой части его богословской системы, которую можно было бы назвать пневматофанологией, мы теперь и обратимся.

Ее общей предпосылкой является способность твари принимать в себя Св. Духа, быть причастной Его благодати, становиться духоносной. Способность эта свойственна всей твари, но в мире человеческом она находит свое выражение в способности к в д о х н о в е н и ю, тогда как во всей остальной природе носит характер о с в я щ е н и я. Что же такое вдохновляемость человека и освящаемость твари? Какова их природа? В чем их предпосылки? “Вдохновляемость человека должна быть понята как общее его свойство, в отношении к которому его способность к приятию божественного откровения является лишь частным случаем... Дух человеческий не замкнут, но пронцаем, прозрачен для разных вдохновений. Можно даже установить, как общую аксиому относительно его существования, что дух человека н и к о г д а не бывает один и в себе замкнут, но всегда находится в общении других духов, принимает вдохновение от них. Он вдохновляет и вдохновляем. Таков он уже по сотворении, и идея Лейбница о непрозрачной монаде, не имеющей окон, не соответствует ни космичности или взаимной связанности мира, ни человечности человека... (К низшим видам этой вдохновляемости относятся) все образы “влияния” одного человека на другого — воспитание, вразумление, содействие и противодействие... (В высших своих проявлениях) вдохновение с превосхождением самого себя есть эрос” (“У.”, 258, 259, 264). Здесь мы, однако, стоим у границы человеческого вдохновения, ибо вдохновляться человек может не только человеком. И ответить “на вопрос о том, что есть муза, в которую верило язычество... и которая и ныне не известна как особое состояние вдохновенности..., не так легко... Возможно, что это состояние вдохновенности особенно связано с духовным воздействием одной определенной личности на другого человека”... (“У.”, 247). Но возможно, что здесь имеют место и иные влияния — мира не-человеческого. (“Ибо человеческий дух открыт и до-человеческому и не-человеческому миру. В первом случае мы имеем в виду животный мир” (“У.”, 259); во втором случае — мир ангельский и демонский, о влияниях коего на человека будет сказано ниже).

Но “в человеческом смысле мы называем вдохновением такое состояние, когда человек чувствует в себе присутствие но-

вых сил, как бы притекающих из его высшего существа; не теряя себя, он чувствует себя как будто другим, находя в себе новые, неизведанные возможности. Это его вдохновение, открывающее человеку сокровенные и дремлющие силы его собственного духа, является только образом того, когда человек приемлет Духа Божия и, проникаясь Им, Им обожается” (“Радость Церковная”, 77). Таким образом, “человек способен принимать прямые божественные воздействия — благодать Св. Духа... Божественное входит в тварь, светлое и святое входит в греховное и затемненное, Бог не гнушается творением, даже и падшим, и, в свою очередь, творение сохраняет способность богоприятия” (“У.”, 261).

Для того, чтобы объяснить, как это происходит, о. Сергей пользуется примером христологической ереси адопционизма, учившей, что “Иисус имел в Себе человеческую ипостась, но за Свои заслуги был усыновлен Богу настолько, что божеская ипостась слилась с человеческой, и произошла адаптация, по которой выходит, что у Сына не только две природы, но и две ипостаси” (Лекция 18). “Соединение этих двух ипостасей в единую “ипостась соединения” происходит через их согласие или взаимное опрозрачнение. (Это учение), являющееся недопустимой ересью для христологии, находит своеобразное приложение в пневматологии. Ипостась Св. Духа лично не открывается в боговдохновении, тем не менее, действует, хотя и в кенотическом образе последовательного откровения меры в человеке, так что он становится духоносным, не только в природном, но и в личном бытии своем, в ипостасном самосознании... В тварной человеческой ипостаси начинает светиться и открывается неприсущая ей Ипостась Духа. Это с наибольшей силой мы имеем в Деве Марии, Которая есть не только духоносный сосуд, но и ипостасный образ Духа Святого. И это же — в разной степени — мы имеем и в образах святых духоносных мужей. Боговдохновенность дает им и ипостасное просветление, как бы расплавляет эгоистические центры человеческих ипостасей, делая их существующими не для себя, а лишь для Духа Святого. Совершается благодатная смерть личного “я” для новой жизни Духом Святым. Это соответствует и личному свойству Третьей Ипостаси, Которая сама для себя как бы не существует, опрозрачиваясь для других ипостасей. Она открывает Собой Христа, ипостась Сыновнюю. Так и духоносный апостол подтверждает: “живу не потому аз, но живет во мне Христос” (Гал. II, 20) (“У.”, 257, 258).

Однако, “боговдохновение никоим образом не может быть понимаемо как упразднение собственного человеческого духа и замена его или вытеснение Духом божественным (такое учение

предполагается лишь в учениях буквальной или непосредственной пнспирации). Это есть монофизитское понимание, по аналогии с монофизитством христорогическим. Оно означало бы... уничтожение человека, то-есть вносило бы своеобразный пневматологический докетизм туда, где должна быть удержана вся реальность человеческого тварного духа... Человеческий дух уподоблялся бы при этом *tabula rasa*, на которой чуждым резцом и насильственным актом как *deus ex machina* наносились бы божественные письма, что онтологически невозможно. Не пассивность творческого духа, но его высшую напряженность и творческую активность предполагает то благодатное взаимопроникновение, которое есть боговдохновенность. Благодать не насилует, она приходит к человеку в ответ на его усилие, как и человек не может перейти свою тварную меру, если не будет вознесен силою сверхчеловеческою, сверхприродною. Дух Божий подает человеку, испытующему свою собственную глубину, в ней и чрез нее познавать глубину божественную, в своей тварной жизни прикасаться жизни божественной, жить ею, становясь прозрачным для Духа Божественного" ("У.", 257).

"Вы храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас", — сказано у Апостола... Он не имеет человеческого лика, но всякий человеческий лик, позлащенный благодатью Духа..., Его собою являет. Его присутствие незримо и таинственно, оно подобно дыханию ветра, который неведомо откуда приносится и затем уходит. Его нельзя удерживать, как и нельзя Его привлечь произволением своим. Его нет, и оно есть, самое интимное, нежное, личное, подлинное. Как бы нежные, прозрачные персты касаются жестоковъгного сердца, и оно плавится и горит и "светлестся священнотайно". Попробуй отрицать эту высшую, сверхприродную действительность, потому что ты ее не видишь очами и не осязаешь чувствами, постарайся уверить себя, что Духа нет, а есть только психологическая эмоция, и в холодном, мертвеном, сатанинском свете увидишь сам себя и свою жизнь, вкусишь духовное умирание ранее смерти, ибо "Святым Духом всяка душа живится". Но приходит Он, и сталовиписья иным самого себя, чувствуя в частичности полноту, в скудости — богатство, в скорби долубытия — радость вечную, в трагедии — катарсис, в умирании — торжество вечной жизни, в смерти — воскресение. "И глас Его слышали". Но "никто не знает, откуда Он приходит и куда уходит", "и так бывает со всяким рожденным от Духа" (Ио., III, 8)". ("У.", 314).

Таково боговдохновение. Способность принимать в себя Св. Духа, быть духоносным, присуще, однако, не только человеку, но и всей твари. Однако, здесь — в области не-ипостасного

бытия — она носит характер не вдохновенный, но освященный, каковые по своему существу также являются сходящим Св. Духа в прозрачную для Него и Его приемлющую (правда, пассивно) материю. “Обычно думают, что только духовным может восприниматься духовное... Но Церковь знает много различных освящений вещества...: освящение вод Иорданских, чрез сошествие Св. Духа, откуда ведут происхождение все брещальные и не-брещальные водоосвящения (“силою, действием и наитием Св. Духа”), мира, елея, хлеба и вина — евхаристическое и не-евхаристическое; освящение храмов, священных предметов, плодов, яств и вообще всяких вещей. Что же принципиально представляют собою эти освящения? Каким образом могут освящаться, то-есть принимать и удерживать в себе действие Св. Духа... вещи и вещество?” (“У.”, 255). На первый из этих вопросов о. Сергий отвечает указанием на то, что при освящении “происходит таинственное “предложение” вещества, при том не только в Евхаристии, но и во всяком таинодейственном акте: вещество изымается из этого мира в тот благодатный мир будущего века, где будет Бог все во всем. Происходит таинственное, то-есть незримое очами, преобразование твари, в котором она, онтологически оставаясь сама собой, становится прозрачна для Духа, вмещает богопричастность, обожается. Таким образом, в этой пронцаемости вещества для Духа и возникающем отсюда своеобразном “общении свойств” или перихорисисе (если применить сюда термины христологического богословия) мы имеем нераздельное и неслиянное единство жизни тварной и божественной” (“У.”, 255, 256). А само освящение является как бы предвосхищением всеобщего преобразования мира, подготавливает его к Парусии.

Таково его содержание, его онтологическое ч т о.

Что же касается второго вопроса, о том, каким образом освящение возможно, как оно происходит, то здесь самая постановка вопроса приводит нас к чрезвычайно важному постулату о всеобщей духоносности твари, о том, что она “уже по сотворению имеет Духа Божия... И, в силу этой природной или, точнее софийной, своей духоносности, тварь способна становиться духоприемлющей в освящении. (Ибо) подобное воспринимается (только) подобным, а вне этого подобия становится совершенно непонятным и противоречивым и самое понятие освящения. Вне этого становятся нестразимы и неопровержимы те сомнения и возражения, в которых всякое освящение, таинственное или таинодейственное, рассматривается или как суеверие, или же природная магия и колдовство (и в этом качестве получает для себя или рационалистическое отвержение,

или оккультическое истолкование, что, в сущности, равносильно” (“У.”, 255).

Исходной точкой в восходящей лестнице откровений Св. Духа (освящений и боговдохновений) является, таким образом, “естественная благодать, действующая в творении силой изначального творческого акта”, — некий “динамизм жизни, ее полнота и сила, которою все живет, себя осуществляя... Эта сила жизни и развития есть сила Духа Святаго в природе, естественная благодать жизни: “послепши духа Твоего — и создаются, отнимешь дух их — умирают” (Пс. СП, 30, 29)” (“У.”, 243, 241). С нее начинается непрерывающийся ряд откровений Третьей Ипостаси, которые о. Сергий, по аналогии с событием Пятидесятницы, называет “частными и малыми Пятидесятницами”, ибо “там, где Бог (= Отец) ниспосылает Своего Духа..., Он действует чрез ипостась Духа Святаго и при личном Его участии, ибо никакой дар Духа не может почитаться вне-ипостасным, отделенным от ипостаси Духа” (“У.”, 229).

Обозрение и изучение этих пневматофаней и составляют содержание второй части трактата о. Сергия о Святом Духе, посвященной откровениям Св. Духа в творении. Откровения эти, как уже было сказано выше, отличаются друг от друга степенями, каковы, однако, не могут быть рассматриваемы с точки зрения количества. Каждая из них является настолько своеобразной и оригинальной, представляет из себя настолько законченный тип откровений, что, рассматривая их в отдельности, чрезвычайно легко утратить их общую связь и воспринимать их как таковые, вне зависимости друг от друга. И этому соблазну фрагментаризации учения о Св. Духе естественно поддаться и при чтении последних глав Утешителя, ибо заглавия их отдельных частей не имеют общего коэффициента и воспринимаются как ряд отдельных этюдов, общая связь которых не является ясно выраженной. Поэтому мы считаем необходимым предпослать их систематическому обозрению краткую схему, в которой разные типы откровений Св. Духа сведены к общей формуле “предварительных Пятидесятниц”, имеющих, несмотря на совершенно различные формы и выражения, единую сущность. Таковыми являются:

1) “Первая” (“У.”, 191) или “пре-мирная” (“У.”, 227) Пятидесятница, в которой Дух Св., облекая бытием и красотой изреченное Слово Творца, устроил мир, выводил из “убона” “мэон” и произрастал из первозданной земли вложенные в нее семена (логосы) растений и животных. Это откровение Св. Духа не только лишено ипостасного характера, но и вообще не является нарочито связанным с именем Бога. Поэтому оно воспринимает-

ся как “естественная благодать”, как “природная Пятидесятница” (“У.”, 276), каковая для софийного понимания природы не может быть чужда Св. Духа (ибо, поскольку мир есть тварная София, поскольку тварная София есть инобытие Софии Божественной, а Божественная София не отделима от Божественных Ипостасей, — постольку не может быть от Них отделена и София тварная, то-есть природа; вне Бога, вне причастия Его Ипостасей (непосредственного или через Софию) возможно только небытие, ничто.

2) “Второй” Пятидесятницей является боговдохновение в Ветхом Завете (“У.”, 264, 191). Она характеризуется тем, что сообщаемые в ней дары не являются, так сказать, анонимными и воспринимаются и осознаются как дары Бога. Однако, поскольку Ветхий Завет не знает откровения три-ипостасного Бога, дары эти приписываются не Третьей Ипостаси, а Богу, то-есть всей Св. Троице. Но Бог, сущий во Св. Троице, не есть три Лица, но единое Лицо — триединый Субъект, поэтому и откровения ветхозаветные носят ипостасный характер, хотя ипостасность эта и не отрывает Ипостаси Св. Духа и воспринимается только как действие Духа Божьего.

Таким образом, сравнивая первую и вторую Пятидесятницы, мы можем сказать, что в ветхозаветных откровениях кенотическая анонимность относится только к личному бытию Третьей Ипостаси, тогда как в природных откровениях она покрывает Лицо Самого Бога. В первой природной Пятидесятнице — в откровении тварной Софии, явлено только Божество Бога (“присущная сила Его и божество” — Римл. I, 20), при полном сокрытии Его Личности. Во второй Пятидесятнице Его Личность открыта (“Аз есмь сый”), но не как т р и единая, а как т р и е д и н а я или единая.

3) Третьей Пятидесятницей являются боговдохновения во Христе. Здесь мы имеем ипостасное схождение Духа Св. — явное откровение Его Личности, хотя и не Лица, не Лица), но схождение это ограничено тем, что оно имеет свою целью боговоплощение и потому изливается только на тех, чрез кого боговоплощение совершается. “Дух Св. сходит на Деву Марию и делает Ее Материю Божией” (“У.”, 283). Это есть Пятидесятница Богоматери. “Дух Св... сходит “в виде голубине” на Иисуса... и Он становится Христом, т. е. помазанником Духа, Духоносцем” (“У.”, 286). “Следующим актом этой Пятидесятницы Христовой является Преображение. Здесь осенение Христа Св. Духом становится ощутимым для учеников, как Царствие Божие пришедшее в силу..., и это явление Христа в славе Преображения является столь же христофанией, сколь и пневматофаней”

(“У.”, 287). А затем все это — чрез борение, страдание, воскресение и вознесение Сына Божия, в которых Дух Св., на Сыне ‘почивающий, безусловно имел некоторое участие, приводит нас к

4) Четвертой Пятидесятнице — к Пятидесятнице в собственном смысле слова, по имени которой здесь названы и все остальные Духооткровения.

Эта Пятидесятница есть безусловно личное, “ипостасное сошествие Св. Духа в мир, вполне аналогичное с сошествием с неба Логоса для воплощения. Различие между нею и ветхозаветными излияниями Св. Духа заключается в том, что последние посылались, так сказать, с неба, трансцендентно, дары же Пятидесятницы даются Самим ипостасным Духом Св., сходящим с неба в мир, то-есть уже имманентно последнему. В Пятидесятнице подаются не только дары, но и сходит Сама Ипостась... (Однако) “ипостасного я в л е н и я нет и здесь... Ипостась Св. Духа остается невидима и неведома миру... Сошедшее с небес Слово... имеет содержанием я в л е н и е воплощенного Логоса во Иисусе Христе — определенном историческом Лице..., во всей конкретности образа Его богоявления. Такая конкретность отсутствует в сошествии Духа Св. Исторически или эмпирически (Он остается) невидим, Его пребывание таинственно... Он призывается “прийти” и “вселиться в ны” (“У.”, 305, 307, 313), — что предполагает неполное Его откровение и возможность более полного личного Его явления.

5) Наконец, пятая Пятидесятница явится в тот момент, когда “сжигающий огонь станет огнем животворящим и преображающим... когда душа мира, сохраняя всю свою реальность и самобытность, перестанет быть закрытой для Духа..., но станет Ему послушна, для Него прозрачна, Ему сообразна” (“Н. А.”, 448, 451). Не об этом-ли “последнем” катализме говорит таинозритель природы и души человека — Тютчев:

“Когда пробьет последний час природы,
“Состав частей разрушится земных,
“Все зримое опять покроют воды,
“И Божий Л и б отобразится в них”.

Откровения Духа Св., явленные в мире и миру, составляют, таким образом, единую цепь, ведущую тварь от состояния первозданного хаоса к “новому небу и новой земле”, в которых “Бог будет все во всем”. От космологии — чрез историю — к эсхатологии — таков путь мира и таков же путь богословской мысли, следующей за откровениями Св. Духа. — Благодатное присутствие Св. Духа в творении — Его “пре-мирная Пятидесятница”

является одновременно и постулатом софийной космологии, и следствием догмата о Духе Св., как совершительной Ипостаси и Подателе жизни.

Мир — софиен; тварь причастна божественной жизни; сущность мира есть тварная София — становящийся образ и инобытие Софии Божественной. Таковы основные положения космологии. В каком же отношении к софийности мира находится действие в нем благодати Св. Духа? Как понимать участие в творении Второй и Третьей Ипостаси, если считать, что ипостасно Они не участвуют в творении мира, которое есть дело Отца... (Ибо) Слово действует в мире не как миро-творящая Ипостась, но как слово о мире и в мире, сказуемое Отцом “вся Т е м быша и без Него ничтоже бысть, еже бысть”. Здесь не говорится, что Слово само является творцом, но лишь основанием и содержанием творения, вызванного к бытию Отцом...

И если мы участие Логоса в творении познаем лишь как Его действие, как Его откровение в Софии, то и участие Духа Святаго определяется подобным же образом: в творении мира Он участвует... как Дух Божий, носящийся над водами. Его действие в творении соответствует Его откровению в Софии... Ибо София есть откровение Второй и Третьей Ипостасей, чрез которое совершается Самооткровение Отца. Поэтому Обе Они чрез это откровение становятся причастны творению мира, однако, не в прямой ипостасной обращенности к нему, но своим откровением в Софии” (“У.”, 223).

Все, что софийно, должно быть логосно и духоносно, — такова аксиома софиологии; ибо Божественная София неотделима от Божественных Ипостасей, будучи Их природой и откровением; а София тварная есть инобытие Софии Божественной (и, следовательно, также неотделима от Божественных Ипостасей, каковые, однако, присутствуют в ней не лично, а в Своих дарах, то-есть также в инобытии).

Этот принцип, — творения мира Отцом в Софии и чрез Софию совершенно явственно выражен в I гл. Бытия. Здесь все акты творения совершаются Богом Отцом, повелевающим как бы из трансцендентного и з в н е, с высоты Своего Божества, софийным словом Своим: да б у д е т тот или иной образ творения... Каждому из актов “да будет” и “стало” соответствует слово именно об этом творении... (Однако, эти слова о мире — его *παράδειγματα* или *πρότυποι* — “семенные логосы (по отличному для данного случая выражению стоиков) вложены в творение... только как семена, которые сначала покоятся сном, подобным смерти, в “земле безвидной и пустой”, а затем про-

буждаются в жизни творческим да будет и да про и з в е д е т (земля или вода) и — начинается жизнь. В этой начавшейся жизни, каковая есть действие Духа Св. в мире, присутствие силы Его, происходит ее себяосуществление, развитие, становление, переход от заданности к данности, от потенции к динамическому выявлению интелехийных начал... Ибо мир создан для времени и во времени; он — и сам по себе, и особенно в человеке, — с о в е р ш а е т с я и еще не совершен. Таким образом, мир имеет одновременно статику своей полноты и динамику своего свершения, при чем, очевидно, одна другую взаимно обуславливают. Эта двойственная основа мира соотвѣтствует диадическому характеру откровения (Второй и Третьей Ипостаси в тварной Софии). Мир в своем творении содержит всю полноту словесных семян бытия, в с е сказанное о нем и в нем. Тема мира вполне дана и только требует своего раскрытия.. Все мировые смыслы в нем возможны, хотя еще и не явлены... Этой статической неподвижностью полноты бытие Логоса в тварной Софии еще не определяется: Логос совершается, приемлет жизненную силу бытия от почивающего на Нем Духа Святаго... В интелехийности мира всегда различаются данность и заданность, свершение и еще не-свершение... и эта динамика жизни и соотвѣтствует области Св. Духа в тварной Софии, Его животворящей силе. Он есть постольку космоургическая ипостась, о коей сказано: “в Нем (Слове) была Ж и з н ь и Ж и з н ь была свет человеков” (Ио., I, 4), ибо и в жизни мира, в его становлении воссиявает свет ее смыслов—Слово.Силою Св. Духа—Жизни Падателя подается жизнь миру” (“У.”, 234, 241, 230, 231). Соответственно этому, “первое действие Духа Св. в творении (заключается в том), что в пустоте ничто возникает реальность (в “уэоне” — “мэон”), как некая предварительная действительность: именно з е м л я, как онтологическое м е с т о будущего творения, а затем и разные виды бытия. Это действие Св. Духа, как ипостаси реальности, выражено в словах: д а б у д е т... и с т а л о т а к... Самым же важным и характерным местом относительно действия Св. Духа в творении представляется несомненно I, 2: “земля же была безвидна и пуста (тогу-ва-богу), и Дух Божий носился над водами”. Здесь характерно, прежде всего, то место, которое отводится здесь действию Св. Духа (уподобляемому сидению птицы на гнезде), прежде отдельных актов творения. Последние выявляют из хаоса, безвидного и безобразного смешения, “земли”, отдельные образы творения... Здесь, на самой грани творения мира, проявляется нарочитое отношение Духа Св. к тому, что обычно почитается именно Ему противоположным, — к в е щ е с т в у.

Здесь уже намечается своеобразная тема жизни вещества, как реальности, как имеющего стать пронизанным Духом Святым и в этом смысле духовным, то-есть достигнуть своего преображения, как “новой земли” (вместе с “новым небом”), с преодолением tohu-va-bohu — хаотической безвидности и пустоты... Тварь получает свою собственную жизнь как природа. Она есть natura (женский род причастия будущего времени от глагола nasci: имеющая рождать все в ней содержащееся) — то-есть еще лишь совершающаяся и имеющая совершиться, но не совершившаяся, в борении света и тьмы, космоса и хаоса. Она ждет своего очеловечения, на пути к нему она имеет и свою собственную духовность. “Небеса поведают славу Божию и творение руку Его возвещает твердь” (Пс. XVIII, 2). Природа, будучи духоносной, в этом смысле является и богоносной... Эту-то бытийную основу мира, соответствующую действию Третьей Ипостаси в Божественной Софии, мы определяем как действительное присутствие Духа Святого в мире, его, так сказать, естественную благодать. Это тот именно дух Божий, который посылается или отнимается Богом, и есть жизнь твари, согласно Пс. CIII. Эта животворящая сила присутствует во всем творении и есть, так сказать, благодать творения: ею растут растения, живут животные, имеют дремлющее бытие минералы, поддерживается жизнь человеческая... “Бездушная” природа являет себя духоносной, ибо свидетельствует о Духе, есть Его откровение”... (“У.”, 225, 226, 233, 235). Это природное, изначальное и безличное откровение Св. Духа имеет своей характерной чертой то, что оно явно всем. “Жизнь с природой, радость природы, это — то, что доступно душе всякого человека, даже неверующего, но доступного велинию духа. Эта тайна любви в природе и ее действие на душу, радость природы, есть, конечно, свидетельство ее духовности, благодати Св. Духа ,ей присущей” (“У.”, 234).

Учение о. Сергия о духоносности природы является едва-ли не самым вдохновенным и ярким выражением его софиологической установки — его мощного тео-космизма, перебрасывающего мост от Творца к творению и отказывающегося видеть, мыслить и понимать что бы то ни было вне Бога.

“Все в Тебе, Господи, и я сам в Тебе, и прими меня” (“Подросток” Достоевского, III, I, 3, стр. 469) таково благодатное прозрение, свойственное всей русской мистике и получающее свое богословское обоснование и диалектическое развитие в софиологии. Это и есть пан-энтелезм, как узрение мира в его тварной славе и красоте — предварении того обязательного его прославления, когда Бог будет все во всем.

“Итак, необходимо принять действие естественной благодати, действующей в творении силою изначального творческого акта, также как и творческое слово, сущее в нем, причем и это слово, и эта благодать есть не что иное, как софийность твари. Неправильно говорить, что это есть Сам Божественный Логос и ипостасный Дух Св., однако, это есть слово от Слова и дух Божий от Духа Святого. И это образует существенную и животворящую энергию, присущую твари, ее истину и вдохновение... Дух Божий, носящийся над тварью, силою Своею выявляет таинственные в ней образы бытия, как весенняя земля под лучами солнца даст жизнь хранящимся в ней семенам и растениям. Есть “жизненная сила”, которую теперь открывает и научное естествознание (в витализме), и это есть дух Божий. И есть изначальные в и д ы, которые осуществляются в “развитии видов”, софийные логосы бытия. Богословие (в частности софиология) здесь встречается с естествознанием, которому **н а д л е ж и т с т а т ь б о г о с л о в и е м п р и р о д ы**” (“У.”, 244).

Ипостась Св. Духа есть Ипостась Красоты, и, понятно, что Ее действие в природе также “облекает ее красотой, которая есть уже **п р е д в а р и т е л ь н ы й** образ воцарения Бога Духом Св.: “Господь воцарися, в лепоту облечеса”... Все прекрасно в природе: стихии воды и огня, воздуха и неба, гор и моря, растений и цветов. Все живет и питает, и вдохновляет человеческий дух... Красота природы есть факт самоочевидный, — красота для всех одинакова как верующих, так и неверующих. Природа прекрасна **в о в с е х** образах своих, и она не знает безобразности — безформенности, которая и есть безобразие... Красота в этом смысле есть наружу выступающая, “облекающая” тварь ее софийность, отблеск вечного умного света Софии Божественной” (“У.”, 234, 235).

Все это проливает свет на проблему **е с т е с т в е н н о г о в д о х н о в е н и я**. Человек, хотя и господствует над тварным миром, будучи ипостасным образом Божиим, все же имеет с ним единую общую природу. И та естественная благодать, которая присуща твари, принадлежит и человеку. “Человек есть логос мира, для которого доступны все его частные логосы... В глубинах своей мысли человек познает мир и силой своей жизни себя действительно в мире осуществляет... И познание это не есть пассивно-зеркальное отображение образов мира в человеке, но их творческое обретение. В этом смысле познание есть отождествление внутреннего человеческого логоса, ока мира, с логосом мира, причем тот и другой светит в мире от Божественного Логоса. Но познание есть в то же время и само и себя-познание, которое не осуществимо без вдохновения собой (и миром). Это самовдохновение (и вдохновение миром) в творческом акте (че-

ловека) есть печать духа Божия, который изливается от Духа Святого. Тварному духу, как носящему образ Божий, необходимо присуще творчество, которое не существует без вдохновения. И вдохновение это реально, потому что ему есть что открывать и к чему пробуждаться. В творческом озарении человеку доступны и глубина и высота мира. Он чувствует себя в единстве с душой мира, в нем пробуждается “космическое чувство” мировой связи, и он чувствует себя природным пророком и (хотя и тварным) творцом в этом мире:

“и вяля я неба содраганье,
“и горний ангелов полет,
“и гад морских подводный ход,
“и дольней лозы прозябанье...”

Для вдохновения нет предела, как безпределен по образу Божию суций мир человеческий, и вдохновение есть естественная благодать в человеке, совершенно подобно тому, как жизненная сила есть естественная благодать до-человеческого мира” (“У.”, 245, 246).

Из этого следует чрезвычайно высокая оценка всего того, что может быть обобщено под именем естественного откровения, то есть всей области человеческого творчества (даже поскольку оно протекает вне богооткровенной религии) и всех естественных (языческих) религий. “Язычеству присуще естественное, хотя и извращенное и замутненное, откровение. Языческие религии с о ф и й н о не пусты” (“У.”, 246). “Нельзя умалять и человеческого творчества и вдохновения. Муза и Апполон не есть, конечно, как бы личина или псевдоним самого духа Божия, но это есть его с и л а, действующая в твари, есть дух, хотя и не Дух... (И если здесь) совершенно неуместно и недопустимо безразличное применение выражения “боговдохновенности”, то вдохновляемость и вдохновенность сама по себе есть от духа, и способность к ней вложена в человека от источника всякого вдохновения, Духа Святого” (“У.”, 248, 249).

Языческие религии получают свой особый религиозный коэффициент и независимо от этих общих соображений. Основанием для него является то п р и з в а н и е язычества” (“У.”, 271), о котором повествует книга Д. А. и которое позволяет нам говорить о “языческом ветхом завете” (“У.”, 278) — наряду с богооткровениями, данными избранному народу.

“Языческая церковь (согласно выражению, употребительному в литургической письменности)... и язычество явились — и поныне еще являются, доколе не закончатся времена

языков — ветхим заветом для христианства. Ни одна из неоткровенных религий не тождественна и не равна христианству (как хулят теософы разных видов), но ни одна не чужда ему совершенно, не пуста от него, хотя в нем она положительно превосходится и осуществляется. А поэтому здесь возможны дары духа, которые различны, и, кроме того, восходят от меры к мере” (“У.”, 279).

Обоснование этой мысли о. Сергей находит в словах Свящ. Писания, которое, с одной стороны, непосредственно свидетельствует о богоугодности благочестивых язычников (пример Корнилия, который “был благочестив и боялся Бога... творил много милостыни и всегда молился Богу” — Д. А., X, 2), а, с другой стороны, повествует о таких таинственных образах, как Мельхиседек — Царь Салимский и священник Бога Всевышнего, как Валаам, в языческом сознании которого “был дух Божий” (“Числ.”, XXIV, 2), вдохновивший его на мессианское пророчество, как волхвы, пришедшие с востока поклониться воплотившемуся Логосу — Младенцу-Христу... Все эти религиозные возможности охватываются “дивным свидетельством ап. Павла об общем искании Бога со стороны кровных братьев, — единого человеческого рода... (В этом своем свидетельстве) Апостол, нисколько не умаляя избранничества иудеев, в известном смысле уравнивает иудеев и язычников, как одинаково нуждающихся в спасении и призванных к нему” (“У.”, 279). Соответственно этому и духовные дары язычества, принадлежащие по своей природе первой — природной Пятидесятнице, рассматриваются о. Сергием в связи с “Боговдохновенностью в Ветхом Завете” (в отделе 2 главы V). Они составляют как бы коррелят к откровению данному Израилю и вместе пролог к “той эпохе, когда началась церковь языков — “дикая малина”, привившаяся к святому корню (Р., XI, 10-19).

Эта точка зрения устанавливает правильную перспективу и положительное религиозное отношение к тем данным сравнительного религиоведения, которые обычно считаются передовыми и наиболее укрепленными позициями современного антихристианства. Критически и научно о. Сергей почитался с этим направлением в своих более ранних исследованиях, объединенных под общим заглавием “Современное арианство” (напечатано в сборнике “Тихие думы”; см. стр. 44 I части настоящего исследования). Но простое и интегральное отвержение заблуждений, содержащих в себе зерно истины, его не удовлетворяло, и он возвращается к этому вопросу в “Утешителе”, придавая этим научным данным религиозный смысл. “Религиозно-историческое” и “религиозно-сравнительное” исследо-

вания сделали очень много для того, чтобы установить известный параллелизм и сближение между откровенной и неоткровенными религиями, между Откровением и памятниками языческой письменности. Это делалось и делается частью из научной любознательности, которая и сама не знает, что ей делать с накопленным материалом и как его р е л и г и о з н о осмыслить, частью же по мотивам рационалистического скептицизма, который радуется этим параллелям, думая обезличить и обезценить этим Откровение, — стиранием его конкретных черт. Здесь же предлагает свои услуги и теософский волапюк, в своем синкретизме объявляя все религии тождественными для умеющих находить в них одно общее содержание... или же устроая из них некоторое “антропософское” смешение. Во всех этих утверждениях, как научного рационализма, так и религиозного синкретизма, заключается та положительная истина, что откровение существует и за пределами Откровения, ибо дух Божий дышит, где хочет... И когда мы изумляемся и, что еще важнее, научаемся этому естественному откровению у разных народов в великих исторических религиях, мы непосредственно переживаем это явление Духа Божьего, и не нужно этого пугаться в мнимом страхе за единственность и истинность нашего Откровения. Напротив, надо радоваться дарам Духа Божьего, подаваемого и этим “пророкам”, приходящим “от реки” подобно Валаму или “волхвам от Востока”, пришедшим поклониться Христу. Надо радоваться этой неиссякаемой любви к Богу и вере в Него, которая не остается безответна, ибо “Бог не знает лицемерия”, но “во всяком народе угождающий Ему угоден”. И если языческий мир дал христианству свою философию и свое искусство, как и свою логически отточенную мысль и свою науку, — дары волхвов и мудрецов, то это значит, что все это не чуждо духа Божьего”... (“У.”, 275, 276). —

С этим связан и дальнейший вопрос — “об особом благочестии новейшего язычества — безбожного миробожия и человекобожия. Ибо и безбожие может быть различно. В языческом всякого духа мешанстве, о котором однажды уже сказано было: “суть плоть”, оно есть один из образов хулы на Духа Св., то есть упразднение святости в душе человека. Но может быть — и в наши дни так и есть в гуманистическом нео-язычестве — религиозное безбожие, сколь бы противоречиво это словосочетание ни звучало; это — христиане, не знающие Христа, но делающие дела любви и жертвующие собою в этом. Конечно, религиозное самосознание этих несчастных язычников затемнено и извращено, но воля их сердца яснее их разума. И может-ли кенозис Духа Св. идти так далеко, что эти люди, борющиеся с религией и отвергающие Сына, имеют во тьме своего ума и сердца луч

Духа... Церковь отвечает на этот вопрос утвердительно, ибо не перекрещивает безбожников, возвращающихся к вере... Ограничить пути Духа никому не дано..., ибо Ему принадлежит все великое творческое в человеческой жизни. И если природа есть написанная Библия, то, в известном смысле, и человеческая душа, и человеческая история"... ("У.", 280).

Обращаясь от природного языческого ветхого завета к истории избранного народа Израильского, мы вступаем в царство ипостасного откровения Божества, в котором л и ч н ы й характер Бога и человек имеет потрясающую, единственную и неповторимую силу. "Весь Ветхий Завет есть непрекращающийся д и а л о г Бога с человеком вместе с ответным диалогом человека с Богом. Если бы мы стали исчислять, где и сколько раз мы имеем в Ветхом Завете выражение: "и сказал Бог" человеку, то удивились бы, что эта скобка включает в себя его существенное содержание" ("У.", 262). Однако, с другой стороны, мы знаем, что личное откровение Бога в Ветхом Завете не раскрывает, но только подразумевает Его триипостасность. "Св. Троица в ветхозаветном откровении в большинстве случаев именуется просто Б о г: Бог сказал, Бог явился, Бог совершил. И лишь применяя к этой закрытости различения, ведомые нам из Нового Завета, мы познаем здесь повелительное действие Отца чрез Слово Его Духом Святым" ("У.", 263). Это, если можно так выразиться, "ретроспективный метод ветхозаветной пневматологии" применяется о. Сергием в двух отношениях: в понимании Ветхого Завета как предсовершения Нового, и в анализе ветхозаветных даров по аналогии с дарами Пятидесятницы.

"Боговоплощение п р е д - с о в е р ш а е т с я в течении всего существования человечества, — Х р и с т о с р о ж д а е т с я, и весь процесс Ветхозаветного откровения не может быть понят иначе, как совершающееся боговоплощение... Но воочеловечение Логоса не существует отдельно от участия в нем Духа Св." ("У.", 264) и, таким образом, вся ветхозаветная история, понятая как подготовка боговоплощения, должна быть понята и как откровение Духа Св. (хотя и не явленного ипостасно). Точно такое же отношение существует и для Приснодевы Марии. "Сошествие на Пее Св. Духа в Благовещении предшествует самому боговоплощению, конечно, не по времени, но в онтологическом отношении. Это сошествие Св. Духа растягивается на всю ветхозаветную историю, в недрах которой рождается "Благодатная". Дух Св. благодатствует Благодатную еще в Ее предках, "отцах и пророках", во всем избранном народе, а вместе с ним и во всем человечестве. Можно (поэтому) сказать, что вся ветхозаветная ц е р к о в н о с т ь, в храме и вне его, движима была Духом Св." ("У.", 265).

Ветхозаветная “тьнь будущих благ” (Евр. X, 1) знаменует собою, однако, не только грядущее боговоплощение, но и самую Пятидесятницу. Ибо “в Ветхом Завете Дух Св. сходит к человеку в Своих дарах, и человек сказывается способным принимать Духа сходящего, это и обобщается в формуле символа “глаголавшего пророки” (“У.”, 267). И дары эти различны, поскольку каждый из них отвечает не только потребностям места и времени, но и индивидуальной одаренности духоприемлющего; а в совокупности своей исчерпывает всю полноту творчества культурной и социальной жизни. Таковыми являются: дар творчества, как различного художества, сообщенный Веселилилу и Аголиаву — дабы они могли соответственным образом построить и украсить скинию; дар старейшинства, о котором говорится в отношении Моисея и Иисуса Навина; дар воинствования, сообщенный Гедеону, Иефаю и Самсону; дар царствования, внешним выражением которого является помазание на царство (Саула Самуилом) и, наконец, дар пророчества. Относительно всех этих даров о. Сергий приводит библейские тексты” (“У.”, 193), из которых явствует, что дары эти посылаются Богом “в соответствии личному призванию, как и особой одаренности данного избранника... Ибо старейшины и цари: Саул и Давид и Соломон, имели уже природный дар управления, как и судьи: Гедеон, Иефай и Самсон, дар воинствования, как Веселилил и помощники его дары художества. И этот человеческий дар оплодотворяется даром Божиим..., чем свидетельствуется открытость духа человеческого Духу Божию, сообразность Духа Божия духу человеческому” (“У.”, 266).

Таким образом, и в Ветхом Завете мы имеем различные дары и действия Духа Божия; так что и здесь можно в известном смысле применить новозаветное слово: “дары различны, а Дух один и тот же, и служения различны, но Господь один и тот же, и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу” (I Кор. XII, 4-6).

В Ветхом Завете дары Св. Духа посылаются в мир непосредственно Отцом. “Это посланничество Духа может быть отпосимо здесь только к Отцу, ибо Сын еще не явлен в Ветхом Завете и как бы скрывается в лоне Отца. В новозаветном же ниспослании Духа в мир нам открыто, что он, хотя и даруется Отцом, но по воле и по просьбе Сына: “Я умолю Отца и даст вам другого Утешителя” (Ио. XIV, 16). Однако, ранее Своего воплощения Сын Духа не посылает... Отсюда следует, что вся ветхозаветная Пятидесятница... предшествует боговоплощению и его приготавливает. Порядок действия Ипостасей в мире является (таким образом) обратным их таксису, действие Третьей Ипостаси

предшествует схождению Второй... Самым явным и важным событием в этом обращенном таксисе является Благовещенье..., в котором Дух Св. сходит на Деву Марию и делает Ее Матерью Божией"... ("У.", 282, 283). Это есть Пятидесятница Богоматери. В отношении к ниспосланию Духа Св. Благовещенье не было и не могло быть частично (то есть, оставаясь лишь сообщением определенного Его дара), ибо не отдельному дару, но самому ипостасвому Духу Святому свойственно нераздельное соприбывание с Логосом или на Нем почивание. Только силою этого нисхождения Духа Св. явилось и схождение Слова. Следовательно, в Боговоплощении в п е р в ы е небеса открываются для схождения Духа Св., которое есть вместе с тем и "сошествие с небес" Сына. Сын сходит не один, но вместе с нераздельным с Ним Духом Св., д в о и ц а Сына и Духа в Боговоплощении посылаются в мир Отцом. Здесь Боговоплощение и Пятидесятница Духа являются нераздельными и неслиянными тождественными: вместе с ипостасным Духом сходит и ипостасный Логос. Однако, эта Пятидесятница Благовещенья, будучи ипостасной, все же является частичной и ограниченной в отношении к области ее действия: она всецело сосредоточивается на Деве Марии, но этим сосредоточением и ограничена. Она имела место в мире, поскольку Дева Мария принадлежит этому миру, но не для всего этого мира, ибо лишь Дева Мария явилась духоносным сосудом, миру неведомым, запечатленным источником, священным ковчегом, заключенным во Святаля Святыя" ("У.", 283, 284).

С Благовещенья начинается, таким образом, не только наше спасение ("днесь спасения нашего главизна"), но и новая эпоха в откровениях Св. Духа. "Боговоплощение (начало коего есть Богозачатие в Благовещеньи) сопровождается ипостасным "сошествием с небес" не только Сына, но и Духа Св., причем ипостась Сына воплощается, ипостась Духа воплощает в нераздельном и неслиянном соприбывании обеих ипостасей.

Это их соприбывание в боговоплощении проходит чрез известные ступени... О младенческом состоянии Иисуса сказано лишь, что "благодать Божия была на Нем" (Лк. XX, 40). Это означает, что Дух Св. лишь силою Своею или б л а г о д а т и ю осеняет Его человеческое естество. И только в Крещении Дух Св. ипостасно сходит "в виде голубине"... Это есть новое и как бы вторичное схождение Духа Св. с небес (первое схождение при Благовещеньи иконографически сближает со вторым, изображая Св. Духа на иконе последнего тоже в "виде голубине"). Конечно, здесь надо различать не два сошествия, но два разных о б р а з а сошествия или являющихся силы Духа: первый образ, Благовещенье, относится к человечеству Пресв. Богородицы, второй же, Крещение, к человечеству Христову, и есть в этом смысле

Христова Пятидесятница. Иисус становится Христом, то есть помазанным Духом, Духоносцем, и в Его явлении мир имеет не только воплощение Логоса, но и почивающего на Нем Духа. Об этом почивающем на Нем и живущем в Нем Духе говорит Сам Христос словами Исаии (LXI, 1, 2): “Дух Господень на Мне” (“У.”, 286).

“Следующим актом этой Пятидесятницы Христовой является Преображение. Осенение Св. Духом помазанника Христа становится здесь ощутимым и для учеников” (“У.”, 287). Однако, за Преображением следует время страстей и богооставленности, время предельного кенозиса как Логоса, так и нераздельного с ним Духа Святого, когда “ипостасная Любовь, любя и ради любви воздерживается от любви, от ее силы и действительности” (“У.”, 289).

“Почивание Духа Св. на Сыне не прерывается и смертью Христа... Душой Христос сходит во ад для проповеди, и этот образ действительности Его, конечно, вдохновляется, как и во дни Его земного служения, почивающим на Нем Св. Духом: “Дух Господень на Мне”... (“У.”, 290). Духом Св. по воле Отца совершено и Воскресение Христово, ибо сила жизни, как побеждающая сила воскресения, едина: Дух Святой.

После Вознесения Христа, “которое также есть дело Отца Духом Святым” (“У.”, 292), наступает таинственное десятидневие, во время которого Сын умоляет Отца о ниспослании Духа, каковое и получает свое осуществление в Пятидесятнице. “Это умоление, которое подает Сыну возможность ниспослания Св. Духа в мир, для Самого Сына является вместе с тем завершением Его искупительного служения, а потому и преодолением кенозиса: Сын в такой степени исполняется Духа, что уже и во Имя Свое Сам Его посылает... Это означает для Сына полное прекращение кенозиса и восстановление Его в полноте обладания почивающим на Нем Духом Святым, Который и не может быть послан Сыном без этого условия. И это означает для Духа Св. прекращение Его кенозиса в отношении к Сыну, в такой мере, что Дух Св. может быть Сыном посылаем в мир. Восстанавливается изначальное божественное равновесие. В небесах, в одесную Отца сидении, нет уже места изменению во Христе, Богочеловеке, пребывающем как предвечный Бог во славе Своей” (“У.”, 293, 295). Итак, Сын посылает Духа Св., Который, будучи посылаем, нисходит в мир. Это стоит перед нами вопрос о том, что же “значит это послание Духа Сыном и Отцом, — как в отношении к предвечному исхождению, так и к боговоплощению, к “икономии” нашего спасения” (“У.”, 295).

Проблема эта в истории догмы часто получала переверную

постановку, вследствие того, что относящиеся сюда евангельские тексты истолковывались исключительно для обоснования феллиоквизма или монопатризма; и “грешили этим, хотя и в разной форме, и православные и католические богословы” (“У.”, 300). Между тем, вся эта проблема “посылания” лежит в ином плане, чем истина о рождении и исхождении (обычно, хотя и неверно обозначаемая, как проблема “происхождения”) и не должна быть с нею смешиваема. “Отношение посылания и посылаемости не тождественно с взаимоотношениями Отца, как р о ж д а ю щ е г о Сына, и Сына, как р о ж д а е м о г о Отцом, — с одной стороны, — и Отца, как и з в о д я щ е г о Св. Духа, и Духа Св., как исходящего (изводимого) от Отца, — с другой. (Последние определяют собою взаимоотношения Божественных Ипостасей в Троице имманентной, не подверженной никакому изменению. Ибо (неизменным остается основное соотношение во Св. Троице, которое определяется как монархия Отца: Отец есть открывающаяся Ипостась, Начало; диада Сына и Духа суть открывающиеся Ипостаси” (“У.”, 299). В отличие от этого сверхвременного отношения самооткровения Божества (для Себя), посылание в мир принадлежит к действиям Троицы икономической — Бога, соотносящегося с миром и потому принимающего на Себя основную особенность жизни мира — временность, или изменение, или ставовление. Поэтому в проблеме “посылания Св. Духа” мы встречаемся со сменой в п о х. “В первую эпоху п е р в о н а ч а л ь н о посылается Отцом Дух Св., причем это посланничество Духа влечет за собой и посланничество Сына (о чем говорится у Исаии XLVIII, 16: “и ныне послал Меня Господь Бог и Дух Его”). Посланничество Духа Св. Отцом п р е ж д е посланничества Сына мы имеем в Ветхом Завете... Но отношение это изменяется после Вознесения, которым открывается новая эпоха в ниспослании Духа Св... Ибо вследствие боговоплощения Христос так соединился с миром, что Сам обладает властью посылать Духа Св. (слова: “дадеся Ми всякая власть н а н е б е с и и на земли” могут быть отнесены и сюда)... Он посылает в мир Св. Духа уже от Себя и как бы на Себя, ибо Он есть сущность и содержание откровения Св. Духа в мире... (Таким образом), если прежде Дух Св. посылается в мир Отцом на Сына для совершения боговоплощения, то теперь Он посылается в мир Сыном в с и л у совершившегося боговоплощения. И посылаемый в мир Сыном Дух Св. теперь обращен уже к миру, как таковой, Своей собственной ипостасию, С а м сходит в мир, а не посылается в него лишь ради или по случаю ниспослания Сына и только по силе его” (“У.”, 296, 297).

“Это изменение касается, однако, только порядка диадиче-

ского откровения, происходят, так сказать, внутри диады Сына и Духа: сначала Дух Св. и в Нем, с Ним и чрез Него Сын воплощающийся; и затем: сначала воплотившийся Сын Божий, Богочеловек, а с Ним, в Нем и чрез Него Дух Св., Который есть (уже) Дух Христов (Р., VIII, 19), Дух Сына (Гал., IV, 6). «Это есть взаимоотношение не в Троице, но в Двоице Сына и Духа» («У.», 299). В троицных же взаимоотношениях (не говоря уже о Троице имманентной, но восприимая их со стороны икономической) — «Отец посылает, а Сын и Дух Св. в мир посылаются Отцом, и это общее отношение остается неизменным при в с л о ж н ы х взаимоотношениях внутри посылаемой диады Сына и Духа, в которой различаются лишь разные о б р а з ы этого посылания» («У.», 299). Таким образом, эта проблема оказывается непосредственно связанной с Двоицей Сына и Духа, каковая не должна быть поглощаема и, так сказать, растворяема троицными соотношениями в недрах Св. Троицы — как имманентной, так и икономической.

Что же совершилось в Пятидесятницу? Мы знаем уже, что новым — по сравнению со всеми предшествующими откровениями Св. Духа — является здесь «сошествие самого ипостасного Духа Св. и притом не в ограниченных пределах, уже не на одного Христа и Богоматерь, но на апостолов, как и на всех с ними бывших. Это приятие распространилось вообще на всех и даже на весь мир (что иконографически, в иконе сошествия Св. Духа, выражается включением в него символического изображения космоса). Это есть ипостасное сошествие Св. Духа в мир, вполне аналогичное с сошествием с небес Логоса для воплощения» («У.», 304). Поэтому и уразумевать его смысл и необходимость следует также в связи с воплощением Христа — на путях совершающегося Богочеловечества.

«Христос, восприяв человеческую природу, чрез воплощение, навсегда соединился с нею, и в онтологическом существе своем Ветхий Адам, то есть натуральный, тварный и к тому же падший человек сделался Новым Адамом во Христе, человечество стало принадлежать Христу... (Это) совершившееся богочеловечество в пределах земной жизни Христа ограничивается только Самим Богочеловеком и не переходит далее... А необходимо, чтобы (все) человечество, в глубинах своих уже соединенное со Христом..., приняло Христа в свою собственную жизнь, стало Христовым, — «телом Христовым»... (В этом отношении) оставление (Христом) мира в Вознесении... не означает прекращения с в я з и между Христом и человечеством. Но связь эта имеет быть осуществлена и, так сказать, закреплена, как жизнь Христа в человечестве и человечества во Христе. Осуще-

ствление этой связи, как бы новое явление или обновление Христа воплощения, и есть сошествие Св. Духа, посылаемого Отцом во Имя Сына или, что то же, Сыном от Отца... Дух Св., Сам сходя с небес, с Собою как бы снова приносит уже воплотившего Христа (вследствие чего и содержание апостольской проповеди, тотчас по приятии Св. Духа, является по преимуществу христологическим).

Сошествие Духа Св. означает поэтому исполнение дела Боговоплощения в мире и в человечестве, и в Пятидесятнице Дух Св. сходит уже не на Деву Марию, как в Благовещении, и не на Иисуса, как в Богоявлении, но уже на всех и на все, то есть принципиально на все человечество и на всю природу. Происходит обожение всей твари. (Таким образом) Боговоплощение Христово и сошествие Св. Духа суть две стороны одного и того же акта — Богочеловечества..., которое (уже) не исчерпывается Боговоплощением в личности Христа, но продолжается и за него... на в с е человечество, на в с ю тварь" ("У.", 315, 308, 315). Обожение это имеет пределы и притом в двух отношениях. С одной стороны, "Сын и Дух Св., хотя и соединили навеки Свою жизнь с творением (через сошествие с небес), однако, не являются ему в ипостасном Своем бытии: Христос действует лишь как сила Христова или же подается как таинственное Тело и Кровь Его, но не как Лицо; Дух же Св. познается лишь в Своих дарах. Конечно, это не есть последнее и окончательное самооткровение Двоицы Сына и Духа Св. Пятидесятница обращена к эсхатологическим свершениям, так же как и Вознесение, обетование коего состоит в том, что Возшедший на небо так же придет, имже образом видели Его восходящим на небо"... ("У.", 316).

А с другой стороны, "сошествие Св. Духа с небес, подобно сошествию Сына Божия, которое было Его кенозисом, также является кенозисом Третьей Ипостаси... (Этот ее кенозис) выражается... в н о в о й с в я з и Духа Св. с миром, которая отличается от той, которая существовала с самого сотворения мира, когда Дух Божий носился над водами. В течении всего Ветхого Завета Дух Божий носится п а д творением, посылаемый туда нарочитым актом Отца, как бы извне, ибо Он не имел для Себя Своего собственного места в мире. Но после Боговоплощения такое место получило существование, это именно человечество Христово..., которое с и л о ю б о г о в о п л о щ е н и я пребывает в мире, именно как дело Христово, совершаемое Духом Св... Но благодать не насилует свободы, хотя и убеждает и покоряет ее. Происходит как бы своеобразный п о е д и н о к свободы и благодати, тварного человечества и даров Духа

Св..., каковые приемлются не во всю меру их даяния, а потому и не подаются во всю меру их полноты. Кенозис Духа Св. именно и состоит в вольном Его самоограничении пред лицом тварной свободы и косности. Если любовь есть терпение, соединенное со смирением, то ипостась Любви, Дух Св., проявляет здесь Себя, как Терпение и Смирение: пришедши в мир, благодать, по существу, будучи «*indeclinabilis et insuperabilis*», выжидающе останавливается у дверей всякого сердца. “Се стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и откроет дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною” (Откр., III, 20). (Подразумевается: а если не откроет дверь, то не войду). Это сказано не только о Христе, но и Духе Св., Который Своими благодатными вдохновениями стучится в сердце человека, зовя его обрести живущего в нем Христа... (Таким образом) сошедший с небес Дух Св. как бы встречает препятствие или ограничение при Своем вхождении в мир, поэтому Он остается еще как бы н а д миром, ища к нему приникнуть, его обожить, с ним соединиться. Этот кенозис Духа Св. простирается на весь наш вон. И с этим кенозисом Духа соединяется и как бы относительная бездейственность Христова воплощения в мире. Христос, прияв от Отца... “всякую власть на небеси и на земли”, в действительности ею не обладает... Христос есть Царь, но воцарение Его не совершилось..., Дух Св. сошел в мир, но еще в нас не вселился (почему и в молитве Св. Духу молимся: “прииди и вселися в ны”)... Поэтому и Христос — Царь, но не царствует, а, напротив, в “зраке раба” состраждет Своему человечеству, хотя и пребывает в небесной Славе Своей...

Предел этого служения (Христова) есть полное преодоление кенозиса Св. Духа, а вместе и кенозиса Христова, “когда будет Бог все во всем”, когда Царствие Божие совершится во всем творении. Дотоле же, хотя и будучи прославлен, Христос распинается в мире в человечестве Своем, и агнец закаляется в Евхаристической жертве сей, продолжающейся Голгофы... Отсюда проистекает с полной очевидностью основной факт: Пятидесятница продолжается в мире, однажды начавшись, но до конца не совершившись. Благодатные дары Духа Св., хотя уже не в виде огненных языков, но невидимо, продолжают изливаться в мир, его незримо преображая, доколе мир стоит еще не преображенным. Дух Св. вдохновляет человечество и тем самым входит в его историю. Кенозис Духа, единого и нераздельного, делает Его откровение совершающимся “многочастно и многообразно” в и с т о р и и, — истории Церкви, человечества, всего мира. Кенозис Духа включает Его частные вдохновения, Его отдельные дары в человеческое творчество, делая Его всепроникающим началом жизни...

(Однако) факт этой продолжающейся с Пятидесятницы связан с отсутствием ипостасного откровения в ней Духа Св., Который проявляет Себя только в Своих дарах. В отличие от Второй Ипостаси, Которая при Своем сошествии сразу являет Себя, хотя и сокрывает Свое Божество в Своем кенозисе как бы и от Себя Самой, — Третья Ипостась являет Свое Божество, но сокрывает Себя... Поэтому и в празднике Пятидесятницы Дух Св. рассматривается не столько как сходящая с небес Его ипостась, сколько как посланная Сыном от Отца Дух Св. в Его дарах, если можно так выразиться, не как субъект, но объект, не Дающий, но Дар" ("У.", 318 - 322). Дар этот, как уже было указано выше, имеет различную интенсивность и может изменяться в своих степенях — начинаясь с безличного природного откровения естественной благодати (которая в Пятидесятнице получает новую и силу и освящение) и до ощущения личного присутствия Духа Св. и Его прямого свидетельства. Последнее откровение стоит уже на грани чаемого в Парусии личного явления Духа Св. и является предвосхищением эсхатологических свершений. Оно в особенности свойственно единственной и неповторяемой эпохе "апостольского века". "Самое замечательное в жизни апостолов, а также и других сынов этого века есть то, что наличие Св. Духа как бы утрачивает свой таинственный характер, но становится явным и несомнительным..., так что является совершенно ясным и достоверным, приняли-ли данные лица сошествие Духа, или еще нет... Это присутствие Самого Духа Св., независимо от тех особых даров, которые Им подаются, есть самая замечательная черта в апостольской Церкви... Это не просто богодуховность, божественное внушение свыше, но именно благодатное присутствие Самого Духа Св." ("У.", 324, 325).

Однако, "прямое водительство Духа Божия есть даже для той эпохи и для самих апостолов состояние исключительное — особое, нарочитое и исключительное произволение Духа Божьего, которое отнюдь не было сплошным и непрерывным...; поэтому совершенно ошибочно делать то, что мы имели в Д. А., нормой для всякого человека и для всех времен и искать на этом основании не только общего вдохновения, но и конкретного водительства во всех решениях жизни" ("У.", 326).

Последнее замечание направлено против практики религиозного движения "Оксфордских групп", которое в основу своей жизни кладет молитвенное ожидание внушений Св. Духа в ответ на пассивное состояние человеческого духа, стремящегося к полному обезличию и отдаанию себя Богу. Эти моменты "себяотдания" переживаются членами групп, как совместно, так и индиви-

дуально, причем, первые, пришедшие на ум после молитвы, мысли записываются в качестве внушений свыше. Возражая против этой практики (захватившей в тридцатых годах XX-го века значительное число верующих гл. образом, англосаксонского мира), о. Сергей указывает на то, что “Дух Св. подает Свои вдохновения и Свои научения в ответ на человеческие усилия и искания, соединяя их с последними в едином акте человеческого вдохновения, облагодатствованного свыше, т. е. богочеловеско-вдохновения (которое обыкновенно называется — сокращенно, но потому и неточно и даже двусмысленно — боговдохновением). Стихия человеческого искания и творчества не может быть упразднена и замаскирована каким-то священногаданием или внушением, при котором человек превращает себя в *tabula rasa* для записи внушений. Конечно, Дух Св. руководит Его ищущими и подает им Свою силу и мудрость, но эта мудрость есть и человеческая мудрость, вдохновляемая Духом Св.. И поэтому обычно, кроме случаев высокой святости, которой, однако, также не свойственна безошибочность всегда и во всем, даже вдохновенные мысли и речения человечески ограничены и в этом смысле безошибочны, — относительно лишь, а не абсолютно истинны” (“У.”, 326).

В отличие от этих исключительных даров Св. Духа, изливавшихся на апостолов (и на редких богоизбранных людей, каковы, напр., преп. Серафим) — обычные, так сказать, “нормальные” дары Пятидесятницы доступны всем людям без изъятия, и это составляет их отличительное свойство по сравнению с дарами Ветхого Завета. Эта их всеобщность имеет, однако, специальный характер и не обезличивает их носителей, из которых каждый получает свой дар. “Каждому дается проявление Духа на пользу” (I Кор., XII, 7)... и в этом смысле в Церкви нет людей не одаренных, своего дара лишенных” (“У.”, 334).

Дух Св., сошедший в мир, близок и доступен каждому человеку... Но эта всеобщность даров Пятидесятницы относится не к их содержанию (“ибо одному дается Духом слово мудрости (философия), другому слово знания (наука)..., иному дары исцеления, иному чудотворения), а к окачественности всех возможных даров..., перечень коих (у ап. Павла) не имеет исчерпывающего значения, как это подтверждается и заключительным “как Ему угодно”. Здесь подчеркивается многообразие даров единого Духа, а вместе и присутствие Самого Духа в каждом из даров, *totum, in parte* или *pars pro toto*” (“У.”, 335). Вследствие этого и в своем анализе даров Пятидесятницы о. Сергей останавливается не на отдельных частных дарах (каковых, очевидно, может быть бесконечное множество — соответственно

образам человеческого творчества, призвания и вдохновения), а на тех их общих свойствах или качествах, так сказать, их духовных коэффициентах, которые делают их “дарами Пятидесятницы”. Таковыми о. Сергей считает дар пророчества, духовной жизни и любви. Все они неизбежно присущи жизни всякого человека, принявшего Духа Св., и вне их все остальные его качества и достоинства теряют свою значительность, превращаясь в “медь звенящую и кимвал звучащий”.

Пророчество, как дар частный и индивидуально посылаемый, было типичным явлением Ветхозаветной Пятидесятницы. Новозаветное пророческое служение от ветхозаветного пророчествования существенно отличается. В чем его сущность? Из слов пророка Иоиля, повторенных и истолкованных ап. Петром в “его первой вдохновенной Духом Св. речи, непосредственно после Его сошествия (явствует, что) Пятидесятница есть в с е о б щ е е посвящение к пророчеству, для которого каждый получает свой особый дар (в таинстве миропомазания: “печать дара Духа Св.”)” (“У.”, 331, 333). Ибо “в содержании текста Иоиля мы не находим ничего иного, как пророчество о всеобщем пророчествовании: “и будет в последние дни излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны и дочери ваши, и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши словидениями вразумляемы будут. И на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать” (“У.”, 331). Сообразно этому новозаветное пророчествование истолковывается о. Сергием как “всеобщая духоносность христианского человечества после Пятидесятницы, которое в своем тварном человеческом вдохновении способно принимать дар Св. Духа и им вдохновляться. Человеческое вдохновение при этом становится богочеловеческим и, в этом смысле, еще раз пророчесственным... Дар пророчества делает человека н и м самого себя, живущим в себе не своей жизнью, которая, однако, усваивается как собственная. Она есть одновременно и выхождение из себя (“экстаз, исступление”), и вхождение в человека нового начала жизни. Пророчество есть встреча и соединение человеческого духа с иным началом... Оно есть то, что мы называем вдохновением, более того, оно — тождественно с ним, как радость и восторг этого вдохновения... Конечно, и вдохновения могут быть разные, как могут быть и лестные духи, но есть единое истинное вдохновение. и есть единый истинный зор, — пророчествование, о котором говорится у пророка Иоиля... Эту мысль, конечно, нельзя понимать в том смысле, что после Пятидесятницы в с я к о е человеческое вдохновение — пророчесственно и богодухновенно, так что, это есть как бы сама собою разумеющаяся данность. Совсем наобо-

рот. Это есть высшая предельная заданность, которая, однако, задана, а, следовательно, внутренне и дана в Пятидесятнице" ("У.", 331, 333, 336). К новозаветному пророчеству, понятному, как "всеобщая духоносность христианского человечества", чрезвычайно близко подходит дар "духовной жизни", каковая также "всецело связана с Пятидесятницей и невозможна до нее или помимо нее. Факт духовной жизни с разных сторон описывается в Слове Божиим, как и в аскетической письменности. Но сколь бы ни были различны его проявления и оценки, остается общим то, что в духовной жизни человек принимает нечто выше себя, сверхприродное начало, и, однако, оно усваивается им, входит в его собственную жизнь, которая становится, тем самым, природно-сверхприродною" ("У.", 341).

Это определение духовной жизни настолько похоже на приведенное выше определение новозаветного пророчества, что почти от него не отличается. И это является вполне естественным, поскольку и пророчество, и духовная жизнь — в понимании о. Сергия — являются не частными и специальными дарами Св. Духа, но той общей окачествованностью новозаветного бытия, которая присуща жизни всякого человека, принявшего благодать Св. Духа.

"Господь говорит о принятии Духа, как о новом рождении: "рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух" (Ио. III, 5-6). Новая жизнь эта возникает в ветхом человеке... Она не может быть делом человеческого достижения, сколь бы оно ни было высоко, но предполагает участие божественной силы, сходящей на человека... Благодать есть дар сверхприродный, который может быть дан или не дан, но ничем человеческим не может быть восполнен или заменен... Жизнь во Христе есть общение с Духом Св., и по образу этой жизни "христиане" становятся "духоносцами". Это совершается как новое, духовное рождение в человеке, чрез Крещение водою и Духом. — как некий новый факт жизни: двери внутренней клетки духовного человека открываются для вхождения Духа Св. Это есть действие Бога в человеке, которое совершается волею Божиею ("Дух дышит, где хочет"), хотя оно, по воле Божией, в жизни Церкви и бывает связано с тайнодействием, именно крещением" ("У.", 338, 341, 343).

Сближая таким образом пророчество и духовную жизнь по их содержанию и существу, о. Сергий не дает более точного их разграничения; по из контекста их описания явствует, что пророчество — в его понимании — в большей степени имеет всхатологическую направленность, чем духовная жизнь; что оно, в каком-то смысле, в меньшей мере связано с церковными установ-

лениями; что в своих проявлениях оно скорее напоминает внезапные молнии вдохновений Духа, чем постоянное согревание и освещение Им человеческого естества в его духовной жизни. “Не существует особого таинства боговдохновенности (которое р.-католики хотят видеть в *charisma infallibilitatis* папы, говорящего *ex cathedra*. Пророчествование или сходящее свыше вдохновение, в ответ на человеческое устремление, есть свободный дар, который подается непосредственно Духом Св., прямое таинство Пятидесятницы, которое, конечно, не прекращается и не уstraивается в Церкви наличием определенных таинств. “Дух дышит, где хочет” и как Он хочет (как Ему угодно)... И пророчествование есть вообще творчество, воспламененное вдохновением и окрыленное дерзанием, это есть творческий эрос в Церкви, в духоносном человечестве” (“У.”, 336). В духовной же жизни, “силою воздействия благодати..., божественная жизнь становится как бы собственной природой человеческого духа, в которой он живет параллельно с жизнью природного своего естества, двуприродно, но одноипостасно”... (“У.”, 341). Эта общая цель “стяжания Духа Св.” (согласно боговдохновенному слову преп. Серафима) может быть предметом особой духовной дисциплины — “науки наук и искусства искусств” — аскетики. Ибо “духовная жизнь есть постоянное противоборство духовного и душевного человека, духа и плоти, праведности и греха. Самое наличие этого противоборства жизни, сознание греха грешником, есть уже факт начавшейся духовной жизни, при чем всякий шаг на этом пути, всякая малая победа вспомоществуется благодатью. Духовная жизнь есть поэтому с необходимостью путь аскетический, а в своей серьезности даже и трагический, и только в избранных его точках благодать озаряет своим лучом путника, изнемогающего в тишине своих усилий. При том путь этот не имеет конца, ибо распря между Ветхим и Новым Адамом непримирима. Но, чем глубже входит человек в это духовное противоборство, тем реальнее для него становится его собственный дух и его духовная жизнь, и тем несомненнее благодатные дары, плоды духа” (“У.”, 343).

В анализе этого аскетического пути о. Сергий настаивает на двух его необходимых моментах, часто упускаемых из виду в традиционной аскетической дисциплине. Аскетический путь не может быть путем только личного спасения и “трансцендентного эгоизма”. “Непосредственным субъектом духовной жизни является (правда) отдельная человеческая личность. Поэтому, когда речь идет о спасении, то-есть о достижении благодатной жизни, обычно разумеется личное спасение, поскольку аске-

тический подвиг может быть совершаем лишь каждым человеком в отдельности... Однако, если мы задержимся лишь на этом личном моменте спасения, то мы поневоле станем рассматривать Церковь как простое рядоположение отдельных атомов, между собою не соединенных, и самое понятие Церкви, как целокупности, при этом упразднится... Движущей силой христианского аскетизма является (соответственно этому) не религиозный эгоизм личного спасения, отделивающий данную личность от целого и отделяющий член от тела, но л ю б о в ь... Христианский аскетизм есть (аскетизм) католический, будучи путем любви к Богу, но и к ближнему, “возгорение сердца милующего”, по слову преп. Исаака Сирина. Христианский аскетизм есть в этом смысле, в отличие от буддийского, не самоумерщвление, как путь к Nirване, но утверждение жизни в любви” (“У.”, 344, 346).

Второй отличительной чертой христианского аскетизма является его творчески-активный характер, непосредственно вытекающий из богочеловечности человеческого духа. Ибо, если, с одной стороны, “усилия в духовной жизни... имеют, преимущественно, отрицательный характер (борьбы с собою)..., и обобщающее качество всего этого крестного пути есть смирение... (то, с другой стороны), истина о кресте состоит в том, что его надо не только принять к песеню и понести, но и в з я т ь, избрать крест с в о й. С пассивным несением нераздельно связано и активное взятие... (Ибо) человеку не дано (просто) упразднить свою волю, ибо и “отсечение” ее предполагает ее величайшее напряжение. И это есть д у х о в н а я необходимость, которая повелевается самим живущим в нас духом... Поэтому обе стороны — смирение и пророчесвенное дерзновение — одинаково принадлежат к д у х о в н о й ж и з н и, к конкретному единству самоопределения духа, открывающегося к принятию божественной жизни” (“У.”, 345, 347, 348, 350). Страницы, посвященные о. Сергием этой жизненной проблеме, в которых антиномически сопрягаются послушание и творчество, смирение и дерзновение, вера и дела, молитва и культура (“У.”, 347 — 356), принадлежат к числу наиболее сильных, убедительных и вдохновенных мыслей, касающихся жизненного осуществления его софийного, богочеловеческого мирозерцания. Естественным их продолжением является феноменологический анализ любви церковной (кинонии), любви к своему народу, дружбы, брака и монашества (“У.”, 361, 386), в которых о. Сергий с удивительной тонкостью различает их естественные и благодатные элементы и показывает, что “Дух Св. не упраздняет образов природной любви, несущих в себе природную

благодать (которая делает их вместительницей любви благодатной), по возводит их Своим веянием к высшему благодатному состоянию" ("У.", 383). Эти фрагменты "Утешителя" являются не только поэтом глазами пневматологии, но и основанием учения о правственности, — своего рода прикладной софиологией, аксиологические элементы коей непосредственно вытекают из истины онтологии и антропологии. Ибо "способность любви есть печать образа Божия в человеке: "смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими" (I, Ио., III, I). Объективная возможность любви, отсутствующая в моноипостасном субъекте, для которого возможен только эгоцентризм, связана с м н о г о е д и н с т в о м человеческого рода (как и ангельского собора), по образу триединства (которое есть уже многоединство) Св. Троицы. Множественные центры индивидуального бытия связаны единством жизни или единсущием, которое дано в родовом естестве, но лишь за да по в индивидуальном бытии, следовательно, является предметом достижения (или недостижения) в свободном многоединстве любви, в соборности жизни" ("У.", 357). Эта заданность любви является "естественным базисом для принятия б л а г о д а т н о г о дара любви, который, как и во всем, подается не механическим актом некоего насилия над природным человеком, но синергическим соединением усилий человека навстречу Духу Св. Поэтому и возможна а с к е т и к а любви, ее, так сказать, методика и труд..., раскрытые ап. Павлом в I Кор. XIII... В этом его учении фактически различены обе стороны любви, как единого боговдохновенного или богочеловеческого акта: и, естественно — человеческая сторона любви, которая дается человеческому усилию, и благодатная любовь от Духа Св.... Эта благодатная любовь подается лишь в ответ на и с к а н и е ее. Это искание... и есть "путь совершенный", "делание заповедей". (В этом отношении) не может не поражать, что в прощальной беседе Господь неоднократно повторяет: "заповедь н о в у ю даю вам, да любите друг друга, как Я вас возлюбил, и вы любите друг друга" (Ио. XIII, 4, ср. XV, 12, 17). Почему это н о в а я заповедь? Разве не "висят закон и пророки" на заповеди любви? Единственный ответ на это естественное вопрошание таков, что Господь здесь имеет в виду именно обретение благодатной любви от Духа Св., обетованиям о Котором и посвящая, по преимуществу, Прощальная беседа. И, однако, Господь дает это обетование именно как з а п о в е д ь, очевидно, обращенную к человеческой воле. Следовательно, потребно и человеческое усилие для того, чтобы стяжать любовь, которую Христос возлюбил нас. И это есть любовь в Духе Св., как это с пол-

ной ясностью вытекает из последних слов Первосвященнической молитвы: “да Любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них” (XVII, 26). Эта Любовь и есть Сам Дух Св., а слова эти явно относятся к дару любви в Пятидесятнице” (“У.”, 360, 361).

В свете этого синергического понимания человеческого подвига и божественной благодати, все образы человеческого творчества и жизни становятся богоприемлющими и духоносными. “Природные дары суть как бы субстрат для действия благодати, тварный зов и вопрошание” (“У.”, 372). И ответом на это вопрошание является нисхождение и вселение в нас (“прииди и вселися в ны”) Духа Св. — обожение нашей тварной природы причастием жизни божественной. Это обожение не знает никаких границ и пределов, кроме тех, которые ставит Св. Духу сама тварь. Ибо “Божественная любовь жаждет излиться на тварь..., но останавливается перед ограниченностью ее восприимчивости. Границы ставит здесь Ей и е-л ю б о в ь, сила “князя мира сего”, сам мир, — не только в тварности своей, но и еще в застывшем падении своем. Это воздержание в любви творится во имя любви, той любви, которая хочет сохранить нерушимым бытие мира и человека, даже с его извращениями и ограниченностью, но в его собственной природе и в его онтологической свободе. Любовь предпочитает сохранять неполноту своего откровения, чтобы непосильностью его не разбить собственный образ бытия творения, нарушив его внутренний ритм и свободу... И жертва этой любви в том, что Бог должен терпеть мир с его несовершенством (“о, роде неверный и развращенный, доколе буду с вами, доколе буду терпеть вас”. Мф., XVII, 17), не нарушая его собственного самоопределения, терпеть и... ждать. И это воздержание, эта умеренность воздействия, одним словом, кенозис Духа Св., есть жертвующая сама собою любовь Любви” (“У.”, 399). Однако, воздержание это не вечно, ибо “в мире уже присутствует сверхмирная сила, достаточная к тому, чтобы его спасти и преобразить. И, в этом смысле, можно сказать, что с у д ь б а м и р а у ж е р е ш е н а, — в смысле его конечного спасения и преобразования” (“У.”, 394). Продолжающаяся Пятидесятница есть только путь и подготовка Пятидесятницы вечной, когда Бог будет все во всем.

Находясь “в истории”, вмещая в себя только бесконечно малую часть тех даров, которые даны Духом Св. этому зову, мы, естественно, не можем иметь даже приблизительного понятия, каковы будут эти дары в царстве будущего века. “Потусторонняя и эсхатологическая сторона Пятидесятницы для нас не раскрыта... Но попытка ограничить ее пределами истории означала бы

ограничение ими и Церкви. А если такое ограничение Церкви не может быть помыслено, то в той же мере не может быть помыслено и ограничение Пятидесятницы..., которая не знает пределов ни в глубине, ни в широте” (“У.”, 401).

Книга об Утешителе заканчивается главою “Отец”, каковая является “Эпилогом, а вместе и Прологом, к первой и второй части трактата о Богочеловечестве”. Она является эпилогом учения о Св. Троице, потому что об Отце мы знаем только чрез Сына и Духа Св. “Отец... открывается лишь в других ипостасях” (“У.”, 406). Поэтому все, что мы можем знать об ипостаси Открывающейся, естественно должно следовать и вытекать из учения об Открывающих ипостасях Сына и Духа. И патрология является в этом смысле заключением, “эпилогом”, христологии и пневматологии. Но, с другой стороны, она есть и их Пролог; ибо Отец есть Начало, Источник, Отец — как Сына, так и Духа Св., — и, в этом смысле, учение о Нем онтологически предшествует учению о Рождаемом и Изводимом. Учение об Отце и Его отношениях к Сыну и Духу Св. является, таким образом, началом и концом, альфой и омегой всего богословия и содержит в себе — в скрытом и неразвернутом виде — всю его проблематику. И, первым делом, это относится к основной богословской антиномии, которая неизбежно возникает как только непосредственный опыт религиозной жизни стремится приять форму знания, слова о Боге; это есть антиномия апофатического и катафатического богословия. Нам уже приходилось говорить о ней в другой связи. Но если до сих пор эта антиномия раскрывалась перед нами как постулат онтологической и гносеологической мысли, то теперь она находит свой реальный источник во взаимоотношениях Открывающейся и Открывающих ипостасей Св. Троицы. Ибо в отношении Отца, “Который есть Молчание, Тайна, Трансцендентное даже во Св. Троице..., Который остается за пределами и недоступен — “в небесах”, — незнаем и сокровенен” (“У.”, 406), — прилично только “мудрое неведение апофатического богословия — молчание разума, сознающего свою не-адекватность Богу и потому не дерзающего ничего о Нем утверждать. Однако, Отец предвечно рождает Слово и предвечно изводит Духа, открывая в Них Свое существо. И потому мы не можем мыслить Отца не самооткрывающегося — замкнутого в Себе, единого и одинокого. “В недрах Св. Троицы... нет места никакому тайне” (“У.”, 411)..., в Ней нет апофатики, которая отрывала бы Отца от Сына и Духа, делала бы Его трансцендентным Его Откровениям. Но творение (мира) является также актом Отчего самооткровения.

“Отец Небесный, Отец Господа Иисуса Христа, есть и “Отец наш”, и это должно быть понято в смысле того же самого Отцовства в самооткровении и любви... Человек сотворен по о б р а з у Б о ж ь е м у..., каковой заключается в с о о б р а з н о с т и Бога человеку” (“У.”, 414) и человека Богу. Поэтому — если непреходимая грань между Творцом и творением и вводит в человеческое мышление неизбежный момент апофатки (поскольку “откровение Отца в творении н е - а д е к в а т н о, ибо тварь не может познать Бога своего и Творца, но познает Его “от части” — *ἐκ μέρους* (I Кор. XIII, 9)” (“У.”, 409), — то это “не” апофатического богословия связано с неким “да” катафатического и есть его диалектический момент” (“У.”, 407). И благоговейное молчание мистика необходимо должно дополняться исканиями и постижениями богослова, каковые также являются человеческим ответом на зов Божий к “богосыновству и богодочериству — этому высшему дару, которым Творец почтил Свое творение” (“У.”, 415).

Связь апофатки с катафатикой раскрывается, с другой стороны, как связь трансцендентного с имманентным, абсолютного с относительным, тайны с откровением. Таким образом, основные категории и антиномии софиологической онтологии и гносеологии оказываются непосредственно связанными с учением о Св. Троице и находят свое начало и источник в истине о Боге Отце, самооткрывающемся в двойце Сына и Духа.

Самооткровение это, как нам известно из общего учения о Св. Троице, является основным принципом в понимании о. Сергия всей трипитарной проблемы. Последняя истолковывается им не как взаимоотношение и не как происхождение Ипостасей, но как единая жизнь Самооткрывающегося Божества, при чем откровение это является содержанием, как внутритроичной жизни “Троицы имманентной”, так и отношения Бога к творению в “Троице икономической”. “То соотношение в самооткровении, которое существует в недрах Св. Троицы, проявляется в сотворении мира; и не только в сотворении мира проявляется это отношение, но и в промыслении о нем, как и в спасении и домостроительстве” (“У.”, 416). Соотношение это определяется понятием м о н а р х и и Отца, каковая антиномически сопрягает в себе начало равнобожественности трех ипостасей с принципом их нерархизма. “Полная адекватность откровения Отца в Сыне засвидетельствована в Слове Божиим с такой непререкаемостью, что не нужно на этом особенно настаивать... Сын есть ипостасный образ Отца..., а Отец показывает Себя в Сыне. Можно сказать, что здесь Божественное Сказуемое, Слово, абсолютно адекватно Божественному Подлежащему, но это тождество Их осу-

ществляется в двух отдельных ипостасях, о которых в то же время может быть сказано: “Я и Отец — одно”, то-есть одновременно утверждается Их раздельность, а вместе, и тождество в Их взаимной любви.

Но Отец открывается не только в Сыне, но и в Духе Св. И, поскольку в Третьей Ипостаси совершается также самооткровение Отца, оно отличается теми же чертами, что и в Сыне, — адекватностью и тождеством... Мы имеем (об этом) прямое свидетельство Апостола: ...“Дух все проникает, и глубины Божии... Божьего никто не знает, кроме Духа Божьего” (I Кор. II, 10-11)... А, с другой стороны, мы имеем и свидетельство Сына об адекватности Духа Св. Ему Самому, а чрез Него и Отцу: “Он (Дух Истины) прославит Меня, ибо от Меня возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое, потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам” (Ио., XVI, 14)... Поэтому и Третья Ипостась, так же, как и Вторая, хотя и не непосредственно, но лишь чрез Сына, открывает Отца, так что мы имеем единую Открывающуюся Ипостась Отчую и две открывающих Ипостаси Сына и Духа Св.” (“У.”, 412, 413).

Эта полная адекватность Сына и Духа Св. ипостаси Отца есть не что иное, как принцип **равнобожественности** Ипостасей, составляющий самую суть догмата Св. Троицы и с непрерываемой ясностью засвидетельствованный в Афанасиевском символе веры: “Отчее и Сыновнее и Святаго Духа едино есть божество, равна слава, соприисусушно величество. Яков Отец, таков Сын, таков и Св. Дух”.

И, однако, рядом с началом равнобожественности Ипостасей, мы должны поставить принцип **иерархизма**, который также с необходимостью вытекает из слов Свящ. Писания. “Можно установить как общий факт новозаветной письменности, что, где говорится просто о Боге в связи с Иисусом Христом и Св. Духом, совершенно ясно разумеется Отец, чем устанавливается какой-то словесный оттенок **различия** между Богом Отцом и другими Ипостасями в отношении к Их Божеству... Христос, неизменно называемый Господом и Сыном Божиим, и **никогда** не называется Богом, и это же словоупотребление и в Никейском символе веры: “верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца..., и во единого Господа *x̄rios* Иисуса Христа, Сына Божия (хотя и прибавлено против ариан: Бога истинна от Бога истинна)..., и в Духа Св., Господа...”.

“Разумеется, этот оттенок мысли, выражающийся в этом словоупотреблении, никоим образом не может быть понят в унитарном смысле, что только Отец есть Бог, имеющий божест-

ство, косто Сын и Дух не имеют, и таким образом колеблется догмат триничности, чего да не будет. Но мы не можем пройти с небрежением мимо этого факта, таящего в себе особую мысль, которую необходимо включить в учение о Св. Троице. К тому же, как мы видели, в некоторых текстах Отец прямо называется не только Отцом, но и Господом и Богом Иисуса Христа. И Сам Христос называл Отца Своим Богом и Отцом. И если во дни Его земного служения мы можем ограничивать значение (этих слов), связывая их с Его кенозисом, то это объяснение... явно недостаточно для уразумения слов Спасителя Магдалине: “ко Отцу Моему и Богу Моему” после воскресения. Мы приходим к заключению, что в известном смысле Отец является Богом и для Сына — не только в Его кенотическом уничижении, но и в состоянии Его прославленности в небесах, а, следовательно, и в предвечной жизни Св. Троицы, — имманентной, а не только икономической. Таково прямое свидетельство Слова Божия. В отношении к Духу Святому, это не может найти такого прямого подтверждения, как в отношении к Сыну, в виду того факта, что о Личности Духа Св. вообще не говорится, но косвенно это может быть установлено а fortiori, на основании общего соотношения Сына и Духа Св., как посылаемого Сыном и Его являющего” (“У.”, 418, 420, 421).

Монархия Отца раскрывается, таким образом, в начале иерархизма, который состоит в “различении, вытекающем из соотношения ипостасей, при признании полного их онтологического равенства или равнобожественности” (“У.”, 428). Этот иерархизм находит себе выражение в том таинственном, но и “бесспорном факте, что и Сын, и Дух Св. молятся Отцу — как Отцу Своему и Богу, (согласно обычному повозветному выражению), и Их отношение к Отцу, наряду с равнобожественностью чрез божественное рождение и исхождение, является молитвенным” (“У.”, 427). “Христос перестанно молился, и это была подлинная молитва, не совершаемая только для примера... Ибо, если молитва Господа “в дни плоти Своей” по содержанию своему была определяется Его кенотическим служением или самоуничижением (“сильным воплем и слезами принес молитвы и моления могущему спасти Его от смерти”. Евр. V, 7), то самый факт молитвы “или ее возможность может-ли найти для себя достаточное объяснение лишь в кенозисе? Ведь молитва, помимо того или иного ее содержания, есть личный акт молящегося, в котором находит свое выражение его личность... Кенозис же относится к жизни этой Личности, Ее состоянию, но он не касается Самой Личности, Которая остается неизменной.

Отсюда мы с необходимостью должны заключить, что во Христе, как Богочеловеке, молился Отцу Сам Логос... Молитвенное отношение Сына к Отцу, как Своему Богу, не временно, но вечно" ("У.", 422). И на этом Его молитвенном отношении в е д р а х С в. Т р о и ц ы основывается факт в е ч н о г о первосвященства Христа. Ибо "дело Первосвященника есть молитва с припесением жертвы. И хотя Христос, "припесни жертву за грехи, навсегда воссел одесную Отца" (Евр. X, 12), однако, это единократное припесение жертвы (которое апостол противопоставляет многократным жертвам в Ветхом Завете) не есть только единовременный акт, но имеет для себя вечную силу и, если можно так выразиться, вечную длительность. Сидение Сына одесную Отца... не устраивает Его первосвященнического ходатайства, молитвенного предстоления за мир силою жертвы Его, как эта единократность жертвы не только не противоречит, но является основанием тому, что евхаристическая жертва на земле приносится на всех алтарях во все времена до скончания этого эона (а в известном смысле продолжается и после него)... Сын Божий есть в е ч н ы й П е р в о с в я щ е н н и к во Св. Троице, приносящий жертву Сыновней любви Отцу, и лишь силою этого вечного первосвященничества Он есть и наш Первосвященник, ходатайствующий за мир пред Отцом" ("У.", 425).

"Но если Сын — Первосвященник пред Отцом и Богом..., то что же можно сказать о "Духе Христовом", Третьей Ипостаси? Находится-ли Она вне этого молитвенного отношения к Богу и Отцу, как не имеющая Первосвященнического служения Сына, или же Она являет Собой иной образ того же молитвенного соотношения, соответственно Своим ипостасным свойствам? Но может-ли быть об этом вопрос, если мы знаем, что Дух Св., предвечно почивающий на Сыне, сошел и пребывает на Богочеловеке, Его вдохновляя? И если эти вдохновения осуществляются в непрестанной молитве, выражаются в молитвенных возношениях, то не ясно-ли, что Дух вдохновляющий есть и Дух молитвенный, даже, можно сказать, есть и сама молитва? Но, кроме этого..., мы имеем и прямое свидетельство Слова Божия... о том, что мы "приняли Духа усыновления, которым взываем Авва Отче" (Р., VIII, 15); о том, что "Бог послал в сердца наши Духа Сына Своего, в о п и ю щ е г о Авва Отче" (Гал. IV, 6); и о том, что "Дух подкрепляет нас в немощах наших, ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными. Испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа, ибо Он ходатайствует за святых по Божеству Своему" (Р., VIII, 27). Здесь говорится прямо о молитвенном ходатайстве Духа Св., и эта мысль подтверждается еще па-

параллельным упоминанием о ходатайственном предстоянии за нас Христа в небесах: “Христос умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас” (“У.”, 426).

Но что может значить это молитвенное отношение Второй и Третьей Ипостасей к Ипостаси Отца? Ибо “в молитве Сына и Духа Св. мы, конечно, не можем допустить ни одного из признаков тварной молитвы: равнобожественным ипостасям одинаково несвойственно, как тварное славословие, так и благодарение твари по отношению к Творцу. Божественному же Их совершенству вообще не свойственно какое-либо прошение” (“У.”, 428). Но чем же является Их молитва, если она не есть ни славословие, ни благодарение, ни прошение? Ответить на этот вопрос мы можем только некоторым описательным домыслом, ибо “человеческий язык беден и в данном случае недостаточен, ибо он имеет лишь одно слово, и понятие молитвы одинаково для обозначения молитвы тварной и молитвы божественной, которые, однако, столь же отстоят одна от другой, как Бог и творение. (Для человека) самый характер его молитвы вытекает из его тварности..., ибо она всегда интонируется сознанием его тварной ограниченности... Соответственно этому... и Сын Божий и Дух Св., снисходя к тварному бытию в боговоплощении Христа и в сошествии Св. Духа, как бы соединяются с нами в нашем отношении к Богу и молятся вместе с нами: “Отче наш, иже еси на небесах”... Однако, таким образом, молитва Второй и Третьей Ипостасей к Отцу относится лишь к кенотическому (Их) богоспихождению” (“У.”, 427). Божественная же Их молитва в недрах Самой Св. Троицы не может быть ни чем иным, как “образом ипостасного окачествования любви, которое соответствует ипостасному (Их) самоопределению”, раскрывающему одновременно, как принцип монархии (Отца), так и иерархизма (Трех Ипостасей). Отец, как исходная Любовь и Начало, имеет в Себе всю полноту Своего Божества (“Отец есть София.. София принадлежит Отцу, есть Его откровение”. “У.”, 413). Его любовь есть самоотвергающаяся и самоопустошающаяся. “Она не может получить для себя выражения в молитвенном отношении к Божеству, ибо нельзя молиться самому себе... (В отличие от Отца) обе Открывающие Ипостаси сознают Себя самих в Своей Божественной жизни не как принадлежащие Себе самим, но как откровение Отца. Отсюда Их собственное отношение к Своему Божеству является отношением к Отцу, как источнику самооткровения этого Божества, или Началу. И, как отношение к Своему Божеству в Боге Самом есть образ любви и почитания, который в тварном мире имеет для се-

бя эквивалент в молитве, то это почитание Отца, как самого со-
кровенного Божества, в Себе живущего, и выражается в молит-
венном отношении Сына и Духа Св. к Богу и Отцу, или
к Отцу, как Богу, и к Богу, как Отцу. Молитва здесь есть выра-
жение любви самих божественных Ипос-
тастей к Отцу, как ипостасному носителю Божес-
тва, которое Открывающие Ипостаси в Себе имеют, как От-
кровение Отца... Таким образом, в Божестве Св. Троицы, при
равнобожественности Ипостасей, существует различие между
Богом, как *αὐτόθεος* или *ὁ θεός* — Началом Божества, Богом по
преимуществу, — и Божеством, сущим в двух Открывающих
Ипостасях. Оно относится к Отцу, как Богу, не в смысле тварно-
го отношения, не как к своему Творцу, но и ином смысле,
— отношения ипостасей Божества к ипостаси Бога. Это отноше-
ние характеризуется в Сыне, как Вечном первосвященнике, и Духе,
как вечном молитвенном воздыхании” (“У.”, 429, 430).

Это отношение, существующее в Троице предвечной (имман-
ентной), находит себе выражение и в Троице икономической.
Иерархизм Божественных ипостасей выражается здесь, как в
том, что, хотя мир сотворен при участии всех трех Ипостасей, но
“Отец есть Творец по преимуществу... (Который) творит мир
раскрывающим Его Словом и совершает его Духом Святым”
 (“У.”, 415, 432); так и в том, что вся “икономия спасения...
раскрывается в послании Отцом в мир Сына и Св. Ду-
ха... И послание это связано отнюдь не с “происхождением”
тройческих ипостасей, но с Их иерархическим соотношением”
 (“У.”, 432).

Послание нельзя рассматривать как “волевой акт, по анало-
гии с человеческим посланием, которое есть прежде всего при-
казание... (В жизни Св. Троицы, которая есть любовь, послание
должно быть) внутренним онтологическим отношением... (в ко-
тором раскрывается тождество жизненного содержания между По-
сылающим и Посылаемым. Ибо Посылающий в Себе Его сокры-
вает, но открывает в послании. Это тождество содержания (По-
сылающего и Посылаемых) составляет предмет нарочитого уче-
ния Христа в Его учении о Себе Самом и об Отце, особенно ра-
скрываемом в Четвертом Евангелии. С одинаковой силой здесь
утверждается, как факт посланничества Сына Отцом, так и это
тождество мысли, воли, слова и дела Посылающего и Посылаемо-
го. “Пославший Меня” есть как бы собственное имя Отца в
устах Сына” (“У.”, 433).

“Но посылаемой от Отца является не только Вторая, но и
Третья Ипостась — Дух Св. И это послание также соответ-
ствует внутритроичной иерархии, в которой Дух Св. открывает

Отца в Сыне и Сына в Отце, есть Их таинственное “Одно”, от Отца исходящее и на Сына посылаемое... Дух Св. ипостасно есть Любовь Отчая, которой Отец любит Сына и Свое творение. Самоожество Любящего и Любви, единство Отца и Духа Св. — самоочевидно, но столь же явно и их ипостасное различие, раздельно-ипостасность. Отец есть Бог, сущий на небесах, Дух же посылается в мир... Это отношение посылающего делает то, что Отец, будучи трансцендентным Богом, нам является ведом через посылаемых Им ипостасей, ибо все, что мы знаем о Боге в Них и чрез Них, относится и к Отцу... Чрез эту взаимопрозрачность ипостасей мы познаем Непознаваемого, видим Невидимого. Посылаемые ипостаси не хотят заслонять Собой и не заслоняют Посылающего. Они сами свидетельствуют о Нем, как об О т ц е и Б о г е... И каков Отец, таков и Сын, Который в Себе также показывает не Себя, но Отца: “видевый Меня, виде Отца”. Таков и Дух Св., Который в прозрачности Своей как бы Сам для Себя не существует, показуя Сына в Отце и Отца в Сыне. Он смыкает вечное кольцо три-ипостасной Любви, которое, однако, имеет для себя вечное начало в Отце и Боге.

Эта сокровенность Открывающегося з а Открывающимися есть предвечный к е н о з и с любви Отчей в смирении, и этот же кенозис имеет место и в отношении к миру... Ибо Бог, сотворивший мир Своим всемогуществом и Своей премудростью..., в промышленности Своем о мире удерживает Свое всемогущество ради собственных путей мира в его свободе... (А эта свобода мира, совершенного в сотворении, по павшего в своем самоопределении, противится воле Божией, ее как бы ограничивая. Отсюда — неадекватность между волей Божией и путями мира и самоограничение Бога в Его отношении к миру, обозначаемое для нас рядом антиномических противоположений).

Бог есть Любовь, но в мире есть злоба, борьба и ненависть, мир являет собою картину неизмеримых страданий твари. Стенания и вопли несутся к небу, и оно остается немю и безответно. Таков кенозис любви Отчей.

Бог есть Добро, но “мир во зле лежит”, и зло есть закон мира, плененного князем мира сего. Мир задыхается во зле и злобе. Добро остается как будто бессильно в мире, и молчит небо. Таков кенозис любви Отчей.

Бог есть источник Истины и Сама Суцая Истина, но мир не хочет истины, дети мира суть сыны отца своего, который “есть ложь и отец лжи” (Ио., VIII, 44), и свыше не полагается предела для этой лжи, и молчит небо. Таков кенозис любви Отчей.

Бог есть источник Красоты и Сама Суцая Красота, но в мире торжествует уродство и безобразие, даже сама красота стано-

вится растленной и растлевающей, служение падшей красоте сильнейшим ядом отравляет души, ибо небо молчит. Таков кенозис любви Отчей.

Бог есть Царь. Но в мире нет места для Царствия Божия, он распял Царя царствующих и Сына Божия, и он хулит Духа Св., и небо молчит. Таков кенозис любви Отчей.

Бог есть Дух и источник вдохновения, а жизнь мира чужда духа и вдохновения, погрязает в служении плоти, стелется в низинах чувственности и духовного яда, ярится в неистовствующем безбожии и богохульном бреде, с поруганием всего святого или равнодушием к нему, и молчит небо. Таков кенозис любви Отчей.

Таков кенозис Отца. Он — не только в жертве любви, посылающей в мир Сына Своего, — для искушения его Своею Кровию, и Духа Св., — для совершения этого искушения в борьбе с греховностью этого мира, но и в жертве терпения: бытия падшего мира пред лицом Бога Правды, Судии мира, Всемогущего Бога.

И кенозис этот столь глубок, что надо пройти сквозь некие врата смерти для мира, чтобы найти силу воскликнуть: верую, Господи, помоги моему неверию, *Credo quia absurdum*, чтобы, вопреки всякой опытной очевидности, или в силу иной, высшей очевидности, в небесах узреть Бога и Отца, во Христе примирившего с Собою мир” (“У.”, 434 — 438). Ибо молчание неба — “кенозис любви Отчей” — снова погружает нас в бездну апофаттики, и со страшной силой возникает в душе мысль о том, что Трансцендентный Бог “чужд этому тварному миру, что Его палящая воля есть для нас непостижимый произвол Абсолютного, что Он бесчеловечен и безмирен в Своей надмирности. Кроме трепета пред Ним, не является иного чувства: это — холодное, безвоздушное пространство, непроходимое для лучей любви... Но вот... оттуда, из глубины неба небес, раздается голос откровения на Синае в облаке: “Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милостивый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный” (Исх., XXXIV, 5-6). И этот человеческий в человеколюбии Своем Бог, чей голос слышен в мире для человека, открывается в Сыне, как Бог и Отец. Нет и не может быть ничего сладостнее этого богооткровения, что Бог есть наш Отец, и “мы Его род” (Д. А., XVII, 29).

Отец... Этим сказано все, даны ответы на все человеческие вопрошания... Ибо Его отношение к миру не есть власть абсолютного деспота, но любовь Отчего сердца. И к Нему мы, от лица нашего человеческого “я”, обращаемся, как к Ты... Ибо Абсолютное есть Отец, от Которого всякое отцовство. Его образ начертан в бытии: как Сын есть образ Отца, и как сы-

новство есть откровение Отцовства, так и весь мир есть зеркало Отца, Его Образ — прямой образ в Сыне и Духе, в небесной Софии и Богочеловечестве, и тварный образ в мире, в тварной Софии, в земном Богочеловечестве, — образы образов, тьмы, мириады тем образов, единого Образа; мир Божий есть мир Отчий, образ Отца...

Нет большей близости, как та, которая существует между отцом и детьми, как и нет большего различия, нежели между Источником и Первообразом и Его тварными образами.

Это откровение Отца о Себе есть не только сладчайшая религиозная истина, но, вместе с тем, она содержит в себе преодоление и всех трудностей философской спекуляции. Абсолютное не есть уже безмирное, трансцендентное, пустое “НЕ”, ничем не связанное с миром и чрез то для него не существующее, но оно есть Отец..., есть Отчая Любовь, солнце мира, которое есть его сердце... Абсолютное л ю б и т — вот мысль, которая соединяет в себе всю абсолютность Небесного Бога и всю силу Его откровения в относительном, ибо эта сила есть Л ю б о в ь. Метафизика получает в этом богооткровенном учении свое удовлетворение, ибо осуществляет все свои постулаты. Но это же есть единственно-возможное и истинное удовлетворение постулатов и религиозного сознания, которое одновременно нуждается и в высоте небесного Бога, и в Его близости к нам и доступности. То и другое совмещается в откровении Бога и Отца, небесного в Божестве Своем и близкого нам в Своем отцовстве” (“У.”, 444 — 446).

ПРИСНОДЕВА

“Радуйся, Божие к смертным благоволение — Радуйся, смертных к Богу дерзновение”, — эти слова акафиста Пр. Богородице могут быть поставлены эпиграфом, как в учению о. Сергия о Пресвятой Деве, так и ко всей его софиологии, находящей в мариологии и свою точку отправления, и свой духовный центр. Ибо в существе своем софиология есть не что иное, как узрение и прославление связи Бога с миром — того моста, который внутренне соединяет Творца с творением; а именно об этом и говорят нам слова акафиста, живописующие Божию Матерь, как “лестницу небесную, ею же спиде Бог”, как “мост, приводящий сущих от земли на небо”. Понятным поэтому является то, что в православном почитании Божией Матери о. Сергий увидел о с у щ е с т в л е н н у ю с о ф и о л о г и ю, церковное воплощение той истины, которая была альфой и омегой всего его религиозного миропонимания и мироощущения. “Я получил имя, был крещен и духовно рожден в Софийном храме Успения Пресвятой Богородицы (в городе Ливнах, Орловской губ.)... И в нем — в этом голубом софийном храме — уютном и теплом, с теплом намоленных икон — (около) чтимой иконы Тихвинской Божией Матери... смотрела мне в душу Премудрость Божия в славе своей... Да, здесь я принял в сердце откровение о Софии, здесь в мою душу была вложена та жемчужина, которую искал я в течении всей своей жизни, искал умом и сердцем... и когда обрел, то узнал ее как сокровище, данное мне как дар Божий в духовном моем рождении” (“Моя родина”, “Автоб. Зам.”, 12, 13, 14). Внешним выражением этой близости софиологии и мариологии — близости, граничащей иногда с отождествлением, — является то, что “храмы Премудрости Божией, которые в Византии имели христологическое значение, в России получили мариологическое истолкование. Они посвящались Богоматери, и их храмовые дни праздновались в праздники Богородичные (Рождество Пресв. Богоро-

дницы в Киеве, Успения в Новгороде и др. местах)". («W. G.», 186). Этому церковно-историческому факту о. Сергий приписывает «первостепенное догматическое значение. Храмы, посвященные св. Софии на русской земле, приурочивают свое храмовое торжество к Богородичным праздникам, так что, по смыслу этого празднования, приходится заключить, что в молитвенном сознании наших предков с большой ясностью выступает именно ее богородичный лик... (Об этом же говорит и софийная иконография), ибо общей чертой всех переводов, изображающих св. Софию, является соединение небесного и тварно-человеческого мира, а также присутствие Богоматери наряду со Христом" ("Ипостась и ипостасность", 371).

«Эта мысль о софийном почитании Богоматери, утвержденная русскою православной Церковью, как куполом, увенчивает собою православное богословствование о Богоматери" ("К. Н.", 192), — богословствование, которое не удовлетворяется софиологией христологической (традиция Византии), но дополняет ее марииологической софиологией, естественно занимающей в системе богословского мышления формально отсутствующее в нем догматическое определение о Божией Матери. Ибо православная догматика, в отличие от православного церковного сознания, такого догмата не знает (кроме суммарного определения о Богородице III Вселенского собора).

Таким образом, отличительной чертой марииологии о. Сергия является та многосторонность и многомотивность, которая характерна для его учения о Премудрости. Поэтому и в учении о Богоматери мы должны были бы различать главы, относящиеся к Ее небесному и земному аспекту, и рассматривать отдельно Ее отношение к каждой из ипостасей Св. Троицы. Однако, различение это оказывается чрезвычайно трудно проводимым на практике, ибо то, что в порядке дискурсивной проблематики предстает разуму как постулат раздельности и различения, в живом, интуитивно воспринимаемом образе Богоматери сливается в единое сияние святости и славы. Все богословские истины, все догматические мотивы слиты здесь в конкретный образ, «нигде, кроме отдельных черт, не запечатленный, но входящий в сердце сам собой, как бы воссоздаваясь в нем... из его собственной ткани... Ибо почитание Богоматери имеет какую-то аксиоматическую очевидность, внедряется с неодолимой силой в христианском сердце, в меру его воцерковления" ("К. Н.", 124, 123). Вследствие этого, и богословствование о Богоматери неизбежно превращается в Ее хвалу: любовь и преклонение перед Ней постоянно разрывают тонкую ткань диалектики и вырываются в нее словами молитвы и хвалы... Этим, может быть, объясняется и то обстоятель-

ство, что в богословской системе о. Сергия нет общего труда о Богоматери. “Купина Неопалимая” ставит себе задачу “раскрыть, преимущественно, одну сторону учения о Богоматери, именно о Ее безгрешности” (стр. 6). Все же остальные истины мариологии раскрываются им в связи с учением о Св. Троице (в “Агнце Божиим”, в “Утешителе”), о Св. Софии (в “Ипостаси и ипостасности”, «Wisdom of God»), о Церкви (в «Orthodoxie», в “Невесте Агнца”). Вследствие такой разбросанности мариологического материала, приведение его в строгую систему является почти невозможным... Но зато практическая сторона мариологии — ее, так сказать, “особенная часть”, выражающаяся в начертании образа Богоматери, получает в писаниях о. Сергия огромную яркость и силу: глазами любви и благоговения он читает не только то, что о Богоматери написано, но и то, что о Ней умолчено, и дает дивный образ, сотканный из нитей Евангельского повествования и церковного прославления, — отвечающий на самые глубокие запросы, на самую сокровенную жажду человеческого сердца о явлении чистоты, духовности и красоты. Поэтому и мы, следуя за мыслью о. Сергия, вслед за изложением его мариологических учений, даем сводку того, что можно было бы назвать Евангелием о Марии.

К этому надо прибавить следующее. “Слава, которая дана Пресвятой Деве, (естественно) дана Ей в связи с Ее участием в боговоплощении” («W. G.», 175). Пресвятая Дева есть, первым делом, Мать Господа Иисуса Христа — Богородица. Основанием мариологии, естественно, является поэтому христология. Однако, в отношении этой связи мы видим то же смещение духовной перспективы, которое характеризует собою все современное богословие: христологическая истина, понятая при этом, главным образом, сотериологически, становится в центре всей богословской системы, как бы вытесняет собою триадологию, и при том, как в отношении учения о божественных Ипостасях, так и божественной сущности. И Мария почитается, главным образом как Мать нашего Спасителя, а остальные Ее аспекты — Жилища Св. Духа, Невесты Агнца, Царицы неба и земли и Матеря рода человеческого — остаются как бы в тени, богословской мыслью не замечаются и получают свое выражение только в церковно-литургическом славословии. В этом отношении, о. Сергий, следуя общей задаче своей мысли — восстановлению правильной догматической перспективы, — обращает особое внимание на эти не-христологические аспекты мариологии. Они, однако, христологии отнюдь не противопоставляются, но являются ее раскрытием, предпосылками и дополнением. Ибо “слово плоть бысть” должно быть принято во всем объеме своего со-

держания: и теологически, и космопически, и антропологически, и христологически, и сотериологически” (“А. Б.”, 195). Это своеобразное положение христологического момента в маркологии объясняет собою то обстоятельство, что в изложении о. Сергия он не занимает особого места, наряду с другими, но является необходимой частью, как бы общим коэффициентом каждого из них. Все они, в каком-то отношении, от него зависят, все они с ним связаны. Но он их в себе не растворяет и не поглощает, ибо сама христология и сотериология не исчерпывают собой всей полноты откровения, но являются только одним из его моментов. И, первым долгом, это относится к связи боговоплощения с миротворением.

“Пришествие Христа в мир, боговоплощение, по прямому свидетельству слова Божия, предопределено еще до сотворения мира... Можно сказать, что Бог создавал мир, имея воплотиться в нем, ради этого воплощения... Бог создал мир не для того, чтобы держать его от Себя в том непродолимом метафизическом расстоянии, на которое Творец отстоит от творения, но чтобы преодолеть это расстояние и совершенно соединиться с миром, не извне только, как Творец и даже Промыслитель, но и изнутри: Слово плоть бысть” (“А. Б.”, 192, 196). Поэтому “вочеловечение Логоса предполагает не только богоснисхождение, но и богоприятие; боговоплощение есть и богоматеринство... (И весь) мир есть лоно, рождающее Богоматерь, все человечество есть в Ней становящееся богоматеринство, Мария предначечена в нем, как правда и исполнение его (“прежде век пронареченная Матерь и в последняя лета являвшаяся Богородица” и “пронареченная Всецарица”—стих. на Литии службы Введения во храм)” (“Ипостась и ипостасность”, 365). Этим определяется к о с м и ч е с б о е значение Богоматери. Она есть не только конкретное историческое лицо — дочь Иоакима и Анны, дева, обрученная Иосифу, но все творение, весь мир, стяженный и воплощенный в единой личности Благодатной. “Богородица есть мать-сыра-земля”, — вспоминает о. Сергей Достоевского (“Ф. Х.”, IV, “К. Н.”, 161), раскрывая богословский смысл и богословское основание этого основного софийно-космического прозрения.

“Богоматерь есть Слава мира, мир прославленный в Боге и у Бога, и в себе имеющий и рождающий Бога... В славе Богоматери открыта слава творения” (“К. Н.”, 137). “Богоматерь есть София тварная. В Ней осуществилась цель творения, совершенное ософienie твери, полное соответствие тварного образа Первообразу, предельное его совершенство. Творение в Деве Марии совершенно прозрачно для своего первообраза. В ней Бог уже есть всяческая во всех” («W.G.», 188). Но София тварная

есть образ и инобытие Софии Божественной: посему Богоматери присуща та основная черта, которая отличает Софию как мир божественный. В этом последнем в с е находится в положительном, внутреннем, органическом соединении, как все во всем и через все, при чем каждая точка в нем является присущим и универсальным центром, что соответствует его цельности, целомудрию, как мудрости этой цельности... И как целомудрие есть совершенная обращенность к Богу, при отсутствии всякого многоцентризма, разрушающего цельность, ее разворачивающего, (развращающего), или сила предвечного Девства, то и Богоматерь есть воплощение Девства, не просто дева, но Присно-Дева (*ἀεί παρθένος* в которой девство уже стало самым существом, а не только состоянием" ("Ипостась и ипостасность", 367). Поэтому и "церковное почитание Девы Марии относится не только к Ее богоматеринству, но и к Ней Самой. И на некоторых Ее иконах Она изображается не с Младенцем, но без Него, как "Невеста невестная", "Приснодева". Таковы мозаика на алтарной абсиде древнего Софийского собора в Киеве — Стена нерушимая; такова икона Умиления, пред которой молился (и умер) преп. Серафим. Это изображение Приснодевства есть как бы ипостасный образ Церкви, Невесты и Жены Агнца, прославленного творения, к которому чаще всего применяются образы Песни Песней о мистическом браке Христа и Невесты-Церкви. Это есть икона тварной Софии, которая не напрасно находит себе место в храме Софии Премудрости Божией в Киеве" («W. G.», 185).

Космическая сторона мариологии находит себе естественное продолжение в ее антропологическом аспекте. Логос не только воплотился, но и воочеловечился, ибо "лишь в человеке..., как в микрокосме, в мире стяженном... полностью открывается тварная София... (Поэтому) Бог не может воплотиться и соединиться со всяким творением: ни ангел, ни животное, ни минералы, ни вещи не могут вместить Божества при всей безграничности Божьего всемогущества, ибо здесь оно молчит. Боговоплощение не есть акт Бога н а д миром, но в мире. В нем не одна, но две стороны: мир, приемлющий Бога в лице человека, и Бог, ищущий этого принятия. Беспредельность самоотвержения Божия, Его самоуничтожения перед тварью здесь доходит до того, что и само боговоплощение зависит не только от Бога, хотящего его в Своей любви к твари, но и от этой последней, притом как в ее природе, так и в ее свободе. Но человеческая природа не существует внеипостасно. Посему и Новый Адам мог прийти в мир не иначе, как через Новую Еву... Поэтому Богородица участвует в боговоплощении не только Своею плотью, что было бы актом природным,

инстинктивным, несвободным и нетворческим, можно даже сказать слепым, но и Своею ипостасью, духовно, сознательно, вдохновенно, жертвенно" ("А. Б.", 196, 225, 227).

Благодатная весть о боговоплощении должна была быть "принята и услышана человеком... Ибо Господь чтит свободу творения, и Благовещение было обращено к его свободе (я только) силою ее оно могло быть принято, услышано или не услышано... И когда обратился к Деве Марии со словами Архангел, пришло время решения судеб человеческих, судеб всего творения. В это мгновение, составляющее сердцевину человеческого времени, вечные судьбы человека определялись решением Вопрошаемой, незримым движением сердца, хотением воли Ее. Древле Адамом и Евою решались судьбы человеческого рода, им дано было послушанием заповеди удержаться на пути прямого движения к богосыповству или отклониться от него в грехопадении. Ныне Новой Еве — Марии, Ее человеческому самоопределению дано было принять или отвергнуть боговоплощение; то, что предвечно решено на небесах, должно исполниться и на земле. Не было и не могло наступить в жизни мира другого мгновения, более решающего... Творец спрашивает у твари согласие на боговоплощение, ищет в ней воли к боговоплощению. Архангелу устами Марии отвечает человеческий род, как и Ветхий Адам вкупе с древней Евою за весь род свой отвечал искусителю. В Ней, Благодатной, сосредоточивается вся сила и вся воля человека к богоприятию, вся его возможность... Пречистая неблаженно приняла благовест, Благовещенье исполнилось, соединение небесного и земного, божественного и тварного, обожение человеческого естества и вочеловечение Божества совершилось. И тогда отбыде от Нее Ангел" ("Архангельский глас". Радость церковная, стр. 51).

Таким образом, на вопрос и призыв Божий в Благовещении — положительный ответ на него дает и человеческая природа, и человеческая свобода. Но каким образом "человеческая природа, нерушимая онтологически, но нарушенная в своем бытии силою первородного греха, могла быть принята в ипостась Логоса?.. Ведь Логос не мог принять плоть, запятнанную грехопадением, отягченную первородным грехом, как и эта греховная плоть не могла найти в себе ни воли, ни сил к приятию боговоплощения" ("А. Б.", 225, 200). И откуда свобода Богоматери почерпнула силу для утвердительного ответа относительно богозачатия, — пред дерзновением Божием немощные человеческие уста? Ибо, "согласно преданию, входящий Архангел застал Марию размышляющей над пророчеством Исании о рождении Эммануила от Девы... Решимость отдать себя безраздельно на служение боговоплощению (уже) горела в Ее сердце небесным огнем, дви-

жение навстречу Благовещению совершилось в духе Ее, когда слуха Ее коснулось архангельское приветствие” (“Радость церковная”, 52). На эти недоуменные, но естественные вопросы отвечает вся история ветхозаветной церкви, “главным делом коей и было (подготовленне возможности) появления в мире Девы Марии. В ветхозаветной церкви всками и тысячелетиями накоплялась вспомоществуемая благодатью Св. Духа наследственная святость, которая, будучи испытываема судьбами и искушениями и воспитываема всей благодатной жизнью церкви, все выше и выше поднималась над уровнем падшего человечества. Таким образом, с тварно-человеческой стороны, боговоплощение издревле подготовлялось вдохновениями Св. Духа, действием Третьей Ипостаси. Вершина этой святости достигнута в Пресв. Деве, чистота которой была уже такова, что Она явилась “благодатной”, осеняемой и до Боговоплощения непрестанными озарениями Духа Святого. В Ней-то и оказался о б е с с и л е н первородный грех, как препятствие к боговоплощению. Будучи лично безгреховной, Она оказалась силе первородного греха неподвластна, хотя он и жил в Ней как общечеловеческий удел, как наследственная болезнь всего человечества, которое Она в Себе несла. Но он в Ней сведен был к чистой потенции, не оказывая влияния на Ее волю. Ее личная безгреховность открыла путь к непрестанному воздействию на Нее Духа Святого. В падшем человеческом мире Она уже являла первозданный софийный образ человека, хотя соединена была плотскими и духовными узами с падшим человечеством и в любви Своей к нему разделяла его греховную болезнь. Ее святая душа, от века предъизбранная в лоне Господнем, вошла в мир, по воле Божией, принявши плоть от “богоотцев”, которые несли в своих чреслах преемственную святость всего Израиля. Ее пришествие в мир, от века предустановленное, и было явлением “Жены”, с которою вражда для сатаны положена Богом (Быт. III, 15). И когда Она достигла такой духовной крепости, что могла понести прямое и непосредственное осенение Духа Св., не в отдельных благодатных дарах, кои Она уже была прензобильно украшена, но в приятии Его Самого во всей полноте Его божественной природы, совершилось боговоплощение. Послан был Богом (конечно, Богом-Отцом, Началом) архангел Гавриил, возвестить Ей о божественном совете: “Дух Святой найдет на Тя, и сила Вышнего осенит Тя...”. И на вопрос Божий, предложенный Ей чрез Архангела, хочет-ли Она послужить боговоплощению, приять Бога, — Дева отвечает: “се раба Господня, да будет Мне по слову Твоему”. “Новая Ева” не ищет скрыться среди дерев от лица Божия, но послушно исходит к приятию Господа. В ответе

Пресв. Богородицы проявилась та же самая человеческая свобода, которая, в лице Евы, а затем Адама, определилась против воли Божией. Но теперь тварь, в лице Пресв. Богородицы, оту свою свободу осуществляет не в своеволии, но в послушании, в самоотречении.

“Богоматеринство есть человеческая сторона боговоплощения, условие, без которого оно не могло бы совершиться. Небо не могло бы преклониться к земле, если бы земля не прияла небо. Посему Пресв. Дева Мария есть предвечно усмотренный и предустановленный центр тварного мира... Как да в ш а я Логосу человеческое естество, Она есть Его Пречистая Матерь, Благословенная Богородица. Как п р и я в ш а я Его в совершенное единство жизни в самоотвергающейся любви “рабы Господней”, Она есть Невеста Логоса или Жена Его, Себя уготовавшая к браку (Откр. XIX, 7; XXI, 9). Как носительница твердого человеческого естества в его неповрежденности, восстановленной Духом Св., Она есть личное олицетворение Церкви и Она же есть Царица Небесная, которая уже не может оставаться на земле после того, как вознесся на небо Ее Сын” (“А. Б.”, 201, 202, 227).

После этого понятно, что “Церковь почитает Божью Матерь, как “честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим”, как “Царицу Небесную”, которой “все стихии, небо и земля, воздух и море повинуются” («W. G.», 173), понятно, что любовь и почитание Божией Матери есть душа православного благочестия, сердце его, согревающее и оживляющее все тело.. Ибо Православная Церковь одним дыханием призывает святейшее Имя Иисуса вместе с сладчайшим именем Марии и не разделяет их в любви своей. Кто не почитает Марию, тот не знает и Иисуса, и вера во Христа, не включающая в себя почитание Богоматери, есть иная вера, иное христианство, в сравнении с церковным” («Orthodoxie», 164).

Почитание Божией Матери не является, однако, только нормой православного благочестия, но выражает собою глубочайшую догматическую истину, согласно которой самое “воплощение Христово осуществляется не в одном Лице, но в двух — во Христе и в Деве Марии, почему и икона Богоматери с Младенцем есть истинная икона “боговоплощения” (“А. Б.”, 227). Богоматерь не просто родила Христа однажды, но и во веки рождает: боговоплощение не только единожды совершилось, но есть факт продолжающийся... Божия Матерь всегда пребывает зачинающей, чревоносящей и богорождающей..., почему и связь Ее с Сыном не исчерпывается одним Его рождением, но остается пребывающей в той же мере, в какой нераздельно соединилось в Нем божеское

и человеческое естество” (“Евхаристическая жертва”, 98, 99; «Orthodoxie», цит. по русской рукописи, стр.185). А это последнее дано Христу Богоматерью. “В молитве св. Симеона Метафраста (в приготовлении к причащению) читаем: “наше все восприимый смешение от чистых и девственных бровей паче естества Рождшия Тя...” (а это и означает), что человеческое естество Богоматери сделалось человечеством Христовым” («W.G.», 175). Но “человечество” (это) не есть только плоть в смысле физическом, но во всей полноте своего духовно-душевно-телесного бытия, ж и в о е человечество” (“А. Б.”, 228). Это человечество “соединилось (в боговоплощении) с божеским естеством, приняло Божескую ипостась Логоса, включилось в Богочеловечество. В Богоматери же человечество Христово осталось в своей самобытности, имея для себя ипостась Девы Марии, освященной Духом и ставшей Духоносницей. Рождение Богомладенца от Девы не есть потому только отдельный эпизодический факт, но им устанавливается на веки пребывающая связь Матери и Сына, так что икона Богоматери, на которой Она изображается с Младенцем на руках, есть, в сущности, икона Богочеловечества... Таким образом, Христос имеет Свое человечество двояко: в Себе, включенное в Его собственную ипостась, и вне Себя, ипостасированное в женской ипостаси Марии... Дева Мария есть ипостасное человечество Христа, Его женский образ. И отделять Христа от Богоматери... значит посягать на самую тайну боговоплощения, его святину” (“А. Б.”, 228; «W. G.», 176, 185). Соответственно этому, “почитание Богоматери в православии таково, что у посторонних может возникнуть вопрос: не есть-ли это прямое божеское почитание, и не вводится-ли им в христианское учение некое женское божество”? («W. G.», 182). Этот вопрос ставится о. Сергием (в его английской и французской книгах, написанных для инославных), имея в виду протестантские соблазны о Богоматери, в котором он относится с большой суровостью и непримиримостью. “Протестантское нечувствие Богоматери” он называет “непонятной слепотой”, доходящей иногда до прямого нечестия (“А.Б.”, 225, «Orthodoxie», 183)..., “загадочным отвращением от почитания Божией Матери, без которого не может быть воссоединения церквей” («Die Gottesmutter und die oecumenische Bewegung». 244). Ответом на эти соблазны является та истина, что “Богоматерь, как бы ни было высоко Ее почитание, не есть Божество, ибо Она не есть Богочеловек. Ее человеческая ипостась и природа остаются и при совершенном Ее обожении” («W. G.», стр. 183). Поэтому, “будучи свободна от всякого личного греха..., Она, по естественному происхождению от Адама, имеет в Себе всю силу первородного греха, как немощи..., каковая выра-

жается нагляднее всего в том, что Она подлежала естественному закону смерти, которую и приняла в честном Успении Своем” (“Н. К.”, 56). В этом отношении, Ее судьба неотделима от судьбы всего человеческого рода. Эта истина подробно разрабатывается о. Сергием в его полемике с католическим догматом о Непорочном Зачатии, устанавливающим свободу Богоматери не только от личного, но и от первородного греха. В отличие от этого, православная мариология утверждает, что, хотя “Дева Мария и стала храмом, в который вселился Дух Св. для воплощения Христа, но, как человек, для своего, рожденного в первородном грехе естества, Она, как и всякий человек, нуждалась в крещении и принятии Св. Духа... Как человек, отягченный первородным грехом, Мария нуждалась в искушении кровию Сына Своего и в усвоении этого искушения через дар Духа Св.; говоря языком таинств церковных, то было крещение (Духом Св. и огнем) и миропомазание (запечатление Духом)... Иначе для Нее не было бы основания присутствовать на Пятидесятнице. Эта совместимость Благовещения и Пятидесятницы — многозначительна, она свидетельствует, что даже самое полное принятие Духа Св. для Богоматеринства не устранило необходимости крещения и искупления, почему Мать Божия и именует, не обинуясь, Сына Своего Своим Спасителем: возрадовался дух Мой о Боже, Спасе Моем” (“Н. К.”, 113). В этом отношении Богоматерь неотделима от всего человеческого рода, который является “Ее родом” не только по усыновлению (в лице Апостола Иоанна на Голгофе), но и по естеству.

Здесь мы непосредственно подходим к новому аспекту мариологии, имеющему первостепенное значение для понимания богородичного догмата. Это — учение об участии в боговоплощении Третьей Ипостаси Св. Троицы — о сошествии с небес и вселении в Пресвятую Деву Духа Св. “Никакая тварная святость не способна встретиться с Богом, не испепелившись пред Ним, а тем более понести богорождение. Лишь Сам Бог мог освятить и обожить тварь, чтобы сделать ее сильной и достойной боговоплощения” (“А. Б.”, 202).

“Совершительной” ипостасью во Св. Троице является Дух Св., Который совершал это освящение и обожение твари в течение всей священной истории Ветхого Завета — в Пятидесятнице ветхозаветной. Однако, мы знаем, что дары этой предварительной Пятидесятницы были частичны и ограничены, и что полноты своей она достигла только в Благовещении, каковое “в отношении к боговоплощению явилось полным, а потому и ипостасным сошествием Св. Духа и вселением Его в Деву Марию... Сошествие это не было ограничено каким-либо одним определен-

ным даром. Благодатная прияла п о л н о т у Духа Св. во всей совокупности и неразличимости Его даров... Оно (далее) не ограничилось богозачатием и богорождением, и, по совершении его, человеческое естество Марии не осталось обнаженным от благодати (что составляет главную ересь протестантизма). Дева Мария пребыла и после Рождества Христова в силе Благовещения, то-есть наития Св. Духа... (Таким образом) человек — Духоносица наряду с Богочеловеком свидетельствуют о том, что воплощение Логоса и вселение Духа Св. в человека лишь в совокупности своей составляют боговоплощение. Оно не может ограничиться сошествием с небес Слова, но включает в себя и сошествие с небес Духа Св. и предполагает не только ипостасное соединение двух природ во Христе, но и дву-ипостасное их взаимопроникновение в Деве Марии. Мария есть не только ипостасное человечество Христово, но Она же есть и ипостасное вместительство Духа Святого" ("У.", 285). Сошествие с небес Третьей Ипостаси и пребывание Ее в Деве Марии онтологически коренным образом отличается от воплощения Логоса. Ибо — в отличие от Сына — "Дух Св., соответственно ипостасному Своему естеству, не воплощается. Он лишь осеняет, освящает, животворит. (Поэтому и жилище Его — Пресвятая Дева — не становится Богочеловеком, но лишь Духоносицей). И, однако, Она есть полнейшее и предельно-высшее Его явление... Она в Своем ипостасном образе есть человеческое явление Духа Св. Через Нее в Ее опрозраченном для Духа Св. человеческом образе мы имеем Его явление, Его как бы ипостасное откровение. Ипостась Св. Духа остается для нас закрытой даже в схождении Его в Пятидесятницу, которая непосредственно дала нам лишь дары Духа. Однако, есть человеческая ипостась, которой дано явить Самого Духа Св., и это есть Пречистая Дева Мария".

"Однако — подчеркиваем — это есть лишь явление Духа Святого, а отнюдь не Его воплощение" («W.G.», 183). Для более полного и точного различения этих понятий: явления (Духа Святого) и воплощения (Логоса) о. Сергей пользуется несторианским термином *συνάρτησις* — соединение, которое в данном случае обозначает такое соединение Божества с человечеством, в котором сохраняется и "двойство природ (Божеской и человеческой) и двойство ипостасей (Св. Духа и Девы Марии). Ипостаси Марии и Духа Св. — взаимопрозрачны в такой мере, что одна становится явлением и откровением другой. Понятие *συνάρτησις* и было отвергнуто в христологии, так как оно удвоило единую ипостась Логоса и тем как бы уцербляло полноту Его воплощения. Но в отношении к Богоматери оно вполне уместно и применимо именно потому, что соединение Духа Св. с Присноде-

вой не есть Его воплощение, но только схождение, освящение, благодатствование, вселение и обитание — и при том в высшей, превосходящей разум, мере (“радуйся, высоту, неудобовосходимая человеческими помысли”, “радуйся, глубиной неудобозримая и ангельскими очима”). Подобно этому, к мариологии применима и схема адопционизма, согласно которой человеческая ипостась может быть усыновлена Богу и совершенно Им обожена. Ибо, если “Дух Св. не вочеловечивается (не воплощается), не сливается с человеческой ипостасью, то Он сливается с ней в единую ж и з н ь, и сила этого обожения такова, что человек не теряет своей человечности и, оставаясь в огне и не сгорая, воспламеняется” (“Лекции... в Праге”): “огневи причащаюся, трава сый, и странно чудо, орошаемь неопально, якоже купина древле неопально горящи...” (Последование ко св. причащению. Молитва 7-ая — Симеона Нового Богослова). “Вселение Св. Духа в Деву Марию не было и не могло быть боговоплощением в отношении Третьей Ипостаси, ибо, во-первых, оно Ей вообще не свойственно в том смысле, в каком оно свойственно Логосу; а, во-вторых, Дева Мария уже имеет собственную человеческую ипостась. Поэтому вселение Духа Св. могло явиться лишь Его вхождением в Ее жизнь, но не в смысле ипостасного отождествления, но благодатного воздействия, которое сосредоточивается в богозачатии и богорождении, вообще в богоматеринстве” (“У.”, 24). Последнее, однако, понимается о. Сергием не как единственный в своей исторической конкретности акт рождения Богочеловека, но и как “на веки пребывающая связь Матери и Сына” («W. G.», 176). “В таинственный миг Благовещения Мария стала Материю Господа не внешне только, повинувшись телом Своим всемогущему слову Создавшего его..., но внутренне. В Ней совершилось непостижимое человеческому и даже ангельскому уму изменение всего Ее человеческого существа, которое из человеческого стало Богоматерним... Мария уже не просто человек, каким Она была до Благовещения, Она — Богоматерь... Она стала Богоматерью во времени, как во времени протекает все существование человеческого рода. Однако, это во времени начавшееся богоматеринство, от века предустановленное, имеет уже вечную природу, совершилось на все времена и для вечности... (В этом смысле) оно на все времена осуществляется как состояние обожающейся твари, как лестница обожения” (“К. Н.”, 174). Поэтому Приснодева Мария является не только определенной человеческой личностью, но и образом обожения твари, вместилищем всяческой святости, выражающей собою самую сущность отношения человеческой души к Богу. “Матерью Логоса (является) всякая благочестивая душа”, — говорит

блаж. Августин, (и это значит), что все человечество, в каждой отдельной ипостаси своей, силою воцерковления... оказывается едино (не только) со Христом, но и с Богородицею. В своем подлинном и сокровенном существе каждый человек есть Дитя-Мать, Христос-Мария... Как тварь приемлющая и вочеловечивающая Логос, всякая человеческая ипостась жаждет рождения Его в душе своей и в яслях сердца своего, хочет стать для Него матерью, приобщиться богородицтва” (“Ипостась и ипостасность”, 367) ср. “и Слово вновь в душе твоей родилось, рожденное под яслями давно...” (Вл. Соловьев. “Имману-Эль”. Стихотворения, стр. 135).

Этот общечеловеческий, универсальный характер богородицтва связывает учение о Божией Матери с проблематикой агиологии. Святость Божией Матери является ключом к пониманию святости вообще. Ибо Приснодева есть не только личное воплощение и полнота святости, но и Предстоятельница святых, Начальница угодников, Царица неба и земли. Во образ Ее все святые причастны обожению, во всех обитает Дух Св. (“тем же и вселися в Тя Пресвятый Дух” — тропарь преп. Сергию), ко всем применимо понятие *συνάφει* и. “Мы знаем ряд духоносных мужей, которые, сохраняя человеческое естество, принимали дар Св. Духа и отдавались Его воздействию. Но вершину такой духовности мы имеем в Деве Марии..., Которая, не будучи Богом или Богочеловеком, причастна жизни Божественной во Св. Троице в совершенной духовности Своей” (“У.”, 284).

Это учение о Божией Матери, как о Духоноснице, является косвенным объяснением того факта, что “молитвенное творчество (Церкви) в отношении ко Св. Духу развито в очень слабой степени и почти исчерпывается молитвой “Царю Небесный” (ибо огромное количество молитв о ниспослании Св. Духа обращено к Отцу и Сыну)”. (“У.”, 207). С одной стороны, это немотствование Церкви относительно Духа Св. (отсутствие обращения к Третьей Ипостаси Св. Духа в коленопреклоненных молитвах Пятидесятницы — несмотря на то, что третья из этих молитв начинается рядом эпитетов-прилагательных, свойственных Св. Духу; отсутствие литургического раскрытия праздника Св. Духа — после Пятидесятницы; наконец, весь характер службы Пятидесятницы — почти исключительно христологический) объясняется тем, что “ипостасного откровения Утешителя история Церкви не знает; лично Он еще не явлен, хотя и явлен в Церкви в дарах Своих новозаветных в Пятидесятнице” (“У.”, 207) (подробнее об этом см. выше — в главе о дарах Св. Духа). Но, с другой стороны, эта бедность и бессловесие относительно Св. Духа естественно сопо-

ставляются с тем безмерным богатством “молитв и чинов, которые восхваляют величие и славу” Той, Которая является Его жилищем и вместилищем. Отсюда сам собой напрашивается вывод о том, что церковное почитание Св. Духа получило свое адекватное выражение в почитании Божией Матери, что немоществование Церкви относительно сокрывающейся в Своем безмерном кенотическом смиреннии Третьей Ипостаси имеет свой эквивалент в полноте почитания и убажания Св. Девы, — полноте, “к которой, кажется, ничего уже невозможно прибавить” (“К. Н.”, 5). Это одинаково относится, как к православному Востоку, так и к католическому Западу... Эта мысль о церковном почитании Св. Духа в лице Богоматери не получила в писаниях о. Сергия ясной формулировки (может быть, потому, что она является более психологическим домыслом, чем догматическим фактом), но в устных беседах о. Сергий неоднократно указывал на этот пневматологический характер почитания Божией Матери, возносящий наш ум от иконы Пречистой Девы к обитающей в Ней Ипостаси Св. Духа.

Однако, мы знаем, что, как “богovoплoщение, так и богочелoвечество, есть дело не одной, но обеих Ипостасей — Сына и Духа Св. в Их диадическом соединении; что, как “Христос никогда не отделяется от Духа Св.” (“У.”, 309), так и Дух Св. есть Дух Христов, дух сыноположения и не мыслим вне Логоса; что, “говоря Сын, мы молчаливо примышляем: и Дух, как и наоборот” (“У.”, 216); и что “обе ипостаси соединены... нераздельно и неслиянно... и не могут открываться одна без другой, как не могут и соединяться до полного слияния или отождествления” (“У.”, 210).

Эта связь, этот диадизм Логоса и Духа Св. имеет определяющее значение для правильного понимания догмата о Божией Матери и для неискаженного Ее почитания. Ибо именно отсюда следует невозможность видеть в Ней только Матерь Христа или только жилище Духа: Богородица по самому существу Своему есть и Духоношица; сошествие и вселение в Нее Св. Духа внутренне и необходимо связано и с богорождением...

У о. Сергия эта истина получает и свое тринитарно-софиологическое истолкование, замыкающее цепь его софийных прозрений и в каком-то смысле увенчивающее его богословие. “Началом во Св. Троице и Творцом мира является Отец. Соответственно этому, и внутри-троичная жизнь Божества и сотворенный Богом мир суть откровения Отца: в Боге и в мире. Первое есть София Божественная — природа Отца, явленная в двуединстве Сына и Духа; второе есть София тварная, явленная в полноте идеального мира — Богочеловечества.

“Самооткровение Отца в Божественной Софии осуществляется как двуединство д в у х ипостасей: Отцом глаголемое Слово, на Котором почивает от Отца исходящий Дух Св.” (“У.”, 290). Откровение Отца в Софии тварной выражается в том, что “в мир посылается Отцом не одна, но две ипостаси — Сын и Дух Св..., что в тварной Софии совершается откровение троичного Бога в Слове Духом Святым” (“У.”, 308) (это относится, как к акту творения, так и промысла, и домостроительства, и боговоплощения, внутренне связанных друг с другом).

Таким образом, тварная София имеет для себя основание в Софии Божественной, есть Ее образ, Ее инобытие. Ибо “основная диадическая аксиома” о нераздельности и неслиянности открывающих (Отца) ипостасей Сына и Духа одинаково относится, как к Софии Божественной, так и к Софии тварной, — к самооткровению Отца в Боге и к богоявлению (Его присносущной силы и Божества) в мире.

“Отец открывается в двуединстве Сына и Духа Св., в Их нераздельности и неслиянности. Подобным же образом и в боговоплощении Сын воплощается Духом Святым — рождается от Духоносцы. (Субъектом боговоплощения является, таким образом, не только Христос, Который есть воплощение Логоса, но и Мария, Которая есть жилище Св. Духа). Богочеловечество на небе и на земле имеет не единичный, но двойственный образ...: Иисус-Мария — таково богочеловечество в его полноте” («W.G.», 184). И иконой его является поэтому Богородица с Младенцем.

Христос есть Сын Человеческий — Сын Божий, и Его земное сыновство есть образ небесного сыновства Логоса, являющегося характерной отличительной чертой, *υποστίματ'*ой Второй Ипостаси. Мария есть Матерь Христа. Естественно поэтому возникает вопрос: в каком отношении находится начало материнства к Духу Св., делающему Марию Материю Христа? Не есть ли Он Сам — по природе Своей — Мать, как об этом учит апокрифическое Евангелие от Евреев (цитируемое блаж. Иеронимом и Оригеном), в котором Свою Материю называет Духа Св. Сам Господь?” (“У.”, 220, “К. Н.”, 149).

Ответом на этот вопрос является учение о. Сергия об онтологической сущности рождения, отцовства и материнства.

Духовная природа рождения “падшему человеку вообще неизвестна. Рождение есть для нас всецело функция пола, предполагающее соединение мужского и женского, а чрез то, — некоторое упразднение и отцовства и материнства в их своеобразии. (Вместо рождения) падший человек знает лишь половой акт, некоторый экстаз плоти, в котором содержится только возможность зачатия, и при том не как цель, но лишь как последствие... Мы,

земные отцы и дети, имеем лишь отраженный свет истинного и первообразного отцовства и сыновства. Нам недоступно духовное рождение, хотя все же в своем земном, человеческом отцовстве мы и приближаемся к нему” (“К. Н.”, 147; “Т. Р.”, 197). “Духовное же отцовство, как откровение себя в другом, и духовное сыновство, как откровение в себе другого, — духовное рождение в собственном смысле, для падшего человека является неизвестным. И, как ни парадоксально, духовная природа рождения яснее проступает не в физическом отцовстве, совершающемся, так сказать, через голову человека, но в духовном отцовстве: ап. Павел, например, в муках рождает духовных чад (Гал. IV, 19) и сохраняет связь с рожденными. Посему связь духовная, отношения духовного родства, нередко бывают конкретнее, прочнее, осязательнее, а, главное, человечнее, нежели плотские связи, в которых примешивается немало себялюбия брови” (“К. Н.”, 147). Таким образом, подлинное отцовство свободно от пола, хотя опытно мы можем познавать его только через пол, а о духовном отцовстве говорим, восходя “от образа к первообразу” (“муки рождения” ап. Павла-). Но то же самое — даже еще в большей степени — можно утверждать и о материнстве. “Мы знаем ныне материнство только чрез призму пола, то-есть вовсе не знаем его по существу... Мать не рождает сама; она имеет во чреве уже рожденного (ибо рождает только отец). Но она чревоносит, являет рожденного, животворит... (Поэтому в существе своем) материнство есть ощутимость рождающегося или уже рожденного и радость об этой рожденности... Мать, как таковая, не зачинает..., но она имеет уже рожденное как свое, — свое и вместе не свое, себя и другое” (“К. Н.”, 147, 148). И в этом смысле подлинное материнство тоже свободно от пола, хотя, так же, как и отцовство, познается человеческим опытом только через пол.

Но если, усилием ума, мы освободим эти понятия отцовства и материнства от всякой примеси пола и воспримем их в их небесном, вечном аспекте, то увидим, что они полностью применимы к внутри-троичной жизни Божественных Ипостасей. “Отец в отцовстве Своем рождает Сына и Он же, однако, уже не по отцовству, но в связи с отцовством, изводит Духа Св. Дух Св., исходящий от Отца к Сыну, находит уже рожденного Сына, но Его для Отца Собою осуществляет (“Логос есть ипостась содержательная, Дух Св. есть ипостась совершительная”). И, в этом смысле, Он есть как бы ипостасное материнство, исходящее от Отца к Сыну, “животворение”, как нарочитое свойство Духа Св.” (“К. Н.”, 149).

Таким образом, если неверно сказать, что Дух Св. есть Мать

(поскольку понятие матери слишком тесно связано в нашем представлении с физическим чревоношением, то-есть с полом), то неверно также отрицать, что та сила, которая делает мать матерью, сила животворения, самоотдания, совершения и явления рожденного — есть сила Св. Духа. В свете этих соображений, разрешаются те сомнения, которые встали перед Несторием, поскольку он “смущался тайной богоматеринства вообще, и в Марии в особенности... Как может Мария — человек — стать и называться Богородицей? — вопрошает он. Очевидно, как человек, Она и не могла сделаться Богородицей, а самое большее лишь Христородицей, то-есть Матерью не Богомладенца Логоса, но только лишь телесной Его одежды: ибо подобное может родить только подобное... Это механическое понимание богорождения было отвергнуто и осуждено Ефесским собором, но (скрытое несторинство) продолжает удерживаться (в церковном сознании) в своих предпосылках. Согласно такому пониманию (несторинскому по существу, хотя и имеющему внешнее православное обличие), сила и действие Св. Духа заключаются в безмужности этого рождения и в бессеменности этого зачатия, внимание привлекает лишь, так сказать, физическая сторона чуда, единополое или внеполовое рождение, девственное зачатие. Дело представляется таким образом, что, силою Духа Святого, во чреве Марии образовалась плоть, в которую и вселился Логос, в качестве души... (Однако) Церковь, осуждая учение о “Христородице” Нестория, осудила его во всяких формах, и догмат о Богородице нужно принять и усвоить во всем его значении. Рождение человека есть полное его рождение, нераздельно, как телом, так и душой, вместе и одновременно... И рождение Богомладенца в каком-то смысле было полным, истинным богорождением (за что, именно, и зашнудся Несторий), почему Деву Марию в истину Богородицу непрестанно исповедует св. Церковь. Мария является не только по плоти Материю Господа, но и в отношении к душе Его. Это “таинство славное и преславное”, это неизреченное чудо... непостижимо в своем осуществлении ни для человека, ни для ангелов... Но на вопрос о том, как же вообще оказалось возможным Деве быть Богородицей, оставаясь в то же время человеком... и ни на миг не становясь Богочеловеком, явный ответ дается в словах ангела: “Дух Святой найдет на Тебя и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим” (Лк. I, 35). “Рождаемое Святое” “наречется” (т. е. будет) Сыном Божиим потому, что найдет на Марию Дух Святой и с Ним, в Нем и чрез Него осенит Ее сила Вышнего... Итак, нисхождение Духа Св. на Марию сделало то, что Она уже в

самом этом схождении стала Богоматерью. Это и выразила в пророческом озарении Елизавета: “и откуда мне сие да прииде Мати Господа моего во мне” (Лк. I, 43). “Воистину Богородицей” Мария стала не потому, что Она телесно понесла во чреве; наоборот: зачатие и превращение стали возможны только благодаря тому, что Она в Своем духе соединилась с Духом Св., и потому стала Богоматерью. Богоматеринство явилось выражением того, что Ее собственная жизнь “рабы Господней” исполнилась Св. Духа, как бы отождествилась с Ним, а тем усвоила и то существенное отношение к Логосу, какое свойственно Третьей Ипостаси. Дух Св. исходит от Отца к Сыну *διὰ τοῦ γένου* — по причине Сына, на Сына, для Сына. Он объемлет, в Себе имеет и Отцу являет рожденного от Отца. И эта тайна богорождения печатается во образе “воистину Богородицы”... Здесь, и только здесь, ответ на недоумение Нестория и вместе отвержение хулы его... Марии, как человеку, стать Богородицей было невозможно, но как Духоносице, т. е. уже более, чем человеку, — именно ипостасному приятельству Духа Св. — не только возможно, но и естественно” (“К. Н.”, 150-153, 156-157).

В связи с этим, естественно может возникнуть вопрос об отношении Приснодевы к Первой Ипостаси Св. Троицы — Богу-Отцу. Будучи Матерью Его едиnorodного Сына, не находится ли Она к Нему в каком-либо особом отношении? На этот вопрос следует, однако, ответить отрицательно. Первая Ипостась Пр. Троицы — Бог “сущий на небесах” — открывается для твари только чрез Сына и Св. Духа, а Сам в Себе пребывает в миру трансцендентным и как бы закрытым. Пресвятая Дева, хотя и является тварью, предельно обожженной, но все-же принадлежит тварному миру и человеческому роду и во всем разделяет его судьбу. Поэтому и отношение ее к Богу определяется общечеловеческим отношением к небесному Отцу, и если “в отеческой письменности Она именуется дщерью Божией...”, то это именование должно быть понято в том общем смысле, что из всех сынов человеческих, становящихся чадами Божиими, Богоматерь есть первая и избравшаяся Дщерь, от века пронареченная. Из этой мысли должно быть, однако, отстранено то неверное толкование... согласно которому у Отца, кроме Сына, есть Дочь, на которой почивает Дух Святой... Ибо, в таком случае, отношение Сына и Духа Св. понимается как брата и сестры... Такое учение (встречаемое в католической мариологии, но не чуждое и некоторым православным богословом) должно быть отвергнуто, как извращающее самое понятие отцовства во Св. Троице и упраздняющее “единородность” Сына” (“К. Н.”, 180). Этими соображениями вопрос об отношении Богоматери к Богу-Отцу исчерпывается,

ибо все остальные наименования, присвоаемые Деве Марии, должны быть истолковываемы как Ее связь со Христом и с Духом Святым. Таковы наименования Богоневесты, Сестры, Жены, Храма, Сосуда и т. п. В истолковании всех этих речений мы неизменно сталкиваемся с той трудностью, которая связана с нераздельностью Слова и Духа — с их диадическим откровением. Ибо нераздельность Их легко закрывает от нас Их неслиянность, вследствие чего и оказывается возможным неправильное отнесение данного предиката к той или иной Ипостаси. Так, при истолковании понятия Богоневесты “нужно остерегаться соотнесения Богоматери не со Христом, но с Духом Св., который в таком случае рассматривается как Отец рождаемого Сына... Подобное толкование мы встречаем в “Камне веры” м. Стефана Яворского, в книге “Сказания о земной жизни Богоматери”... (“К. Н.”, 186). Но в других случаях одно и то же наименование требует двойного истолкования, ибо одновременно относится, как ко Христу, так и к Св. Духу: таковы эпитеты Храма, Чертога, Жилища и т. п.... Все эти наименования являются по своему существу многообразным раскрытием вышеизложенных догматических истин и не нуждаются в более подробном рассмотрении. Существенным в них является то, что, будучи прилагаемы к Божией Матери, они одновременно несут в себе всю полноту троичного догмата, вне которого становится невозможным и понимание богоматеринства.

Однако, для более глубокого постижения всех конкретных черт в жизни Богоматери мы должны с особым вниманием прикинуть к тем свойствам, которые отличают Третью Ипостась Св. Троицы — Духа Св. Ибо все существо Богоматери было пронизано сошедшим на Нее Духом Св., и Его основные черты определяют собою и Ее жизнь. К таковым в совершенно особом смысле относится любовь-смирение, благодаря которой Третья Ипостась “как бы сокращается..., как бы самоупрядняется..., как бы теряет себя... (являясь) только живым мостом между Отцом и Сыном” (“У.”, 214, 213). В этом заключается предвечный кенозис Св. Духа, каковой имеет и свое временное выражение — кенозис Св. Духа в творении (гл. V, 1 “Утешителя”). От кенозиса Сына он отличается тем, что “может иметь разные меры и степени, допуская восхождение от силы в силу и от славы в славу... И, поскольку Богоматерь есть Духоносица, Ей также свойственно это кенотическое умаление и постепенность в Ее жизненном восхождении. “Вся Ее жизнь есть ряд ступеней в непрерывном восхождении от земли на небо” (“К. Н.”, 110). Но именно “в этой постепенности и проявляется особый человеческий путь Богоматери — путь к р е с т н о г о подвига” (“Крест Богоматери, как кенозис Духа Св.”, стр. 2).

Крест Богоматери ведет, однако, к Ее прославлению, и это определяет две основные темы, составляющие существенную ткань всей Ее жизни. Крест и Прославление — этим проблемам посвящены те страницы о. Сергия, в которых он отдается не столько богословской проблематике, сколько благоговейному созерцанию пренебесного образа Пресвятой Девы. Первая тема разработана им в статье “Крест Богоматери”, вторая — в заключительной главе “Купины Неопалимой”, озаглавленной “Прославление Богоматери”. Однако, и над крестом, и над прославлением одинаково стоит знак кенозиса Св. Духа, знак любви-смирения, находящихся в жизни Пресв. Девы свой земной эквивалент в той безвестности и молчании, которые окружают всю жизнь “смиренной рабы Господней” (“яко призре на смирение рабы Своея...”). “Всякого, принимающего умом и сердцем к чтению Св. Евангелия, не может не поражать скудость сведений о Богоматери, которые в нем содержатся. Эта скудость прямо противоположна богатству сюда относящихся литургических, а также иконографических данных, которые Церковь имеет для восхваления Богоматери. Это несоответствие побуждает многих в протестантском мире вовсе отрицать изначальность почитания Богоматери в Церкви, которое и признается поэтому позднейшим как бы приращением и замутнением чистоты Евангелия. Факт этот, во всяком случае, настолько разительный, что требует для себя нарочитого истолкования. Как могло статься, что Матерь Христова сосредоточивает на Себе меньше внимания, нежели некоторые другие евангельские лица: Предтеча, апостолы — не только Петр и Иоани, но даже Иуда, — как и иные? Это представляется несообразным и непонятным даже с точки зрения полноты евангельского повествования, в котором, казалось бы, Матери Христа должно быть отдано соответствующее внимание просто даже в силу особого Ее отношения к Сыну. Однако, этого нет, и как будто не случайной, но преднамеренной является эта скудость сведений о Богоматери, которая остается в глубокой тени, выходя из нее лишь в краткие и исключительные моменты, как будто против воли уступая необходимости... Объяснения этому поразительному факту приходится искать как бы в некоем запрете молчания, наложенном смирением рабы Господней. Господь призрел на Ее смирение, так что Ее, хотя по слову Ее же Самой, ублажат все роды, однако, это как бы против Ее собственной воли. Ее смирение таится в этом Евангельском молчании: любящим и верующим сердцем, а не расчетливым и холодным умом надлежит постигать тайну Богоматерного служения. Но Церковь, как бы в ответ на это Евангельское молчание, разворачивает ткань своего художества в прославлении Богомате-

ри, настойчивом, многообразном и непрерывном, нераздельном от прославления Самого Христа. Но еще с тем большей силой привлекает наше внимание то, что поведано нам о Матери Господа в Евангелии, и при том не только прямыми глаголами, но — и что даже не менее важно — своим умолчанием, которое порою вещает громовым голосом, властно заставляя к себе прислушиваться” (“Крест Богоматери”, стр. 5).

Смирение Божией Матери является, таким образом, основной трудностью, встречаемой богословом при попытке начертать исторический образ Пресв. Девы. Ибо эта работа требует от него не только общих предпосылок философского и богословского мышления, но и напряженного вслушивания в многозначительное Евангельское молчание о Богоматери и благоговейного прикиновения к многоцветному ковру церковных чинов, песнопений и икон, содержащих в форме хвалы, благодарений и прошений все истины Православия, относящиеся к неформулированному Церковью богородичному догмату.

Но смирение Божией Матери определяет эту работу не только по методу, но и по содержанию. Ибо, будучи человеческим выражением кенозиса Св. Духа, оно неотрывно связано с кенозисом Христа. А, поскольку вся жизнь Христа есть выражение Его божественного кенозиса, постольку и жизнь Божией Матери — кенозис Св. Духа — следует в своем внутреннем ритме и значении за жизнью Своего Сына, является как бы ее отражением и со-переживанием в сердце Матери. “Все евангельское свершение совершается в сердце Богоматери, Она разделяет с Сыном каждую Его скорбь, всякий шаг Его пути к Голгофе. Она в се ведает, всюду сердцем присутствует..., незримо страдает. Неужели же, в самом деле, мы, хотя и наученные Евангелием, больше Ее осведомлены о жизни Ее Сына, больше Нее знаем и со-страдаем Ему? Или же Она оставалась в спокойном неведении и после отшествия Сына из тиши Назарета, и Ее нет уже с Ним во всем, что Он совершает? Или отделилась Мать от Сына, и та связь любви, заботы, самоотвержения, которая присуща не только человеческому материнству, но даже и животному, здесь совершенно упразднилась, уступив место, как думают тупые кощунники, новым семейным обязанностям и связям, новым радостям с забвением о прежних? О, человеческое неразумие, о, ослепление умов и окаменение сердец! Наоборот, надлежит содержать в уме в качестве аксиомы относительно Евангельского молчания: везде и всюду и во всем, что совершается с Сыном, или Сам Он совершает, вместе с Ним, явно или тайно, присутствует и Б о г о м а т е р ь, и нет ничего в Евангелии, что не было бы уведано и пережито и Ею, и на что бы Она не

отозвалась сердцем Своим. И каждый шаг в крестном пути Ее Сына есть и Ее собственный шаг с Ним и за Ним” (“Крест Богоматери”, 7, 8).

Эта мысль о соучастии Богоматери в подвиге Христа — о “единстве жизни Матери и Сына — получила свое церковное выражение в той аналогии, которая существует между праздниками богородичными и господскими, и притом как в отношении их установления, так и их литургического чинопоследования. Благовещению (как празднику зачатия Христа) соответствует праздник зачатия Божией Матери (9 дек.); Рождеству Христову — Рождество Пресв. Богородицы; Сретению Господню — Введение во храм; Крещению—Благовещению (как осенения Духом Св. Христа и Богоматери). Страсти Христовы не имеют себе богородичного аналога, потому что Сын и Мать переживают их одновременно и совместно: крест Христа есть и крест Богоматери; Воскресению и Вознесению соответствует Успение. Ту же аналогию (хотя и менее ясно выраженную) можем отметить и в литургических чинопоследованиях праздников, в которых богородичная тема или составляет параллель господской (чин погребения Божией Матери и утренняя Великой Субботы) или непосредственно за нею следует (плач Богородицы на вечерне Великого Пятка, все крестобогородичны).

Установив, таким образом, истины догматического учения о Богоматери, мы можем перейти к обзору тех исторических событий Ее жизни, из которых складывается Ее — если можно так выразиться — духовная биография. События эти весьма различны: некоторые из них рассматриваются как основополагающие свершения в домостроительстве нашего спасения и неизменно вспоминаются и прославляются Цедкевью в посвященных им чинопоследованиях богородичных праздников; другие остаются в тени евангельского умолчания или совершенно ускользают от внимания исследователя, или же до неразличности сливаются с соответствующими им событиями в жизни Христа. Но все они стоят под двойным знаком креста и прославления, — раскрывающих в своей антимоничности страдания и торжества — Ее божественно-человеческий кенозис.

В конечности исторического времени и человеческой жизни прославление естественно следует за крестом и является его следствием и увенчанием. И соответственно этому “совершенство и полнота богоматеринства последовала за жертвенным служением Богоматери..., за Ее испытаниями, борениями, искушениями, страданиями” (“К. Н.”, 117, 116-. Благовещению и крестные муки являются в этом смысле необходимыми предпосыл-

ками Успения... Но поскольку все события жизни “от века про-
нареченной всех царицы” изначально вписаны в книгу вечности,
— постольку и связывающая их временная последовательность
имеет для них только относительное значение и “тема креста со-
держится во всех свидетельствах об избрании и пути Богомате-
ри, — даже тогда, когда они говорят о Ее славе”. (“Крест Бого-
матери”, 6); а крестность Ее любви продолжается и пребывает
и в Ее небесной славе” (“Кенозис”, 5).

Исследования о. Сергия, посвященные, главным образом,
проблемам догматики, не содержат в себе систематического
жизнеописания Пресв. Девы. Но в несвязанной и фрагментар-
ной форме мы находим в них описание двадцати пяти моментов
Ее жизни, которые в своей совокупности составляют как бы осо-
бое Евангелие Марии. Таковыми являются: Ее зачатие, Ее рожде-
ство; Ее младенчество (Введение во храм); время Ее пребыва-
ния во храме; Благовещение, Рождество Христа и Сретение (взя-
тые с мариологической стороны); время забот о Христе-Отроке
(Христос во Храме); Крещение Господне; Время общественного
служения Христова; Брак в Кане Галилейской; Преображение;
Вход Господень в Иерусалим, Тайная Вечеря, Стояние у Креста,
Субботствование Господне; Весть о Воскресении. Пятидесятница.
Жизнь в доме Иоанна. Успение, прославление, одесную Сына си-
дение; Предстояние на Страшном Суде; Молитва за сущих во
аде; Последнее свершение.

Церковь празднует “чистая богостроковицы преславное за-
чатие”, как “исполнение пророческих речений, как насаждение
божественной лестницы, приуготовление царева престола и про-
зябение неопалимой купины”. “С самого Своего рождества Пре-
святая Дева именуется (в церковных песнопениях) Святая свя-
тых, Небо одушевленное, Единая непорочная, Сущий божествен-
ный храм от младенчества чистый и т. д... Этим православная
Церковь... твердо и ясно учит о полной безгрешности Марии в
Ее рождении, святом Ее детстве и отрочестве, в Благовещении, в
рождении Сына и во всей жизни. (Безгрешность эта, однако, не
является свободой от первородного греха, каковой в отношении
к Пречистой и Пренепорочной сохраняет всю свою силу” (“К.
Н.”, 18, 13, 19). В этом состоит основное отличие православного
понимания безгрешности Богоматери от понимания католического,
согласно которому Приснодева Мария была освобождена от вся-
кого пятна греха именно с “первого мгновения своего зачатия,
или (согласно толкованию папы Александра VIII) в мгновении
создания и влития души Марии в тело”. Это учение римской
церкви получило свое окончательное оформление и утверждение
в догмате 1854 года. О. Сергий подвергает его детальному раз-

бору, который приводит его к выводу, что догмат этот является неправильным выражением правильной мысли о личной безгрешности Богоматери, причем он делает это совершенно негодными средствами. Именно вводит в качестве основных элементов догмата проблематические, а то и прямо неверные учения. Такими предпосылками его являются: 1) учение о действии первородного греха в человеке в связи с учением о первоначальном его состоянии; 2) учение о происхождении человеческой души посредством нового творческого акта — креационизм” (“К. Н.”, 80, 82). Соответственно этому сущность расхождения в учении о Божией Матери православной и католической церковью относится не столько к марииологии, сколько к ее антропологическим предпосылкам. И острей православной критики догмата 1854 г. направляется, главным образом, на католическое отрицание совершенства первозданного человека и на постулирование особого сверхприродного дара (*donum superadditum*), благодаря которому первозданный Адам обладал совершенством и бессмертием.

В отличие от этого в православном понимании “чрезвычайное, единственное в своем роде изливание даров Св. Духа и при зачатии, и в зачатии, и в рождении Пресв. Девы было (не новым творческим актом вопреки человеческой природе, а только) восполнением человеческой немощи. Оно было, во первых, ради явленной уже праведности и святости “богосице Иоакима и Анны и всего богоугодного ряда предков их, при чем святости родителей соответствует и святость рождения. Во вторых, было ради святости и самой Пречистой Девы, явленной еще при Ее земном рождении, в предвременном и премирном Ее самоопределении (см. об этом Антропологию). И насколько можно говорить о “непорочном зачатии” и рождестве Пречистой и Пренепорочной, то и здесь благодать не автоматически или механически избирает для себя объект, остающийся в этом избрании пассивным, но отвечает на встречное движение самого человеческого естества; Богоматерь приобретает свободу от личной греховности, сохраняя в своей природе всю силу первородного греха и ее немощи. И неправильно говорить об Ее крещении до рождения Ее и Ее Сына”... (“К. Н.”, 109).

Рождество Пресв. Богородицы празднуется Церковью как “радость всей вселенной”. Однако, “Господу и Самой Пречистой угодно было утаить от мира совершившееся рождество Ее..., и о событии этом в Евангелии умолчено. И только Церковь в богослужебных гимнах несколько поднимает этот покров, исповедуя силу и смысл совершившегося, хотя тоже не договаривая до конца всего, что совершилось... Ибо в песнопениях своих Церковь прославляет Бога, уготовавшего Себе Престол одушевленный —

грядущую в мир Богоматерь — так что все событие изъясняется в свете грядущего боговоплощения. Боговоплощение по своей важности и единственности, как солнце луну, собою угашает кроткий и смиренный свет рождества Самой Богородицы... Однако, во всей силе остается празднуемое событие Рождества Богородицы и само по себе — как явление в мир Приснодевы. Что же оно собою означает и какая хвала приличествует Ей Самой — Приснодеве Марии? Церковный чин праздника и на этот вопрос отвечает скупо в словах и сдержанно в выражениях, однако веских и многозначных, исполненных таинственного и богословского смысла... Приснодева Мария именуется “всемирною миру радостью”... и рождение Ее и радость о нем является от века предустановленною в очах Божиих... Эта радость миру и сила этого предъизбрания — в совершенной святости и чистоте Боготроковицы... При творении мира, после каждого дня, “виде Господь, что оно добро зело”, и о всем творении сказано: “и увиде Бог все, что Он сотворил, и вот хорошо весьма” (Быт., I, 31); однако, средоточием его все-же остается то, что в нем заключено, и явление чего мы ныне празднуем: “с, ты прекрасна, возлюбленная моя, ты прекрасна” (П. П., I, 14)... (И в этом смысле) Приснодева Мария есть не только радость мира, но и его слава и его прямая цель. (Ибо Она являет в Себе) всю полноту и мудрость мира, всю силу целомудрия, которая имеет своим условием безраздельность и безграничность богосотданности, иначе говоря, чистота твари от тварности, ее послушная прозрачность для восприятия откровения Божественного, само приснодевство невесты. Церковь дает нам возможность — почти молчаливым движением уст своих, — дальнейшего постижения о “Пронареченной прежде чрева” в замысле Божиим, прежде рождения в мире. Именно с празднованием Рождества Богородицы Церковь русская соединила и празднование Софии, Премудрости Божией, в Киевском соборе Софийском. Этот праздник в применении к данному его разумению относится к Богоматери, как средоточию и славе творения Божия, как к святости человека, призываемого и способного осуществить эту призванность к богочеловечеству через Богоматеринство. Но Богоматерь прежде своего Богоматеринства, как условие его принятия, должна была явить в себе всю силу совершенного целомудрия и приснодевства, как осуществление Премудрости Божией и Славы в творении. И как это живое и вечное явление Бога в творении и чрез творение, Она есть и радость мира, радость вселенская, дарованная всему творению, и эту радость радуется Церковь земная и небесная в день Ее Рождества” (“Радость мира”. Проповедь (рукопись), стр. 1, 7).

“Следующей ступенью в освящении Богоматери является введение во храм живого Храма Божия — вохрамление Девы Марии” (“К. Н.”, III). “Это событие отмечено в Евангелии многозначительным молчанием..., и не имея о нем евангельского свидетельства, мы пророчесвенно призываемся очами духовными совершать небошественное ее восхождение, в коем Ее провождает Церковь ветхозаветная и встречает ликами ангельскими Церковь новозаветная..., и первосвященник по чину Аарона передаст принятое сокровище грядущему в мир Первосвященнику по чину Мельхиседека”. (“Восхождение ко Христу” — Проповедь; рукопись, стр. 1). В чем же смысл и сила этого события? Это есть праздник детства. “Входя в храм, Пресвятая Дева принесла в него Свое чистое и святое детство”, (“Радость церковная”, 12), и “этот образ святейшего детства, посвященного Богу, во всей его беззащитности, но вместе и неотразимости, сладкою силой овладевает сердцем. От него отречься, ему изменить в забвении или слепотством, значило бы лишить себя святости и своего собственного детства, которое помимо сознания хранится в глубине души. И эта святость нашей собственной души связана таинственно и неизреченно с ведением о том, что ныне “в храме Божием ясно Дева является и Христа всем предвозвещает” (“Восхождение ко Христу”, 4). Но, “детская чистота и святость, связанная с неведением греха, должна закалиться, усовершиться и возрасти в силе, — отсутствие греха должно было замениться победным его одолением” (“К. Н.”, III). И вот, “восходящая во храм Отроковица оставляет мир со всеми его благами, чтобы отдаться жизни иной, чем в мире, и эта инакость есть Ее инокство, сначала с пребыванием во храме, а после и вне его... Однако, это вхождение в храм не есть лишь одно из ряда событий Ее жизни, но оно осуществляется вне времени, как исхождение из тьмы, укоренение творения в Боге. В нем заключена великая святость человеческой детскости со всеми в ней тающимися возможностями и упованиями. Из недр прошлого, — от ограды Эдемского сада, который сокрывал первозданного человека..., путь восхождения во святая святых возводит к пещере Вифлеемской, к месту Богорождения. Завершается он обетованным грядущим храмом и “святим Иерусалимом, который нисходит с неба от Бога, он имеет славу Божию (Откр., XXI, 10-11)”. (“Восхождение”..., 3).

Соответственно этому, в домостроительстве нашего спасения “со времени введения во храм Пресвятой Девы начинается упраздняться сила ветхозаветного храма, как единственного места встречи человека с Богом. Мария становится Храмом храма и приемлет на Себя силу храмового освящения. Значение храма

уже исчерпано, и ему остается лишь быть местом молитвенной встречи до того момента, когда раздерется церковная завеса и упразднена будет ветхозаветная храмовая святыня” (“К. Н.”, 112). Ибо ветхозаветный храм “представлял собою лишь прообразовательное прелварение грядущего богоявления в мире... и истинным местом богоявления, храмом Божиим имел стать сам человек, и этим священным храмом, вмещающим Невместимого, явилась Дева Мария в богоматернем рождении Сына Своего... Явление Девы во храме есть поэтому конец и исполнение Ветхого Завета... Ее впедение во храм знаменует грань обоих заветов, Ветхого и Нового, ибо оно, исполняя, завершает первый и собою отгрызает последний. Входящая в храм Дева сама уготовляется в небесное жилище, в Ней обретается такое место на земле, куда может приклониться небо” (“Радость церковная”, 13).

“Мир создан ради человека, человек же создан к обожению. Все, в жизни мира совершающееся, имеет значение как приготовление к полному благодатствованию человека. Но эта полнота исполнилась, благодатствование осуществилось в тот день и час, когда послан был с небес Архангел к Благодатной с вестью Благовещения, когда в голубом покрове сверкнула белизна небожителя, когда весть Благовещения была услышана и принята Благословенной. Тогда исполнилось изначала предустановленное, — еже от века таинства явление: Дух Св. ниспел на человека к лицу Пречистой, и сила Вышнего, Слово Божие осенило Ее, в Нее вселившись. Лествица между небом и землей установилась, человек получил силу стать богом по благодати, ибо в чреве Благодатной зачался Божечеловек” (“Радость церковная”, 50).

О догматическом значении Благовещения, как начале боговоплощения, было уже говорено выше. Но событие это имеет и другую сторону, — так сказать, личную, субъективную и психологическую, и на ней следует остановиться, говоря о Благовещении, как о событии в жизни Богоматери. О. Сергей раскрывает это сторону Благовещения в двух своих проповедях: “Архангельский глас” (1925) и “Страстное Благовещение” (1929). Что содержит в себе с этой точки зрения благовестие архангела и как оно было принято Приснодевой? Ответом на этот вопрос является то понимание Благовещения, согласно которому оно есть начало “крестоносного кенотического служения Богоматери”. “Эта мысль получила свое (церковное) выражение в одном из древне-русских изводов иконы Благовещения. Архангел Гавриил является с крестом (осьмиконечным) к Богородице, держащей в руках Младенца, Который от этого явления как бы отбрасывается... (В этой иконе) естественно видеть раскрытие того смысла Благовещения, который обычно остается сокрытым от

внимания. Он ускальзывает, как тепл, таящаяся в лучах Благовещения. Это есть Благовещение как крестная весть.

Благовещение есть прямое свидетельство и любви Божией к миру. Любовь жертвенна по природе своей, сила любви есть мера жертвенности. Любовь Божия безмерна и неизъяснима в жертвенной крестности своей... Бог есть Любовь и “непостижимая божественная сила честного и славного Креста” есть сила жизни Божией... в недрах Самой Пресвятой Троицы. Но Бог — Любовь — предвечно крестная, — подымлет новый крест ради любви к творению. Он дает бытийное место миру наряду с Собором, самоотвергается ради мира..., подымлет крест жертвы любви в боговоплощении ради спасения мира. И то, что являет силу Креста в небесах, есть на земле, в сынах человеческих, радость Благовещения, ибо нет и не может быть истинной радости бескрестной. Но и само Благовещение содержит весть о кресте, и тяжким крестом оно ложится на Пресвятую Деву, “рабу Господню”, которая ныне отрекается от всего самоличного и Себя ввергает власти Господней. Она примет оружие, пронзающее Ее сердце..., и крестный путь Ее Сына (становится) и Ее собственным путем... Радость Благовещения совершается чрез крест и в нем находит свое основание. Но где же эта радость? — усумнится малодушное сердце, — когда единственным непосредственным исполнением вести Благовещения является крест... И однако, крест вольно и даже невольно прививаемый, есть единственный прямой путь к радости спасения... Скорби его уже нет в побеждающей радости, но в ней последняя имеет силу и правду свою” (“Радость церковная”, 56).

Такова крестная весть, принесенная архангелом. Как же приняла ее Благодатная? Как ответила Она на вопрос Божий о принятии крестной радости Благовещения?

“В Ее ответе взвешены и определены судьбы всего мира... Был лишь один, единственно истинный ответ, который должна была избрать Пречистая из неисчислимых возможностей разных ответов. Все искупения человеческой природы — от ее немощи и ограниченности, от гордости и самообольщения, вставали здесь на пути, поражая эти возможности для всякого человека. И прежде всего — искушение маловерия: разве легко человеческому естеству восхотеть веры в безмужное рождение, не усумниться, что не изнеможет у Бога всяк глагол? Но и малейшего сомнения, почти неодолимого, было бы достаточно, чтобы оказалась неприятна Благая Весть и не совершилось бы Боговоплощение. И далее, искушение гордости: если Девница возгордился близостью к Богу, не в силах явился перенести презрительные дары свои и пал с неба, то сколь естественно было изнемогать и немощному

человеческому естеству под тяжестью дара единственного сего избрания, “без сравнения” превосходящего серафимское. Но достаточно было бы хотя только незримого движения сердца обратиться этот дар на себя, собой залюбоваться в нем — и благая весть не была бы уже принята, не совершилось бы Благовещение. И далее, искушение немощи: разве не естественно человеческому естеству хотеть для себя покоя и благополучия, отвергаясь страшного сего избрания, в котором вся жизнь есть подвиг самоотречения, крестный путь? Но достаточно было только в мыслях своих убоиться подвига или восхотеть для себя самого преимуществ от своего служения — и благая весть не была бы принята, не совершилось бы Благовещение. Но оно с о в е р ш и л о с ь. Ответ Марии оказался тем единственным истинным ответом, который соответствует вопрошению. Пречистая рекла: “се раба Господня, да будет Мне по слову Твоему”. Благая весть стала действительностью. Не может быть сказано больше, чем сказано в этих немногих словах, не может быть сказано вернее, точнее и кратче, с устранением всего лишнего, ненужного, несоответствующего, нежели изглаголаво Пречистою. Но Ею рекла и с Нею рекла это слово и радующаяся о Ней тварь, ангельский собор и человеческий род, вместе со всей тварной природой, чутко принимающей и затанывшей в слышании тайны Благовещения (“птица гнезда не вьет” в этот день, по свидетельству русского православного народа). С Нею рекла и изрекает ныне и всякая человеческая душа, открывающаяся к принятию Святого Духа и обретению рождающегося Христа. Мария вся до конца отдала Себя Богу, Она стала вполне прозрачною для Духа Святого, открыта для Его вселения, для обожения в Ней твари. И в огустевшей голубизне тварного неба воздвигнется пренебесный престол Славы Божией, и чрево Марии бысть пространнейшее небес. И отиде от Нее ангел” (“Радость церковная”, 53).

Но отсюда во всей силе начинается кенотическое служение Богоматери — слава Ее креста и крест Ее славы. Оно, первым делом, проявляется во всех обстоятельствах, окружающих Христово Рождество. “Рождество Богочеловека, прославленное ангелами с небес и восточными мудрецами от человеков, было, конечно, неизреченной и непостижимой славой и радостью для Богородицы. Однако, и эта слава и радость были крестные. Не говоря уже о внешней убогости и нищете рождения в скотской пещере в зимнюю ночь, вообще вся эта внешняя униженность Сына. Которого пели в небесах ангелы, страданием отзывалась в сердце Матери. Но Ей пришлось пройти еще и чрез нарочитое унижение от праведного Иосифа, которому неведома оставалась крестная слава избрания Богоматери. Видя Ее “непраздно”, он

хотел отпустить Ее, как нарушившую супружескую верность, Ее, честнейшую херувим Приснодеву. И только божественное знамение чрез ангела, по сне явившегося Иосифу, остановило его в этом. Далее следует беснование преследования Иродова, зверское умерщвление младенцев, с целью убийства среди них и Младенца Божественного, бегство в Египет — вот чем осеняется для Богоматери Рождество Христово, которое не напрасно в чине проскомидии и в службах предпразднества Рождества Христова столь настойчиво сближается с Гефсиманским и Голгофским истощанием” (“Крест Богоматери”, 7). Но это есть только начало того “материнского самораспятия”, к которому была призвана Пр. Дева. Ибо “Ей приходилось непрестанно жертвовать природными чувствами человеческого материнства для служения Своего Сына, которое требовало полного самоотречения. И эти жертвы давались нелегко и не даром, непрестанно проходило оружие чрез сердце Матери и ранее Голгофы, ибо вся жизнь до нея была, ведь, путем к Голгофе, ее предначатием” (“К. Н.”, 12). “И даже во время младенчества Христа, когда, казалось бы, ничто не должно было смущать сердце Матери, прозвучали слова пророческого вещания об оружии, имеющем пройти душу... Да, оружие это пронзало сердце Матери уже в самом рождении Его, обетованного архангелом Спасителя, в этой убогой скудости, в пещере среди животных, когда люди отказали в жилище Сыну Человеческому, как бы знамяя, что во всей жизни Своей Он не будет иметь места, где преклонить голову. Это сердце страдало и от вещего приношения волхвов, которые со златом и ливаном соединили надгробную смирну, и от слов праведного Симеона, обрекших Ее на крестный путь вместе с Сыном”.. (“Радость перковная”, 15, 16). Но если во время младенчества Христова Мария только “слагала слова сии в сердце Своем”, то “вскоре значение этих слов раскрылось уже в суровой действительности, когда Сын оставил Мать, чтобы отдать Себя Своему служению... (Но еще во дни Его отрочества) во время путешествия в Иерусалим Деве-Марии дано было как бы прообразовательно испытать материнское горе утраты Своего Сына, потерявшегося на пути (“с великою скорбью искали Тебя”) и... обрести Его в храме... услышать от Него суровые, еще не вполне ясные тогда слова... “зачем вам было искать Меня? или вы не знали, что Мне надлежит быть в том, что принадлежит Отцу Мою?”... После этого завеса опускается над Его отрочеством и лишь говорится: “Он пошел с ними и пришел в Назарет, и был в повиновении у них” (Лк. II, 51) А далее говорится прямо и кратко: “и было в те дни пришел Иисус из Назарета Галилейского и крестился от Иоанна во Иордане” (Мр. I, 9; Мф. III,

13). Это выступление Иисуса на общественное служение было, конечно, оставлением Матери, которая, разумеется, знала, не могла не знать, смысл и силу этой, уже не кратковременной только, но последней, окончательной утраты Своего Сына, ибо путь Его лежал от Иордана к Голгофе. Пошла ли Она за Ним и вместе с Ним, или издалека следила за Ним любящим взором, сама оставаясь в Назарете, в той горнице, где было Благовещенье архангела Гавриила, — это утасно от нас. Единственное упоминание о присутствии Богоматери в этой связи... имеем мы в Ев. Ио., где сказано, после повествования о чуде в Кане Галилейской и в связи с ним: “после сего пришел Он в Капернаум, Сам и Мать Его, и братья Его, и ученики Его, и там пробыли немного дней” (Ио. II, 12)... Это указание свидетельствует для нас, что присутствие Богоматери в окружении Господа было возможно и, по крайней мере, не было исключено: (“Радость Церковная”, 15; “Крест Богоматери”, 8, 9). Об этом же свидетельствует и рассказ синоптиков о том, как “Она отдалась однажды человеческому желанию Его видеть и говорить с Ним, но услышала строгое, невозможное слово: указав рукою на учеников Своих, сказал: “Вот Мать Моя и братья Мои” (Мф. XII, 48). А в первом чуде в Кане Галилейской Мать услышала от Сына Своего лишь именованье ж е н о! — и его же при последнем издыхании на кресте... Этим Он как бы расторгнул нерасторжимые узы плотского материнства..., оставил Мать Свою на время Своего земного служения. Она не видела ни Его чудотворений, ни Преображения во славе, ни Его царственного входа во Святой Град. Но Она не удалена от Лобного места в стоянии у Креста, зрела крестную муку и страшную смерть, от зрелища которой омрачилось солнце и земля потряслась” (“Радость Церковная”, 15).

С особенным вниманием останавливается о. Сергий на отсутствии Богоматери при Крещении Господнем, при Преображении, при Входе Господнем в Иерусалим и на Тайной Вечере. “Почему отстранена была Она от присутствия при разверстии неба и соучастии в тайне Богоявления?... (Где была Она во время Преображения?). Ибо Ее нет на Фаворе, и как будто нет и памяти о Ней ни у Евангелистов, ни в службе Преображения, где даже имя Ее не встречается, кроме обычного упоминания в ирмосе 9-ой песни канона... Но вот торжествующим “осана” встречает святой град грядущего Царя..., ученики постилают ризы свои, дети воиют “осана”, народ ликует. Но где же Она, Мать Царя, вступающего в град Свой? И на этот раз Ее нет. Она и здесь забывается в повествовании евангелистов, и в службе праздника, где совершенно нет и упоминания Ее имени (нет ни

одного Богородица, нет его даже в 9-ой песни), как будто Матеря Божией и вообще не существует. И снова изумеваем мы и вопрошаем себя о силе и смысле этого кажущегося нам суровым, почти жестоким, забвения... Но вот наступают последние решительные дни, когда окончательно определяется роковой ход событий, вспоминаемых в первые дни Страстной Седмицы. В событиях этих Богоматерь также как бы не участвует, и всякое упоминание о Ней в связи с этим отсутствует в Евангелии, как и в богослужениях первых четырех дней Страстной Седмицы. Из глубокой тени, в которой скрывается Ее образ, созерцает Она надвигающуюся страсть Господню: и взятие, и бичевание, и предание на смерть, и ранее их, Тайную Вечерю. Является совершенно потрясающим в своей значительности фактом это отсутствие Богоматери на Тайной Вечери: Ее нет при этом таинственном прощании Господа с учениками, Она не слышит прощальной беседы Господа, Его обетований и Первосвященнической молитвы, глаголов, важнее и слаще которых не было сказано на языке человеческом. Она не возлежала среди учеников, когда Господь устанавливал таинство Тела и Крови и приобщал ими Своих учеников. И с неотразимой настойчивостью теснятся в нашем уме и сердце вопросы: почему Ее нет здесь? Что означает это отсутствие? Конечно, оно не может быть воспринято только как внешний факт или случайность, ибо здесь неуместно и даже нечестиво думать о случайности. Если не была, значит не могла быть или не должна была быть” (“Крест Богоматери”, 9, 11, 12).

Последнее замечание относится, однако, не только к тайной Вечере, но и ко всем этим событиям. Богоматерь не могла участвовать в Крещении Господнем, потому что “выступление Христа на общественное служение, как полнота преданности воле Отца, Который отвечает на нее ниспосланием Св. Духа, новым усыновлением Богочеловека” (“Сей есть Сын Мой возлюбленный”), было личным делом Христа, которого никто, — ни даже Пречистая, — не мог с Ним разделить. С другой стороны, сошествие Св. Духа, личная Пятидесятница Христова... была в одном смысле не нужна для Богоматери, а в другом — пока еще невозможна. Первое потому, что Она уже имела Свою личную Пятидесятницу в Благовещении, когда сошел на Нее Дух Св. (по свидетельству иконографии, так же в виде голубины, как при крещении Христом);... второе же потому, что Она еще имела, вместе со всем человечеством и со всем миром, принять Духа Св. в Пятидесятнице, которая для Нее означала “спасение”, то-есть упразднение силы первородного греха во всем творении и в Ней, как личном его средоточии... Поэтому

Богоматерь не могла соучаствовать в Крещении Господнем, но в то же время Она не могла не созерцать его спасительного значения, оставаться в неведении о силе этого события... (То же самое относится и к Преображению). Она не нуждалась в том, чтобы приять Преображение, вместить его силу, которой неместили, хотя и узнали, ученики. Оно не было необходимо для Нее в том смысле, в каком, по изъяснению Церкви, могло быть нужно последним: “ученицы Твои Славу Твою, Христе Боже, видела, да егда Тя узрят распинаема, страдание уразумеют вольное”. А, с другой стороны, оно было, очевидно, для Нее еще и преждевременно, ибо Она должна была пройти до конца Свой путь к Славе, — путь крестный, ведущий через Голгофу к вратам смертным и славному Ее Успению.

Так же несвойственно было Деве Марии, несущей оружие в сердце Своем, приобщиться к радости торжества (входа Господня во святыи град) — “составить праздник и веселящися приити возвечилить Христа в ваями и ветвями”. И, конечно, уж совершенно недопустимо незнание Ее о происходящем: того, о чем говорила вся сверху до низу возбужденная страна, не могла не знать Матерь Божия. А если бы и допустить невероятное, что не знала, не слышала от людей, то ведала Духом Св., на Ней почивающим, и постигла, что это шествие на ослати есть путь к месту лобному, на поношение всенародное, крестную муку и смерть. И мы не видим поэтому здесь Ее радости, но постигаем Ее вешую скорбь. С нею утаилась Она в глубокую тень, молчит о Ней Евангелие, молчит Церковь. Но мы должны слышать это молчание, плач Богоматери при царском, но уже крестном входе Господнем” (“Крест Богоматери”, 9-12).

Отсутствие Богоматери на Тайной Вечере является “фактом чрезвычайной важности”, и о. Сергей дает подробное его истолкование (в “Кресте Богоматери” и в “Евхаристической жертве”) и при том в двух смыслах: отрицательном и положительном. С одной стороны, он объясняет, почему Божия Матерь не могла физически присутствовать на Тайной Вечере и участвовать в причащении учеников Телом и Кровию Христовой; а, с другой стороны, он показывает, что Богоматерь не только соучаствовала в совершении Евхаристии, но даже явилась, так сказать, отправной точкой в ее установлении.

“Христос причащал Своих учеников... Своим прославленным Телом и Кровию (каковы были)..., и Его человеческим, земным естеством, которое Он воспринял от Матери Своей (из последования ко св. причащению: “едине чистый и нетленный Господи, наше все воспринимающий смешение от чистых и девственных кровей паче естества рождшия Тя”...)... В качестве Матери,

Приснодева Мария дала Своему Сыну человеческое естество, и это Ее Богоматеринство отнюдь не исчерпывается одним лишь Рождеством Христовым. Напротив, эта связь и после него не прекратилась..., и ныне и во веки веков — сохраняет Она Свою материнскую связь с Сыном... А это означает, что человеческое естество Богоматерное дало в себе место Богочеловеческому естеству Христа или в него **п р е л о ж и л о с ь**, при чем это предложение совершилось наитием Св. Духа, как и ныне оно совершается в Евхаристическом преложении: “преложив Духом Твоим Святым”... Поэтому, причащаясь Тела и Крови Господа, мы сопричащаемся и человечества Богоматери (“тела и крови”) в его “Халкидонской” нераздельности с Сыном... (Практическим выражением этой истины), богословски не только не раскрытой, но даже почти не затронутой..., является чин “возвышения Панагии”, то-есть как бы особого приобщения Богородичной просфоры, — хотя уже и после литургии, но в связи с нею... В этом чине (по Большому Требнику) читаем: “бысть чрево Твое святая трапеза, имущая небесного Хлеба, Христа Бога нашего”... (Таким образом, Тело и Кровь Христовы являются в своем земном естестве Телом и Кровию Богоматери). Ей было естественно отсутствовать в горнице Сионской и не принимать участия в причащении Тела и Крови Христовых, и это именно потому, что Она не могла причаститься Своих же собственных Тела и Крови, которыми Христос причастил Своих учеников. Это следует понимать, разумеется, не в смысле Богочеловечности Ее самой, ибо Богочеловек есть един, Христос, но это означает Ее участие, так сказать, присутствие в Богочеловечестве Христовом” (“Крест Богоматери”, 15; “Евхаристическая жертва”, 98, 115, 112, 117, 104, 98, 163).

Но, с другой стороны, “причащение Тела и Крови Христовых было бы для Богоматери избыточным. Ибо, как Богоматерь, Она находится в состоянии непрерывного общения или причащения со Христом... (и поскольку) Она Сама есть Его тело и кровь в личном ипостасном бытии... и (поскольку) в одесную Сына сидения Ей усвоется... вся небесная слава, которую в Своем человечестве приемлет Ее Сын” (“Крест Богоматери”, 15; “Евхаристическая жертва”, 111).

Участие Богоматери в Евхаристии не ограничивается, однако, тем, что Она является “со-искупительницей и со-литургисающей со Христом (почему к Ней и обращены на литургии некоторые молитвы с прощением, как о достойном спасительном причащении, так и благодарением за него).И, в этом же смысле, Она облачена и омофором (по церковному преданию о празднике Покрова Богородицы), как Первосвященница, наряду с Перво-

священником во век по чину Мельхиседекову (“Евхаристическая жертва”, 100).

В установлении таинства Евхаристии, вернее в том евхаристическом чуде, которое является началом чудес — началом не только по счету..., но и по значению... — в Кане Галилейской — Богоматерь не только присутствовала, но играла активную зачинательную роль. “Как Жена (“что Мне и тебе, Ж е н о, еще не пришел час Мой” (Ио. II, 13), как ипостасное человечество Христово, как Церковь, Мария присутствовала при н а ч а л е Божественной Евхаристии, как бы при проскомидии, и даже активно участвовала в ее совершении молением Своим, как Жена. От лица человечества, Она взывает: “вина не имеют”, то-есть не имеют в себе той жизни, о которой Сам Господь учил в евхаристической беседе VI-ой главы: “ядый Мою Плоть и пияй Мою Кровь имать живот вечный” (54 ст.)... (И ответом на эту мольбу было) чудо евхаристического приготовления: вода была предложена в вино... “так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил Славу Свою, и уверовали в Него ученики Его” (Ио. II, 11).

Но возвратимся к событиям... В последние дни перед страстию Христовой... Матерь Божия остается в непроницаемой тени..., но тень эта сразу становится прозрачной, а молчание внезапно прерывается, когда наступают дни страсти. Богоматерь появляется на Голгофе. Как о чем-то само собою разумеющемся, что и не могло быть иначе, говорится об Ее стоянии у креста. Тихо, но с какой-то потрясающей твердостью, Она заняла Свое место. Где Она сокрывалась доселе, как Она узнала, что пришло Ее время, мы не имеем прямого указания. Да оно и не нужно, ибо и без этого мы знаем и не знать не можем, что Она пребывала здесь неотступно, все видела, все переживала в страсти Сына Своего. Как же Она могла бы быть не близ Него при Его распятии? Но даже и об этом молчат все три синоптических Евангелия... О стоянии у Креста Матери Божией имеется указание в одном только Евангелии, от Иоанна..., который с потрясающим своим лаконизмом говорит: “Иисус, увидев Матерь Свою и ученика, которого любил, говорит Матери Своей: Жено, се Сын Твой. Потом говорит ученику: се Мати твоя. И с того времени ученик сей взял Ее к себе” (Ио. XIX, 26-27)... Обычно видят в этом слове Господа прощальный привет к Матери от умирающего Сына, как бы человеческую ласку. Но такое понимание было бы скудно и несоответственно всему величию происходящего... Прежде всего мы слышим здесь то же величественно-торжественное обращение: “Жено”, что и в Кане Галилейской. Не только к Матери Своей обращается здесь Господь, но и к Той, Кто в женском

естестве Своем представляет Его человечество, Тело Христово, Церковь. И именно это значение так еще подчеркнуто в тексте: “увидев М а т е р ь... говорит Матери Своей: Жено”. Да, увидел Матерь Свою, но обращается к Матери н е как к Матери: не “Мать”, но “Жено”, обращение торжественное и важное, более иератическое, нежели человечески-сыновнее... И это же еще усиливается дальнейшим обращением к ученику: “се Мати твоя”. Возлюбленный ученик, единственный верный из учеников, предстоящий у креста, представляет здесь народ избранный сынов Божиих, а также и духовного главу всего апостольства. Этот глава не Петр, терзавшийся в мраке своего отречения. Это — возлюбленный ученик, которому Христос как бы вверяет Церковь Свою в лице Матери Своей: “приял Ее в дом свой”. Конечно, здесь говорится не о простом приюте и уже, во всяком случае, не только о приюте... Со креста было совершено взаимное вручение Иоанна Марии, в качестве “сына”, а Марии — “сыну” усыновление, в лице Иоанна, всего церковного народа, “сынов Божиих, — Матери Божией, с принятием Ее в “дом”, то-есть в жизнь церковного человечества, с Иоанном во главе” (“Крест Богоматери”, 14, 16, 17).

“Этим торжественным сообщением и исчерпывается сказанное Евангелистом о Матери Божией. И далее уже хранится полное молчание о всем крестном истощании Богоматери, о человеческой скорби Ее сердца, которое пронзалось острым оружием, об Ее со-распятии и со-умирании со Христом. Но здесь уже не молчит Церковь. Она отверзает уста для того, чтобы свидетельствовать о “крестобогородичной” скорби... Главное средоточие этого выражения скорби Богоматери мы имеем в каноне малого повечерия Великого Пятка — “Плач Богоматери”, творении Симеона Логофета, и в “похвалах” утрени Великой Субботы... Нет и не может быть человеческих слов для того, чтобы выразить крестную страсть Богородицы..., с о-у м и р а н и е Матери вместе с Сыном. Мать изображается в этих песнопениях переживающей всю силу умирания..., которое, однако, остается п о с ю с т о р о н у с м е р т и. Богоматери дано было умирать, но не умереть, даже тогда, когда смерть была бы легчайшим для Нее исходом. Она была лишена смерти, которая явилась бы снятием или оставлением возложенного на Н е е креста, Е е креста. На Нее возложено было тягчайшее, нежели самая смерть, — стояние у креста, дано было пережить крестную смерть Сына, но Самой остаться в живых. Но скорбь умирапия и мрак смерти не могут ввергнуть Пречистую во тьму отчаяпия, ибо она прорезается световосными молниями воскресения, и заря его уже возгорается в сердце Ее. “Создание бо Твое хотя спасти, смерть

подъял еси, рече Пречистая". И слышит вещее сердце Матери: "не рыдай Мене, Мати, зряще во гробе... восстану бо и прославлюся"...

Символическое тридневие во гробе, покой божественного суботствования, исполнено молчания и тайны... О мироносицах сказано только: "и в субботу оставались в покое по заповеди" (Лк. XXIII, 56). И в этом же томительном и обещающем "покое" пребывала и Богоматерь, в сердце Которой звучала весть о грядущем воскресении: "не рыдай Мене, Мати", и Она все глубже и полнее постигала то, что совершается по ту сторону Гроба и что имеет совершиться по ту сторону и самой смерти, восстание из мертвых, победа над смертью, воскресение...

Если ученики и мироносицы, и многие узнавали о совершившемся воскресении чрез Самого являвшегося им Господа, то, казалось бы, что Богоматерь первая должна была узнать о нем, узрев Самого Воскресшего. Однако, Евангелие снова молчит об этом. Оно повествует о разных явлениях Воскресшего и о разных лицах, кому Он являлся. Однако, в числе их нет Богоматери. Она снова как бы забыта и уходит уже в такую густую тень, в которой становится совсем невидима. Таково и здесь смирение Рабы Господней. Однако, Церковь, в соответствии внутренней самоочевидности, хранит твердое предание о том, что Господь воскресший первый явился Пресв. Богородице, а церковная песнь уверяет, что это явление было еще предварено явлением Архангела, как бы новым благовещением: "Ангел вопиаше Благодатней: Чистая Дево, радуйся... Твой Сын бо воскресет тридневен от гроба, и мертвыя воздвигнувый...". И если стояние у креста, со-переживание смерти Сына было и для Нее соумиранием духовным, то и воскресение Его явилось и для Нее также воскресением духовным. Однако, следовало этому духовному предварению воскресения совершиться в полноте духовно-телесно. Это и совершилось по прошествии некоторого времени, когда пришел час Ее собственного Успения" ("Крест Богоматери", 18-20, 23; "Евхаристическая жертва", 109).

О земной жизни Богоматери после воскресения Христова нам фактически ничего неизвестно. Мы можем только догадываться о том, что "это время было для Нее временем служения воинствующей Церкви, для которой Она являлась утверждением и средоточием..., что, будучи живым свидетельством боговоплощения..., Она была утешением, средоточием, радостью и вдохновением Церкви, до Гефсиманского упокоения... Нигде не записано и не рассказано в книгах о том значении для судеб Церкви, какое имело пребывание Приснодевы на земле. Никакие "истории первохристианства" этого не заметили, а, между тем,

пребывание Матери Божией на земле и есть настоящая тайна первохристианства, его силы, его радости” (“К. Н.”, 118). Тайна эта приоткрыта нам только в двух моментах. Во-первых, мы знаем, что Богоматерь присутствовала на Пятидесятнице. В книге Д. А. “единственное упоминание о Марии относится именно к этому рассказу, почему и на иконах Сошествия Св. Духа Богоматерь всегда изображается в центре апостолов, приемлющей свой особый огненный язык... (Но, конечно), различно было значение Пятидесятницы для Нее и для апостолов. (Ибо Она была среди них) невидимым центром, истинной лестницей между землею и небом... (и в качестве таковой) — представительницей всей твари, личным воплощением Церкви — главою апостолов и средоточием всего тварного мира... Пятидесятница явилась для Девы Марии завершительным освящением Ее человеческого естества от всяких последствий и остатков первородного греха и сообщением Ей искупительной силы Христовой. Личная Ее Пятидесятница или Благовещение здесь восполнилась или, вернее, раскрылась как мировая Пятидесятница, основание земной Церкви схождением Духа Св.” (“К. Н.”, 113, 179).

Но, кроме этого события Пятидесятницы, мы знаем о Богоматери, что Она была “принята” в дом Иоаннов (“от сего часа... приял Ее в дом свой”, Ио. XIX, 27), а “это значит, что всю свою жизнь оттоле Иоанн проводит в общении с Пресв. Богородицей, в Ее поучениях, вдохновениях, откровениях с Сыне Ее и о Ней Самой, начиная с Благовещения (и даже ранее сего) и кончая блаженным Ее успением... Поэтому и Евангелие возлюбленного ученика Христова является таковым еще и в особом смысле: оно есть Евангелие не только друга Христова, но сына Матери Его чрез усыновление, которое было, конечно, ответно принято и разделено Самой Духоносицей. Евангелие от Иоанна чрез это становится в некоем смысле и Евангелием от или чрез Марию” (“Богословие Евангелиста Богослова”, 7, 6).

О жизни Пресв. Девы от Воскресения Христова до Ее Успения, о том, чем Она была и что Она давала первенствующей Церкви, мы можем, таким образом, судить по четвертому Евангелию, духовность которого есть отражение света вдохновлявшей его Духоносицы.

Об Успении Божией Матери мы знаем из иконографии и богослужения, “являющихся в данном случае единственным церковным источником для богословствования об этом предмете... Согласно церковному преданию..., Приснодева, скончавшись, предала дух Свой Сыну Своему, явившемуся принять его во славе со всеми святыми ангелами. Это как бы предварение второго

славного пришествия, которое, однако, не является Страшным Судом, ибо представляющаяся на суд не приходит, но перешла от смерти в живот. Однако, это есть смерть, как разлучение души от тела, тридневно пребывающего во гробе нетленным. Она отличается от тридневного субботствования во гробе Спасителя, которое было активным состоянием за гробом, проповедью во аде, необходимой частью спасительного подвига. Здесь же это есть человеческий у д е л, которого нельзя было миновать для того, чтобы освободиться от тела смертного и облечься в тело воскресения. И, по истечении этих трех дней, Богоматерь была воскрешена с телом Своим и с ним же взята из мира во удивление ангелов: “ангели успение Пречистыя видевши удившася, како Дева восходит от земли на небо”... Посему Успение мы и празднуем как Богородичную Пасху... В Ее успении смерть была побеждена, ибо в нем Она воскресла силою воскресения Сына Своего” (“К. Н.”, 122, 124, 125; “Слово на Успение”, 1943). “Успение Богоматери есть, по Ее тридневному пребыванию во гробе, преславное воскресение и одесную Сына сидение..., оно есть не только отшествие из этого мира, но и Ее восшествие на небеса к Божественному Сыну. Мать и Сын, Жених и Невеста соединяются ныне в пренебесной славе... Это не означает, что Она вошла во Св. Троицу с Сыном Своим, но как “обожившая естество смертных”, Она пребывает духовно и телесно в непосредственной близости к Своему Сыну, выше всей твари. С Ним Она погребается: “Бог погребется, и Матерь Божия: Бог в темная сонде, и Матерь Божия”, и с Ним Она воскресает телесно и с Ним Она “царствует на небеси и на земли”. Поэтому честное Ее Успение восхваляет вся тварь: ангелы и человеки”... (“Слово на Успение”, 1939). Однако, “это удаление Богоматери из мира не означает полного из него изъятия с прекращением всякой с ним связи; напротив, как поется в тропаре праздника, “во успении мира не оставила еси, Богородица”, но, однако, при этом Она и оставила мир, ибо вознесена на небо. В Ней и с Нею сам мир уже вкусил или предвкусил той вони воскресения, с приятием которой он перестает быть “миром”, в смысле отпадения от Бога и вражды к Нему, но снова становится миром-космосом, “добро зело”, “новым небом и новой землей, в них же правда живет... В небесах Матерь Божия есть Духовный Человек, сидящий одесную Богочеловека... Но в мире Ее благодатное присутствие и нарочитая близость ему свидетельствуется не только общим молитвенным сознанием Церкви, но и непрестанными Ее явлениями (в чудотворных иконах, в личных явлениях святым)” (“К. Н.”, 126-128, 175; (W. G.), 180). “Она есть ходатаица за человеческий род и посредница между Богом и человеком, как

прославленный и обоженный человек. Если Господь есть ходатай и первосвященник, в качестве жертвоприносящего Себя Самого, то Она есть ходатаица перед Ним и носит в таком качестве, согласно видению св. Андрея юродивого, архиерейский омофор, как молитвенница перед Сыном... Божия Мать посредствует между землею и небом. Она есть ходатаица мира, возносящая его молитвы к Престолу Славы. Она есть любовь и милосердование, милость и жалость, прощение и заступление. Она не судит, но всех жалеет. Она — не правда суда и не суд правды, но материнское предстательство. И на Страшном Суде Сына Своего Она молит праведного Судию о прощении. Грех мира и скорби мира ранят сердце вселюбящее. На злобу и грех Она отвечает любовью и слезами, оружием и ныне проходит сердце Ее. **Б о г о м а т е р ь п л а ч е т о м и р е.** Что есть тайна сия? Царица небесе и земли, на небесах с Сыном сущая, превышая твари, честнейшая херувим и славнейшая без сравнения серафим, Та, на Коей почит Сам Дух Святой, Она плачет о мире. Сам мир плачет о себе Ее слезами, Его страдания и скорби суть и Ее печали, его рыдания суть и Ее слезы"... ("Радость Церковная", 10).

"Но кончается-ли скорбь Богоматери о мире после Ее прославления и вознесения, или же она по-своему продолжается и после них? На этот вопрос нельзя ответить иначе, как утвердительно... Ее обращенность к миру, силою которой Она сохраняет связь с ним — "во успении мира не оставила еси" — и плачет о его скорбях..., сохраняется и после Ее отшествия от мира. Крестность Ее любви продолжается и пребывает и в небесной славе. И небесное Ее блаженство остается ограниченным или, точнее, кенотическим, и этот кенозис может прекратиться только по достижении блаженства и спасе: ни для всего мира... На Страшном Суде Богоматерь не судит, но милосердует о судимых. И страшное судище Христово с разделением человечества на овец и козлищ остается крестным — и для Судии, и для Ходатанцы мира... Ибо не может милующее сердце Матери Божией... так ожесточиться и очерстветь после Страшного Суда, чтобы не болеть и не скорбеть о сущих во аде, Самим Христом отверженных. Ей и тогда остается свойственным молитвенное предстательство о них, дабы известить их из места мучения, явить им помощь Свою... И это на все те века веков, которые окажутся нужными для преодоления и растворения этой скорби, до наступления того дня всемирного торжества, когда вся вселенная возопиет: "смерть, где твое жало, ад, где твоя победа" (Осия, XIII, 14; I Кор. XV, 55). Ибо ад есть порождение сатанизма, не созданное Богом, но лишь попущенное Им, как извращение... и с этим извращением не мирится любовь Божия и любовь Богоматерия... Искупление про-

должается (и после Страшного Суда), адовы веревы сокрушаются и уже не только силою его, но и сиянием Божества, неотразимой его убедительностью, пред которой не могут устоять твердыни адовы. Они тают в веках веков, а вместе с ними упраздняется и кенозис Божественный, ибо приближается то свершение, о котором сказано: "будет Бог всяческая во всех" (I Кор. X, 28)... И тогда упразднится крест Богородицы, и то будет знаменем победы... Чаяние этого брачного часа Невесты и Матери Христовой должны мы носить в сердцах наших. И если мы всегда молимся Ей: "Пресвятая Богородица, спаси нас", то с благоговейным шопотом прибавляем ныне и пасхальную молитву честного Ее успения: "ей, гряди, Пресвятая Богородица" ("Крест Богородицы", 4-9; "Слово на Успение", 1943).

ПРЕДТЕЧА И АНГЕЛЫ

Рядом с Богородицей стоит Иоанн Предтеча. “Православная Церковь не только поставляет его непосредственно после Богоматери, но и таинственно соединяет их..., как в неизменно наличествующем в иконостасе изображении Деисиса (и в Новгородском изводе изображения Св. Софии Премудрости Божией)..., так и в изображениях на Евхаристической чаше. (Эти последние имеют особо важное значение, ибо) нельзя сильнее и глубже выразить мысль об исключительной близости Предтечи к Господу, как изобразив его присутствие, вкупе с Богоматерию, при страшной тайне преложения честных даров” (“Д. Ж”, 8, 29). Этому догмату иконографии следует и свидетельство богослужения. Ибо литургическое почитание, воздаваемое Церковью Предтече, составляет явную параллель почитанию Богоматери: Церковь также празднует дни зачатия и рождения Предтечи (“честь, воздаваемая из числа людей только Богоматери и ему”) и день его “собора”, аналогичный “собору” Богоматери. Это соединение Богоматери и Предтечи явно носит догматический, а не исторический характер. Ибо “в Евангельской истории оно не имеет для себя внешних поводов (как имеется оно, например, для изображения Богоматери вкупе с Иоанном Богословом, “возлюбленным учеником” у Креста Господня). Напротив, в Евангелии отсутствуют какие бы то ни было основания для соединения Предтечи и Богоматери, потому что нет никаких указаний относительно их встречи на земле, кроме той встречи, которая произошла еще во время пребывания Предтечи во чреве.

Богоматерь и Предтеча в Деисисе предостоят П р о с л а в л е н н о м у Х р и с т у — Царю и Первосвященнику, Архипрею Великому, и молят Его о человеческом роде, и это изображение Церковь относит к небесному прославлению Предтечи; оно есть откровение о небесной славе его... Предтеча вместе с Богоматерию пребывает в особой, исключительной близости ко Хри-

сту Спасителю. Они составляют Его окружение в Его изображениях: не апостолы, не мученики, не преподобные и, с другой стороны, не ангелы, не архангелы, но именно Богородица и Предтеча, только они двое, эта таинственная двойца, представляющая весь человеческий род, в высшей его святости и безгрешности... и лишь за ними и позади них, вдали от них, молится Господу о помпловании человеческого рода все воинство небесное и земная Церковь" ("Д. Ж.", 8, 29).

Соответственно этому, и в богословии мариология должна иметь своим продолжением "иоаннологию", составляющую вместе с ней учение о прославленном человечестве, о тварной Софии, явленной в конкретных образах Пречистой и "Величайшего из рожденных женами".

Исключительное положение Предтечи среди рода человеческого определяется, первым делом, объективным фактом того места, которое он занимает в домостроительстве нашего спасения. Согласно принципу синергизма, Бог в отношении человека никогда не пользуется Своим всемогуществом, не сообразуясь с самим человеком, с его свободной волей. Поэтому и самое рождение Бога-Слова от Девы было обусловлено Ее согласием на это, в каком-то выразила свою волю принять и понести Господа вся тварь. Но "богочеловечение означает не только рождение от Девы, боговоплощение, но и богоприятие человечеством, в с т р е ч у родившегося Господа человечеством в лице Предтечи. Господь, родившись, не должен был остаться одинок в человечестве, и от этой одинокости не могла освободить Его даже Пречистая Его Мать, которая в богорождении Своим составляла как бы единое с Ним, и, в силу этого, и не могла вступить к Нему в отношение д р у г о г о, друга (или, как у нас принято выражаться, не другого, а "третьего" лица). Таким д р у г о м в отношении к Спасителю, могущим встретить и принять Его пред лицом и от лица всего человеческого рода, мог быть муж, достойный называться д р у г о м Жениха, и сей друг, естественно, является п н а и б о л ь ш и м из рожденных от жены, ибо и нет высшего призвания и высшего достоинства для человека, как сделаться другом Жениха" ("Д. Ж.", 17).

Его жизненное задание определено Евангелистом словами Исаии, как "уготование пути Господу" (Лк. III, 4). Уготование это обычно понимается как предварительная проповедь покаяния и умягчения сердец. "Это имеет, конечно, свое значение, однако, не решающее; по крайней мере, в Евангелии не говорится о нем, как о решающем. Приготовление к пришествию Господню совершил Предтеча, прежде всего и по преимуществу, не через других, но в самом себе, самим фактом своего существования.

Г о с п о д ь б ы л в с т р е ч е н в м и р е. Он в нем не оказался одиноким, ибо навстречу Ему вышел друг, готовый и достойный принять Его. Этот друг представлял собою в этой встрече все человечество, точнее, всю ветхозаветную церковь, которая в лице его себя изживала, превосходя свою ограниченную святость... Господа ожидали на земле многие, удостоенные к Нему приближения: праведный Иосиф Обручник, праведные Симеон и Анна-пророчица, будущие апостолы: и двенадцать, и семьдесят. Однако, ни эти уходящие из мира старцы, которые уже совершили свою жизнь ранее Христова явления в мире, ни будущие апостолы не могли Его в истинном и точном смысле встретить, так, чтобы устоять при совершившейся встрече, узнать Его, явить миру и оказаться этого достойными. Апостолы достойны были быть призванными Учителем и в долгом научении, путем падений и борений, приобщиться к тайнам Царствия Божия и вере в Спасителя, но, строго говоря, ранее воскресения они еще не достигают апостольского достоинства, которое вполне усвоится им лишь Пятидесятницей. И потому можно сказать, что в начале земного служения Спасителя они не знали Господа и не могли поэтому достойно Его встретить. Только Предтеча, кроме Богоматери, один лишь знал тайну боговоплощения и вместе с тем мог устоять при встрече с Агнцем Божиим. В его лице, поэтому, Спаситель был принят на земле, и в этом принятии выражается участие Предтечи в деле боговоплощения. В нем совершилось боговоплощение для Церкви, и он вместе с Богоматерью и представляет собою Церковь, каждый по-своему, но в нераздельности около Христа-Спасителя: Богоматерь-Богоневеста и Друг Жениха на брачной вечерне Агнца.

Но, с другой стороны, выясняется значение Предтечи в боговоплощении и в искушении мира: как не только Предтечи, но и Крестителя. Хотя рождество Христово и является подлинным богорождением, Пречистая же — сущию Богородицей, однако, богочеловечение остается еще неполным и недосвершившимся в рождестве Христовом: оно воссовершеняется в крещении Господа, которое сопровождается сошествием Св. Духа на человеческое Его естество, есть Христова Пятидесятница. После нее Он становится вопиистину *Χριστός* — помазанный Духом Святым. Как в человеческом роде различается плотское рождение и рождение водою и духом, подобно и для полноты богоснисхождения и богочеловечения надлежало совершиться не только рождеству, но и крещению Господню. Последнее в этом свете должно рассматриваться как завершающееся рождество..., почему в древней Церкви оба праздника соединялись в один под общим названием

Ἐπιφάνεια, то-есть Богоявление, при чем оно одинаково относилось, как к одному, так и к другому событию, а также и к обоим вместе... Но крещение нуждается в крестителе, ибо Господь не мог Сам от Себя креститься без нарушения Своего вочеловечения, — подобно тому, как для рождения Своего Он нуждался в Матери. И промыслительное приуготовление Крестителя получает значение, подобное приуготовлению Богоматери. Креститель должен был явиться достоин своего призвания и своего дела. Он должен был оказаться способен лицом к лицу встретить крещаемого Бога, зреть в отверзающихся небесах сходящего Св. Духа, слышать голос Отца, быть свидетелем богоявления. Ни одному из величайших ветхозаветных святых не может быть приписана такая способность и сила, только Предтеча Христов устоял и совершил крещение. И в этом выражается участие Крестителя в строительстве нашего спасения. Жених обрел достойного друга. Он не оказался в мире один, Он был засвидетельствован тем, который “пришел для свидетельства, да свидетельствует о свете, да все веру имеют ему” (Ио. I, 7) (“Д. Ж.”, 21, 22, 79, 23). “Это свидетельство Предтечи не есть обособленно стоящий факт его личной жизни, “биографический эпизод”; это есть событие в истории всего человечества. Ибо Предтеча свидетельствует пред лицом и от лица всего человеческого рода... В нем совершилась встреча Богочеловека с человечеством, Единого Безгрешного — с греховным человеческим родом, преобладающим в Предтече свою отчужденность (от Бога)... Поэтому образ Предтечи не есть один из многих образов святых..., но в своем роде единственный... Он был п е р в ы й ч е л о в е к после грехопадения, готовый к спасению, созревший к Царствию Божию, покаявшийся в грехе Адама. Он перенес свой центр из себя в Бога, он стал д р у г и м для себя самого и потому он стал д р у г о м, д р у г о м Ж е н и х а” (“Д. Ж.”, 100, 23, 27, 26). И это делает его образом и прототипом всякого человека, который в пути своего духовного возрастания неизбежно так или иначе следует Предтече, воспроизводит в своих борениях, напряжениях и достижениях подвиг величайшего из рожденных женами. “Радость д р у г а Ж е н и х а есть радость всякой христианской души о приближающемся к ней Христе, Которому она и посвящает свое человеческое естество. Иоанну дано было совершить свое единственное, личное служение на земном пути, как Предтече, и этот подвиг пророка, проповедника покаяния, Крестителя, конечно, совершенно неповторим. Однако, есть в его подвиге такое всечеловеческое значение и всехристианское содержание, которое необходимо сопереживается всяким человеком на пути ко Христу, именно образ покаяния и любви самоотвергающейся, любви друга

Жениха. Каждому, приходящему к небесному Жениху, приводящему к Нему невесту, свое человеческое естество, надлежит стать в сердце своем другом сего Жениха.

Есть два образа отношения души ко Христу, как к Жениху. Всякая душа в Церкви, отдаваясь Христу и живя Его жизнью, становится к Нему в отношении “невесты”-церкви, от Него жизнь свою приемлющей... Но есть и иной образ, если не общения, то обращения ко Христу, наше человеческое к Нему отношение, которое состоит в себяотвержении ради любви ко Христу. И тогда душа познает сладость дружбы к Жениху, образ и путь Предтечев” (“Д. Ж.”, 26, 27). В этом общечеловеческом значении своем Предтеча подобен Богоматери. Ибо и Ее подвигу причащается каждая человеческая душа, “поскольку она приобщается к богоматеринству, сливая свой голос с голосом рекшей “се раба Господня” и духовно отдаваясь богорождению. Каждая христианская душа, по замечанию блаж. Августина, рождает Христа в сердце своем, она причисляется к “собору Богоматери”, который торжественно празднуется Церковью в наутрие Рождества Христова. Этот день есть праздник не только Богоматери, но и всеобщего богоматеринства (“собора Богоматери”), о котором церковная песнь гласит: “мы же (то-есть весь человеческий род) приносим Тебе Деву-Матерь...”. (Соответственно этому) и Предтеча имеет свой “собор” (празднуется в наутрие Крещения), собирает около себя Церковь, зовет к этому собору, который, тем самым, становится существенным в жизни Церкви для спасения верующих” (“Д. Ж.”, 23, 28). Понятно поэтому, что жизнь Иоанна Предтечи имеет общечеловеческое значение, что в его живом образе находит себе воплощение христианское учение о человеке, его судьбе, смысле, пути и цели. Таким образом, “иоаннология” является конкретно осуществленной и освященной антропологией, психологией, аскетикой и этикой...

“Исключительная избранность Предтечи из всего человеческого рода” естественно предполагает в нем величайшую святость. Святость эта, по свидетельству Евангелия и Церкви (празднующей не только рождество Иоанна Крестителя, но и его зачатие), не ограничивается его личной праведностью — достижением его сознания и воли, но является онтологической предпосылкой произрастания на человеческом древе этого “шишка благовонного, благоуханного кипариса” (канон Предтече, п. 9, тр. 2)” (“Д. Ж.”, 18). “Предтечей он стал не только после встречи Христа, но был им и ранее ее. Положение Предтечи явилось для него не внешним фактом, но внутренним его самоопределением и самосознанием... (Поэтому) в своем рождении он не является некоей неопределенностью, содержащей в себе различные

возможности... Нет, он есть великий светильник, пламенный Божий, грядущий в мир уже настолько определенным, что он во чреве матери приемлет Св. Духа" ("Д. Ж.", 95, 37). Об этой святости в недопускающих сомнения словах говорят и Евангелие, и церковные песнопения, и о. Сергей с чрезвычайной тщательностью останавливается на этом богатом материале, раскрывая его богословский и философский смысл. Ибо святость от рождения и даже более того — до рождения, естественно, не может рассматриваться в категориях этики, и факт ее подымает поэтому целый ряд вопросов о ее сущности и природе. Первой ее особенностью является ее наследственный характер. "Святость эта — хотя и личная, но не единоличная. Она накаплиется и приобретает наследственностью поколений Ветхозаветной Церкви... Каждый потомок унаследует богатство и святость своих предков..., к каковым присоединяется еще и общее благочестие их священнического рода... Поэтому то, что для всех людей есть венец и исполнение всей жизни, для Предтечи подается уже во чреве матери, с самого зачатия" ("Д. Ж.", 35, 31). Однако, эта святость не есть безгрешность в смысле отсутствия первородного греха. "Предтече, как и Богоматери, присуще, в силу их причастности человеческому естеству, и его основное свойство и состояние: повинность первородному греху и смерти; но это общее свойство в них остается не проявленным в частных личных грехах, является связанным и подавленным их личной свободой. Эта личная свобода от грехов, но не от греха или греховности естества, есть совершенно особое, исключительное явление в жизни человечества, соответствующее также особому и исключительному событию вхождения в мир Богочеловека... Однако, святость эта имеет, так сказать, предварительный характер" ("Д. Ж.", 33, 32) и должна еще быть реализована и осуществлена творчеством жизни. И вот, здесь мы встречаемся с личной святостью Предтечи, с его подвигом, который проявляется, первым долгом, в его смирении. Однако, прежде, чем говорить о нем, необходимо остановиться на вопросе, неизбежно возникающем в связи с концепцией прирожденной и наследственной святости. Вопрос этот заключается в следующем: если святость Предтечи — изначальна, если она дана ему еще до рождения, то в чем же заключается в таком случае его подвиг, его личное достижение, его заслуга? Не являются ли они простым и, так сказать, автоматическим, невольным раскрытием его природы, не требующим с его стороны ни усилий, ни преодолений соблазнов и сомнений? По существу, это есть проблема предопределения (предестинации и репробации), к которой о. Сергей многократно возвращается, как в общем изложении онтологических и антропологических учений (главным

образом, в “Невесте Агнца”), так и в связи с теми таинственными мн судьбами, которые совершаются, “да сбудется писание” (“Иуда Искарот”). Ответ на эту мучительную проблему заключается, во-первых, в учении о модальности тварной свободы, каковая всегда исходит из какой-либо данности (ибо только Бог, в качестве Лнца самополагающего Свою природу, свободен от данности и “творит из ничего”); а раз имеется эта изначальная данность — “интеллигибельный характер” (в учении Шопенгауэра — см. об этом у о. Сергия в “Проблеме условного бессмертия” — “Путь”, ном. 51, 53; стр. 138 настоящего исследования), то раскрытие ее всегда может рассматриваться не только с точки зрения свободного ее осуществления, но и предопределенности ею его содержания. Поэтому некоторого элемента предопределенности, или, точнее, определенности содержания ни в какой тварной жизни избежать нельзя (почему о. Сергий и называет свою концепцию свободы “софийным детерминизмом”). Но эта определенность замысла отнюдь не противоречит и не устраняет собою тварной свободы, как возможности выбора и осуществления тех или иных данных возможностей. С другой же стороны, концепция прирожденной святости находит свое обоснование и объяснение в учении о до-временном самоопределении человеческого духа, о его изначальном соизволении на принятие своей судьбы (см. об этом “Антропологию”). “Бог, сотворяя человека в его свободе, как бы дает ему участие в своем собственном происхождении, принимает и от него соизволение на бытие. Дух, воплощающийся в определенное тело, окачивается при этом силою и своей собственной свободой... “Я познал тебя, и прежде, нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя”, — говорит Господь пророку Иеремии (I, 15). Но у Бога нет лицемерия, и если Он избирает человека, то это избрание соответствует духовной сущности, самоокачествованию, самоопределению рождающегося духа. Предтеча есть уже в самом замысле Предтеча” (“Д. Ж.”, 37); но это все же не определяет его будущего образа, каковой должен сложиться из тех усилий, борений, достижений, посредством которых он осуществит те или иные данные ему Богом возможности.

Об этом подвиге его повествует нам Евангелие, при чем “в то время, как синоптики рассказывают о Предтече, евангелист-богослов показывает нам самого Предтечу в сокровенности его души” (“Д. Ж.”, 96). И что же мы там видим? Кто есть Предтеча в своей онтологической сущности? “Он есть, по преимуществу, носитель с м и р е н и я и глубочайшего внутреннего самоотвержения. “Ему должно расти, мне же малиться” (Ио. III, 29), — таково самосознание Предтечи, и таков его подвиг... Он

в с е г о с е б я , в с ю с в о ю ж и з н ь п о с в я т и л д р у г о м у , г р я д у щ е м у , с е б я с а м о о т в е р г а я с ь . С л у ж е н и е П р е д т е ч и в с е ч е л о о п р е д е л я е т с я и и с ч е р п ы в а е т с я д е й с т в е н н ы м с м и р е н и е м , с а м о о т в е р г а ю щ е й с я л ю б в ю . П р е д т е ч а в с е г о с е б я о т д а е т Г р я д у щ е м у , с в и д е т е л ь с т в у я : “ и д е т з а м н о ю С п л ь н е й ш и й м е н я , у К о т о р о г о я н е д о с т о я н , н а к л о н и в ш и с ь , р а з в я з а т ь р е м е н ь о б у в и Е г о ” .

Отдать свою жизнь Другому, посвятить себя до конца Грядущему, не иметь своего “я” в добровольном жертвенном самоупраждении — это есть подвиг смиренномудрствующей любви, исполняющей всякую меру человеческого смирения. И это самоотвержение относится не к определенному деянию или моменту, но ко всей жизни, ко всему внутреннему пути и самоопределению. Быть Предтечей надлежит не только извне, но и изнутри, непрерывным и никогда и ни в чем непрерывающимся подвигом самоотвержения. “Друг Жениха радостно радуется, слыша голос Жениха. Сия радость моя ныне исполнилась” (Ио. III, 28). Это самосвидетельство торжествующего смирения являет все величие подвига Предтечи, который познал не только подвиг смирения и крест его, но и сладость, и славу, и радость смирения. Это п о б е ж д а ю щ е е смирение, его апофеоз” (“Д. Ж.”, 9, 10). И вся его жизнь, весь его путь есть не что иное, как раскрытие этого смирения, которое является не свойством, но как бы самой сущностью Иоанна Крестителя.

О юности его нам поведано только, что он, “возрастал и укреплялся духом (слова, составляющие не случайную параллель таким же словам о младенце Иисусе — Лк. II, 40), и б ы л в п у с т ы н я х (Лк. I, 80). “Какая это была пустыня, не говорится; вероятнее всего то была каменистая пустыня к востоку от Иордана. Но Евангелист хочет дать здесь не географическую, но духовную дату” (“Д. Ж.”, 55), и о. Сергей с удивительной проникновенностью раскрывает сокровенный смысл этого скудного определения. “Пустыня, как место, где не живет человек и соприсущий ему грех, была тем чистым местом, где естественно было сохраняться от грехопадений тому, кто призван был к свободе от личного греха... Пребывание Предтечи в пустынях до дня явления миру... есть как бы вольная смерть для людей, великая схема посвящения Богу. Жить в пустыне это значит не только жить без людей, вне человеческого общества, но жить с Богом и для Бога, это такая полнота богожития и боговедения, из которой не делается никакого вычета для чувств и привязанностей человеческих. Предтеча, вся сила подвига которого заключается в полноте самоотдания, жертве своей жизнью для другого, начинает этот свой путь, и подвиг Предтечи — уже от целен матерних. Он умирает для всего человеческого, для того, чтобы стать Пред-

течей, и только Предтечей, другом, и только другом, Жениха, со-
блести полную нераздельность чувств и полноту сил для этого
подвига... И никто из людей не ведал, что живет в одно время с
“величайшим из рожденных от жены”, что в его именно время на
земле творится такой подвиг очищения греховного человеческо-
го естества, больший которого недоступен человеку. Мир упивал-
ся и оглушался своим величием. На мировом престоле царствовал
Тиверий. Римские рати обтекали вселенную. Римское право стя-
гивало ее своим железным обручем. Гораций писал свои оды, Та-
цит — свою историю, Вергилий — свою “Энеиду”, Сенека и
Эпиктет философствовали. Эллада отдавалась сладкой неге сво-
его художественного и философского созерцания. Вздыхались и
падали волны человеческого океана. Назревали и совершались
великие политические события, международные войны, граждан-
ские потрясения. Мир жил всем напряжением жизни человече-
ского гения и творчества, греха и порока. Но он не ведал, — ни-
кто в мире не ведал, — что исполнилась полнота человеческого
возраста, что в Иорданской пустыне соблюдается до урочного ча-
са величайший из рожденных женами. Неведомы пути Божии че-
ловеку” (“Д. Ж.”, 58, 61). Общественное служение Предтечи
начинается с проповеди покаяния — той *μετάνοια* и, изменения
мыслей, чувств и дел, коей он сам был живым воплощением. По-
каяние это должно было приуготовить людей к приятию Мессии,
присоединить их к делу Предтечи, который весь есть ожидание
и сретение грядущего Христа: “идет за мною Сильнейший меня,
у Которого я недостоин, наклонившись, развязать ремень обуви
Его”... И так могуче, так потрясающе, так покоряще было явле-
ние Предтечи, что к нему, в пустыню Иорданскую, выходила вся
страна Иудейская и Иерусалимская” (Мр. I, 5)” (“Д. Ж.”, 64).
Но здесь же его ожидало и первое испытание. Ибо “народ был в
ожидании, и все помышляли в сердцах своих об Иоанне — не
Христос-ли он” (Лк. III, 12). А он отклонял эти ожидания, ука-
зая на сильнейшего, грядущего за ним. В этих сжатых и скупых
словах Евангелия еще раз свидетельствуется о подвиге Предте-
чи, — его самоотверженное смирение. Сколь было велико иску-
шение для греховного человеческого естества с его себялюбием и
гордостью отнести к себе, задержать на себе, не пропуская, хоть
один луч той славы и влияния, которые излучал Предтеча в сво-
ей проповеди, и как тяжелы и непоправимы были бы последствия
того... Но искушения, неизбежные в его положении для всякого
другого человека, не имели над Иоанном никакой силы, и Пред-
теча разрешил свою задачу совершенным образом” (“Д. Ж.”,
66, 67). Однако, подобно тому, как подвиг смирения не исчерпы-
вается единовременным актом, но требует напряжения и усилия

всей жизни, подобно этому, и искушение смирения снова и снова возвращается, требуя своего нового преодоления и отвержения. И мы видим, как это испытание смирения Предтечи неизменно сопутствует его служению и обращается к нему уже не голосом народной молвы, но посольством священников и левитов, спрашивающих его: кто он? “Это было, очевидно, уже в середине проповедничества Иоанна, когда стоустая молва все больше говорила об Иоанне, и руководящая партия, хотя и враждовала Иоанну, однако, боясь народа, не решалась на открытую вражду, предпочитая уловление в слове... Однако, уже и самые вопросы свидетельствуют о тех ответах, которые предносились, выражая народные надежды и впечатление, производимое Предтечей. Все вопросы имеют одно содержание: не есть-ли Иоанн сам Мессия, или, по крайней мере, не свидетельствует-ли его появление о наступивших мессианских временах? “Он объявил и не отрекся и объявил (явно, что вопросы повторялись настойчиво и неоднократно), что я — не Христос”. В этом ответе продолжается искушение Предтечи, ему одному только посильное, — не соблазниться славой Предтечи, не присвоить себе самому света Грядущего, не поставить себя, вместо Него... И Евангелист настолько дорожит полнотой и конкретностью рассказа об этом событии, что особо прибавляет сообщение о местности, где это было: “это было в Вифаваре при Иордане, где крестил Иоанн” (Ио. I, 28)” (“Д. Ж.”, 93, 96).

Практическим выражением смирения Предтечи явилось то, что он “жертвенно отдал Христу своих избранных учеников, склонив их к последованию за Ним...” На другой день (опять с точностью указывает время столь памятного для него события Евангелист, его очевидец и участник) опять стоял Иоанн и двое из учеников его. И, увидев проходящего Иисуса, сказал: “се Агнец Божий” (Ио. I, 35). Это свидетельство, уже слышанное учениками раньше, повторяется здесь уже нарочито для них, — для Андрея и другого, не названного прямо ученика, который, по суждению толковников и на основании контекста и обычной манеры Евангелиста не называть себя прямо, несомненно был Иоанн Богослов. Так вот, первозванному апостолу и апостолу — будущему богослову... — повторяет Креститель свои слова о тайне Грядущего, он сам им указывает Его. Он является Предтечей для Него не только сам, но и в учениках, которых он для Него предизбрал и приуготовил... Друг Женixa приводит новых друзей к Женixу... Предтеча Христов передает Господу избранных и приуготованных Ему учеников..., как бы молчаливо посылая в этот торжественный час своих учеников в число Его учеников... И ученики няли учителю: “услышали от него сии слова и последовали за Иисусом” (“Д. Ж.”, 101, 245).

Однако, то обстоятельство, что Иоанн Богослов до своего апостольства был учеником Иоанна Предтечи, наложило на него неизгладимый отпечаток. Ибо только в его Евангелии “раскрывается значение служения Предтечи, как свидетеля о Христе, как первого Евангелиста и друга Жениха. И он же устанавливает предвечную связь его со Христом в деле боговоплощения. Вместе с тем, свидетельство Иоанна о Христе вплетается в собственное свидетельство Иоанна Богослова, каковым является все его Евангелие, как единое целое. В известном смысле, Евангелие от Иоанна является раскрытием содержания Евангелия Предтечи, и, таким образом, устанавливается некое таинственное духовное единство обоих Иоаннов в призме Иоаннова Евангелия... Учитель и ученик, Иоанн Предтеча и Иоанн Апостол, являются, таким образом, как бы двумя со-евангелистами, один — со стороны Ветхого, другой — Нового Завета” (“Д. Ж.”, 249).

“Высшим предназначением Иоанна и главной задачей его посланничества... было крещение Господне... Евангелист рассказывает о нем, как о деле простом и ясном, естественном и само собою понятном... Крещение Иисуса было вместе со всем народом и среди него, оно было изве одним из многих, для людей неприметным, и только Иоанн, вместе с Самим Иисусом, видел в нем происшедшее” (“Д. Ж.”, 75). О том, что “крещение есть столь же существенный момент, как и рождество Христово, что оно есть духовное рождество Христа”, мы уже говорили в другой связи (в “Христорогии”). Здесь же нам надлежит остановиться на вопросе, “зачем (в посвящении Иисуса во Христа) нужен Иоанн? Разве посвящение Богу и даже сошествие Св. Духа не могло совершиться без его участия? (На этот вопрос о. Сергий отвечает следующим образом)...: “Господь для принятия крещения нуждался в крестителе, ибо невозможно, противоречиво было бы самокрещение, во свидетельство смирения и послушания. Такое отстранение крестителя означало бы самопревознесение, отвержение всего рода человеческого, как недостойного или ненужного. Напротив, Господь искал смириться не только пред Богом, но и пред человеками, которых Он избрал братьями Своими, и дать им образ смирения. А это возможно лишь через другого, через Крестителя... В крещении соединяется не только богоявление, сошествие Св. Духа и усыновление Сына Человеческого Отцу Небесному, но и Его явление народу, встреча с человеческим родом. Господь должен быть встречен, и принят, и узан, и засвидетельствован в день, когда Он приходит к народу. И эту встречу, от лица всего человеческого рода, совершает Иоанн, как Предтеча, Друг Жениха. В нем говорит человечество, он есть его уста, его сердце, обращенное к Спасителю. От этой встречи

начинается Евангельская история первое обращение и призвание” (“Д. Ж.”, 86, 87, 89). И здесь же проявляется другая черта Предтечи, которая должна быть поставлена рядом с его смиреннием: это — “такая полнота ведения и постижения тайны боговоплощения, которая не может идти в сравнение ни с каким знанием — не только человеческим, но и богодухновенным, — в Ветхом Завете. “Крестителю дано было быть тайновидцем Св. Троицы в богоявлении... Он обладал предведением тайны..., и она открылась ему (в богоявлении) воочию... “Я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем... И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий” (Ио. I, 32). У кого мы из древних пророков найдем такие речи о Боге?.. Пророку Моисею, другу Божию, были явлены лишь “задняя Божия”. Исаии были серафимом очищены уста углем с жертвенника Божия после видения Славы Божией. Иоанн же зрел и — свидетельствовал о зренном... И в свидетельстве его... дана полная и исчерпывающая мысль об искупительном деле Христове..., законченная христология и полное самосознание Предтечи... В словах “се Агнец Божий, вземляй грех мира” выражена такая полнота ведения о Христе, такое постижение Его крестного искупительного подвига, что, можно сказать, в этих немногих словах содержится все Евангелие. Предтеча з н а л крестную тайну искупления и ее возвещал. Он возвещал ее словами того “ветхозаветного евангелиста”-пророка, которому дано было из тьмы веков зреть и постигать Голгофу: III гл. пророка Исаии, это чудо из чудес в пророческих книгах, конечно, целиком содержится в словах Предтечи, но уже как исполнение: агнец пасхальный, прообраз Агнца Божия, закалается в снесь верных...” (“Д. Ж.”, 88, 89, 90, 97, 98).

“После крещения Господня и свидетельства о Нем, дело Иоанна на земле было исполнено, и его земная жизнь клонится к концу... Он только показал миру (Христа) и сам отошел в тень” (“Д. Ж.”, 103, 104). Евангелие говорит нам о том, что он продолжал крестить “в Енье близ Салима, потому что там было много воды” (Ио. III, 28), но на самом деле он доживал свои дни, оставаясь на своем месте в сознании Предтечи, что “Ему нужно расти, а мне умяляться” (III, 30)” (“Д. Ж.”, 104, 105). Этот закат Иоанна ознаменован, однако, последним (третьим) его свидетельством о Христе, каковое по своей вдохновенности и силе должно быть названо “гимном Предтечи”. Это — песнь любви к Жениху. Однако, это не есть “песнь песней” о любви невесты к Жениху, но гимн друга Его. Это уже не самоуменьяющееся смирение, но торжествующее победной радостью, это — торжество Предтечи: ...“Имеющий невесту есть жених; а друг жени-

ха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха. Сия-то радость моя исполнилась"... В (этих) сжатых словах Иоанна встает вся таинственная символика "Песни Песней", XLIV псалма и пророков, и сва же есть символъ послания к Ефессянам и Откровения. Если в словах об Агнице Божиим нам слышится III-ья глава пророчества Исая, то слова о Женихе и Невесте насыщены "Песнью Песней". Жених — Христос, Невеста есть Церковь. Иоанн присутствует на этом таинственном предобручении, зрит его пророческим оком и радуется ему, не как сторонний наблюдатель, но как друг, друг Жениха. Его радость не о себе и не в себе, но о другом, о Друге. Больше о друге Жениха не говорится нигде в слове Божиим: ибо Иоанн есть этот единственный друг. Церковь — Невеста — это может иметь и узкий, ограниченный смысл, — избранный народ, христианская община, — но может означать и вселенскую Церковь. Ею же может быть и всякая христианская душа, а в особом и исключительном смысле ею является лишь возглавление Церкви — "Невеста невестная", Богоматерь. Но этим мы снова возвращаемся к содержанию Деисиса: Невеста и Друг Жениха, — в совместном Ему предстоении.

Однако, ветхозаветная "Песнь Песней" знает лишь жениха и невесту, но не знает друга жениха. Она говорит о радости и блаженстве соединения божеского с человеческим, обожения естества, но не говорит о подвиге и радости саумоумаления, самоумирания человеческого естества, как предусловии этого соединения, о победной радости смирения, которая тоже есть брачная радость Предтечи, друга Жениха. Друг нашел Невесту и вручает Ее Жениху... То, чего душа Предтечи возжелала, что наполняло всю его жизнь, ныне находится пред очами его. И пред лицом этого обретения, он исполняется радости вольного умирания в любви, произносит свое исповедание Предтечи: "ему должно расти, а мне умяляться", и это и есть радость совершенная. Не было и не может быть сказано человеком более простых, исчерпывающих и сильных слов самоотвергающейся любви. И, вместе с тем, здесь выражено Предтечей вполне ясное, не требующее никаких восполнений, понимание, что его жизнь уж закончена, дело его сделано, цель осуществлена, и ему остается лишь тихое угасание, в ожидании близкого конца" ("Д. Ж.", 111-113).

Однако, до его мученической кончины, в жизни Предтечи имело место еще одно событие, которое имеет огромное значение для всей христианской антропологии, поскольку таковая имеет свое совершеннейшее выражение в жизни "величайшего из рожденных женами". Мы имеем в виду посольство Предтечи ко Христу двух учеников с вопросом: "Ты-ли Грядый, или иного чаем"?

(Мф. XI, 2). На этом событии о. Сергий останавливает свое особое внимание, истолковывая его в главе, многозначительно названной “Борения Предтечи и слова Спасителя о нем”.

Предтеча — в темнице. Свидетельство его относилось к грядущему и вступающему в мир Мессии. Но вот, это вступление совершилось. “Чудотворение Господа вызвало всеобщее движение в умах и сердцах: “Всех объял страх, и славил Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой”... Как должен был прислушиваться ко всем этим слухам Предтеча, у которого не было никакой собственной жизни, кроме как о Том, о Котором он теперь слышал? Об этом мы можем хранить лишь благоговейное молчание” (“Д. Ж.”, 122)... И тем более удивления возбуждает в нас его неожиданный вопрос о том, подлинно ли Христос — Мессия? “Не может быть более потрясающего неожиданностью своей вопроса, нежели этот. Как тот, который видел в разводящихся небесах Духа в виде голубине и слышал голос Отца о Сыне возлюбленном, он задает теперь этот вопрос? Тот, который свидетельствовал об Агнце Божиим и в свидетельстве своем явил всю полноту Евангелия, свидетельствуя о жизни вечной чрез Сына Божия, и он ныне недоумевает? Он-ли это, тот-ли Иоанн?.. Выходит, что Иоанн этим вопросом как бы уничтожает сам свое прошлое, вычеркивает всю свою жизнь и ее достижение, вдруг оставляя вопрос о Мессии открытым: тот, или другого чаем?” (“Д. Ж.”, 123).

В обсуждении этого вопроса о. Сергий категорически отрицает распространенное толкование, согласно которому Предтеча задавал этот вопрос не для себя, а для учеников, — для того, чтобы вызвать ответ Спасителя, который ученики должны были выслушать. Такое толкование не соответствует ни трагичности положения, в котором этот вопрос задан, ни — и это самое главное — ответу Спасителя. Ибо, “вместо прямого ответа на вопрос Иоанна Крестителя, Иисус отвечает как будто вопросом же. Иоанн спрашивал так: кто есть тот, кто творит такие дела? А ответ гласил: он есть тот, кто творит такие дела. — Кто же это? Ясно, что Иоанну, в сущности, возвращался его же вопрос, и, следовательно, ответа не было, ибо ответ был и не нужен. И вот эта-то безответность и ненужность ответа есть здесь то существенное, что характеризует положение. Спаситель не только не почел нужным прямо ответить, но даже, как будто, отклонил самое вопрошание, прибавив: “и блажен (единственное, а не множественное число, которое было бы, если бы впрямь это относилось к этим двум или всем ученикам Иоанновым), кто не соблазнится обо Мне” (Мф. XI, 6; Лк. VII, 23). К кому относятся эти слова, столь явно напрашивающиеся на сопоставление с другими слова-

ми, сказанными ап. Фоме: “блаженны не видевшие, но уверовавшие?” (Ио. X, 29) (“Д. Ж.”, 127).

Итак, вот где лежит разрешение этой мучительной проблемы. Огненное испытание постигло Иоанна в темнице, и оно было не маловероятно, не психологической слабостью Предтечи, не изнеможением под влиянием заключения и не нетерпением в ожидании Мессии. “Все эти объяснения... уничижают Предтечу, считают его подвластным столь глубоким колебаниям веры и настроения, которые просто несовместимы с его высоким служением и духовною мощью” (“Д. Ж.”, 129). Но если бы это испытание не было пережито Иоанном, он прошел бы свою жизнь как некий сверхчеловек, ибо никогда не почувствовал бы своей человеческой слабости, никогда не осознал бы своей беспомощности и одиночества вне укреплявшей его божественной помощи и благодати. А это несвойственно человеку, ибо даже Единый Безгрешный — Господь Иисус Христос — “нача скорбеть и тужить” (Мф. XXVI, 37), “ужасаться и тужить” (Лк. I, 39)... и, “находясь в борении *ἐν ἀγωνίᾳ* — прилежнее молился, и был пот на Его на челе, как капли крови, падающие на землю” (Лк. XXII, 44). Явился же Ему ангел с небес и укреплял Его”... (“Д. Ж.”, 132). Но может ли кто-либо на основании этих слов думать, что во Христе поколебалась вера, что Он обнаружил человеческую слабость, страх смерти, психологическое изнеможение? Да не будет. (На этом предположении построено, между прочим, потрясающее стихотворение Райнера Мариа Рильке *Im Oelbaumgarten*, которое, несмотря на гениальные образы и язык, производит впечатление величайшей хулы на Иисуса, является документом онтологического отчаяния и безбожия).

В обсуждении этого вопроса мысль о. Сергия заключается в том, что борение Предтечи должно быть понято в свете Гефсиманского борения, что Предтеча не мог не пройти через мрак Гефсиманской ночи, ибо, в противном случае, он не был бы человеком... Мы знаем из Христологии, что “в божественном истощании, в богооставленности Сына Божия обнажается и получает чрез то наивысшее просветление и освящение именно человеческая Его природа, ибо, по неложному слову Христа Спасителя, Его на кресте “оставил Бог”, и богооставленная человеческая природа Богочеловека, даже во всей безгреховной непорочности своей, будучи отягчена скорбью греховного мира и всего человечества, являет в себе с необходимостью свою тварную немощь, которая, однако, преодолевается подвигом и исцеляется соединением с божеским естеством... Ибо помощь еще не есть слабость и изнеможение, она может быть преодолеваема и побеждаема в борении гефсиманском” (“Д. Ж.”, 133, 135, 136).

“В свете его, получает свое объяснение и посольство Иоанна и его вопрошание. Предтеча, который столь явно прозирает путь Христов и дело Христово, и сам носил в себе его предсовершенство, был как бы живым его предварением в себе, в своей жизни и судьбе. И он не мог не соприкоснуться, не сопережить, хотя, конечно, лишь в предварении, и гефсиманского борения, и его богооставленности, не пережить это, как Предтеча. В темнице, накануне своей мученической кончины, конечно, в ясном сознании ее неотвратимости и в полной к ней готовности, Предтеча испытывает человеческую богооставленность, переживает свою гефсиманскую ночь. Тот благодатный свет, который от самого рождения был ему источником веры и ведения, для него гаснет. Он солекается своей благодатной одеждой, и оставляется лишь на свои человеческие силы. Как ни были велики эти силы у наибольшего из рожденных от жены, при том возросшие и укрепившиеся подвигом всей жизни, но и их оказалось недостаточно, как недостаточно никаких человеческих сил, чтобы ими одними проникнуть в “ангелом неведомое таинство”. То, что он видел и исповедывал в свидетельстве своем наитием Св. Духа, в пророческом вдохновении, то, что он видел и слышал, когда рукою своею касался головы Крещаемого, все то, хотя и осталось в его человеческой памяти, но как бы потеряло силу и убедительность непосредственной очевидности... Все это дано было ему в озарении Духом Св., но все это могло потерять свою силу, если погасло это озарение, и он оказался оставлен своим человеческим силам, должен был, только на них опираясь, находить свой путь Предтечи, ч е л о в е ч е с к и искать Мессию, благодатно ему уже ведомого... Это огненное испытание веры есть, вместе с тем, уже и увенчание, и прославление Предтечи. Таковое и было совершено устами Спасителя в речи Его после отшествия апостолов, и эта речь становится поэтому совершенно понятной в такой связи” (“Д. Ж.”, 138, 139).

“Борение Иоанново, испытание Предтечи, состояло в том, что истина, что Иисус есть Христос, перестала быть для него истинной самоочевидной. То, что не допускало раньше никакого вопроса или сомнения, сделалось для него как бы открытым вопросом... Иоанн вернулся к человеческой неизвестности относительно Христа, у него вдруг было отнято его благодатное духовное ведение, которого ни в какой степени не заменяет отвлеченное теоретическое воспоминание о ранее узанном... Иоанн был оставлен человеческой немощи неведения относительно того, о чем уже дано было ему ранее это ведение. Эта немощь вопрошает именно как неведение: или — как... Но этот голос неведения и немощи не есть голос сомнения или неверия, так же, как и моль-

ба “да мимоидет чаша сия мимо Меня” не означает отказа принять эту чашу или нежелания исполнить волю Отца. Голос немощи естества поднимается здесь лишь для того, чтобы, вылившись, быть тотчас же заглушенным. И вопрос возникает лишь для того, чтобы обессилиться уже имеющимся ответом. Немощь должна обнаружиться не для победы, но для преодоления: выливляясь, она уже теряет силу, а не обретает... И Иоанн вышел победителем из испытания..., и вопрос его есть выражение труда и подвига веры..., и в этом именно смысле он и был истолкован и отвечен Спасителем. Ибо то, что было отвечено, есть не ответ, но скорее привет Грядущего уходящему... Предтеча вопросом своим не вопрошал, но свидетельствовал о своей вере и своем подвиге... И именно так это и было услышано Господом, рекшим по поводу этого вопрошания: блажен, иже не соблазнится о Мне. Спаситель отвечал утешением твердости его веры, не соблаздившейся о Нем в часы томительного испытания перед лицом неумолимого удела, неизбежной смерти... И, отпустив учеников Иоанна, Господь обратился к народу с похвальным словом о нем” (“Д. Ж.”, 141-145).

Эта речь Спасителя, являющаяся “как бы надгробным словом” отходящему Предтече, содержит в себе “все учение об Иоанне, высказанное самою Истиною”. Господь, во-первых, утешает твердость и верность Предтечи (противопоставляя его образу трости, колеблемой ветром) и его суровое подвижничество (противопоставление людям, одетым в мягкие одежды); и торжественно свидетельствует о нем, как о Предтече Своим, который совмещает и пророческое служение. И в этом заключается собственный аутентичский ответ на вопрос Иоаннов, ибо он был вопросом одновременно и о Христе, и об Иоанне. “Свидетельствуя об Иоанне (как о Предтече), Господь одновременно свидетельствует о Себе (как Мессии), но свидетельство это высказываться не перед Иоанном, который в нем не нуждается, но перед кем это нужно — перед народом, который был очевидцем чудес и внимал проповеди Христа... Кто же есть Иоанн — не в качестве Предтечи — но сам по себе, как человек? На этот вопрос Господь отвечает... торжественным удостоверением того, что... всякое величие ниже Иоаннова, ибо он есть самый великий из людей. “Нужно объять умом и сердцем весь смысл и важность этого слова Слова, нужно применить его в самых многообразных отношениях, ибо в нем содержится ключ к уразумению христианской антропологии... Люди усматривают величие во многих проявлениях: говорят о великих ученых, художниках, вождях, правителях, учителях и т. д. Название “великий человек” одинаково применяется к Платону и Наполеону, Гете и Александру Маке-

донскому, Пушкину и Суворову, Шекспиру и Петру В., и под. Очевидно, здесь величием почитается одаренность в том или другом отношении, которая большею частью соответствует и общему духовному калибру человека. Однако, она сама по себе отнюдь еще не свидетельствует о величии духа, о чистоте от греха, о святости и целомудрии. Святые, то-есть носители подлинного д у х о в н о г о величия, редко относятся к числу “великих людей” истории, и как-то неуместно рядом с великим поэтом Пушкиным назвать “великим” Серафима. Величие Предтеч, засвидетельствованное Сыном Божиим, не есть, конечно, величие мирское, сотканное из тех смешанных и двусмысленных достижений, которые людьми осуществляются. Это есть величие чистоты, святости, неповрежденности, первозданности, целомудрия... Относительны, условны и, в конце концов, неверны иные масштабы и оценки величия, кроме этого: величайший из людей, Иоанн есть члстейший и святейший из людей...

Высшее и подлинное величие Предтечи содержит в себе норму человеческой жизни, поскольку она проходит правильным путем. Величие это — в вольном себяотдании, в жертвенном самоотвержении, посвящении себя Богу и принесении Ему всего себя со всеми своими силами. Это противоположно всякому человекобожью и самобожью, люциферическому самоутверждению: “будьте как боги”. Это есть путь жертвенного смирения и жертвенной смерти для человеческой самости. Однако, ошибочно понять это как самоумерщвление с упразднением и подавлением человеческого творчества, с духовно-ленистым зарыванием в землю, неупотреблением своего таланта, особого дара. Однако, величие самого человека заключается отнюдь не в этом даре, не в десяти талантах, которые даны от Бога и могут быть Богом и отняты, но всецело и исключительно в том, кому или чему будет посвящен этот дар и как он употреблен. И, в этом смысле, все люди одинаково призваны к духовному величию, и все в призвании своем — равновелики, и сами делают себя великими или малыми. Люди ошибочно оценивают величие по дарам, и сами люди гордятся одаренностью своей, между тем, как эта одаренность имеет значение только средства, только особого образа для единения во всем, что имеет человек. Этим-то величием — и обще- и всего и всем одинаково доступного жертвенного служения Богу всем человеческим — велик Предтеча, и к нему призван всякий в доступном для каждого творчестве собственной жизни, делании себя самого: не нам, не нам, но Имени Твоему даждь славу” (“Д. Ж.”, 149-153).

Речь Спасителя о Премудрости заканчивается неожиданными и таинственными словами: “и оправдися премудрость от дел

(разнотчение: от чада) своих” (Мф. XI, 19; Лк. VII, 35). “Что значит это неожиданное слово о Премудрости и почему оно применено к Предтече? Выражение *ἡ Σοφία* (с членом), (стоящее здесь), конечно, подразумевает определенное понятие о Премудрости Божией (как сущности), а не как свойстве” (“Д. Ж.”. 159). Каково же отношение Премудрости к Иоанну? Что значат эти таинственные слова?

Истолкование этого текста снова возвращает нас к теме Софии, при чем разнотчения последовательно направляют нашу мысль на учение о Премудрости в космологии (оправдися Премудрость от дел своих), в антропологии (оправдися Премудрость от чада своих) и к Иоаннологии (поскольку эти слова увенчивают похвальное слово Господа Иоанну). Премудрость оправдана от дел своих, потому что мир создан Богом “добро зело”, потому что в основе бытия мира лежит Премудрость Божия, уничтожить которую не могут ни сатана, ни люди, ни грех, ни богоборство. По исполнении времен, “миру предстоит огненное преобразование, но не гибель..., ибо мир никогда не может распасться в своих основах и возвратиться к до-творному своему небытию и ничтожеству. И, в этом смысле — онтологического совершенства творения, — “оправдися Премудрость от дел своих”... Но Премудрость оправдывается не только от дел, но и от чада своих. Человеческий род есть эти ее чада, ибо “она веселящися о сынех человеческих” (Прит. Сол. VIII, 31). Человеку дано не только иметь образ Божий, но и подобие Божие. Он не только рождается чадом Премудрости, она просиявает в человеке через очищение от грехов, силою целомудрия и девства души (София именуется в службе Ее “девственных душа”). Посему Пречистая и Пренепорочная есть храм Премудрости. Но и Предтеча Господень, как первый из рожденных, достигший наивысшего восхождения по лестнице целомудрия и девства, приближается к Премудрости Божией более всякого иного человека... Он есть “глава” человеческого рода и как бы его представитель, не только как Предтеча, сретяющий Господа, но и как избранное чадо Премудрости, в котором она имеет свое оправдание для творения... Поэтому он и находится в особой близости к Премудрости Божией (на иконах Премудрости Новгородского звезда)” (“Д. Ж.”, 212-214), — потому в образе его Премудрость и находит свое оправдание.

Мученическая кончина Крестителя, увенчавшая его краткое (всего около полугода) общественное служение, также наводит о. Сергия на целый ряд размышлений, рисуящий образ Иоанна как идеального, ософиенного человека. И, во-первых, — она была неизбежна. Ибо “разве мог Предтеча пережить своего Господа, друг Жениха остаться на земле после Жениха?.. (Нет): малое

светило должно было погаснуть после восхода солнечного..., и Предтеча не мог пережить Господа на земле” (“Д. Ж.”, 167). Но, с другой стороны, разве величайший среди людей служитель добра и свидетель истины мог пройти в мире, не вызывая к себе ожесточения, доходящего до полной непримиримости? Разве князь мира сего и его неисчислимые служители могли оставить безнаказанным и беспрепятственным это служение, не доставив ему высшей славы и торжества мученичества и исповедничества?.. (И вот, среди врагов Предтечи мы видим)... и властителей мира с их раболепным окружением, и порок, имевший, в лице Иоанна, неподкупного обличителя.. Но обращает на себя внимание то, что непосредственно он сделался жертвой же н с к о й злобы и мстительности; ибо даже в Ироде вражда к нему, вызванная его обличениями, соединялась с чувством невольной почтительности и уважения, как об этом свидетельствует евангелист Марк” (“Д. Ж.”, 168, 170).

Что же явилось причиной такой противоестественной сатанинской злобы, что молодая женщина “так охотно и легко вяла чудовищному совету матери и с готовностью пошла к царю, чтобы сейчас же он дал ей голову Крестителя на блюде?” (“Д. Ж.”, 172). Евангелие не дает этому никакого объяснения и только констатирует страшный факт; но, конечно, эта злоба должна была быть вызвана какими-либо причинами, относительно которых возможны только домыслы. “Есть особая притягательность целомудрия для порока и чистого для греха”, — говорит по этому поводу о. Сергий: (и это позволяет нам) “делать разные предположения, вплоть до разжигания злой страсти (и в матери), и в дочери, при чем эта страсть — неудовлетворенная — переходит в чудовищное сладострастие злобы.. Обе женщины, неотразимые в искусительности своей для окружающих..., готовы и здесь явиться носительницами женского искушения. Но, вследствие полного своего бессилия, (их чувство) превращается в сатанинскую злобу против недоступного их силе. Одна и та же страсть выражается и в похоти, и в мстительной злобе. И ярость обеих женщин есть косвенное свидетельство недостижимой высоты и целомудрия Предтечи” (“Д. Ж.”, 172-175). “Не случайным является и самый образ кончины Предтечи Господня чрез усекование главы его мечем; он исполнен таинственного смысла и знаменования. Церковь особенно возлюбила и чтит честное усекование, она лобызает изображение честной главы, отделенной от тела и лежащей на блюде, и самого Предтечу иногда изображает имеющим в руках собственную голову. (Все это свидетельствует о том, что образ этого мученичества не был случайным). Усекование главы (в отличие от распятия на кресте, которое было од-

ним из обычных способов, применявшихся тогда римской властью), есть прежде всего крещение кровью, изливание которой обильно при сем совершается. Далее, оно есть некое разъятие тела, именно отделение главы, седалища мысли и слова, от тела с его органами, заведующими чувственной и похотной жизнью. Это разъятие, высвобождение духа от плоти в ангелоподобном житии, не совершалось-ли самим Предтечей во всей жизни его, и не это-ли выражается в изображении Предтечи, имеющего в руках собственную главу? С главами, но без тел, а только с крыльями, изображаются на иконах нередко ангелы” (“Д. Ж.”, 177), и это ставит нас перед новой проблемой: отношения величайшего из людей к миру ангельскому. Ангелом назвал Предтечу Господь (Мф. XI, 10; Лк. VII, 27), ангелом его беспрестанно называет Церковь. И, само собою разумеется, что подобное именование не может быть понимаемо риторически. Оно свидетельствует о каком-то глубоком родстве мира человеческого и ангельского — родстве столь глубоком, что о Предтече можно говорить как о “вочеловечившемся ангеле или ангельском человеке” (“Д. Ж.”, 183).

“Самый распространенный атрибут Предтечи есть окрыление, два широкие, большие крыла: оно встречается, как в одиночном изображении его, так и в предстоянии, в Деисисе и в Софии. Эта окрыленность указывает прежде всего на его ангелообразное житие, в силу которого он именуется церковной песнью ангелом. Однако, в атрибуте крыл затруднительно видеть лишь ознаменовательно-аллегорический смысл..., ибо и другие предподобные именуются пожившими равноангельское житие, и, однако, они не изображаются с ангельскими крыльями... Иоанн Предтеча есть небожитель, предстоящий, подобно ангелам, “вторым светам”, самому Свету Невечернему, но, вместе с тем, и отличается от них, будучи человеком, и при том высшим из людей” (“Д. Ж.”, 180, 183). В нем и через него ангельское естество как бы включается в дело боговоплощения. Само по себе оно пребывает боговоплощению чуждым, о чем Ап. Павел нарочито свидетельствует, что Христос, “причастный (в Своем воплощении) плоти и крови, воспринимлет не Ангелов, но семя Авраамово” (Евр. II, 14, 16). “Но в Крестителе ангельское естество соединяется с человеческим силою боговоплощения, которое, расширяясь, вовлекает у себя всю тварность, в частности, и ангельский мир. Таков новый аспект участия Предтечи в боговоплощении не только как Крестителя чрез крещение Христа, но и как ангела, чрез воссоединение с ним человеческого естества с ангельским миром... У нас нет ответа о том, что представляет собою это соединение... Мы можем только поставить этот вопрос на основании прямых церковных

свидетельств... Но общая мысль об ангельском достоинстве Предтечи (а не только о равноангельском его житии)..., получающее прямое подтверждение в том месте, которое он занимает в иконостасном чине..., совершенно ясно. Ибо здесь (в иконостасе) в центре помещается Спаситель, по обеим сторонам Его — Богоматерь и Предтеча, далее следуют по одному или по два ангела с каждой стороны, а затем уже идут лики человеческих святых — св. апостолы. Центральная часть образует собою “умное небо” и мир горний, ангельский, а далее идет мир человеческий. И в этом небе, в окружении ангельском, ближе самих ангелов, но среди них, предстоят Господу не только Богоматерь (“честнейшая херувим и славнейшая без сравнения серафим”), но и Предтеча, который, тем самым, изымается из человеческого предстояния и поставляется ближе самих ангелов к Престолу Господню. Это вступление в мир небесный с переходом из мира земного иконографически иногда выражается так, что и Богоматерь, и Предтеча изображаются оба окрыленными, и это выражает не столько прямую принадлежность к ангельскому миру, сколько общую и для Предтечи, и для Богоматери, хотя и в разных смыслах, причастность миру небесному, умному небу. Таково иерархическое место Предтечи” (“Д. Ж.”, 186, 187, 189). “Предтеча есть в этом смысле первостоящий всего тварного мира, и ангельского, и человеческого: не как материнское начало, все в себе содержащее и совокупляющее, но как личное начало, себя волящее и себя отдающее, как первостоятель всей Церкви, молящийся небесному своему Архирею. Предтеча может быть назван А н г е л о м Церкви, и, в этом смысле, он есть “ее глава” (по известному выражению церковной песни), ее предстоятель. Он есть Ангел-Хранитель всего человеческого рода, для него и ныне молитвой своею умягчающий путь к Господу. Пречистая есть Церковь богорождающая, Предтеча есть Церковь богопослушная. Христос имеет около Себя и Мать Богоневесту, и Друга” (“Д. Ж.”, 200). Этот небесный диптих имеет свое естественное продолжение в лике ангельском, к тайне которого нас приводит Предтеча. И если икона Деисиса есть, по выражению о. Сергия, “соединение мариологии и иоаннологии”, то ее необходимым дополнением и развитием является тема ангелологии, как учение о естестве и жизни ангелов и их участия в жизни тварного мира. Этой теме посвящена книга о. Сергия “Лестница Иаковля”, которая “представляет собой совершенно самостоятельное целое, но, вместе с тем, примыкает к “Купине Неопалимой” и “Другу Жениха”, образуя вместе с ним одну догматическую трилогию, “определяемую единством софиологической темы, — о Премудрости Божией в творении, каковую возвещает Пречистая и Предтеча в человеческом мире и ангелы — в небесах” (“Л. И.”, 5).

Обращаясь к проблеме ангелологии, перед богословом встает большой соблазн схоластического изложения учения об ангелах, каковое “излагается полно и, в общем однообразно, в догматических руководствах, и при том без особенных различий, как православной, так и католической догматики” (“Л. И.”, 5). Нельзя, однако, не сознаться, что этой как бы законченности общепринятой ангелологии соответствует некоторая ее безжизненность, отвлеченность истины, не осуществляющаяся и не проверяемая в личном религиозном опыте. Наша религиозная жизнь почти не знает ангелофаний, и поэтому и догматическое учение об ангелах является более систематикой и экзегетикой соответствующих текстов Свящ. Писания, чем живым отражением религиозного опыта. Этим объясняется и чрезвычайная бедность литературы об ангелах...

И вот в этом-то отношении о. Сергей и вносит в учение об ангелах нечто совершенно новое: жизненное и опытное понимание всей проблемы, сообщаемое церковной молитве небесным силам (каковая является для о. Сергея одним из главных источников при построении православной ангелологии) силу глубокого лиризма и личного интимного переживания.

Выше уже было упомянуто, что мистика о. Сергея обычно носит сдержанный и как бы имманентный характер. Тайны божественной жизни прозреваются им в обычных условиях повседневной жизни, и ничего “сверхъестественного и чудесного” он не ищет. “Вокруг меня ничто не вертится”, — говорил о. Сергей, противопоставляя себя своему другу, о. Павлу Флоренскому, жизнь которого была полна мистических и устрашающих явлений, ощутимых даже физически. Это правило не является, однако, для о. Сергея абсолютным, и как раз в области ангелологии у него были видения, о которых он сам поведал нам в “Свете Невечернем” и в “Софиологии смерти”. Первое из них относится к 1909-му году, когда о. Сергей потерял своего нежно любимого сына Ивашечку. Горе расплавало его душу и сделало ее восприимчивой к духовным реальностям, невидимо нас окружающим: “О, мой светлый, мой белый мальчик! Когда мы несли тебя на крутую гору, и затем по знойной и пыльной дороге, вдруг свернули в тенистый парк, словно вошли в райский сад, за неожиданным поворотом сразу глянула на нас своими цветными стеклами ждавшая тебя, как ты прекрасная, церковь. Я не знал ее раньше, и, как чудесное видение, предстала она, утопавшая в саду под сенью старого замка. Мать твоя упала с криком: “небо раскрылось!”. Она думала, что умирает, и видит небо... И небо б ы л о раскрыто, в нем совершался наш апокалипсис. Я чувствовал, я видел почти восхождение твое. Обступили тебя олеандры, розовые

и белые, как райские цветы, только того и ждавшие, чтобы сложиться над тобой, стать на-страже у твоего гроба... Так вот что! все становилось понятно, вся мука и зной растворились, исчезли в небесной голубизне этой церкви. Мы думали, что только там, внизу, в зное, происходят события, и не знали, что есть эта высь, а оказывается — здесь ждали... И глубоко внизу, вдали, остались зной, муки стелания, смерть, — на самом деле не в то было, потому что е с т ь т о, и теперь раскрыто... Шла литургия, Не знаю, где она совершалась, на небе или на земле... “Ангельскими невидимо дориносима чинми”, привычные, уже примелькавшиеся, святые слова..., но кто это в алтаре направо..., разве не сослужитель небесный? А эти страшные, демонские лики, с такой неведомой мне, превосходящей мое воображение злобой, на меня смотрящие... и тоже из алтаря... Нужно-ли верить, что литургия совершается в сослужении ангелов, когда я это... видел? Не так же ли видел ангела священник Захария около кадильного алтаря, или сослужащий с преподобным Сергием видел ангела, литургисающего с ним (как повествует его житие)? Но и здесь не дерзновенно-ли, возможно-ли делать такие сопоставления? Должно! Ибо не себя ведь, не темноту свою духовную сравниваем мы, но виденное по Божественному усмотрению” (“С. Н.”, 13-14).

Это видение явилось для о. Сергия твердым основанием не только его пезыблемой в е р ы в бытие ангельского мира, но и живого о щ у щ е н и я его близости к нам, его соучастия в жизни человека и человечества. “Ничего в жизни этого мира, кроме греха, не остается чуждым миру ангельскому, ничто в мире не совершается без участия ангелов” (“Л. И.”, 40), — и это относится ко всем областям жизни: космической, природной, исторической, а не только к личной судьбе человека. “Весь наш мир в целом и в своих частях составляет область служения ангельского..., все в мире охраняется ангелами, все имеет своего ангела, имеет свое соотношение к миру ангельском” (“Л. И.”, 39). Но яснее всего ангельский мир явлен человеку в его личном, небесном друге, в его ангеле-хранителе. И о нем о. Сергий повествует нам словами, свидетельствующими о его личном опыте, о непосредственном общении со своим ангелом-хранителем. Это относится к его болезни (в январе 1926-го года), когда высокая температура при обостренном сознании и падении всех физических сил создала для него переживание огненной печи. “Время стало. Я не знаю, месяц или год продолжалось мое горение... Я жила с такой интенсивностью и напряженностью, всеми силами своей грешной и кающейся души, что минуты вмещали просветы в вечность, был Бог, и я пред Ним со своим грехом...

Я был в страхе и трепете. То было как бы хождение по мытарствам, в котором вскрывались эгучне раны моей души. Но Господь помиловал меня и оградил от демонских видений. Но состояние жара вместе с духовными мучениями создало огненную печь. Я теперь только понял, почему это Церковь так возлюбила образ огненной печи и печного горения... Ибо я горел в ней, но я и спасался как бы из огня. В этой огненной печи появлялась некая прохлада. Ангел-хранитель, который спускался в печь к отрокам, он и ко мне приближался и прохладжал пламенеющее тело и спасал... И вдруг — после этого горения — прохлада и утепление проникли в огненную печь моего сердца. Как поведать это чудо милости Божией, чудо прощения? Но я ощутил его всем своим существом, его безмерную радость и легкость. Ангел-хранитель, бывший со мной неотлучно, вложил мне это в сердце. Я вдруг почувствовал, что ничто не отделяет меня от Господа, ибо я искуплен Господом... Было чувство: грехи мои сгорели, их нет... И я двинулся, словно по какому-то внутреннему велению, вперед, из этого мира туда — к Богу. Я несся с быстротой и свободой, лишенный всякой тяжести. Я знал, каким-то достоверным внутренним чувством, что я прошел уже наше время и теперешнее поколение, прошел еще следующее поколение, и за ним уже начал светиться конец. Загорелись неизреченные светы приближения и присутствия Божия, свет становился все светлее, радость — неизъяснимее: “несть человеку глаголати”. И в это время какой-то внутренний голос спутника — я был один, но вместе с нами, сказал мне, что мы ушли слишком вперед, и нужно вернуться к жизни. И я понял и услышал внутренним слухом, что Господь возвращает меня к жизни, что я выздоравливаю... Я вернулся к жизни из смерти. И я все это время знал, что я не один, что со мною друг, самый близкий, вежливый и тихий. Я не видел его глазами, он скрывался от них, но я слышал и сознавал его присутствие” (“Софиология смерти”, 35, II, IV; частично цитировано (с дополнениями) в “Л. И.”, 31-34).

После этого понятно, что исследование о. Сергия об ангелах начинается с введения “о Друге Небесном”, которое имеет своим продолжением главы “Ангел-хранитель” и “Ангелы в жизни мира”.

“Человек, при самом сотворении своем, получает не только божественный дар любви, но и возможность любви; не только себя самого, но и своего другого, и не только человеческих друзей, но и духовного друга. Этот друг — всякого человека, этот Друг, единственный и личный, данный... каждому челове-

ку, есть его ангел-хранитель, существо не здешнее, не человеческого мира... Он всегда бдит над человеком и живет с ним одною жизнью. Он — самый близкий, хотя и далекий, ибо невидный, неслышный, недоступный никакому телесному или даже душевному восприятию. Столь тихо и бротно его духовное прикосновение, что незаметно и самое его присутствие для человека... Он активно деятелен, непрестанно напряжен..., но земного друга — хранимого им человека — он не пасирует и ее хочет и не может насиловать. Он питает и лелеет его душу, его шопот в слышном молчании навеивает ей благие мысли, в ней самой родящиеся, однако, в такой тишине и бротости, что душа не примечает внушения. Ему заповедано молчание, ибо "молчание есть тайна будущего века", по слову св. Исаака Сириана, и ангел-хранитель говорит нам только молчанием. Он смотрит в нашу душу и видит нас, и этого довольно для этого таинственного разговора души с высшим своим "я" ("Л. П.", 21-23). В последних подчеркнутых нами словах формулирована основная проблема ангелологии. В каком отношении находится ангел-хранитель к хранимому им человеку? Есть-ли он существо иного мира, спутник человека во время его земной жизни, имеющий свою собственную жизнь, независимую от судьбы данного человека? Или же он настолько связан с человеком, что мы можем говорить о единстве их судьбы и жизни, о некоем их онтологическом единстве, делающем из ангела иное, лучшее "я" человека? Из этих двух возможностей о. Сергей определенно склоняется ко второй, ибо "отношение ангела к человеку определяется не внешним служением, но внутренней связью любви, которая уже свидетельствует об онтологическом единстве... Ангел-хранитель живет с нами одною жизнью, делит наши судьбы..., он зрит нашу жизнь с недостижимой высоты и недоступности, но живет с нами, творит нашу жизнь, сам живет ею, для него она есть его собственная жизнь. Отношение между ангелом-хранителем и человеком, которое основано на личной любви и избрании, является предустановленным, коренящимся в общем соотношении неба и земли. То, что каждый человек имеет своего ангела-хранителя, своего небесного друга, уже предполагает такое свойство и такую дружбу. А этим, в свою очередь, предполагается их известное сродство или тождественность, однако, при инаковости. Инаковость относится, прежде всего, к общему различению человеческой и ангельской природы, а также и к разности их ипостасей; тождественность же или сродство — к единству онтологической темы, идеи. Ангел-хранитель имеет сродство индивидуального характера с человеком. Насколько индивидуальность вообще существует, она состоит только в осо-

бом к а к, в образе восприятия для всех единого и тождественного мира, — Премудрости Божией, в ней отрывающейся... Различные вносятся лишь в ипостасное бытие, которое, как бы повторяясь во множестве разных "я", в то же время и индивидуализируется ими. Можно сказать, что между ипостасию ангела-хранителя и человека существует подобие: это — одна и та же индивидуальность, живущая в двух мирах, на небе и на земле... То, что в ангельском бытии дано в образе раскрывшейся и духовно совершившейся личности, живущей в полноте и блаженстве боговедения, это в человеке есть только зерно, дающее росток, при чем само растение подвергается всем опасностям и немощам мира, а потому может и вовсе не распусться и не расцвести. Поэтому здесь нельзя говорить о тождестве, но лишь о соответствии или подобии... Эта мысль облекается иногда в форму поэтического мифа об ангеле-психопомпе, несущем в мир родную душу (веще прозрение дермютовского "Ангела", в котором уведано нечто подлинное).

Каждое человеческое существо имеет свои корни в горнем мире, в нем находит свое подобие, своего друга, в которого оно смотрится и любит в нем самого себя без себялюбия... Это не означает писколько, что человеческий мир есть повторение ангельского, которое, как и всякое повторение, скучно и безцельно... Но единство онтологической идеи, осуществленной в двух разных мирах, означает не повторение, но полноту, единство в разнообразии. Ангельский и человеческий мир не просто существуют наряду один с другим, но они взаимно пронизаны онтологическими лучами софийности своего бытия. Они едины в Софии потому, что едина Премудрость Божия, Начало мира, но они различаются в образе своего бытия, при чем чистота и ясность присущи бесплотному миру, полнота и сложность — миру воплощенному. Но это двойство не нарушает единства творения. Мир — один, хотя он и состоит из земли и неба. Это именно и заключает идею тождества без повторения и свойства без слияния... Все в мире существует как само для себя другое, в двух мирах, будучи онтологически едино, двойится или "дружится" в своем бытии" ("Л. И.", 25, 27, 62-64).

Существенным при этом является то, что это двойство или, вернее двуединство, тварного мира касается не только человека, но и всей природы. В структуре бытия ангельский мир является, так сказать, коррелятивным не только области антропологии, но и космологии. "В своей природе ангельский мир имеет своим особым образом весь состав, все, так сказать, содержание нашего мира... В Слове Божием говорится об ангеле вод, огня и ветров...; и если в нем не говорится об ангеле земли или расти-

тельного или животного мира, то из этого нельзя заключать, что эти области чужды покровительству ангелов... Подобно этому, ангельское служение распространяется на все церкви, царства, народы, даже монастыри, грады, места и т. д. Одним словом, не будет преувеличением сказать, что весь наш мир в целом и в своих частях составляет область служения ангельского, и ангельские воинства включают в свое число ангелов-хранителей не только отдельных человек, но и всего земного творения. В с е м и р е охраняется ангелами, все имеет с в о е г о ангела, имеет свое с о о т н о ш е н и е в мире ангельском... И посылаются ангелы на то или иное служение не безразлично, но в соответствии своей собственной идее или личной природе, при чем это соотношение, конечно, имеет высшую целесообразность и конкретность... Ангелы потому служат миру и человеку, что они ему сродны, 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 умопостигающую стихию огня, как ангел вод — водное естество, и т. д. Ангелы-хранители лиц, народов и обществ находятся в парочитом духовном сродстве именно с данными духовными индивидуальностями... (Таким образом) небо и земля представляют собой как бы два образа бытия единого мира, единого творения: *ἀνω* и *κάτω* мир идеальный и реальный, горший и дольний, которые смотрятся друг в друга и соотносятся между собою... И основание этой связи неба и земли, обоих миров, в том, что оба они одинаково сотворены в том же начале, единоначально, и это единоначальное начало в с е г о творения есть София, Премудрость Божия, в которой предвечно начертаны первообразы — *παραδείγματα* — всего сотворенного. Ангельский и человеческий миры различаются между собой 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” (“Л. Н.”, 42, 38-39, 42, 48, 43, 48, 53). Последними словами о. Сергей сам определяет место и значение своего учения об ангелах в контексте истории философии

ской мысли. Ибо, если, с одной стороны — по своему содержанию — оно полностью включает в себя Платоновское прозрение в мир идей, то, с другой стороны, по тому значению, которое оно ему придает, — оно преодолевает платонизм, ибо помещает идеи в мире тварном, а не божественном. С христианской точки зрения, вся двусмысленность платонизма связана с тем, что мир идей, в качестве неизменяемого, вечного и абсолютного, не отличается от Божества. Вследствие этого, Божество неизбежно мыслится им как безличная “всеединая красота”, а идеи, дублирующие мир, оказываются отделенными от него прозрачной, но непропицаемой стеной. И вот здесь-то софиологическое миропонимание («*tertium datur*») и вносит свои существенные коррективы, в свете которых гениальные узрения Платона не отрицаются, но получают правильный коэффициент, становятся на “свое место”. Согласно этому пониманию, Платон, говоря об идеях, созерцал не Логос, а Софию; не Бога, а идеальный аспект мира; не Творца, но прообраз творения. Соответственно этому и его Демиург, созидающий мир по образу вечных идей, является образом не Бога, а человека, не Творца, но художника и хозяина, изменяющего подлежащую ему природу сообразно законам целесообразности и красоты.

Однако, мысль о. Сергия не останавливается на этом общем софиологическом истолковании платоновского идеализма и конкретизирует свое понимание, отождествляя идеи — парадигмы — софийные образы мира со святыми ангелами. В этой смелой мысли мы снова встречаемся с тем всеобъемлющим синтезом, с тем мировым “и”, которое характеризует собою все мышление о. Сергия. Здесь полностью осуществляется то жизненное задание, которое сформулировано о. Сергием в подзаголовке “Света Невечернего”: “созерцания и умозрения”. В обычном понимании это словосочетание воспринимается как ряд о п л о ж е н н е данных религии (созерцаний) и философии (умозрений). Но замысел о. Сергия, конечно, требует большего: ибо истина — едина, и то, что для духовного взора предстает как предмет мистического созерцания (видения — усмотрения — интуиции), то же для философствующего разума (для его рассуждения — дискурсии) должно быть предметом умозрения. Поэтому и духовный путь о. Сергия должен быть истолковываем не как совокупность его созерцаний и его умозрений, но как искаание такого умного видения (невозможная и немислимая *Intellectuelle Anschauung* Канта), которое бы было одновременно и созерцанием духовного ока, и умозрением рассуждающего ума. Это отповное требование христианского философствования (которое о. Сергий разделяет с о. Павлом Флоренским, утверждающим,

что “истина есть интуиция — дискурсия”) (“Столы и утверждения истины”, стр. 43), нигде не выполняется о. Сергием с такой смелостью и последовательностью, как в его учении об ангелах, как вечных прообразах мира. Ибо, если вера в ангелов целиком принадлежит к области религиозных созерцаний, то постулаты идеализма являются наиболее значительными и ценными достижениями философствующего разума. О. Сергий объединяет их водно и утверждает, что ангелы и суть живые ипостасные идеи — “отдельные лучи Божественной Софии в тварно-ипостасном сознании” (“Л. И.”, 109). Этим, во-первых, достигается связь философии и ангелологии. Обычно учение об ангелах остается христианской философии инородным и чуждым. Верующий философ просто не знает, что ему делать с этими истинами, которые никак не укладываются и не связываются со всей системой мира. Но и для богослова учение об ангелах остается сплошь да рядом мертвым капиталом, ибо оно не имеет своей проблематики и является скорее систематизированием соответствующих текстов Свящ. Писания, чем а н г е л о л о г и е й, то-есть учением о существе, жизни и целях ангельского мира.

В дальнейшем это отождествление разрешает собою целый ряд частных философских и богословских проблем. В частности, в системе идеализма, в которой онтологическое истолкование идей борется с их гносеологическим пониманием, оба эти аспекта примиряются, поскольку ангелы являются одновременно и живыми и живущими существами и идеальными образами мира. А в богословии понимание ангелов не только с точки зрения их “деятельности” (как вестников и исполнителей воли Божией), но и их “содержания”, дает возможность новых истолкований трудных и непонятных до сих пор текстов Свящ. Писания. К таковым относятся образы двадцати четырех старцев и четырех животных Апокалипсиса (Откр. гл. IV): “что означает присутствие этих старцев и животных у престола Божия?.. Они суть представители т в а р н о г о мира, поскольку животные поклоняются Сидящему на престоле как Вседержителю, а старцы восхваляют Его как Творца... В то же время эти высшие представители тварного мира пребывают в небе, вокруг престола Божия, следовательно, в состоянии некоей небесной прославленности. Им принадлежит эта, хотя и не божественная, но тварная слава и вечность. Если выразить эту мысль на языке софиологии, то можно сказать, что они суть т в а р н а я С о ф и я, мир небесных первообразов, тварное небо, связующее мир Божественный, Софию Божественную, с миром сотворенным. Это есть мир верховных представителей ангельского мира, который именуется “небом” в первотворении, в своем противопоставлении, но и связь

с “землей”, миром человеческим... Видеть в старцах прославленных человекoв не соответствует общему контексту..., но если несоответственно видеть в них человекoв, то нет препятствий усматривать в них небесных ангелoв-хранителей, а постольку и ангельские прообразы человекoв... А четыре животных (которые в совокупности своей возводятся к человеку, который есть и всеживотное, соединяющее в себе все потенции жизни) (знаменуют собою) агнчую кротость жертвенность тельца, царственность льва из колена Иудова, царственный взлет и прозорливость орла и, наконец, всечеловечность человекa... (и являются, таким образом, прототипами человекoвства”))” (Апок. Иоанна, 59, 60, 62). Таким образом, старцы и животные (которые еще не суть ангелы, ибо им некому служить — ангелы служат миру), — являют собою сущность ангельского мира — прообразы тварности. Однако, в их славословии — несмотря на то, что оно целиком принадлежит небу, — “место и служение животных обращено более к престолу Божию, старцев — более к человекoвству” (Апок. Иоанна, 64). И эта двойственная обращенность характеризует собою весь ангельский мир, поскольку он является “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..., она занимает между Богом и миром посредствующее место (и является подлинным) личным *μεταξύ* — живым посредством... Таков первый онтологический смысл видения лестницы Иаковлея: ангельский мир, как посредство между Богом и человеком: “и увидел (Иаков) во сне: вот лестница стоит на земле, а верх ее касается неба: и вот ангелы Божии восходят и нисходят по ней” (Быт. XXVIII, 12) (“Л. И.”, 52, 51).

Это положение ангельского мира определяет собою основные черты ангельской природы, как в отношении ее состава, так и цели существования. В отношении мира ангелы предназначены для служения ему и имеют в этом смысле служебное, инструментальное значение, существуют для нашего мира (который сам создан не для какого-либо другого мира, но для себя)... И если лестница Иаковля выспим своим концом и уходит в небеса, то низшим она упирается в землю. И в этом смысле обо в с е м ангельском мире можно говорить, что он находится в положительном и существенном отношении к нашему миру. Все бесплотные духи суть ангелы, то-есть служители этого мира, с ним соединенные узами тварного естества. Поэтому, даже если и предположить, что есть высшие чины ангельские, всегда предстоящие Богу и потому совершенно свободные от непосредственного общения с человеческим миром, то, все равно, они пребывают с ним

в связи" ("Л. И.", 51, 53). Эта органическая сращенность ангельского и человеческого миров определяет собою тему с о ч е л о в е ч н о с т и ангелов, каковая имеет чрезвычайно большое значение не только в ангелологии о. Сергия, но и в его философии истории... А, с другой стороны, — в своем отношении к Богу — св. ангелы, определяемые как "тварная слава Божия, как "вторые светы", как тварное зеркало Божеских сил и совершенств" (105), имеют собственное существование только в качестве ипостасей, но не по природе. Ибо они "непрестанно погружаются в пучину божественной жизни и питаются ею. Она есть и их собственная жизнь по причастию, однако, не по естеству... Поэтому естество их совершенно прозрачно для Бога, и теофании могут совершаться и как ангелофании. Поэтому ангельского естества и не мог принять Сын Божий, — как это подчеркивается в послании к Евр. II, 16, — во-ангеление Бога означало бы лишь принятие Им своей же собственной природы и, в этом смысле — самоповторение. И апостол нарочито свидетельствует, что "не ангелов восприимлет (Христос), но восприимлет семья Авраамово". Поэтому для ангелов и природа, и жизнь их есть прямое приятие благодати, причастность к Божественной жизни" ("Л. И.", 105, 106).

"Основной догматический факт сочеловечности ангелов и соответствующей ей со-ангельности человека (каковые коренятся в единстве образа Божия, как общем основании творения и ангелов, и человеков" ("Л. И.", 58), засвидетельствован в Свящ. Писании в "звездных словах Откровения, содержащего в себе богодухновенное разрешение основной проблемы ангелологии. Тайнозритель описывает видение нового неба и новой земли и великого града, святого Иерусалима..., "стену которого измерил в 144 локтя, мерою человеческою, как ова мера и ангела" ("Л. И.", 17); — в этих словах выражено онтологическое соотношение обоих миров" ("Л. И.", 55). Это соответствие должно, однако, быть понимаемо распространительно, не ограничивая его категориями антропологии. Ибо человек — в качестве средоточия мироздания — призван "обладать и владычествовать над всею землею, и над всеми животными" (Быт. I, 28). Он есть мир стяженный, микрокосм, и из этого с необходимостью вытекает, что "все, относящееся к его миру, в известном смысле также человечно или, точнее, со-человечно, сообразно человеку. Человек есть мера всех вещей, — в повом и неожиданном смысле возвращается к нам слово Протагора" ("Л. И.", 54). И в этом смысле человек есть и всеживотное, и всерастение. Понятно поэтому, что и ангелы, которые обычно изображаются в образе человеческом, могут принимать вид жи-

вотных (у Иезекииля, в Апокалипсисе), свидетельствуя тем, что “человек включает в себя и обобщает собою, исчерпывает весь животный мир” (“Л. И.”, 57). Со-человечность ангельского мира является поэтому истинной настолько же антропологии, насколько и космологии (что соответствует тому, что попечению ангелов вверено в с е т в о р е н и е, а не один только человек); и именно в ней находит себе конкретное выражение (а, следовательно — доказательство), онтологическое единство обоих миров, истина о “единстве их онтологической темы”, платоновское понимание ангелологической проблемы. Истина эта не может, однако, ограничиваться общей коррелятивностью обоих миров и должна найти себе выражение в целом ряде частных определений, в которых мы, на основании человеческого образа, восходим и к его ангельскому прообразу (и только затем — к Божественному первообразу). Этот анализ непосредственно подводит нас к проблеме, означенной выше как “естество ангелов”, поскольку последнее определяется не только участием ангелов в жизни божественной, но и сообразностью их жизни с природой человека.

Подобно человекам, ангелы суть сотворенные Богом ипостаси — существа личные, онтологические центры личной жизни, имеющие личные, то-есть неповторимые в своей осебенности отношения: к Богу, друг к другу, к людям. Этот личный характер ангельских отношений выражается, первым делом, в том, что “ангелы говорят, обладают словом..., и что слова ангельские суть вместе с тем и человеческие. Ибо песнь ангельская поведена нам пророком (Ис. VI) и евангелистом (Лк. II) на языке человеческом, и речи ангелов к человекам также говорятся на языке человеческом” (“Л. И.”, 164). А слово, способность его изречения и понимания, есть первая и основная форма ипостасного бытия — отношения “я” к “ты” и “он”. Ипостась, как центр личной жизни и самоопределения, предполагает свободу, каковая безусловно присуща ангельскому миру, хотя и в несколько ином смысле, чем миру человеческому. Ибо для человека свобода его ипостаси ограничена данностью его природы; а ангелы, как не имеющие своей собственной природы и живущие природой Бога, естественно, свободны от этой ограниченности. Их свобода (свобода ипостаси) является поэтому более полной, более глубокой, более радикально определяющей их духовное бытие. “Наличие (этой свободы у ангелов, как) состояние потенциальности, совершенно непрерываемо явствует из возможности падения “согрешивших” (II Пет. II, 4) ангелов, которые “не сохранили своего достоинства, но оставили свое жилище” (Иуд. VI). Само это падение онтологически возможно лишь силою тварной свободы и свиде-

тельствует о незавершенности, которая оставляет место падению, или, точнее, отпадению от своего собственного естества (оставлению своего жилища). Однако, по учению Церкви, после падения сатаны и ангелов его, ангелы утвердились в добре в такой мере, что потеряли свою тварную удобопреврастность. Они превзошли свою тварную свободу в том смысле, что преодолели разные возможности, в ней заключенные, оставив единственную — полное послушание Творцу. Эта непреврастность может быть, однако, достигнута только на положительном, а не на отрицательном пути, в добре, но не во зле, ибо зло, не имея положительной силы бытия и будучи его паразитом, в себе не содержит собственной глубины, которая соответствовала бы вечной жизни” (“Л. И.”, 154, 99, 153). Последнее замечание имеет огромное значение для эсхатологии о. Сергия, не мирящейся с абсолютностью зла и ожидающей, по прошествии таинственных “веков веков”, всеобщего восстановления... Однако, несмотря на это, свободное самоопределение ангелов является более определяющим, более глубоким, чем самоопределение человеческой свободы, всегда остающейся в состоянии неустойчивого равновесия. Это вполне соответствует тому, что индивидуальность ангелов является чем-то гораздо более глубоким и значительным, чем индивидуальность человека. Ибо, “человек, строго говоря, онтологически не имеет индивидуальности, насколько это касается его природы. Он имеет ипостась, которая, однако, не есть индивидуальность в том смысле, поскольку человеческий род единосущен и единоприроден. Каждый человек ипостасно существует для себя единственно и единолично, но и, вместе с тем, природно он есть один и тот же во всех ипостасях, единый Адам — Христос, в Своем человеческом естестве включающий всю полноту человечности и в Теле Своем содержащий все человеческие возможности... (Поэтому) каждый человек потенциально имеет уже в естестве своем все, есть это “все”, оно ему принадлежит от рождения. В силу этого, человек есть родовое, единое, хотя и много-ипостасное существо... Напротив, ангел индивидуален не только ипостасным своим ликом, в силу своей ипостасности, единственным и неповторяющимся, но и своим естеством, поскольку последнее есть единый луч Божественной Софии в тварно-ипостасном сознании, но не целая София в целокупности своей” (“Л. И.”, 108, 109). Поэтому ангелы в своей совокупности и не являются родом, по с о б о р о м, как единством существ, различающихся друг от друга не только ипостасно, но и природно. Эта истина и формулирована Церковью в кратком противопоставлении: “ангельский собор и человеческий род”. “Соборность ангельского мира... строится не на многообразии (много-ипостас-

ности) в единстве, а на единении множественности, сохраняющейся, но не поглощаемой им. Такое единение, в котором сохраняется различие, может быть только иерархическим, и мы знаем, что мир ангельский состоит из девятичленных иерархий” (“Л. И.”, 111), как об этом учит таинственный псевдо-Дионисий Ареопагит.

Определяются эти три иерархии не “субъективным основанием духовной мощности и пламенности ангелов..., не степенью их духовных достижений (ибо на ангельское естество неуместно переносить свойства человеческой свободы и ее дискурсивности), но объективно-онтологически — различием их софийных идей, их действительным неподобием друг другу, их не-единосущием. Мир несотворенный, Божественная Софья, Божественное Все, Целомудрие, и Целокупность содержит в себе духовный организм идей..., которые в духовном своем сочленении образуют божественное свое единство, а в тварном своем сочленении являются иерархическим целым, космосом, в котором всякая творческая идея, семя бытия, имеет свое определенное место, необходимое для целого, в этом смысле равночестное и, однако, особенное, иерархически определенное. Иными словами, иерархия ангелов определяется не их изначальным состоянием или достижением (как человеческие иерархии, ибо между людьми нет онтологических различий), но изначальным их сотворением... Все ангелы совершенно святы, каждый в себе осуществляет меру совершенства, вложенного в них при сотворении” (“Л. И.”, 111, 112, 142). Иерархия ангельского мира определяется, таким образом, не количественным принципом большего или меньшего совершенства, но качественными различиями, абсолютно индивидуальными и друг друга не сводимыми и даже, в известной мере, несравнимыми. Эти различия недоступны человеческому дискурсивному мышлению (всегда ориентирующемуся на категории количества и счета) и поэтому мы и “не можем идти дальше этих общих оснований (ангелологии, ибо) никакие конкретные различения в ангельском мире для нас недоступны” (113). Здесь, однако, возникает один вопрос, относительно которого возможны некоторые домыслы — поскольку человеческий разум способен не только к дискурсивному различению количества и меры, но и к интуитивному восприятию качества и свойства. “Существует ли в мире ангельском различие, соответствующее началам мужескому и женскому в человеке и обуславливающее полноту в нем образа Божия (“по образу Божию сотворил его, — мужчину и женщину сотворил их”, Быт. I, 27)? Само собою разумеется, что примышлять ангельскому миру различия пола... — нечестиво и нелепо, поскольку эти различия связаны с телесным бытием

человека... Однако, различие мужского и женского начала есть не только телесное, но и духовное. Оно 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 эстетического чувства и 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 являются взаимно восполняющими одно другое... Может ли это различие мужского и женского по аналогии с человеческим естеством быть перенесено в мир ангельский? ("Л. И.", 123, 124, 125). На этот вопрос о. Сергей отвечает, не только имея в виду ту истину о сочеловечности ангелов, которая является основанием всей его ангелологии (эта сочеловечность скорее ставит эту проблему, чем отвечает на нее), но, главным образом, исходя из этих онтологических истин, которые являются небесным основанием окачествования человеческого духа как мужского и женского существа. Из онтологии мы знаем, что "полнота образа Божия в мужеженском и женомужском духе человека имеет основание в Божественном Троицизме, где образ Истины, Логос, есть личное определение Второй Ипостаси, а образ Красоты, вдохновения, присущ Третьей Ипостаси. При чем Обе Ипостаси равно имеют одно "начало" от благого Отца, источника Добра ("никто не благ, токмо един Бог"). Соответственно этому, вочеловечении, Слово, Сын Божий, приняв естество мужское, Дух же Святой для вселения Своего избрал Пречистую Деву Марию, естество женское, и полнота человеческого образа в небесах есть Иисус-Мария... (Таким образом), мужское и женское в человеке, как начала духовные, имеют свое высшее основание в личных свойствах Второй и Третьей Ипостаси" ("Л. И.", 124, 128) и поэтому вопрос об аналогии этой в мире ангельском также должен получить тринитарную постановку, совершенно освобождающую его от возможных приращений дурного антропоморфизма. "Отражается ли на иерархии ангелов тройство лиц Св. Троицы? Имеют ли на себе отдельные чины ангельские равнообразно печать Св. Троицы, или же с преобладанием отдельных Ее качеств?... Отражают ли различные чины ангельские в своем ипостасном бытии преимущественно одну из Божественных ипостасей?... П р я м о г о ответа на этот вопрос в церковном учении нет. Однако, учение о 9=3x3 чинах ангельских иерархий своим сугубым тричисленным намекает именно на последнюю мысль. В таком случае

следует различать тройственное строение собора ангелов, как предстоящих всей Св. Троице, не служащих преимущественно одной из Ее ипостасей.. На отдельных ангелах (а может быть, и целых чинах) печатлеется особливо (какая либо) одна Божественная ипостась, и тем самым появляется различие ангелов, предстоящих Святой Нераздельной Троице, по отмеченных образом лишь одной из Ее ипостасей. В чем это ипостасное запечатление, есть тайна ангельского мира, запредельная для человекoв, но она может быть к нам приближена на основании того, что нам открыто в различении Божественных Ипостасей” (“Л. И.”, 113, 114). Подтверждение этой мысли об ангелах Отца, ангелах Сына, ангелах Св. Духа с. Сергий находит в иконографии; ибо как в иконе Св. Троицы (преп. Андрея Рублева), так и в иконе собора архангелов, рядом с двумя ангелами, явно символизирующими Вторую и Третью Ипостаси, находится третий ангел — как бы неведомый — по помещаемый над “первенствующей двоицей” Михаила и Гавриила. Этот ангел, “не находящий себе прямого истолкованчя, однако молча принятый в иконографической традиции”, соответствует Божественному Молчанию Отца, раскрывающемуся в мудрости Слова и красоте Духа... Это дает о. Сергию основание говорить об ангелах каждой Божественной Ипостаси. Характеризуя их, его мысль приобретает силу мистического видения, в котором тайна мира, хранимого ангелами, непосредственно питается Божественной тайной жизни Пресвятой Троицы.

“Вышние ангельские духи, “лиця закрывающие” погружены в океан Божественной Тайны Отца и в священном ужасе предстоят Его Престолу. Они образуют как бы божественное основание всего ангельского мира. Они суть пренебесные, премирные и не-для-мирные духи. Они всецело обращены к Богу и являются посредниками откровения тайн Божиих ангельскому миру. Это — мир до его проявленного творения, в недрах Божиих невысказанный и неосуществленный. Это — начало творения... апофатический аспект в ангельском мире, сопряженный с катафатическим бытием ангелов. Это “небо небес”, небо самого неба, о котором говорится в молитве Соломоновой при освящении храма: “небо и небо небес не вмещают Тебя” Это — очи, выну взирающие на Господа, это круги крыл и очей в иконографии.

У м ы суть ангелы, образующие сияние ипостаси Логоса. Они суть сама тварная, ипостасная Идея мира. Они имеют в себе многоединство творческих идей, которые объемлет мировидительное Слово... Они — идеальный образ мира, идеальное его содержание, в с е, которое “было“ Словом (“вся тем

была”)... Мир земной смотрится в умное небо как в первообраз свой, и оно в нем отражается как синева неба в глубине вод. Это — созерцаемая истинность мира в истине своей. Это — смысл земного мира, начертанный в небесах прежде его творения.. Это — звездное небо, окружающее землю и в созвездиях своих содержащее написанными ее судьбы, мириадами очей зрящее и прозирающее жизнь земли... Логос мира, как его идеальное содержание и внутренняя закономерность, в небесах начертаны в этих иерархиях, и все подлинно сущее в мировом бытии имеет для себя соответствие в ангельском чине...

Блаженные духи-души образуют иерархию Третьей Ипостаси, Духа Животворящего, Жизни Подателя, вся исполняющего и совершающего, Утешителя, все утешающего облечением Красотою. Сила реальности, дающая бытие идеальному образу..., красота, как живое явление Истины, есть образ Духа Святого... И ангелам Духа Святого присуще особое ведение реальности и служение жизни, как таковой... Но осуществление идеи, при которой она становится совершенно прозрачной в бытии, есть высочайшее художественное произведение, совершенный образ, адекватный идею. И эта адекватная идея прозрачность образа есть Красота... (Поэтому) ангелы Духа Святого суть служители Красоты, она живет в них पहले своего появления на земле... Красота есть победное (и для многих душ наиболее, даже единственное неотразимое) свидетельство о Боге, создателе мира. Бог есть Красота, ибо Он есть Истина и Жизнь, Слово и Дух Животворящий... Мир облакнется красотой... и ангелы Третьей Ипостаси (в которых красота мира предсуществует самому миру) облакает тварь красотой... Цветы цветут не силою ли ангельской, по воле Божией в них вложенной? Все формы красоты, от низших животных до человеческого тела, облакаются красотою не от их ли хранителей? Мы молимся: “ангела мпра, верна наставника, хранителя душ и телес наших у Господа просим”. Это говорится не только о сохранении тела от внешних бед и болезней, но и вообще о сохранении тела во всем совершенстве его форм, которое мы себе только еще отдаленно представляем. Вся красота мира есть не что иное, как просвет в небо, прозрачность для нас ангельского мира. Мы невольно говорим об “ангельском образе, ангельской красоте, ангельском лении” и т. д., — это гений языка свидетельствует о некоем нашем ясновидении ангельского мира... Мир есть художественное произведение, вышедшее из рук Великого Мастера, и им является Творец. Однако, совершители Его творческого замысла суть св. ангелы, служители Бога в мире. И поему можно сказать, что, если мир есть произведение искусства, то это есть искус-

ство ангелов, непосредственных служителей Красоты, ангелов Св. Духа” (“Л. И.”, 113-123).

Троичный принцип самооткровения Отца в Сыне и в Духе — в Истине и в Красоте — определяет собою не только личную окачественность ангелов, но и характер их творчества и жизни, Ибо все в мире являет собою “слово — содержание — смысл” в формах “жизни — свершения — красоты”, и соответственно этому и в творчестве (в жизни) ангелов мы должны различать созерцание истины от облечения ее красотой. Это непосредственно ставит перед нами вопрос об ангельской науке и ангельском искусстве. “В своей обращенности к Божеству ангелы, предстоят Божию Престолу, отдаются боговедению, богомыслию, богословию. В своей же обращенности друг к другу они осуществляют познание форм всего сущего, что мы на человеческом языке называем любомудрием (философия) и мироведением (наука). (Таким образом, в ангельском познании богословие непосредственно и внутренне связано с философией); ибо Божественный Логос есть логос и тварного мира, его истина, смысл и закономерность, и познание логики вещей соединяется с ведением Логоса, как отражение солнца соединено, а в известном смысле и тождественно по содержанию с ним самим” (“Л. И., 166, 169). В этом смысле познание ангелов имеет ту же структуру, что и человеческое познание. Однако, несмотря на их общий корень, оно отличается от последнего, во первых, ясностью своего постижения (ибо познание бесплотных духов носит исключительно интуитивный характер, тогда как человеческое познание — в силу облеченности человеческой ипостаси плотью — всегда и неизбежно дискурсивно); а во-вторых, различие в миропознании определяется тем, что можно назвать **б е с к о р ы с т н о с т ь ю** ангельского познания, в отличие от невольной корыстного, прагматического, хозяйственно-технического отношения к познанию человека, для которого мир есть арена борьбы за существование, труда в поте лица. Это налагает на человеческое познание печать подневольности, корыстности. Напротив, ангельское познание обладает свободой, вообще присущей только творчеству, оно есть познание, как творчество, как умязе художество... Поэтому познание ангелов непременно есть слово-слово, в человеческом же мире — увы! — это есть не правило, а скорее исключение.

Славословие ангелов является созерцанием и хвалой не только Истине, но и Красоте. В этом смысле оно в существе своем является художественным творчеством, искусством в подлинном смысле слова” (“Л. И.”, 172). Все многообразие художественного творчества получает в ангелологии общее обозначение

ангельского пения, как художества вообще. “Пение соединяет в себе искусство слова и звука, стихосложение и музыку в их единстве, а также, конечно, и в отдельности”; но сюда о. Сергей относит и художество изобразительное — искусство цвета, света и формы, каковое также participates в ангельском славословии, хотя мы и не имеем о нем прямых свидетельств Откровения.

Размышление об искусстве ангелов дает о. Сергию почву высказать ряд соображений о метафизической сущности искусства, каковое, принадлежа по своей природе к плоти мира, корнями своими уходит в мир ангельский. Так, “форма, ритм, звуковое облечение, чрез которое слово одевается красотой, загорается новым светом, просветляется изнутри, становится не просто словом, но песнью, песнословием, славословием..., хотя и не отменяет логической связи слов, но и не содержится в ней” (“Л. И.”, 172). Она приносится к стихии слова-смысла как шоприродная, хотя и родственная ей красота, которая своими лучами пронизывает словесные содержания и придает им новую — “поэтическую” форму. И тогда обнажается стихия красоты в слове, и слово (является) не только как божественный смысл, но и как божественная форма” (“Л. И.”, 174)...

“Но пение и славословие содержат в себе, кроме красоты поэтического слова, еще и другую стихию, красоту звука, музыку... Музыка, как таковая, есть красота звука, независимо от слова-смысла. Звук музыкальный есть нечто иное, большее и высшее, нежели простое звучание. Звук, как звучание вещества, есть свойство или состояние материи, музыкальный же звук есть уже метаматерия; имея своим субстратом вещество, он восходит выше вещества, к миру бесплотных духов. Гений языка свидетельствует об этом, когда мы невольно говорим о сладостных звуках: ангельские звуки, ангельское пение. И, поистине, музыка и пение есть слышная весть из другого, высшего, ангельского мира, соединяющая миры горний и дольний”... (“Л. И.”, 174, 175).

“Подобно музыкальным звукам, и формы, и краски, хотя и связаны непосредственно с веществом, также его преодолевают. Они есть метаматерия в материи, в них она превосходит самое себя... И творчество форм и красок, их, так сказать, пение... не может не входить в ангельское славословие, ибо и они имеют для себя основание в ангельском мире, в области чистых форм и цвета... Славословие ангельское не может быть скуднее, нежели человеческое. И поскольку в славословии человеческом (в храмовом богослужении) участвуют все искусства, не только словесно-музыкальные, но и изобразительные, не только слово и звук, но и жест, и цвет, и форма, и благоволение — постольку все это находит соответствие и первооснову в ангельском славосло-

вин” (“Л. И.”, 177, 178)... Для правильного понимания этих мыслей о Сергии необходимо все время помнить о том, что, если, с одной стороны ангелы являются творцами художественных форм (поскольку они суть живые и действующие личности), то с другой стороны они являются и воплощением, или, вернее, образами и прообразами форм красоты—самой красотой (поскольку они суть идеальные первообразы тварного мира). Личное здесь все время дополняется безличным; писчастное бытие всегда мыслится соединенным с софийным содержанием, которое живо и действительно само по себе, как таковое («Sie duerfen nicht schweigen — Ihre Seelen sind aus Gesang» — они не могут молчать, ибо их души сотканы из пения, говорит об ангелах поэт Райнер Мариа Рильке (Engellieder в «Fruehen Gedichte», 1920, стр. 25).

“Поэтому в пении человек и все творение поистине соединяется с пением ангелов... и художественное творчество в звуках, искусство пения и музыка есть отсвет ангельского мира, который проникает своим пением и мир человеческий... Основание для искусства звука находится в ангельском мире, в его гармониях. Это и есть та подлинная музыка небесных сфер, которую в движении светил прозревали древние пифагорейцы” (Л. И.”, 175, 176). Участие ангелов в жизни мира проявляется не только в их сотрудничестве с людьми, но и в совместном проживании с людьми их земной истории. Ангелы, хотя и не знают смерти, живут во времени и знают последовательность событий, — как на небе, так и на земле. И это относится не только к основным событиям мировой истории — к боговоплощению и всему, что с ним внутренне связано, — но и к частным историческим судьбам отдельных народов, царств и культур. “Человеческую историю делают ангелы и люди, и образ этого делания раскрывается на протяжении всей книги Откровения Иоанна Богослова. Отдельные черты этой книги требуют для себя соответствующего истолкования и с трудом иногда ему поддаются (в связи с чем одной из главных заслуг толкования о Сергии на Апокалипсис является его мерность: оно не стремится объяснить то, что не может быть объяснено, умеет во время остановиться, указать на неподдающуюся истолкованию тайну; не теряет из виду той перспективы, которая отделяет наш исторический воп от метаисторических свершений апокалипсиса)... Но один основной факт засвидетельствован в Апокалипсисе с громовой силой и окончательной несомненностью: история и мира и человечества есть одно общее дело и ангелов, и людей, — она — не человеческая только, но и ангелочеловеческая... И это участие, общая жизнь и общее дело завершается в с т р е ч е й всего чело-

веческого рода и всего ангельского собора в последний час жизни мира, на Страшном Суде. Эта встреча, которая для каждого предваряется его загробной встречей, уже не будет прервана разлучением... Это будет неразлучность и общность жизни человека с ангельским миром... Она содержит в себе источник таких неземных радостей, для которых мы не имеем теперь в своем бытии ни ведения, ни воображения, которых мы и не можем вместить. И однако, предвидение и предчувствие их все же нам дано. Оно питается и возгорается в нас нашей любовью к св. ангелам, нашей молитвой к ним и — гашею общею к Богу хвалой и молитвой"... ("Л. И.", 78, 85, 224).

Особым отделом ангелологии, как бы ее отрицательной главой, является учение о падении, жизни и судьбе неустоявших в добре духов — сатаны и ангелов его. Писания о. Сергия не содержат в себе систематической демонологии; однако, ряд мыслей и замечаний, высказанных им по этому вопросу в разных его сочинениях (главным образом, в "Невесте Агнца", в "Лествице Иаковлей" и в "Апокалипсисе Иоанна"), дают нам возможность реконструировать это учение, связанное, с одной стороны, с его пониманием зла, как отсутствием добра, а, с другой стороны, — с его эсхатологией, определяемой началами онтологического оптимизма и софийного детерминизма. С проблемой происхождения зла и падения Денницы мы уже встречались в главе, посвященной космологии. "Как упал ты с неба, Денница, сын зари?... Ты — печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты... Ты был помазанным херувимом... Ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней... И ты низвержен во ад, в глубину преисподней" (Ис. XIV, 12; Иез. XXVIII, 14). На этот вопрос о. Сергей отвечает учением об удобопревратности тварной свободы ("Н. А.", ч. I, гл. 2 и 3; "Л. И.", гл. 5). "Свобода есть осуществляемая, но еще не осуществленная возможность — стать самим собой... Свобода как потенциальность, выражающаяся в наличии разных возможностей... подлежит преодолению, есть некое тварно-предварительное состояние, как духовная незрелость, вследствие которой становится возможным колеблющийся выбор между разными образами осуществления самого себя" ("Л. И.", 151-153). "Зло происходит из тварной свободы... Потенциальная способность не только к добру, то есть к согласию с объективной закономерностью, но и к злу, то есть к своеволию и капризу, есть *privilegium odiosum* твари в ее изначальной неспытанности, и она не может быть отнята от нее даже перед лицом страшной опасности в ней заключающейся, — именно сатанизма" ("Н. А.", 166). "Падение "согрешивших" (II Пет. II, 4) ангелов, которые "не сохранили свое достоинство,

но оставили свое жилище” (Иуд., 6), свидетельствует о наличии такого состояния потенциальности..., духовной незавершенности, которая оставляет место падению или, точнее, отпадению от своего собственного естества (“оставили свое жилище”) (“Л. И.”, 154)... В этом своем диалектическом моменте падение сатаны и падение человека представляет полную аналогию. Однако, в ангельском мире это падение является, если можно так выразиться, более радикальным (сознательным и глубоким), чем в мире человеческом. Ибо “для ангелов, выну глядящих лице Божие, совершенно несвойственны искушения миробожия, которое заключается от Бога миром и впадает в космоизм или атеизм. Для них исключена возможность религиозного сомнения... Поэтому и падение здесь свободно от всякого поведения, заблуждений и недоразумения..., и оно совершается в чистом виде богоборства, имеющего своим источником угашение любви... Как в светлом херувиме, деннице, сыне зарп, могла угаснуть любовь к Богу и братьям? Это есть мрачная тайна тварной свободы, которая таит в себе непреодоленную бездну небытия, готовую развернуться, доколе она не преодолена окончательно и не сведется к потенции, к призракной тени” (“Л. И.”, 155, 156).

Другим отличием падшего ангела от падшего человека является большая изолированность первого, связанная с тем, что ангельский мир не знает единосущия, не является родом. “Угашение любви имеет (для ангелов) своим последствием самый ужасающий духовный эгоизм и обособление, которого не может знать человек, будучи, все-таки, родовым существом, в качестве такого связанного природными нитями с своим родом. Таких природных связей в ангельском мире не существует... И вследствие этого... падение отдельных ангелов остается изолированным и не распространяется непосредственно на весь ангельский мир..., в каком-то произошло разделение и “война”, чему нет аналогий в истории человеческого рода... В Откровении сказано о драконе, что “хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю” (XII, 4)... Духовное общение между всеми ангелами, очевидно, не прекратилось после падения сатаны и клеветов его, причем некоторое время остается в небе до низвержения его. Происходило ли это падение ангелов мгновенно, или же постепенно, у нас нет (прямого) указания” (“Л. И.”, 157, 158). Однако, на основании контекста Откровения мы можем заключить, что и самое падение Денницы (а не только увлечение им за собой других ангелов) не явилось актом, так сказать, мгновенным и однократным, но что “осатанение сатаны продолжалось еще и в небесах” (“Апок. Иоанн”, 136). Об этом свидетельствует повествование о “войне на небе”, которое составляет

собственный догматический вклад Откровения в библейскую ангелологию. Что же есть эта война? Как она может быть понимаема в применении к миру духовному? На это не может быть дано ответа на человеческом языке. Но ясно, что здесь действовала сила Христова воплощения, Его сошествия с небес, потому что прямо так говорится о победе ангелов: “они победили его кровию Агнца и словом свидетельства своего” (XII, 11). Этот христологический контекст заставляет отнести событие войны в небе именно ко времени... боговоплощения Христа... “Дракон и ангелы его не устояли, и не нашлось уже для них места на небе” (8). Отсюда заключаем, что такое место на небе — в каком бы то ни было смысле — ранее еще оставалось, что именно явствует хотя бы из истории Иова. И доселе сатана был уже падшим ангелом, пошатнувшимся в путях своих, злым скептиком и “клеветником”, который не принимал мира Божия и не удовлетворялся им. Он являлся в этом смысле нелюбящим и неблагодарным “клеветником” не только на мир Божий, но и “на братьев наших, клеветавшим на них пред Богом нашим день и ночь” (10). Эта двойственность его положения, которая однажды уже оказалась губительной для мира, вследствие искушения прародителей и их первородного греха, очевидно, еще терпелась и попускалась в небесах... Но когда с боговоплощением началась уже решительная борьба за спасение мира против князя мира сего, тогда это неопределенное и двусмысленное состояние терпимости и снисхождения стало уже невыносимым, невозможным и недопустимым... В то время, когда Сын Божий сошел с небес распяться на земле, сделался невозможным, невыносимым насмешливый, завистливый и клеветнический голос... “И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним” (10). То была, конечно, величайшая катастрофа для сына зарп. “Как упал ты с неба, Деппица, сын зарп?”...

Для сатаны уже не остается никакого места на небе, он низвергается на землю вместе с ангелами его, которые становятся уже определенно б е с а м и. Замечательно, что Ветхий Завет еще не знает бесов, но ими полна евангельская и новозаветная история...: бесы сопровождают земное служение Христа..., Он как бы окружен страждущими от духов нечистых. Он их изгоняет, исцеляет бесноватых, но при этом и Сам восклицает: “доколе буду с вами, доколе буду терпеть вас”. Факт бесоодержимости человечества во время пришествия Христа может быть понят в свете Откровения, которое свидетельствует о совершившемся изгнании сатаны с неба именно в связи с боговоплощением” (“Апок. Иоанна”, 131-133; 137, 140). И не об этом

ли падении с неба на землю говорит Господь: “Я видел сатану, спавшего с неба как молнию” (Лк. X, 18)?... Низвержение с неба сатаны сопровождается следующим восклицанием: “Итак, вселитесь небеса и обитающие на них. Но горе живущим на земле, потому что к вам сошел диавол в сильной ярости, зная, что немного ему остается времени”. Горе это заключается в том, что сатана, “который был призван стать первым другом человека..., из ангела хранителя мира превращается в “князя мира сего”, который хочет присвоить себе мир” (“Н. А.”, 172). Он хочет: “восхитить его у Бога и тем восполнить отсутствие собственной жизни. Существование сатаны и бесов паразитарно, они питаются испарением этого мира, приражаются к его греховным страстям и стремятся растлевать его, делая его для себя собственной природой, недостающей у них (ибо, как было сказано выше, ангелы не имеют собственной природы, но питаются природой Божией, каковой сатана и его клеветы, отвернувшись от Бога, естественно лишены. Этим определяется и их дальнейшая судьба, когда “князь мира сего изгнан будет вои” (Ио. XII, 31), то есть будет лишен мира и останется наедине с самим собой). После последнего разделения, когда мир станет царством Божиим, сатана и ангелы его останутся снова и окончательно бесприродными, погрузятся в состоянии метафизической пустоты: нищасть, жаждущая природной жизни и ее не имеющая — огонь не угасающий и червь не усыпавший, — “огнь вечный уготованный диаволу и ангелам его” чрез изгнание его из мира. Это состояние оголенной субъективности, без всякой возможности от нее освободиться и ее утолить, которое разделит и люди, себя опустошившие, представляет собою адский огонь предельного метафизического страдания, бесприродности нищастной жизни... Может ли этот опыт пустоты, окончательного банкротства возмужавшей тварности остаться бесплодным, и уже нет покаяния?” (“Л. И.”, 160, 161). Ответ на этот вопрос мы находим в I-ой дополнительной главе “Невесты Агнца” — “К вопросу об апокатастасисе падших духов (в связи с учением св. Григория Нисского)”. В ней о. Сергей показывает необходимость “оптологического постулата о длительном и многостепенном, по окончательном изживании сатанизма в силу его тварности... Злу невозможно приписывать такую же глубину как и добру... Зло есть только оптологический минус, который даже не существует сам в себе, но гаснет в отделении от бытия... Зло не имеет глубины. Оно исчерпаемо и само себя исчерпывает и на известной ступени зрелости бытия неизбежно пастушает его окончательное бессилие, происходит как бы самоутомление зла и его как бы само-разочарование. Стационарного состояния в духовном мире, в

“вечной жизни” не существует, а бесконечно преуспевание зла, его прогресс в вечности есть онтологический абсурд и поистине сатанинская хула на Божие творение” (“Н. А.”, 561, 572). Но таким образом зло приходит к самоуничтожению, а его носитель к самоосвобождению от зла, это — “совершенно недоступно человеческому опыту и может лишь постулироваться богословским умозрением” (“Н. А.”, 568). Это умозрение в писаниях о. Сергия получает форму графдиозной картины борьбы сатаны с самим собой, каковая должна неизбежно окопчаться его поражением, раскаянием, искуплением и спасением...

“Бесы вместе с князем мира сего будут изгнаны из мира, как от земли, так и “из области злобы поднебесной” и окажутся в собственной пустоте и плечу своей субъективности. Какова же может быть жизнь и судьба падших духов в состоянии этого изгнания? Знание тварности своей неавистно Демонице, и он хочет угасить его в себе своим притязанием стать равным Богу или даже превыше Его. Безумие этого притязания, очевидно, не мрится с тем сознанием в себе тварной душевности, которое со всей ясностью говорит ему: ты не Бог, ибо ты сотворен, а следовательно должен поклониться своему Творцу. Это исполняет бешенства бессильной гордости и злобы изгнанного из своего царства, лишенного мнимого трона “князя мира сего”. Но в то же время это же сознание вносит невыносимое раздражающее и р о т и в о р е ч и е в самую глубину сатанинского бытия, вселяет в него непобедимую тревогу и борьбу с самим собой, создает необходимость непрестанного самозазерения в том, но что нет и не может быть веры, вопрека свидетельству самоочевидности. Изживание этой противоречивости и является единственным и исчерпывающим содержанием жизни князя мира сего в его изгнании из этого мира..., и эта борьба с самим собой... не может быть бесконечной... Ибо неисчерпаемы-ли его силы для этой безнадежной и беспощадной борьбы с самоочевидностью..., раз сатана на самом деле есть творение, почему и силы его и возможности ограничены? Его может спасти в данном положении именно эта самая его тварность, которая есть для него невольная, как превышающая меру его тварной свободы, действительность. Он может изнемочь в этой неравной борьбе, вернее, не может не изнемочь в ней, капитулировать перед действительностью, признав своего Творца, не в себе самом, но в Боге, а это значит: падши поклониться Ему. То будет онтологическое принуждение со стороны действительности, сила факта.

Эта сила факта содержит в себе силу бытия всего сущего, которую таит сам от себя сатана, ее, однако, в глубине своей веда. Эта тайна в том, что все сущее существует силой любви бо-

жественной, есть любовь... И силой божественной любви существует и сам сатана, некогда верховный архангел, помазанный херувим. Он, конечно, никогда не может утратить этого однажды уведенного знания, хотя и хотел бы его забыть, затоптать, уничтожить в ненависти своей, в которую претворяется зависть в отношении к непреложной действительности. Однако, однажды опознанную любовь нельзя не любить ответной любовью, она оказывается некоторым роком и для сатаны, который, как и все творение, сотворен любовью Божией, имеет божественную тему и основание своего бытия, в этом смысле, софием, хотя и софиеборец. Он и сам знает эту свою софийность, которая и есть причастность божественной любви. И вот, что значит это откровение о бесах, повешанное тайновидцем св. Исааком Сирийским: муча ада суть мучения любви, любви сатаны к своему Творцу. Эта любовь есть ревнивая и завидующая, безотвязно сосредоточенная на своем предмете... Сатана помнит, онтологически помнит — состояние свое до своего падения... и он жжется этой памятью. Она его бесит в его бесноватости, это есть главный источник его бессовства, бешенная борьба со своим же естеством, желание его отвергнуть и забыть, заменив... но чем же? пустотой. И эта память — странно сказать — делает из него искусителя и... испугаемого. Он не может оставаться равнодушным, спокойно презрительным созерцателем явления в мир Христа и Богоматери, и даже святых ангелов и человек, он любит их ненавистью, ибо она есть язык любви... до времени, когда она станет самою собой в непобедимости и в неуничтожимости любви к себе высшему. Эта память есть рука помощи Творца, которая никогда не может быть отнята даже у взбунтовавшегося творения” (“Н. А.”, 563, 564, 574).

“Здесь мы приближаемся к тому повороту в Деннице, который совершенно недоступен человеческому опыту и может лишь постулироваться богословским умозрением: учорство противления разрешается в смирение; любовь, скованная ненавистью, освобождается от оков чрез познание истины: “козпаете истину, и истина сделает вас свободными” (Ио. VIII, 32). Истина же есть путь и жизнь в любви к Творцу и Его творению. Но в этом прозрении и освобождении духовном начинается совсем новая эпоха в жизни сатаны. Доселе он пребывал в состоянии отверженности от мира, во тьме крошечной и муче ее. “Днавол... ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лже-пророк, и будут мучить ся день и ночь и во веки веков... И смерть и ад повержены в озеро огненное. Это — смерть вторая” (Откр. XX, 10; 14). Это мучение от смерти “второй” входит в жизнь, как единственное ее содержание, так что это умирание всю ее наполняет, оно и равно-

значно изгнанию из мира. В строгом смысле слова это даже не ад, поскольку и ад есть все таки состояние жизни... То же, что можно назвать возвращением сатаны к жизни, необходимо соединяется с началом его раскаяния. Вместе с освобождением от оков завистливой ненависти и первым таянием льда нелюбовности для сатаны с ангелами его только начинают настоящие муки ада в раскаянии за все грехи мира, и не только за те, которых он был неизменным вдохновителем, но и за то самое страшное дело, которое вопреки его воле и ведению послужило спасением миру. Это — предание Христа на смерть чрез предательство Иуды, “в которого вошел сатана” (Ио., XIII, 27), оно было делом сатаны. Сатана есть вдохновитель всего человеческого зла и виновник грехов всего мира, которые и воспринял на Себя Единый Безгрешный Искупитель. Посему и безмерная тяжесть этого греха всего мира ложится на кающегося сатану по мере того, как в нем пробуждается новая жизнь, как некое искупление для самого искупителя. И эта неведомая человекам мука покаяния бесплотных наполняет “веки веков”, безмерное для человечества время... Однако, и эти “веки веков” есть все-таки время и только время, хотя и имеющее для себя содержанием касание вечности, вечную жизнь, — именно в образе “вечных мук”. Но оно все же ограничено в длительности, имеет свою полноту, и кончается вместе с мучениями раскаявшегося сатаны, который на протяжении этих “веков” возвращается к тому, для чего он был сотворен. Но быть верховным архангелом, Деяницей, — таковым призвал его к бытию Творец.

Однако, очевидно, что, как спасение и прощение грехов всего мира, вдохновленных сатаной, так и тем более восстановление, — апокатастасис, не осуществимо односторонним актом, лишь тварной силой, как невозможно это было и в отношении к человеку, который, нуждаясь в искупительной помощи Божией, таковую получил через боговоплощение в крестной смерти Сына Божия. Поэтому с неизбежностью возникает вопрос, который с такой настойчивостью выдвигался обоими (да, в сущности, и единственными) богословами апокатастасиса, Оригеном и св. Григорием Нисским и ими же утвердительно решался: распространяется ли и на демонов вселенская сила искупительной жертвы, принесенной “за всех и за вся”? Или же приходится признать, что она ограничена, поскольку проявляется лишь в отношении к земному ограниченному миру. Но, очевидно, допустить какое либо ограничение в силе искупительной жертвы невозможно, как об этом возвещает слово Божие, свидетельствующее прямо и несомненно: об имени Иисусове “поклонится всякое колено небесных, земных и преиспод-

и п х (то есть ангелов, человек и демонов)” (Фил. II, 10) и “будет Бог всяческая во всех” (I Кор. XV, 28). Но восхождение сатаны в своему первообразу не есть пассивное лишь приятие прошептя, но и активное восхождение, движение навстречу Христу того, кто имел в себе всю силу антихристову. Это движение, о котором мы ничего не можем знать, кроме этого общего богословского постулата, требует для возможного своего осуществления еще нового времени, к тому предназначенного. Следующие “веки веков” поэтому и должны быть посвящены этому активному одолению сатанизма в нем самом. Необходимо, однако, помнить, что оно будет осуществляться не одними падшими духами в их обособлении, но вместе со всем миром, уже свободным от насильственного владычества “князя мира сего”. И особенно важно приять в соображение то, что все святые ангелы с Михаилом и воинствам его во главе, некогда сатану с неба свергавшие, будут, также, не падя души своей даже до смерти, влечь его снова в небо небес, к бывшему месту небесной славы его. О том молчит слово Божие, которое ограничивает свое откровение лишь жизнью этого века, но это необходимо следует из общих пророчеств о всеобщем обожении и апокатастасисе: “будет Бог все во всем”...

“Место Денницы было занято в его отсутствие из неба ангелочеловеком Иоанном, Предтечей Господним, который вместе с Пречистой ближе всех предстоит Господу Славы, как превысший ангелов и наибольший из рожденных женами. Однако, является ли это делом себялюбия, выталкивающего своего соперника, или же, напротив, здесь приготавливается новая возможность для самоотвергающейся, самоуничтожающейся, себя “малящей” любви? И не естественно ли, что высший из престолов ангельских, именно ангелочеловеческий, есть удел не одного, но двух, из которых высший и святейший подает руку помощи падшему, но восстановленному? При этом следует помнить, что помощь эта может быть подана и осуществлена лишь силою приятия и усвоения искупительной жертвы Христовой не только всем ангельским миром, с Михаилом и воинством его во главе, некогда ведшим войну в небе и свергнувшим из него Денницу, но и этим последним самим. Это новое событие в небесах совершится в предстоянии и ангелочеловека. У нас нет никакого сомнения в том, что это не может не быть. Но далее эта помощь не может не быть оказана и со стороны всей церкви, не только небесной, но и земной, тех прославленных святых человек, которые имеют дар “сердца милующего”, возгорания любви вселенской, о чем засвидетельствовало св. Исааком Сириним, являющимся в данном случае устами всего лика свя-

тых. И, наконец, в небесах, и даже превыше небес, помощь эта явлена будет Пречистой и Преблагословенной, честнейшей всех ангелов, Той, чье Сердце милующее есть седалище Св. Духа, самой ипостасной любви. Сила Пятидесятницы, сообщившая всему миру огненные языки, воспламенившие все творение, зажгут и омертвевшие, но воскресающие души падших духов, и будет явлено спасение их. Все это будут еще новые и новые веки веков, для нас неведомые и недоступные. Однако, ведома любовь Божия к творению и ее обетование о том, что “всех заключил Господь в непослушание, чтобы всех помиловать. Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки. Аминь (Р. XI, 32, 36)” (“Н. А.”, 268, 269, 571-573).

Ц Е Р К О В Ъ

“Верую во едишу, святую, соборную и апостольскую Церковь”.

Обычное истолкование этой вероисповедной формулы символа сводится к раскрытию той связи, которая существует между понятием Церкви и приписываемыми ей качествами единства, святости, соборности и апостольского преемства. В этом смысле предметом веры является именно то, что Церковь является единой, святой и т. д. Субъектом экклезиологических суждений является здесь понятие Церкви; предикатом — ее особенности и качества; и раскрытие их содержания составляет предмет катехизического учения о Церкви. Путь этот имеет тот недостаток, что, принимая понятие церкви за субъект, мы неизбежно мыслим его, как нечто данное. Церковь, взятая, как исходная точка экклезиологии, неизбежно предполагается уже известной; выяснению подлежат только ее качества, и вся проблематика ориентирована, таким образом, на вопрос не о том, что есть Церковь, но какова она.

В отличие от этого обычного пути, о. Сергей начинает свою экклезиологию, перенося логическое ударение на первое слово 9-го члена символа, принимая за субъект слово “верую”. Понятие церкви получает, благодаря этому, значение предиката (т. е. раскрывает содержание веры), а вся экклезиологическая проблематика обогащается новым содержанием, которое в первом случае от глаз исследователя просто ускользает. “Верую... в Церковь” — это значит, что Церковь, “будучи внешним фактом, одновременно есть и предмет веры, которая есть “личность ожидаемого и очевидность невидимого” (Евр. I, 11)... тайна, превосходящая ум и открывающаяся только в жизненном опыте ее членов” (“Очерки учения о Церкви”, в дальнейшем обозначаемые нами: “О. У. Ц.” — I, 53, 55). Соответственно этому, первым тезисом учения о Церкви (в кратком

изложении системы экклезиологии) (на съезде православных богословов в Афинах 1938 г.) является “Церковь, как предмет веры”. Церковь есть всегда предмет веры; таинственный и непостижимый характер присущ ей всегда и во всем; этим категорически отмечается всякий церковный позитивизм, ограничивающийся познанием внешнего бытия Церкви — ее исторического, канонического, литургического, — вообще институционального аспекта (эта мысль подробно и практически раскрыта о. Сергием в § 3 главы 5, отд. II “Невесты Агнца”, озаглавленном “Границы сакраментализма”). “В основе всех различных таинств и тайнодействий лежит таинство всех таинств, всетаинство, которое и есть сама Церковь, как Богочеловечество, сущее Боговоплощение и Пятидесятница Духа в их пребывающей силе... Церковь есть тайна мира, которая раскрывается, как таинство... Тайна Церкви и ее Всетаинство предшествует таинствам и их в себе обособывает, она есть ноумен таинств, которые суть в отношении к ней, как бы ее феномены”... (“Н., А.”, 297).

Церковь есть объективный факт, но она же есть невидимая, мистическая жизнь, которая может быть воспринята только духовной жизнью, причастием божественной благодати. Это соединение видимого с невидимым, божественного с человеческим, это единство обеих природ является наиболее характерной чертой существа Церкви. Можно сказать, что природа Церкви символична, — ибо внутреннее и внешнее слито в ней в единую жизнь... И в этом смысле жизнь Церкви сама в себе является непрерывающимся таинством, таинством всех таинств, тогда как сакраментальная ее жизнь есть только частное выражение ее общего характера”

Этот таинственный и таинственный характер усматривается о. Сергием во всех проявлениях жизни Церкви, и благодаря этому его экклезиология всюду граничит с божественной реальностью, прозирает ее в земной действительности Церкви, вдохновенно с ней свидетельствует (некоторые противники о. Сергия называли поэтому его церковную установку “гипермистицизмом” — епископ Венгмин (Федченко) на съезде РСХД в Clémont en Argonne в 1932). И в этом именно заключается ее сила, ее способность вдохновлять и окрылять душу, увлекать ее к горным обителям. Эпиграфом всей экклезиологии о. Сергия (как, впрочем, и всего его творчества) могут быть поставлены слова евхаристического возгласа “Горе имеем сердца!”...

Церковь есть тайна; тайна есть предмет познания (точнее познавания) непостижимого; тайна, раскрывающаяся человеку

— “трансцендентное в имманентном” — есть символ; познание символа есть антиномия — такова гносеологическая схема экклезиологии, разработанной о. Сергием, как в ее общей форме (в “Невесте Агнца”, в “Очерках Учения о Церкви”, в «Orthodoxie»), так и в отдельных частных проблемах (об иерархии, о таинствах, об экуменизме).

“Исчерпывающего и удовлетворительного определения Церкви быть не может (ибо Церковь есть жизнь), а жизнь неопределима, хотя и может быть описываема и определяема («Orthodoxie», 4). С другой стороны, “Церковь есть полнота” (πλήρομα) (Наполяющего все во всем) (Еф. I, 23), а полнота также не может быть схвачена никаким определением, которое всегда и неизбежно имеет дело с частным, а, следовательно, неполным. Поэтому все возможные определения Церкви должны носить символический характер, восходя от образа к Первообразу и прозирая в попятнях земной действительности отображаемые ими небесные реальности. В этом смысле “Церковь, как единая мистическая сущность, описывается в слове Божием как Тело Христово, одушевляемое Духом Святым, как храм Его, как Невеста Христова. Надо уразуметь всю силу этих речений” (“Н. А.”, 278). И, во-первых: что есть тело? “По отношению к живущему в нем духу природа тела состоит в том, что оно является, с одной стороны, послушным орудием для велений духа, а с другой — средством проявления духа, его откровением. Тело имеет общую жизнь с духом, их можно различать, но нельзя отделять и противопоставлять” (“О. У. Ц.”, 63). И в определении Церкви, как Тела Христова, “наиболее поражающей является та мысль, что Богу, как и человеку, а следовательно и Богочеловеку свойственно иметь тело... Эту мысль о Телесном Христе недопустимо суживать и искажать в том смысле, что Христу тело свойственно лишь по человечеству, как одежда плоти, в которую Он, Сам будучи безтелесен, облачается нас и нашего ради спасения... Вочеловечение Христово является подлинным приятием истинной человечности. А последнее возможно только при наличии положительной соотносительности обеих природ, божественной и человеческой. Эта же соотносительность предполагает наличие двух телесностей: Духовной, — Божией, каковая есть Божественная София или Слава Божия, и человеческой. Посему, существование Тела Христова есть факт Богочеловеческий” (“Н. А.”, 282)... и свидетельствует о близости и сродности неба и земли — Бога и мира.

Еще более значительным является тот аспект диалектики и онтологии тела, который рассматривает его не в оплошении к живущему в нем духу, но в себе. Понятие тела, как оно раскры-

то в посланиях ап. Павла, включает в себя мысль о ж и в о м многоединстве; последнее же раскрывается, с одной стороны, как е д и н с т в о (многих членов в едином теле), а с другой стороны, как м н о ж е с т в о (различающихся друг от друга, хотя и объединенных между собой, многих членов). Таким образом, многоединство Церкви есть образ триединства Божества, и сама Церковь есть в этом смысле “причастность к Божественной жизни, ее самооткровение в совершающемся обожении твари. Все едино во Христе, ибо один Христос и один Дух Святой и единая Церковь, как эта божественная жизнь, подаваемая твари” (“Н. А.”, 281). Единство это не должно, однако, поглощать множественности, ибо каждый член, хотя и является “членом единого Христа, будучи единым Духом, остается самим собой в своей личности... Здесь (мы стоим) перед явной антиномией единого и многого, тождественного и различного, Христового и не-Христового... Парадокс тела и членов (“и вы — тело Христово, а порознь — члены” — I Кор. XII, 27) состоит в том, что каждый член тела..., принадлежа к целому, постольку есть и целое, но в то же время от него и отличается... Быть членом тела значит уже быть телом, ибо члены существуют лишь в теле; а быть телом, значит иметь члены, ибо тело только и существует в членах, притом различных... И относительно всех членов тела, при всем их различии, утверждается их равнотелесность, эквивалентность, которая, однако, не есть равенство, но именно равнозначимость... Если принять во внимание, что эта характеристика Церкви как одного тела, состоящего из разных членов, относится ко всему человечеству, то, очевидно, что начало множественности относится к человеческим ипостасям, а единство тела — к единству человечества... Каждая ипостась есть личное к а к всеобщего ч т о, и как таковая принадлежит к полноте... Она принадлежит Христу, Который потому и есть г л а в а Церкви. Однако, глава Церкви не есть лишь о д и н из членов тела, хотя бы и самый важный. Она пребывает н а д всеми членами, как их основание, в котором все отдельные члены себя находят в качестве множественности в единстве: Христос, как глава, есть не только человек, но и Все-человек... Таким образом, учение о Церкви, как Теле Христовом, таит в себе учение о человеке, в его отношении к предвечному богочеловечеству” (“Н. А.”, 283). В этом раскрывается софиологическая основа учения о Церкви, поскольку отпешение единства к множеству (воспринимаемое рассудочно и статически как противоречие) на самом деле “выражает собою тайну Богочеловечества, а именно отношения Софии Божественной, принадлежащей Божественной Троиципостасности, к Софии твар-

пой, вверенной в удел множеству божественных образов — ангелов и человек, причем все эти образы онтологически прозрачны для Первообраза” (“Н. А.”, 284). Это софиологическое понимание природы Церкви восполняет собою ее тринитарное истолкование в той же мере, в какой учение о Софии-Усии дополняет собою учение о божественных ипостасях — в триадологии. Церковь есть образ Св. Троицы не только потому, что, подобно Св. Троице, она состоит из (множества) ипостасей, имеющих общую единую природу и жизнь, но и потому, что сама эта природа есть образ природы Божественной. “В экклезиологической мысли надо соединить реальности единства или ц е л о м у д р н я и множественности или многообразия” (“Н. А.”, 282). Но “целомудрие” есть имя Божественной Софии, единство коей и отражается, преломляется, раскрывается во множественности “многообразной Премудрости Божией”. В этом отношении с полной ясностью раскрывается “софийная основа мира, которая и есть Церковь” (“Н. А.”, 275).

К этому надо добавить еще то, что, говоря о Церкви, как теле (Божием), свящ. Писание одинаково рассматривает его в отношении как Христа, так и Св. Духа, и это сопоставление Христа и Духа Святого как бы в безразличном рядоположении имеет первостепенное экклезиологическое значение” (“Н. А.”, 279). Основанием своим оно имеет нераздельность “двоицы Сына и Духа” (см. гл. о дарах Духа Святого), каковая есть двойное откровение (в Слове-Мудрости и в Красоте-Жизни) единой природы (Усии-Софии) Отца. Поэтому и верующим, которые в своем многоединстве являют собою образ Св. Троицы, “одинаково говорится: вы — тело Христово, вы — храм Духа Святого; ибо одно без другого невозможно, и всякая экклезиология, ориентирующаяся моноистически, а не диадически, дефективна” (“Н. А.”, 280). Но поскольку диада Сына и Духа есть явление Софии, постольку и Церковь, как Тело Христово, оупеваемое Духом Святым, есть также София — тварная в своей исторической земной действительности и Божественная — в своем основании.

“Еще более софиологическим является учение о Церкви, как невесте Христовой и жене Агнца, Возлюбленной Возлюбленного Песни Песней... Сюда относятся... таинственный и краткий, но тем более потрясающий в своей значительности текст Ефес V, 32, где соединение жены с мужем в одну плоть... истолковывается в отношении Христа и Церкви, как великая тайна; и прямая параллель (этому тексту) в Откровении — в самых значительных, ибо заключительных его словах: ангел говорит таинствозрителю: “пойди, я покажу тебе жену, невесту Агнца... и то

был святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога; он имеет Славу Божию” (Откр. XXI, 9, 10). В общем контексте это явление, завершающее собой историю мира, как ее зрелый плод, означает ософиенне твари и в этом смысле Божественную Софию (= Славу Божию), сходящую с неба на землю, в мир тварный. И о ней говорится (XXII, 17): “И Дух, и Невеста говорят: приходи! и слышавший да скажет: приходи!”. Здесь мы имеем как бы преднамеренное двоение смысла: в XXI гл. говорится о невесте-жене, сходящей с неба на землю, здесь же о невесте с воодушевляющим ее, живящим в ней Духом, причем она пребывает в мире и чает пришествия Христа в полноте Божественного откровения в мире. Церковь, как София, пребывает в небесах, есть небесный Иерусалим (о котором сказано у ап. Павла, II, Кор. V, 1-2: “мы имеем от Бога жилище на небесах, дом перуктворенный, вечный, оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище”), имеющий сойти на землю. И она же Духом призывает это схождение, как Невеста ждущая своего Жениха, то-есть земная, тварная Церковь. Церковь, небесная и земная, едина в основании и пределе, интелектуально, но она остается двойственна в мировом процессе, прежде скопчения мира. Повтому и отношении этого небесного жилища к земному или Христа к Церкви, выражается в содействии, попечении, искушении... и это последнее соединение Христа с Церковью, как соединение брачное, и есть великая тайна о Церкви. Однако, венец мистического учения о Церкви, как любви, мы имеем даже не в новозаветном, но ветхозаветном Апокалипсисе, песни любви Невесты и Агнца, в этом смысле наиболее таинственной, а потому и самой новозаветной книге Библии — Песни Песней. Эта книга еще меньше, чем Апокалипсис, поддается раскрытию в отдельных своих частях и образах, и, однако, вся она проникнута таким трепетом этой любви, звучит такою о ней дивной песнью, что сама является ч у д о м словесным. Мы и не будем стремиться к раскрытию ее отдельных черт. Достаточно признать, в согласии со всей древней традицией Церкви, что в ней изображаются отношения Христа и Церкви в образе любви Жениха и Невесты, при чем незримо присутствует сама Любовь или ипостась Любви, Св. Дух... Песнь Песней есть песнь любви между Богом и миром, Творцом и творением, Софией Божественной и тварной, о воплощенном чрез Духа Святого Сыне, о Невесте Непеизвестной, Матери Его... Это отношение есть любовь, соединяющая в себе все образы любви личной и безличной, и тайна этой любви сокрыта в небесах, чтобы открыться на земле. Эта дивная и таинственная любовь явно предполагает не психологизм, не аффект или эмоцию, но онтологию

ее, реальность соотношения духовных реальностей. Это открыто свидетельствует, что Церковь е с т ь, ей присуще бытие, как *ens realissimum*, она есть предмет любви Божественной. Церковь в этом смысле изображается как “тело” или жена: “мужья должны любить своих жен, как свои тела”. Церковь существует во множестве ипостасей, как единое тело из многих членов. Первенствующая же ипостась Церкви, ее личное эредоточие есть Пречистая Мать Христа, Духоносица.

Определение Церкви как Невесты, Жены и Тела, сыздавна подавало повод к недоразумениям, как в сторону чрезмерного спиритуализма, которым упразднялась сама сила этого образа, разрешаясь в аллегория, так и чрезмерного романтизма, в котором получали преобладание поэзия, эмоции и даже страстность. Для выяснения вопроса надо, прежде всего, установить тот комплекс понятий, к которому относится здесь определение Церкви, как Жены или Невесты, именно в аспекте “Женственности” (и, очевидно, “Вечной Женственности”). Мы различаем Мужское и Женское начало в ипостасном духе, поскольку тем или другим характеризуется и сама ипостась. Однако, образ Церкви не принадлежит этому противопоставлению или различению мужского и женского вообще в ипостасном смысле, в разных его аспектах. То, что понимается и противопоставляется здесь, не относится к ипостасному, но не-ипостасному, хотя призванному к ипостасированию, бытию. Церковь небесная, или Божественная София, есть именно такое не-ипостасное начало, которое, сохраняя свою собственную субстанциальность, как природа или сущность Божия, предвечно ипостасируется в божественных ипостасях, причем нарочитой ипостасью ее является Логос, в нераздельном и неслиянном соединении с Духом Святым являющий Отца. Не-ипостасное же бытие Божественной Софии определяется его причастностью к божественной любви, которая и соединяет ее с ипостасями, ее во-ипостасирует. В отношении же к Церкви, как Софии тварной, такая ипостасируется тварными ипостасями, причем эти ипостаси сполна соединяются в ипостаси Богочеловека, который связан с творением непосредственно через Богоматерь, осененную Третьей Ипостасью, “Невесту Невестную”. Поскольку земная Церковь ипостасирована, “во-ипостасируется” во Христе, как Жена и Невеста Агнца” (“Н. А.”, 287-289).

Этим устанавливается непосредственная связь между эклизиологией и марислогией. “Полнота богообщения... открывается для Церкви в образе Богоматери” («W. G.»), ибо “Пресвятая и Пречистая Дева — Мать Божия, принадлежа по своей природе нашему миру и человечеству — в Успении своем является

прославленным Христовым человечеством в есть поэтому сердце Церкви — ее личное воплощение и явление” («Thesen ueber die Kirche», Почитание Богоматери является поэтому необходимым постулатом не только правильного учения о Богочеловеке-Христе, но и о Его теле — Церкви. Экклесиология невозможна без мариологии: эта истина имеет особое значение для экуменического Движения, каково: независимо от разрабатываемой в нем сложной и многосторонней проблематики, само — самым своим существованием — являет воплощенную экклесиологическую проблему. Ибо оно стремится к церковному единству, каковое естественно должно мыслиться не только как искомый результат исторического процесса, но и как вечное основание разьединенных частей Христова человечества, как метафизическая основа исторической земной церкви, как *Una Sancta*. А личным воплощением таковой является Богоматерь. Понятно поэтому, почему в течении всей своей работы в экуменическом Движении о. Сергий с такой настойчивостью боролся за почитание Богоматери (или, по меньшей мере, за изучение и большее понимание этой проблемы). Это было для него вопросом не благочестия, но догматической истиной первостепенного значения, без приятия коей всякое единение осуждено быть поверхностным и неглубоким. Единение христиан вне веры и почитания Богоматери является скорее частичным совпадением отдельных вероучительных формул, чем подлинным церковным единством. Поэтому борьба за Богоматерь в недрах экуменического Движения была борьбой за само это Движение. “Почему почитание Девы Марии имеет такое значение для ссединения Церквей?” — спрашивает о. Сергий в статье посвященной этому вопросу («Die Gottesmutter und die Oekumenische Bewegung»), и отвечает: “для этого имеются серьезные религиозные и догматические мотивы. Правильное учение о Церкви невозможно без мариологии. Божья Матерь есть личная Возглавительница Церкви (вопечно, в совершенно ином смысле, чем Сам Иисус Христос); Она — глава человечества и душа тварного мира. Она дала Своему Сыну человечность и Его человечность принадлежит и Ей. Поэтому Она есть Церковь в ее тварно-человеческом аспекте. Но Она же есть Матерь человеческого рода, поручившая со креста Ее Сыном этому роду в лице возлюбленного ученика... Божия Матерь является личным воплощением Церкви, которая есть не только общество и объединение (без различия видимое или невидимое), но живой вселенский организм... И полнота и совершенство Церкви, самая ее сущность воплощены в Пресвятой Деве, и в этом смысле Она прославляется как превысшая всего ангельского и человеческого

мира... Богоматерь есть любвеобильная мать, которая непрестанно молится за все человечество... Она есть сердце Церкви, и в церковной жизни ничего не происходит без Ее участия, молитвы и благословения. И это имеет особое значение для того современного нам Движения, которое стремится к церковному воссоединению”...

“Учение Слова Божия о Церкви как Теле Христовом, как Храме Духа Святого, как Жене и Невесте Агнца, вообще вся церковная онтология имеет дело с предвечным основанием ее в небесах, и с ее силой, раскрывающейся в творении, в человечестве. Церковь есть общее основание тварного бытия, его начало и цель” (“Н. А.”, 289). Поэтому она мыслится “вне исторической конкретности, вне границ пространства и времени”. “Как начало вечной жизни, Церковь не ограничена ни временем, ни пространством, но всегда их превосходит. Она принадлежит вечности и в этом смысле является вечным основанием бытия и тварного мира. У св. Ермы (в Пастыре) мы читаем, что весь мир был сотворен ради Церкви, как содержащий ее сосуд” («Thesen über die Kirche», 3). Вселенскость Церкви раскрывается здесь как ее полнота, понятая не только как совокупность всех живых и всех умерших, ангелов и человеков, но и как их онтологическое единство, включающее в себя и всю тварь. “Церковь не имеет границы, потому что ей принадлежит все мироздание, которое есть ее периферический, космический лик” (“Н. А.”, 291). Экклезиология непосредственно соприкасается здесь с космологией, поскольку мир есть тварная София, каковая есть и Церковь. П р и р о д а е с т ь к о с м и ч е с к и й л и к Ц е р к в и — таково это софиологическое откровение, в свете которого становятся понятны, как устремления природы к Церкви — ее, так сказать, включение в церковное бытие и славословие (“небеса поведают славу Божию”... “хвалите Его горы..., и реки..., и скоты”...), так и церковная обращенность к природе, способной слушать голос Церкви и принимать ее благословение (чипы освящений и т. п.). Тема эта разработана о. Сергием преимущественно в связи с его космологией. В его экклезиологических писаниях мы этого натуралистического момента почти не находим (кроме некоторых значительных, хотя и кратких замечаний). Но она непосредственно явствует из того, что как его космология, так и экклезиология, одинаково имеют софиологическое основание, определяющее и их обидий характер, и их содержание. Однако, в экклезиологии природно-безипостасный момент всегда восполняется ипостасной и ипостасирующей (природу) жизнью человека, который “в Церкви становится вселенским существом,

жизнь коего в Боге соединяет его с жизнью всего творения узлами космической любви... Церковь, соединяющая не только живых, но и умерших, чины ангельские и все творение, есть Церковь невидимая, хотя и не несведомая. Пределы ее жизни восходят до сотворения мира и человека и теряются в вечности”.

“Эта универсальность (или кафоличность) Церкви, имеющая для себя основание в самом сотворении мира, раскрывается и эсхатологически, в кончине века, в парусии, как и в том, что следует за парусией. Прежде всего в преображении мира в день Господень (II Пет. III, 7-13), а затем — в свершении, о котором говорится в I Кор. XV, 24-28: “когда же все покорит Ему, тогда и Сам покорится Покорившему все, да будет Бог всяческая во всех”. “Ибо все из Него, Им и к Нему” (Р., XI, 36)”. (“Н. А.”, 291).

Универсализм Церкви включает в себя вопрос о границах Церкви, который с необходимостью должен быть рассматриваем с двух точек зрения: “мистически или онтологически границы Церкви совпадают с границами Боговоплощения и Пятидесятницы, каковых вообще вовсе не существует. Ибо вочеловечение Господа... есть восприятие всего Адама. Все люди принадлежат к человечеству Христову, и если эта человечность есть Церковь, как Тело Христово, то в этом смысле и все человечество принадлежит Церкви. Эта таинственная истина не раз выражается в Слове Божиим (Лк. II, 11-12; Тит. II, 11; II Тим. II, 4). Однако, в таком определении кафоличности Церкви все расплывается в безграничности. Оно дает слишком много, но поэтому и слишком мало. Оно нуждается в дополнении его дальнейшим уточнением” (“Н. А.”, 290, 291), каковое в отношении мистического учения о Церкви должно иметь то же значение, какое имеет положительная система догматики по отношению к истинам апофатического богословия.

“Церковь, как она определяется в апостольских посланиях, имеет для себя, так сказать, два измерения: онтологическое, относящееся к ее сущности, глубине и жизненной силе, и эмпирическое, раскрывающееся в факте исторического существования. Обращаясь к первому определению, как оно дается в Слове Божиим, мы совсем не находим в нем эмпирических, конкретных признаков Церкви, как она дана в человеческой истории... Этим усиленно подчеркивается вселенский универсальный характер Церкви... Христос пришел для спасения всех людей, а не одних только избранных и предопределенных. (Но с другой стороны) — “обращенная к человеческой истории Церковь принимает в свою жизнь и начала тварной, человеческой свободы

и связанной с нею относительности и даже ограниченности в каждом моменте своего бытия, поскольку оно принадлежит человеческому развитию. Во внешних ее судьбах отпечатлевается не только вечное божественное начало, в ней живущее, но и историческая среда со всею ее многосложностью» («Una Sancta», 4, 6, 9). Эта «историческая конкретность, принадлежащая феноменальному бытию, не есть укор, но необходимый образ бытия, вне которого оно разрешалось бы в ничто... (Однако, следствием его является то, что) Церковь как общество, установление, организация — «видимая» или «эмпирическая Церковь», не вполне совпадает с Церковью как Богочеловечеством, ее ноуменальной глубиной, хотя с нею и связана, ею обосновывается, ею проникается» («Н. А.», 295). «И в новозаветном языке мы встречаем выражение Церковь и церкви, при чем разумеется, с одной стороны, мистическое единство Церкви, как тела Христова, а с другой, — частные поместные общины, в которых эта жизнь осуществляется» («У кладезя Иаковля», 9). Таким образом, универсализм или кафоличность Церкви, находящие свое историческое воплощение в частных и местных церквях, приводят нас к антиномии единого и многого, поскольку таковая имеет применение и к понятию Церкви.

«Церковь е д и н а — это есть аксиома учения о Церкви, самоочевидная для всякого христианина... Если един Христос, то едино и Его тело; если един Св. Дух, то едина и жизнь Церкви... И никто никогда не мог отрицать этого мистического единства Церкви, как невидимого организма, как тела Христова. (Единство это является, однако, предметом веры («верую во единую... церковь»), а не ведения, ибо феноменально, в историческом опыте, мы встречаем только множественность церквей, друг от друга отличающихся и друг с другом не совпадающих. Трудность возникает в тот момент, когда мы обращаемся от невидимой Церкви к церкви видимой. Здесь мы сразу же встречаем множество поместных, национальных и даже домашних церквей, каковые существовали уже при ап. Павле... Существование этих частных церквей не противоречит, однако, единству Церкви, ибо последняя живет, во-первых, как невидимое единство в видимом множестве» («One holy... Church», 17, 18). Однако, в дальнейшем «то индивидуальное различие поместных церквей, которое существовало изначала и обозначалось уже в различии иудео-христианства и эллино-христианства, а позднее — Востока и Запада..., перейдя известную степень, привело сначала к разногласиям, а затем к разделению в среде единого христианства, порождая ереси и расколы. Последовательно развиваясь, оно привело к тому многообразию его ликов и тому мно-

жеству вероисповеданий, перед лицом которого мы стоим” («Una Sancta», 9). Таким образом возникает экуменическая проблема, проблема православия и инославия, которая имеет не столько практически-апологетическое, сколько принципиально-экслезiological значение. В решении ее мы стоим перед опасностью соблазниться “геометрической простотой той схемы, согласно которой все находящееся вне прямого общения с единой Церковью, оказывается совершенно отчужденным от церковной жизни, лишенным благодати Божией... Последовательно развиваемая, эта точка зрения должна привести к выводу, что нет разницы между не-христианскими религиями и внецерковным христианством, между крещеными и некрещеными. Но такое мнение противоречит церковной практике и каноническим определениям, которые всегда различали степень удаления от Церкви и самым фактом такого различения испровергали эту казюническую геометрию” (“Очерки учения о Церкви”, III, 9). “Между Церковью и церквями существует отношение не только взаимной исключения, но и взаимной сопряженности. За оградой Церкви для нас не пустое место, но простирается христианский мир, которому во всяком случае присуща церковность, однако вне церкви” (“У кладезя Иаковля”, 11). “Существует некоторая внешняя зона Церкви, находящаяся уже за пределами ее ограды, есть связь церковная, несовпадающая с единством церковной организации: тело церковное не вполне совпадает с его внешними очертаниями, оно имеет еще и свою периферию, церковь видимая включает еще и Церковь невидимую, не только за пределами этого мира, но и в этом мире, и с этой скрытой, потенциальной церковностью все время, так или иначе, соотносится... Получается вывод, что есть *ecclesia extra ecclesiam*, точнее, *extra muros*». (“О. У. Ц.” III, 10). “Сила Церкви может простираться, лучше сказать, не может не простираться, за пределы Церкви институционной: *ecclesia extra ecclesias*. Это значит также, что даяние духовных даров, Пятидесятница церковная, не ограничивается “семью” таинствами и ими не исчерпывается, но может иметь для себя и иные пути, не-сакраментальные, как это и никогда не отрицалось Церковью со времен Апостольских” (“Н. А.”, 298).

Принципиальное решение экуменической проблемы сводится, таким образом, к установлению и к разработке понятия *ecclesiae extra ecclesiam*, как онтологической сущности церковности. (В “католическом экуменизме” этому понятию соответствует различие “души церкви” и ее “тела” — различие чрезвычайно неясное и противоречивое, поскольку не католики (главным образом, протестанты) мыслятся причастными ду-

пе, но вне тела). “Если можно спрашивать о том, существует-ли *ecclesia extra ecclesiam*, церковность вне и помимо сущей церковной организации, то еще более можно и должно спрашивать, есть-ли *ecclesia supra* или *intra ecclesias*? (“Н. А.”, 295); церкви суть феноменология Церкви — “видимые проявления невидимого начала. Проявления эти могут быть более или менее адекватны своей сущности, более или менее истинны или “православны”. Благоприятствованность имеет и может иметь разные степени; полное и безпримесное благоприятствование дается только в Церкви Православной — единой, истинной, апостольской, вселенской. Но полнота, если превосходит, то не уничтожает неполноты, частичности, ущербности... Между черным и белым существует целая гамма полутонов. Церковь есть столп и утверждение истины, истина — едина, но истинность, жизнь в истине, имеет степени, так же, как имеет степени приближение и соединение с Тем, Кто Сам есть Путь, Истина и Жизнь... А это означает, что, в известной мере, именно в меру своей христианской жизни, и инославию принадлежит к Православию, все подлинно-целое и святое в нем православно, вопреки своему инославию, или несмотря на него” (“О. У. Ц.”, III, 24, 23, 25).

Таким образом, понятием *ecclesiae extra ecclesiam* устанавливается принципиальная возможность церковного вкушения общения. Формы и границы его могут быть различны — в зависимости от степени удаленности того или иного исповедания от истины Православия. Но сущность его обосновывается тем, что в той или иной степени всякое христианство — церковно, причастно Церкви, каковая живет в нем как сущее Богочеловечество, как Дух Святой, оживляющий Тело Христово. Здесь мы опять встречаемся с основной софиологической схемой о. Сергия, которая, будучи предпосылкой всего его мышления, является ключем к разрешению разнообразных — кажущихся порой неразрешимыми — экклезиологических проблем. Ибо ясно, что *ecclesia supra ecclesias* — Церковь в себе, единая и универсальная, все в себе совмещающая и во всем проявляющаяся — Тело Божие, Жена и Невеста Агнца — есть София Божественная, природа Бога, сущее целомудрие; а исторические церкви — ее частные явления — как адекватные ее полноте (поместные православные церкви), так и не-адекватные ей (инославие), суть явления Софии тварной, то-есть той же Божественной сущности, погруженной в становление, осуществляющейся в историческом процессе. Софиологическая схема находит себе здесь полное и чрезвычайно ясное применение, и если вообще она является богословским постулатом, истинность коего про-

вернется его соответствием догматическим фактам, совокупность воих она собой объясняет, то нет, может быть, другой области, где бы она находила себе столь, если можно так выразиться, “удачное” применение. Ибо без софиологических предпосылок данные экклезиологии приводят нас к непримиримым противоречиям единого и многого, общего и частного и т. п.... Подводя же под эту проблематику софиологический фундамент, мы все “ставим на свое место”, и наиболее трудные и, казалось бы, неразрешимые проблемы находят свой исход и разрешение в соотношении Софии Божественной и Софии тварной.

Следующим (за единством) катехизическим определением Церкви является ее святость. “Что означает эта святость Церкви, которая есть и святость ее членов (как об этом свидетельствует в своих посланиях ап. Павел)? Святость Церкви не есть ее внешний или случайный признак, но выражает собою самую ее сущность — как божественной жизни в нас” («One holy... Church», 23). “Святость есть самое существо церковности, — можно сказать, что иного ее свойства и не существует. Святость есть основное свойство Божие, — свойство свойств, всех их в себе заключающее, как белый луч разные цвета спектра. И жизнь в Боге, обожение, есть святость, вне которой вообще не существует в Церкви никаких духовных даров. Поэтому святость есть самоочевидный признак или синоним церковности вообще... “Святость Церкви есть святость Христова. Ветхозаветное слово: “будьте святы, ибо Я свят” (Лев. XI, 44) исполняется в Новом Завете через Боговоплощение, которое представляет собою освящение человеческого рода чрез Церковь: “Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее” (Еф. V, 25). Поэтому жизнь в Церкви есть святость, как в активном, так и в пассивном смысле, то-есть и самое освящение и приятие ее... Святость дается человеку Богом... Не существует святости природной или внецерковной, ибо святость есть сверхестественный дар Божий, хотя в обыденном словоупотреблении словом “святость” и пользуются (неправильно) для обозначения природной праведности и морального здоровья человека. Подлинная святость есть дар благодати, вселение в нас Св. Духа. “Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною” (Откр. III, 20). Человек может сделать усилие, чтобы открыть эту дверь своего сердца, может пойти навстречу освящению... (Это — субъективная сторона святости). Но сама святость дана Церкви и не может быть заменена, ни достигнута никаким человеческим усилием, это — благодать в точном смысле этого слова. И Церковь называется святою именно в отношении к этой святящей силе своей... Но в жизни

Церкви рядом с пшеницей растут и плевелы, и это относится, как к отдельной человеческой душе, так и ко всей Церкви. И присутствие греха и грешника не противоречит святости Церкви... Ибо действие освящающей силы Церкви простирается именно на греховную жизнь падшего человечества: “и свет во тьме светит” (Ио. I, 5). Но естественно, что действие этого благодатного света в человечестве освобождает его от плена греху и дает ему силу для достижения святости путем очищения от грехов... Поэтому Церковь никогда не оскудевает святыми, хотя они и не всегда ведомы миру, “золотой пояс” святых никогда не прерывается в Церкви. Допустить обратное значило бы думать, что оскудела в Церкви благодать... Церковь есть поэтому подлинное “общество (общение) святых”; люди объединяются в ней на почве святости — поскольку таковая осуществляется в их жизни: “Святая святым!” — этот евхаристический возглас священника означает, что причастники освящаются таинством и для таинства. Но самый факт святости, так же, как и степень ее, ведом только Богу; и только по сколько Бог открывает ее Церкви, Церковь прославляет своих святых после их смерти... И “общение святых” (символа *Apostolicum*) состоит не только в единстве их жизни на небе, между собой, но и в их общении с воинствующей Церковью на земле... Великие пламенники любви, которые предстоят солнечному престолу Бога любви, имеют возможность деятельной любви в собориях своим... (И по их святости) вся Церковь называется святою, и это есть не только почетное наименование народа Божьего (апостол Павел), но и зов к святости, к исполнению нашего долга, к осуществлению в нас полноты церковности («One holy...», 23, 24; «Orthodoxie» русская рукопись, 152, 154, 158). Ибо если весь мир призван к своему преобразению, то и церковь земная — София тварная, историческая, становящаяся, — призвана к своему полному ософнению, к своему отождествлению с Софией Божественной, которая является одновременно и ее основанием, и ее целью. Но София Божественная и есть сама сущая святость Божия, и понятно поэтому, что и церковь историческая — София тварная — также свята, хотя святость эта также находится в состоянии становления — достигая, но еще не достигнута, — как в каждом ее члене, так и в их совокупности.

Следующим определением Церкви является ее соборность или кафоличность. “Здесь мы подходим к самому существу православного учения о Церкви, в котором вся сила православной еkkлезиологии... Дух православия есть с о б о р н о с т ь. По справедливому замечанию Хомякова, “одно это слово соединяет в себе целое исповедание веры” («Orthodoxie», 96). Удивительным, однако, является то обстоятельство, что слово это отсут-

ствует в греческом тексте символа веры, и что фактически его появление обязано “неточности славянского перевода, если не простой ошибке переводчика, — ошибке, которую мы, однако, должны считать провиденциальной” («One holy...», 26). (В другом месте о. Сергий называет “этот свободный перевод — аутентическим истолкованием греческого слова *κατολ·κή* («Thesen», 6). Придав слову “кафолический” смысл “соборный”, Церковь сама истолковала его не только как определение своей онтологической окачественности, но и своей социологической структуры. Поэтому в рассмотрении этой проблемы особое внимание надлежит обратить на оба оттенка смысла, и понять Церковь и как “кафолическую”, и как “соборную”. “Кафоличность обычно определяется как вселенскость, как распространенность Церкви во всем мире и среди всех народов... Это истолкование кафоличности в особенности характерно для Римского католицизма..., хотя понимание это не было чуждо и составителям символа веры... Однако, эта внешняя количественная универсальность есть только проявление внутренней природы Церкви, сообразно которой *το καθ' ἕλου* означает, первым делом, не количество, а качество” («One holy...», 25, «Orthodoxie», 97). (И характерно, что эти два истолкования понятия кафоличности — количественное, свойственное Западу, и качественное — Востоку, также имеют свое внешнее филологическое выражение в различном произношении этого греческого слова: “восточные христиане называют себя — кафолики, западные — католики” («Orthodoxie», 97).

С восточной точки зрения, “состояние кафоличности означает такое соотношение целого и частей, при котором целое является принципом жизни — сущностью, усией, каждой части. Исторически это понятие взято из системы Аристотеля, где оно означает идею вещи, в отличие от частных ее проявлений или отдельных повторений — *τὸ καθ' ἑαυτον*. Эта кафоличность, понимаемая Аристотелем в абстрактном логическом смысле, истолковывается Церковью как метафизическая реальность (соответствующая скорее Платоновской идее). Кафоличность Церкви означает поэтому единство и тождество ее жизни во всех ее частях... Церковь есть Тело Христово, оживляемое Духом Святым. Поэтому Христос и Дух Св. являются *καθ' ἕλου* — основанием кафоличности Церкви, каковая состоит в полноте и истине этой Божественной жизни” («One holy...» 25). “В кафоличности каждый отдельный член Церкви, так же, как и их совокупность, пребывает в единении с целым Церкви, той “невидимой” Церковью, которая, находясь в неразрывном соединении с видимой, состав-

ляет ее основу. Понятие кафоличности в этом смысле обращено не во вне, но во внутрь. И кафоличным является член Церкви постольку, поскольку он в единстве с невидимой Церковью в истине» («Orthodoxie», 8). Поэтому “отдельные поместные церкви отнюдь не являются отдельными — большими или меньшими частями Церкви — на манер провинций или частей государства. Каждая из них — без различия — есть Церковь, отождествляется с Церковью, являет в себе всю Церковь как *pars pro toto*. Поэтому в отношении понятия Церкви и возможно безразличное употребление, как единственного, так и множественного числа”... («One holy...» 25). Такова кафоличность Церкви, понятая как ее онтологическая окачественность. Однако, она имеет еще и другой — социологический и еклезиологический — смысл, выражаемый термином “соборность”. Последний означает “собрание или соборование, соединение, единство коллективного целого... В этом смысле, кафоличность означает, что Церковь есть единство многих в любви и свободе... Кафоличность есть соборность, как активное соборование, как общая жизнь в единой Истине... И жизнь в Церкви есть акт или процесс этого духовного единения, каковое, в свою очередь, предполагает разные степени и формы... Этот органический и коллективный (соборный) характер Церкви является отправной точкой в учении о ней. Ибо, если Церковь есть иерархическая организация, то иерархия, как таковая, не определяет собою бытия Церкви, как об этом учит римский католицизм. Иерархия существует в Церкви, а не над Церковью. Представители ее являются существенными и необходимыми членами церковной организации, но само тело Церкви — как целое — существует прежде каждого из его членов, а не наоборот” («One holy...», 26). Таким образом, соборность Церкви является тем началом, которое о. Сергий противопоставляет римской концепции единоличной папской власти, как организующему началу церковного единства. Понятно поэтому, что это понятие привлекло к себе сугубое внимание и было диалектически раскрыто им, как в его положительном содержании, так и с точки зрения его отрицания в римской доктрине. В положительном смысле соборность означает для о. Сергия свободу. Понимание соборности как власти или примата **с о б о р о в** (находящее свое выражение в ряде православных догматик), является совершенно несостоятельным. При таком понимании “вся разница с католичеством заключалась бы только в органе непогрешительности: у католиков это — единоличный орган — Римский первосвященник; у православных это — орган коллективный — собор епископов... Но такая постановка вопроса... поставляет православие в положение нерешительного, непоследователь-

ного католичества, которое (в отличие от такого понимания православия) имеет неоспоримую заслугу последовательности и развивает идею о внешнем органе церковной непогрешительности до конца. Вопрос стоит именно так: или свобода православия, или... папизм" ("О. У. Ц.", II, 47, 49).

Эта альтернатива была остро почувствована о. Сергием, который, как это было указано выше, подвергся в свое время католическому соблазну (см. диалог "У стен Херсониса") и с тем большей силой стремился его преодолеть. Удовлетвориться тем "коллективным папизмом, который мы имеем в том случае, когда функции папы предоставляем собору епископов" («Orthodoxie», 93), он, конечно, не мог. Ибо "в церковности своей к а ж д ы й член Церкви пребывает в истине, и непогрешительность может принадлежать только в с е й Церкви... Нельзя думать, чтобы мозг Церкви, ее самосознание, принадлежал только одному ее члену—иерархии..., и напрасно силу Христову относительно Церкви приписывал бы себе римский епископ или собор епископов" («Orthodoxie», 95). По существу, между этими двумя точками зрения принципиальной разницы нет: они обе ставят иерархию над Церковью, обе являются католическими: первая — явно и последовательно; вторая — бессознательно и прикровенно. Подлинным и существенным различием между католичеством и православием является поэтому противоположение не папы и собора, а иерархии (как части Церкви) и всей Церкви в ее полноте. И "авторитетным выражением православного сознания, любовно лобызаемым всем православным миром, является знаменитое послание восточных патриархов 1849-го года..., в котором соблюдение истины вверяется церковному народу как телу церковному: "Хранитель Благочестия есть у нас само тело Церкви, то-есть сам народ, который всегда желает сохранить свою веру неизменной". А отчетливая и радикальная постановка вопроса о вероучительном авторитете в Православии принадлежит Хомякову, вписавшему этим свое имя неизгладимо в историю православного богословствования, как апостола свободы в Православии" ("О. У. Ц.", II, 48). Но каким образом тело Церкви осуществляет эту свою свободу? Где находит оно выразителя своей воли и истолкователя своей мысли? Или, говоря схематически, "обладает-ли православие внешним авторитетом догматической непогрешительности"? (Так озаглавлен второй "Очерк учения о Церкви"). На этот вопрос о. Сергий отвечает решительным "нет". "Православное вероучение не знает внешнего вероучительного авторитета Церкви, не может и не должно его знать..., и этого утверждения не стоит бояться, его обходить или затушевывать неясными формулами, что у нас нет авторитета па-

пы, но зато есть авторитет вселенских соборов, и т. п. Вопрос здесь идет о самой сути церковности, не допускающей никаких двусмысленностей и компромиссов.

Католическое понимание непогрешительности... определяется как способность не ошибаться в суждении, и относится, первым делом, к области теоретического мышления, хотя и в области догматов... Но Церковь не есть только мысль, или познание, или учение, но первообразная глубина единого целостного религиозного опыта, по отношению к которому все слова и мысли, его выражающие, являются функциями вторичными, как бы отображениями отдельных его моментов и слоев; притязая же на выражение целого, они должны быть квалифицированы как ему не-адекватные... Ересь является (с этой точки зрения) не словесной или логической ошибкой в мышлении божественных предметов, но жизненным извращением самого еретика..., отделением от Церкви, своеобразным духовным одиночеством и самостью отдельного существования... Церковь же всегда полна, бесконечно богата и всегда равна себе, ибо содержит в себе полноту всего и движется Духом Святым. А поэтому и внешние выражения жизни Церкви, ее догматические определения обладают абсолютной истинностью — именно в силу онтологической полноты ее жизни. Но здесь-то и кроется главная трудность вопроса, ибо, поскольку истинность догматов зависит от полноты жизни, постольку право их высказывать может принадлежать только тому, кто этой полнотой обладает, то-есть исключительно самой Церкви — Духу Святому, живущему в ней. Стремясь найти какого-либо внешнего выразителя церковного сознания (кем бы он ни был: собором, папой — безразлично), указывая на определенный внешний критерий, мы, тем самым, необходимо сходим с общецерковной точки зрения и подменяем всю Церковь, как таковую, отдельным ее моментом; сейчас же является вопрос: что же такое Церковь? Где она? В совокупности-ли всего созданного Богом и живущего божественной жизнью, или же в той точке, которую мы принимаем за критерий церковного сознания? Вследствие этого, становится понятным, что Православие не знает никакого абсолютного органа и принимает за Церковь только ее самую в своем осуществлении, проявляющуюся в каждом дыхании жизни и не допускающую никаких «*pars in toto*», внешних авторитетов, но знающую только *pars pro toto*.

(В отношении вселенских соборов это означает, что) “в установлении их авторитетности имеется период, который мы должны признать временем их “условно-догматического авторитета”. Последний пребывает до тех пор, пока общецерковное сознание не придаст определениям собора окончательной санкции. Оконча-

тельное приятие или не-приятие постановлений соборов церковным сознанием — не в качестве повелений собора, исходящих от церковной власти, но в качестве выражения воли и сознания всей Церкви — совершается силой той внутренней свободы, к которой призваны сыны Божии, и которая налагает на них право и обязанность испытывать и принимать, в меру своего духовного возраста, все вероучительные определения... Конечно, это окончательное приятие не может быть выражено никаким формальным актом, иначе, это не разрешало бы проблемы, но только отодвигало бы ее к следующей инстанции. Невозможно указать, где и когда это приятие совершается; но факт его обладает для данного времени высшей духовной достоверностью, хотя достоверность эта и не поддается рассудочному определению. Так есть, и этим "есть" определяется церковное предание" ("О. У. Ц.", II, 49, 51, 56).

С точки зрения логической и юридической ясности, это понимание соборности является уязвимым, и "с католической стороны в последнее время издеваются над идеей церковной соборности, как над порочным кругом, который в ней содержится: соборность соборов свидетельствуется церковной соборностью, а соборное сознание Церкви свидетельствуется церковными соборами" («Orthodoxie», 120). Этот порочный круг оказывается, однако, неизбежным, если мысль стремится охватить живую реальность церковной жизни, а не только условное содержание собственного отвлеченного построения. И, по существу, его не избегает и католическая доктрина: "папа непогрешим только когда говорит церковно (ex cathedra) а говорит он церковно — лишь когда не погрешает; ибо никакого (внешнего) определения понятия (ex cathedra) не дано и не может быть дано... об этом может судить только Церковь, которая знает самое себя" («Orthodoxie», 104). Однако, этот порочный круг свидетельствует совсем не о противоречивости понятия соборности, но только о неспособности, не-адекватности человеческого разума, не могущего охватить своими схемами полноту и глубину церковной жизни. "И мы не должны бояться повторить вслед за величайшим историком русской Церкви, Болотовым, что в этих вопросах о признании и авторитете вселенских соборов формально, хотя и не по существу, мы движемся в порочном кругу. Однако, именно порочный круг является единственно жизненным, правильным и достоверным ответом на вопрос о недомыслимой и непонятной человеческому разуму внутренней жизни Церкви в человеческом духе. И поэтому мы не должны бояться и не должны бежать этих неизбежных порочных кругов, не разрывать их, подобно католическому рационализму, в стремлении от них избавиться, но искать

ту внутреннюю точку, став на которую, мы могли бы обозреть весь круг и понять как его неизбежную рациональную порочность, так и жизненную его духовную истину. В данном случае такой точкой является подлинное внутреннее оцерковление человеческого духа, то-есть такое его состояние, когда он перестает быть самим собой и воедино становится с Церковью” (“О. У. Ц.”, II, 58).

В последней инстанции Церковь определяется в символе как “апостольская”. “Что означает это апостольство ее? Оно так же, как и кафоличность, может быть понимаемо в разных смыслах, — как в отношении к апостольскому преемству, так и в отношении к апостольскому преданию, — к апостольскому духу и власти. Простейшим его истолкованием является идея апостольского преемства иерархии. Она заключается в убеждении, что Церковь имеет непрерывное, прямое, харизматическое епископское преемство от времен апостолов до наших дней; что первые рукоположения были совершены апостолами, и что они продолжают в истории без каких-либо разрывов и перерывов” (“One holy...”, 28). “Епископы суть преемники апостолов... Через апостольское преемство как бы возлагаются единые апостольские руки на всех епископов, и через это всеобщее рукоположение возникает епископство *in solidum* как нераздельное и единое в своем источнике и имеющее силу в каждом из членов” (“Н. А.”, 392). Эту схему о. Сергий считает упрощенной, поскольку она как бы вырывает иерархию из исторического процесса, рассматривает епископов как современников апостолов и противопоставляет их (вместе с апостолами) всему телу Церкви. Происхождение этой идеи имеет своим источником католическую идею “викариатства”, подчеркнутую и усиленную анти-иерархической реакцией протестантизма. Но “обе эти точки зрения одинаково неверны в своей прямолинейности, а факты (на которые они опираются), бесспорно, нуждаются в догматическом истолковании”. (“Иерархия и таинства”, 27). Аргументы о. Сергия против понимания апостольства Церкви исключительно, как личности в ней апостольского преемства иерархии, касаются, как сущности этой идеи, так и ее исторической достоверности.

“Епископству приписывается иногда полнота апостольской благодати. Это есть простое недоразумение, ибо православная догматика (в отличие от католической) совершенно не знает идеи продолжения апостольского звания в их преемниках. Достоинство и служение св. апостолов, как знавших Христа во плоти и Им Самим призванных, непередаваемо, и епископы отнюдь не имеют полноты даров апостольства... Последнее гораздо выше епископства, которое входит в апостольство, как один из его да-

ров, и даже не должно быть сравниваемо с ним... Представление об иерархии, как о прямом и непрерывном преемстве рукоположения от апостолов (свойственное позднейшему веку, — Иринею, Тертуллиану, Киприану), слишком ярко окрашено характером прагматическим и не может считаться достаточным свидетельством, имеющим силу историческую. Если, вне всякого сомнения, в апостольстве сосредоточивалась вся полнота и сила епископства, которая дана была в Пятидесятнице всей Церкви, то это не означает, чтобы апостолы были фактически архиереями отдельных церквей. Напротив, они не оставались в определенных местах, и сведения об этом (кроме явно легендарных) у нас отсутствуют (как и рукоположенные ап. Павлом Тит и Тимофей не были в точном смысле слова епископами)" ("Иерархия", 25, 28). С другой стороны, "древне-апостольский принцип возложения рук, как образ сообщения благодати от св. апостолов, в апостольской Церкви имеет многообразное и неопределенное значение. И лишь позднейшее предание Церкви связывает с определенными его образами определенные — и при том разные — дары. (Поэтому возложение рук, хотя и является существенной частью таинства рукоположения, его собою не исчерпывает): возведение в сан совершается не одним рукоположением, как магическим или механическим актом, но молитвой Церкви при рукоположении" ("Иерархия", 28, 31).

Этим соображениям вполне соответствуют и исторические данные: "у нас нет прямых указаний, чтобы апостолы, основывая новые церковные общины, сами рукополагали для них определенных иерархов. Скорее, оставалась возможность установления иерархии, которая, однако, осуществлялась самою Церковью" ("Иерархия", 29). "Апостольская Церковь имеет и преподает дары Св. Духа, так сказать, непосредственно, без особого посредства иерархии" ("Н. А.", 298). И "наличность епископата, в нашем смысле слова, и рукоположенного им священства может быть констатирована только в конце первого и в начале второго века" («One holy...», 28). "Иерархия возникает в истории как бы самопроизвольно и, конечно, в соответствии с духом апостольского предания и никоим образом не вопреки ему, хотя было время, когда ее не было. Этот факт исторического возникновения иерархии в настоящее время вносит целую догматическую смуту, при чем и в суждение о самом историческом факте привносятся догматические страсти и тенденциозность. Для одних в этом факте содержится догматическое устранение преемственной иерархии в пользу выборного всеобщего священства, для других же, в самом признании этого исторического факта усматривается злостная ересь, — подрыв иерархического на-

чала в жизни Церкви, которое хотят поддержать историческим мифом” (“Иерархия”, 27). Однако, на самом деле “значение иерархии в Церкви этим не только не умаляется, но возвеличивается, поскольку оно получает истолкование из самой жизни Церкви как Богочеловечества” (“Н. А.”, 305). “Все дары, в частности и иерархические, даны всей Церкви в ее соборности, а потому Церковь силою этого оказалась компетентна выделять разные органы для разных функций и устанавливать иерархию. Для этого вовсе не было необходимо то прямое преемство рукоположений от апостолов, которое, будучи постулируемо, однако, не может быть доказано. Вся доктрина иерархии должна быть освещена в духе принципа соборности, согласно которому иерархия существует в церкви и для церкви, но не над церковью, есть ее органический член, хотя и облеченный особыми полномочиями” (“Иерархия”, 30). “Поэтому, если и можно в прямом предании апостольской церкви искать основания “апостольского преемства”, то лишь в самом общем смысле, не столько в смысле расчлененной иерархии, сколько всеобщего священства, дарованного Церкви Новозаветной. Апостольские руки простерты для возложения над всем христианством, как всеобщим священством, хотя и касаются духовно каждого по-своему. Для иерархии разных видов это касание совершается в таинстве священства, для мирян же — таинстве миропомазания, которое равносильно их возведению в сан всеобщего священства”... (“Н. А.”, 307).

Апостольское преемство иерархии истолковывается, таким образом, о. Сергием как одна из сторон церковного предания вообще, каковое — в своей сущности — является и наиболее общей формой и наиболее адекватным выражением того, что символ веры разумеет, называя Церковь апостольскою. “Согласно общей вере Церкви, все ее учения и все ее установления берут свое начало от Самого Христа и переданы ей через апостолов: “Он дал Святым Духом повеления апостолам” (Д. А., I, 2). В этом смысле, все предание Церкви является преданием апостольским, и в Церкви нет ничего не-апостольского” («One holy...», 29). Поэтому синонимами являются понятия Церкви предания и Церкви апостольской. Апостольское предание есть выражение самоотожества Церкви, того ее качества, согласно которому “она имеет одну и ту же благодатную силу и власть (теперь), как и во времена апостолов” (“О. У. Ц.”, I, 67). “Предание есть живая память Церкви, которая содержит истинное учение, как оно раскрывается в ее истории. Это не есть археологический музей или научный каталог, и это не есть даже мертвый “делозит” веры, оно есть живая сила, присущая живому ор-

ганизму. В потоке своей жизни он несет все свое прошлое во всех своих частях и во все времена. Все прошлое включено в настоящее, есть это настоящее. Единство и непрерывность церковного предания устанавливаются самоотжеством Церкви во все времена. Церковь имеет единую жизнь, движимую Духом Святым, и хотя изменяется историческая оболочка, остается неизменным тот же дух. Поэтому и вера в церковное предание... вытекает из веры в единство и самоотжественность Церкви. Как ни различна эпоха первохристианства от наших дней, однако, приходится признать, что это — одна и та же самоотжественная Церковь, несущая в едином потоке своего предания все времена своей истории и связующая единством жизни и общины ап. Павла и существующие поместные церкви” («Orthodoxie», 17)

В этом смысле, предание есть не что иное, как над-историческая связь истории, единство временного процесса, внутренняя связь всех его моментов. Оно не только не противоречит истории, но благодаря ему история вообще становится возможной; ибо без его внутренней скрепы она бы распалась, рассыпалась на множество не связанных одно с другим событий, не имеющих никакой связи, кроме случайного соседства во временном процессе. Но “река остается одной и той же в своих истоках и в своем устье, хотя и ширина и глубина ее изменяются. Семя и растение — едины в своем существе, хотя по внешности они даже не напоминают друг друга. И, в этом смысле, апостольское предание содержит в себе семена всех возможностей церковной жизни, которая, однако, раскрывает свое содержание только постепенно — в будущем историческом процессе. Поэтому и апостольство Церкви включает в себя не только данную форму церковных учений и установлений, унаследованную Церковью от апостолов, но — и это самое главное — является полнотой апостольских даров, данных в Пятидесятнице через посредство апостолов всей Церкви. Апостольство и есть Пятидесятница, в которой апостолы были представителями Церкви. И Пятидесятница эта есть не однократное историческое событие, но вечное и непрерывное действие, проявляемое во всей жизни Церкви... Благодаря этому вдохновению, Церковь является апостольской не только пассивно, — в сохранении своих даров, но и активно, — в творческих задачах и подвиге; и апостольство является одновременно и актом, и процессом, а жизнь апостольской Церкви никогда не вмещается в рамки статики, ибо она вечно обновляется” («One holy...», 30, 31).

Апостольское предание является, таким образом, тем руслом, в котором, в разные исторические времена, возникают, как таинства, так и другие церковные установления. “Они возни-

кают в истории не изначально (согласно Тридентскому мифу), но постепенно..., они различествуют в самом значении и применении..., одни из них могут быть возведены к прямому установлению Христову, другие не имеют этого преимущества... Но общая черта, свойственная всем таинствам, и многим тайнодействиям, состоит в том, что чрез них подается б л а г о д а т ь” (“Н. А.”, 312, 313). Понятие благодати является поэтому ключевым в учении о таинствах, каковое составляет вторую, так сказать, прикладную часть экклезиологической проблемы. Эта сторона учения о Церкви разработана о. Сергием как бы фрагментарно и неполно. Подробного обзора отдельных таинств его писания не содержат (за исключением исследований, посвященных евхаристии). Однако, это обстоятельство не является случайным. Оно связано с убеждением в том, что все таинства (так же, как и все тайнодействия), суть проявления единой благодатной силы Церкви, каковая и является сущностью каждого таинственного дара в отдельности. “Точные же границы этого дара, как и в особенности пределы его действия, не могут быть определены... Есть некоторая несоизмеримость между внутренней силой таинства (всегда открывающего путь в глубину, в неуменальное бытие, и тем свидетельствующего о своей неопределимости и неисчерпаемости), и его видимым знаком и спецификацией, так что, даже и самое различение таинств условно и, так сказать, прагматично, поскольку “действия различны, а Бог один и тот же” (I Кор. XII, 6), и “все сие производит один и тот же Дух, раздавая каждому особо, как Ему угодно” (11). И хотя с Тридентского собора догматизировано, что таинств семь, не больше и не меньше, но эта прагматическая формула, конечно, не в состоянии устранить всего неисчерпаемого обилия даров духовных и, в частности, сакраментальных, которые подаются Церковью. Достаточно напомнить всю неустойчивость числа таинств в истории, как и наличие, наряду с таинствами (*sacramenta*) еще и тайнодействий (*sacramentalia*), или священнодействий, которые в богословии рассматриваются, как таинства как бы второго ранга, умаленные в действительности и значении, в сравнении с таинствами в собственном смысле. Однако, уже самой своей наличием они свидетельствуют о невозможности ограничить или исчерпать мерою семи таинств благодатные действия Церкви, которые остаются неизмеримы в своем существе, ибо “Дух дышит, где хочет”, и “не мерою дает Бог Духа” (Ио. III, 8, 34).

“Все это приводит нас к тому общему заключению, что в основе всех различных таинств и тайнодействий лежит таинство всех таинств, все-таинство, которое и есть сама Церковь, как Богочеловечество, сущее Боговоплощение и Пятидесятница Духа в

их пребывающей силе. И это все-таинство, как не имеющее для себя границ, совершается в мире и человечестве над всем миром и над всем человечеством, и при том всегда, ныне и присно, и во веки веков, ибо нерушима сила боговоплощения и неотъемлемо сошествие в мир Духа Святого. Церковь есть тайна мира, которая раскрывается как таинство. Поэтому и самое общее определение таинства есть явленное действие Церкви в человеке. Человек есть и храм, и алтарь, и жрец, и жертвоприносящий, и жертвоприемлющий. Сама Церковь, как Все-таинство, не есть особое установление, каковым являются все существующие частные таинства, но она есть, с одной стороны, священное событие, — событие изначального смотрения Божия, “домостроительства тайны, сокрывающейся от вечности в Боге” (Еф. III, 9), а, с другой, единая высшая действительность Богочеловечества, явленная Христом нарочито на Тайной Вечери. Она есть сакраментальное свидетельство Боговоплощения, установление таинства причащения, есть его проявление или свидетельство. Тайна Церкви и ее Все-таинство предшествует таинствам и их в себе обосновывает, она есть коумен таинств, которые суть в отношении к ней как бы его феномены. Таинства в отношении ко все-таинству Церкви имеют производное значение, суть ее историческое установление, хотя и имеющее для себя божественное основание в Богочеловечестве” (“Н. А.”, 296, 297).

Это экклезиологическое основание таинств имеет чрезвычайное значение, ибо противопоставляется о. Сергием “догматической фикции Тридентского собора (усвоенной и восточным богословием) о том, что все таинства установлены лично и непосредственно Христом и от Него переданы через св. апостолов в апостольском преемстве” (“Н. А.”, 297). При такой концепции “таинством таинств”, “все-таинством Церкви” является существование иерархии (папы), обеспечивающее через свое преемство связь каждого совершаемого в Церкви сакраментального акта с апостолами и со Христом. Благодаря этому иерархия как бы возносится над церковной жизнью, действует не в Церкви — как ее орган — а над Церковью, как ее управитель. И учение о викариате Христа — папе получает для всей экклезиологии первенствующее значение. “Церковная власть есть Папа..., и этим догматом (Ватиканским) исчерпывается вся католическая догматика, ибо в нем устанавливается критерий церковной истины” (“О. У. Ц.”, IV, § 4, 22, 30). Обратной стороной этого учения, которое есть господство в экклезиологии начала иерархии, обосновывающей свое положение исключительностью христоцентризма, является протестантское неприятие “не-евангельских таинств” (то-есть таинств, не установленных непосредственно

Христом, но возникших в последующей истории Церкви). В этом протестантском отрицании “господствует именно римско-католическая доктрина, по которой истинные таинства установлены самим Христом. Эту мысль о большинстве таинств нет никакой возможности подтвердить из слова Божия” (“Н. А.”, 297), и католическое богословие принуждено вследствие этого всю силу Христовой власти мыслить как переданную иерархии (Его викарию — Папе), — положение, от которого протестанты отталкиваются с наибольшей силой; поэтому, не имея этого иерархического обоснования “не-евангельских” таинств, протестанты и принуждаются внутренней логикой их совершенно отбросить. Протестантский антисакраментализм является, таким образом, острым реактивом на католический гипериеархизм и обнаруживает его внутренние противоречия. И эта диалектика с устойчивостью ставит вопрос о православном понимании таинств, который о. Сергей и разрешает обоснованием таинств началом церковной соборности, то есть ориентируя всю sacramентальную жизнь Церкви не на исторический факт основания таинств Христом (непосредственно или через посредство Своих викариев — Пап), а на таинственной жизни Церкви, на живущей и действующей в ней, творящей и созидающей новые формы жизни, благодати всех Трех Ипостасей Св. Троицы. “Все дары... даны всей Церкви в ее соборности” (“Иерархия”, 30), и это, первым делом, относится в первому и основному дару благодати.

“Понятие благодати, хотя и стоит в центре учения о Церкви, однако, не имеет для себя той ясности и устойчивости, которой естественно было бы ожидать, ни терминологически, ни богословски. Самое общее определение благодати связывает ее с действием Бога в человеке, и в этом смысле благодать есть сверхприродный дар, сила и действия божественные в тварной жизни... Но богословие, вообще говоря предпочитает заниматься вопросами о разных видах и применении благодати, нежели о ней самой по существу; ...принципиальная же разработка того, что можно назвать онтологией благодати, остается (при этом) в значительной мере в тени” (“Н. А.”, 318).

Для того, чтобы обратиться к этой последней, о. Сергию приходится преодолевать ту связь между понятием благодати и отдельными таинствами, благодаря которой богословие как бы распределяет и исчерпывает понятие благодати среди таинств, так что для самой благодати, взятой в себе, независимо от таинств, у него как бы не остается места. На самом же деле “благодать”, если и может быть определена в терминах таинств, есть таинство таинств, тайнодействие самой Церкви, как Богочеловечества, Тела Христова, в котором живет Святой Дух. По

это "тайнство" *sui generis* не имеет для себя ни видимых признаков, ни особых совершителей, оно есть путь богообщения, в котором разные таинства суть лишь отдельные точки или эпизоды. Дух дышит, где хочет и как Ему угодно. Благодать относится поэтому не к Церкви институционной, но к Церкви мистической. Поэтому учение о благодати не вмещается в учение о Церкви, как внешнем, каноническом установлении" ("Н. А.", 319). В дальнейшем учение о благодати с необходимостью раскрывается как практическая, примененная к жизни, софиология. Ибо, если богословие различает естественную благодать (как некое изначальное совершенство твари, как "ту ее человечность, в которой заключается образ и подобие Божие") и благодать сверхестественную (как нарочитую силу Духа Божия, даруемую твари), то их необходимо мыслить в некотором сопряжении, вне которого благодать являлась бы «*deus ex machina*», онтологическим насилием над тварью, а не возведением ее к своему собственному первообразу" ("Н. А.", 320). Но эта внутренняя связь естественной и сверхестественной благодати есть не что иное, как отношение Софии тварной к Софии Божественной, при чем сама сила благодати есть сила ософииения твари, сила выявления в ней ее нетварной софийной сущности. В этом смысле "благодать есть совершающееся Богочеловечество, церковь *in actu*. Она более всеобъемлюща, нежели всякое ее проявление, как в таинствах, подающих определенные ее лучи, так и вне их... Мера благодати не знает для себя границ, потому что она есть обожение, осуществляемое богочеловечество, жизнь в Боге, которая имеет неисчерпаемую глубину и никогда не завершается ни в сем веке, ни в будущем. Человек же есть посредник, сообщающий благодатную силу и всему миру, пророк и царь и первосвященник творения, ведущий его к славе, то-есть к обожению, когда "будет Бог все во всем" ("Н. А.", 326).

Понятие благодати превосходит, таким образом, границы сакраментализма. Институционная Церковь и ее таинства не исчерпывают собою всех проявлений Духа Божия, однако "божественным установлением таинств вносится в область благодатной жизни строй, мера и закон (вне которого человека всегда сторожит опасность беспорядочного и бесформенного экстаза) и дается объективное божественное основание для благодатной жизни... Церковь имеет власть низводить Св. Духа в таинствах. Пятидесятница, единожды совершившаяся над лицом апостольским, всегда совершается в Церкви... И хотя даяние Св. Духа не ограничивается таинствами, но (вне Церкви) оно не подчинено никакому человеческому ведению, ибо никто не знает, откуда Он исходит и куда уходит. В таинствах же Церкви по-

лагается ведение и определенный образ даяния даров Св. Духа, ибо Церковь имеет истинные действительные таинства, и это есть один из признаков истинной Церкви”.

Таким образом, устанавливается эклезиологическая схема, присущая восточному пониманию церковности и коренным образом отличная от учения римского католицизма. Согласно этой схеме последним основанием всей церковной жизни является сама мистическая Церковь, поштая как тело Христово, как Невеста и Жена Агнца. Церкви — в ее полноте — дана благодать и власть ее низведения и раздаяния. Средствами этого сообщения благодати человекам (и всему миру) являются таинства — “в первую очередь таинство Евхаристии, которая есть Самим Господом установленное “воспоминание”, “дондеже придет” (I Кор.. XI, 26)” (“Н. А.”, 309). И уже отсюда — из необходимости совершать евхаристию (и другие таинства) — возникает иерархия “установление, прежде всего, евхаристическое. Поскольку Сам Господь установил таинство Евхаристии, постольку и иерархия включена в это ее установление, в качестве одного из условий... Епископы и пресвитеры суть совершители Евхаристии..., и все определения иерархических степеней совершаются в отношении к Евхаристии” (“Иерархия”, 33). В отличие от этой схемы, которая сокращенно может быть выражена последовательно: Церковь, — благодать — таинства — иерархия, католическое учение формулируется последовательностью: Христос — иерархия — таинства — церковь. Восточная схема софийна, мистична, соборна и исторична; западная — христочентрична, иерархична (монархична), рациональна, юридична. В восточной схеме таинств центральное место занимает Евхаристия (ради которой и благодаря которой существует, вернее, возникает) священство; в западной это место принадлежит таинству рукоположения, иерархии, наместничеству Христа — благодаря которому только и возможно совершение Евхаристии. Поэтому последним основанием всей церковной жизни в Православии является соборность Церкви; в католичестве — источник церковности — Папа. Более подробный анализ этих двух тем обнаруживает, что католический иерархизм является по существу своеобразным преломлением идеи ветхозаветного священства — “чина Аарона”. А мистический сакраментализм Православия, имеющий своим основанием соборное единство всей Церкви, “не знает для себя ни своего Аарона, ни колена Левиина, но возникает “без роду, без племени”... — по чину Мельхиседекову. Новозаветное священство существует силою Христовой, подаваемой Духом Святым, но оно не является преемственным от Христа, как своего Архиепископа по чину Ааро-

па..., за каковое выдается оно в идее викариатства... По воле Божией, певедомыми путями церковной истории, однажды возникнув, оно существует, будучи именно в этом образе и сохраняемо... (И если в Ветхом Завете) прежде всего существует священство и только потом — церковь, то в новозаветном священстве как раз наоборот: оно не устанавливается, но пронстекает из священства Христова и принадлежит Его Богочеловечеству, которое есть Церковь... Поэтому иерархия в теле Христовом есть не столько власть, сколько функция и служение, которое существует наряду с другими функциями и служениями... Вся Церковь сверху до низу иерархична..., и только из начала всеобщего царственного священства, иерархизма всей Церкви, можно понять и принять и различные иерархические функции, и избежать того преувеличения, благодаря которому вкрадывается клерикальный абсолютизм” (“Н. А.”, 304, 305, 303), — монархический на Западе, коллективный — на Востоке.

Итак, “выделение и оформление иерархии связано с установлением чина таинств и, в частности, Божественной Евхаристии. Последняя, будучи непосредственно установлена Христом, в первенствующей церкви литургически остается еще неоформлена, как со стороны образа ее совершения, так и в отношении совершителей... “Преломление хлеба” совершается и евангелистами, и проповедниками, и пророками. Убеждение в том, что Евхаристия должна совершаться епископом, и вообще иерархией, начинает кристаллизоваться со II века... Но изначально “преломление хлеба” совершалось Церковью в лице предстоятеля, нарочито, пожизненно для того не установленного, но, очевидно, для данного случая предуказанного своим личным авторитетом или церковным положением. В общем сознании первенствовала Церковь, как собрание верующих. Именно эта мысль и выражена в Д. А., II, 42, где впервые говорится о Новозаветной Евхаристии “ в общении — τῆ κοινωμια — преломлении хлеба и в молитвах”. Киновнический или соборный характер совершения Евхаристии, в значительной мере поблекший в позднейшем сознании, согласно Д. А., есть изначальный; кристаллизовавшийся же иерархический порядок киновнического действия есть позднейший и производный. При этом всегда нужно иметь в виду, что Евхаристия, хотя она и есть по теперешнему счету одно из “семи” таинств, но по значению своему она больше, чем только это, она есть таинство таинств, центральное таинство Церкви” (“Н. А.”, 308, 309). “Можно сказать, что в теперешнем воне Церковь, как тело Христово, непосредственно есть то евхаристическое тело, в которое предлагаются евхаристические дары Духом Св.” («W. G.», 206). Поэтому соборно-киновнический харак-

тер, присущий первоначальной первохристианской евхаристии, является моментом, определяющим все бытие Церкви. Исторически Евхаристия подвергалась неизбежной клерикализации, “она не могла остаться достоянием “пророков”, но сделалась служением священников. “Общение и преломление хлебов”, кнория, как евхаристия, должна была выдѣлить иерархические кристаллы, которые дальше отложились в целую иерархическую систему” (“Н. А.”, 311). Однако, изначальный характер евхаристии этим не нарушается: иерархия призвана не заменять собою соборность Церкви, но только давать ей правильное выражение, охранять ее от возможных опасностей “ложного эмоционального экстаза” и т. п. Поскольку иерархия опирается на соборность и действует в Церкви (а не над Церковью) — она сама является органом соборности, живым личным голосом церковного многоединства, мистическим фокусом молитвенных лучей всего церковного тела, избранным иерархическим священством, являющим в себе всеобщее священство Божьего народа.

Церковь, как основа и как сущность тварного бытия, как являемая в тварной Софии София Божественная, необходимо должна иметь двойную обращенность: к вечному и неизменному, с одной стороны, и к временному, становящемуся — с другой. Поскольку Церковь есть София Божественная, поскольку она есть Христос (тело Христово) и Дух Святой (жилище Св. Духа), ей принадлежит вечное божественное бытие. Но поскольку она сообщает это бытие (благодать) твари (человеку, а чрез него всему миру), поскольку она есть София тварная, — она принадлежит времени, изменению, становлению, истории. “В качестве основания мирового бытия Церковь является таинственным центром его истории... Ей принадлежит руководящая роль в истории мира, хотя нам может казаться, что в настоящее время она это значение потеряла... Но именно Церковь ведет мир к осуществлению Царства Божия — Царства благодати и славы — ведет его чрез историю и за ее пределы” («Thesen»..., 8). Ибо “история совершается в пределах творения, она имеет начало и конец и с обеих сторон обрамлена пропастями” (“Н. А.”, 343). И Шестодневу, как началу творения, соответствует повествование о его конце — Апокалипсис — “последнее слово Библии, которое находится в соответствии с первым” (Апок., 9). А между ними лежит история, как раскрытие полноты человечности, как полнота мироздания, осуществляемая творчеством человека, призванного раскрывать и осуществлять Божий замысел о мире, как жизнь и становление тварной Софии. Поэтому история Церкви есть на самом деле история мира, и философия истории находит свой исход в учении о конечных судьбах Церкви. Послед-

ней проблемой экклезиологии является, таким образом, проблема апокалипсиса — “книга о конце истории, о том, что будет и как это будет..., причем эта историософия граничит с эсхатологией и в нее переходит” (“Апок.”, 17, 15).

Проблема эта, несмотря на свою таинственность и недоступность для человеческого разума, является вполне обоснованной и закономерной: “человечество погружено в историю и не может не мыслить о ней. Церковь имеет свои исторические судьбы, раскрытия которых она не может не искать. Христос воцаряется в Церкви Своей в борьбе со зверем и антихристом, и мы, присутствуя и участвуя в этой борьбе, не можем с ней не вопрошать... (Поэтому) если бы Откровение отсутствовало в Библии, то в ней и вообще отсутствовало бы учение с Церкви воинствующей” (“Апок.”, 16). Однако, естественность вопроса не отменяет сверхестественности ответа. “Автор Апокалипсиса — Иоанн Богослов, евангелист, есть и тайнозритель... Он имеет видения как откровения. Ему показывается то, о чем он не спрашивал и даже не мог спросить, поскольку открываемое превышает человеческий кругозор, простирается дальше его, в область ему трансцендентную. Видение представляет собою как бы односторонний акт Бога в человеке или над человеком... Тайнозритель не спрашивает, но видит, ему показывается или говорится чрез ангела. От него требуется способность увидеть показуемое, воспринять его, поведать людям..., устоять, понести пророчество...” (“Апок.”, 14). И та же сила, и то же напряжение требуется, очевидно, и от “всякого, слышащего слова пророчества сего” (Откр. XXII, 18). Этим и объясняется то обстоятельство, “что книга Откровения по своему смыслу остается для нас таинственной и непонятной, несмотря на то, что она принадлежит к числу наиболее изученных книг Священного Писания со стороны филологической, экзегетической, религиозно-исторической, общеправедливой..., что здесь изучено каждое слово и запятая... однако, до сих пор отношение к Апокалипсису отличается преобладанием внимания к букве, при отсутствии животворящего духа. Внешнее экзегетическое его изучение... достигает совершенно исключительного совершенства. Наука о нем стоит на небывалой высоте, дух же все еще остается непробужден” (“Апок.”, 9, 191). И это происходит оттого, что “подлинное истолкование Откровения требует для себя духовного ясновидения, которого современному человечеству не дано, не только в виде тех или иных отдельных толковников, но и по общему состоянию или духовному возрасту современного человечества. Уразумение образов Откровения может быть, есть дело будущего, еще отдаленного от нас неким историческим и ми-

стическим трансцензом. Такая недоступность истолкованию отдельных образов, конечно, не лишает их силы и значения и подлинности, как Слова Божия, но оно остается скрыто покровом тайны. Это призывает нас к благоговению и скромности, которые одинаково нарушаются произвольным и везвкусным аллегоризированием или же, наоборот, попыткой раскрыть нераспустившийся бутон, или же пройти мимо духовного их смысла, помещая эти образы в кунсткамеру религиозно-исторических редкостей” (“Апок.”, 73).

Перед лицом этих трудностей уместно спросить себя: каково же отношение к Апокалипсису самого о. Сергия? Что нового вносит он в изучение этой таинственной книги, которая есть “пророчество не только о грядущем..., но и для грядущего”? (“Апок.”, 189). Отвечая на этот вопрос, необходимо, первым делом, отметить, что трудности, встречающие истолкователя Апокалипсиса, выходят за пределы имманентного и субъективного и не могут быть преодолены ни научной добросовестностью, ни даже проникновенностью в тайный смысл апокалиптических образов. Они носят, если можно так выразиться, церковно-объективный характер, являются внутренне связанными с той или иной эпохой истории, с переживаемым Церковью воном. “Книга Откровения в известной степени остается доселе запечатанной для будущего. Это выражается в том, что она не имеет для себя должного и соответствующего богослужебного употребления, и в церкви как будто замалчивается... Можно подумать, что здесь сохраняет силу то равнодушно недоверчивое отношение к Откровению, как к такой книге, которая, будучи сама по себе не нужна для христианского учения, попала в канон по исторической случайности... И нам с нею, как будто, нечего делать... Очевидно, должны произойти не только еще не совершившиеся события, но и догматические сдвиги в богословии, которые его освободят к творческому и дерзновенному восприятию пророчества. Ибо для этого нужно иметь не только букву его перед собой, но и в себе пророчесственный дух, который фактически остается под некоторым духовным запретом и подозрением” (“Апок.”, 189, 191).

Таково требование, предъявляемое о. Сергием к истолкователю Апокалипсиса. Но мы знаем, что всякое творчество — и среди него в первую очередь пророческое вдохновение — складывается из дерзновения и смирения, из напряженного личного вопрошания и смиренного приятия ответа, посылаемого небом. И “Откровение не может оставаться (для нас) закрытой книгой, так же как и всемирная история, и отношение к его пророчествам должно быть не только смиренным и верующим приятием

их, но и дерзновенным, напряженным вопрошанием, пророческой тревогой. Они вопрошаются и постигаются пророческим в нас духом, это не буква, которая мертвит, но дух, который животворит.... Поэтому в понимании Апокалипсиса от нас требуется полная религиозная конкретность в его восприятии в своей собственной перспективе, в которой мы сами его теперь воспринимаем. Эта пророческая книга написана не для своих лишь современников, но для всех времен, хотя каждая эпоха читает ее своими глазами и по-своему. Мы можем с известным спокойствием и — готовы сказать — с некоторой беспечностью проходить мимо того, что для нас теперь непонятно, постольку как бы и не существует в буквальном понимании, и, однако, сохраняет не меньшую, если даже не большую, силу в пророческом существе своем... Этим, однако, не может умаляться наше благоговейное отношение к слову Божию, которое для нас, в ряду других книг Ветхого и Нового Завета, является Откровением. Но следует при этом установить общий принцип, что наше постижение священного текста никогда не имеет исчерпывающего, окончательного характера, но всегда углубляется и возрастает, сохраняя для нас в этом смысле новые возможности понимания” (“Апок.”, 169, 152). Дерзновенное вопрошание дополняется, так, образом, сознательной скромностью и мудрой умеренностью в искании конкретных ответов и истолкований. Читая Апокалипсис, о. Сергей неизменно помнит (и напоминает читателю), что Откровение “отнюдь не есть история земных событий, как пишется она и изучается, что в нем не описывается никаких внешних событий или фактов..., но что она есть символика этих событий, их внутренний конспект, онтология или, в этом смысле, философия истории. (И поэтому о. Сергию чуждо) суеверное и суегиловое отношение к всхатологическим пророчествам... И если (его) внимание влечет к себе тайна, то загадки уже не манят..., усилие разгадать их происходит более из раздраженного любопытства, нежели от благочестия... (Апокалипсис содержит в себе множество подобных загадок), и усиливаться в дешифрировании этого шифра для нас теперь мистически, духовно и богословски становится даже нездоровым” (“Апок.”, 17, 25, 117). Поэтому в истолковании Апокалипсиса о. Сергей “смирненно ограничивается установлением общего смысла его образов” (“Апок.”, 197), и, не вдаваясь в подробности, начертывает те основные истины и положения, которые, “в образах новых и неожиданных, потрясающих и страшных, раскрывают общее содержание Нового (а постольку и Ветхого) Завета” (“Апок.”, 54). Однако, еще более существенным, чем содержание этих учений, является то “хилиастическое и всхатологическое чувство жизни, то непосредственное

опущение близости (апокалиптических свершений), то чаяние грядущего, которое утрачено (современным христианским сознанием), как “первая любовь в Ефесской церкви заменена теплопрохладностью в Лаодикийской” (“Апок.”, 256). Этим новым жив неощущением проникнута каждая страница книги о. Сергия об Апокалипсисе. Будучи последним словом экклезиологии, говоря о границе истории, она является в то же время биографической гранью в жизни и творчестве ее автора. Погружаясь в истины Откровения, о. Сергей дышит его воздухом и видит мир его глазами. Само настоящее воспринимается им в свете грядущих свершений и получает, вследствие этого, совершенно новую оценку, значение и смысл. И книга его об Апокалипсисе является не исследованием среди других исследований, а выражением своеобразного и едва-ли не единственного духовного опыта, который только угадывается в ее тексте, но очевиден каждому, кто общался с о. Сергием в последние “апокалиптические” годы его жизни. Поэтому и книга о. Сергия должна быть воспринимается как путь к этому духовному опыту, как врата, ведущие к апокалиптическому мироощущению. И значение ее не только богословское, но и пастырское. “Утешайте, утешайте народ мой”, — эти слова Исаии (уже цитированные выше) могли бы быть эпиграфом и к тому истолкованию апокалиптических свершений, которое не только проникнуто мужественным оптимизмом и непоколебимой верой в Промысел, но и разрешается “мировой гармонией, теодицеей, антроподицеей и божественной повестью о победе Агнца”.

Основной темой Апокалипсиса Иоанна является “откровение о судьбах мира в его истории или о становящемся богочеловечестве по пришествии Христа” (“Апок.”, 56). Христос воцаряется в мире, но это воцарение сопряжено со страданием и борьбой. “История есть не идиллия, но трагедия, борьба со Христом и за Христа против сил князя мира” (“Апок.”, 63). Это трагическое восприятие христианства (относящееся, конечно, ко всем векам, а не только к эпохам гонений и преследований), находится в прямом противоречии с “идиллией мнимо-константиновской эпохи..., которая заключила с государством мир, хотя и непрочный, компромиссный и неискренний..., сочла государство, объявившее себя христианским, подлинным достижением христианского государства, в применении к которому неуместно даже и вспоминать о звериности его природы. (В результате этого компромисса), союз Церкви с государством стал ее порабощением, бюрократизацией; Церковь утратила свою свободу настолько, что сама перестала это чувствовать..., и уши ее сделались закрыты для слышания слов Откровения... Ибо в Откровении речь идет не только об отдельных исторических событиях, но и онтологических началах жизни

в их диалектике и борьбе. Она дает образ истории..., как трагедии, неизбежной и страшной борьбы со Христом сил антихристианских или просто языческих и стихийных... И теперь, в свете современных событий, нельзя уже не видеть всей звериности власти (а также, порой, и ее зверскости), и откровение Апокалипсиса становится для нас доступным и современным, как бы новым и до сего неизвестным. Но теперь оно должно быть воспринято и в церковную догматику, как догмат о Церкви и государстве” (“Апок.”, 107, 108).

Образами земных противников Христа являются зверь и второй зверь — лже-пророк. “Зверь, это — государство, понятое не в смысле простой государственной организации правопорядка, вспоможествующей человечеству на путях его (о чем сказано у апостола: “несть бо власть, аще не от Бога” (Римл. XIII, 1), но государственности тоталитарной, притязавшей стать единственно определяющим и исчерпывающим началом в человеческой жизни. Такое государство, заведомо себя преувеличивающее в своем значении, является, тем самым, началом не просто языческим, но демоническим, оно есть земной лик сатаны или множественные его лики”... (“Апок.”, 102). А второй зверь — лже-пророк — представитель силы интеллектуальной и мистической, образ безбожной цивилизации и секуляризированной культуры, “учение коего становится государственно-обязательным исповеданием, в результате его сотрудничества со зверем” (“Апок.”, 112). Эти образы Апокалипсиса с присущими им методами государственного принуждения (каковы порабощение личности соблазнами техн. чудес, экономическое ее угнетение путем монополизации распределения жизненных благ, обязательность всякого рода государственной эмблематики) невольно обрапливаются и понимаются нами в свете пережитых нами событий. Однако, отдавая должное этой связи, о. Сергей предостерегает от “фактического превращения Апокалипсиса в политический памфлет или шифр, умаляющий его значение и приурочивающий его лишь к определенной эпохе” (“Апок.”, 113). Образы Апокалипсиса имеют вечное значение, повторяются в истории; что же касается ужасов нашей эпохи, то внимательное сопоставление текстов показывает, что от конца мира мы отделены не наступившими еще событиями..., что “самое важное и значительное предстоит еще впереди” (“Апок.”, 173, 174).

Следующей, чрезвычайно важной мыслью Откровения является то, что “история мира совершается на небе и на земле и под землею и состоит во взаимодействии... этих отдельных слагаемых, сумма которых получается из смешения разных красок, слоев и событий” (“Апок.”, 57). Этим разрывается имманент-

ность историч. процесса, в котором, на самом деле, рядом с человеческими усилиями, действуют силы ангельские, силы космические и мир загробный. Откровение подробно говорит нам о войне на небе (гл. XII), в результате которой “к живущим на земле сошел диавол в сильной ярости, зная, что не много ему остается времени” (Откр. XII, 12). Это “третье горе для живущих на земле” знаменует собою “основную тему всемирной истории, как духовной трагедии, начинающейся на небесах и продолжающейся на земле” (“Апок.”, 101). Дракон (“который в Ветхом Завете не знал с полной ясностью, кого он имеет побороть, и потому т. ск., разбрасывался в своей искусаительной энергии” (Откр. XIV), по свержении своем с неба, стоит пред Женой (Церковью), чтобы пожрать ее младенца, но Церковь, сохраняется в пустыне и оказывается неистребимой на земле, вопреки всей лютой злобе и вражде дракона и воинства его... Стихийные бедствия — всадники, посылаемые с неба (небесный голос “иди”), ангелы труб, саранча и т. п., — все это также свидетельствует о том, что то, что представляется бедственным в земных судьбах, оказывается спасительным и необходимым в судьбах мира..., что в жизни природного мира расстройств, связанные с человеческим грехом, являються и божественным, промыслительным воздействием на природу..., что то, что на земле является предельным ужасом, то в мире духовном постигается и славословится как откровение путей Божиих... Основной чертой откровения является эта двойная перспектива, параллелизм совершающегося на небе и на земле. Все оно, в этом смысле, есть как бы некий диптих, имеющий верх и низ, включающий небо и землю. Для нас, живущих на земле, закрыто небо и совершающееся в небесах вместе и одновременно с известными нам земными событиями. В этом двойном зрении выражается тайновидческий и пророческий характер Откровения, содержания которого содержат ответ Божий на человеческую скорбь и изнеможение на земле. Эти образы надо принимать во всей их пророческой и догматической силе, в них раскрывается история Церкви, в связи с земной историей человечества, содержится... христианская философия всемирной истории” (Апок.”, 61, 71, 137, 68).

Третьим трансцендентным фактором человеческой истории является участие в ней умерших человек. В этом отношении Апокалипсис дает нам такое откровение о загробной жизни праведных еще до воскресения, о котором ничего не знает и не говорит нам наша школьная догматика. Она проходит мимо него, как бы его не замечая.... Между тем, Апокалипсис ясно говорит о том (гл. XIV, XIX), что “загробный мир по-своему участвует в земной жизни, молитвой, славословием отзываясь на происходя-

щие события в нем....” И если сначала “праведники в бессильном томлении просят лишь о небесном отмщении, как о помощи живущим (в VI, 10), то (по исполнении времен — в гл. XIV), о них говорится, что дела их “идут вслед за ними. А это значит, что они получают влияние на судьбы мира, что им предоставляется, хотя и загробное, участие в его строительстве. И это загробное участие в судьбах мира есть не единоличное, но всеобщее дело отшедших в Господе, всей загробной Церкви” (“Апок.”, 122, 160, 131).

Человеческая история, как она воспринимается нашим земным зрением, является, таким образом, только одной из сторон богочеловеческого процесса, который она в себе носит и воплощает. Поэтому и оценка ее не может быть сделана на основании наших земных, имманентных соображений и чувств. Чему же учит нас в этом отношении Апокалипсис? Большинство его образов устрашает, но “пророческий смысл (ужасов и бедствий) зовет не к утрапке, но к христианскому мужеству. Он говорит: не бойтесь, ибо надлежит сему быть... Откровение учит нас с духовным спокойствием видеть (в гонениях на религию и во всяческом богохульстве) поущения Промысла Божия... А чудо пребывания и сохранения Церкви в мире, вопреки всем гонениям (как они ни кажутся и как на самом деле ни являются истребительными) — (о котором нам говорит Апокалипсис), есть исповедание веры и голос христианского мужества, раздавшийся в одну из самых тяжелых эпох истории, вместе со свидетельством о том, что самое это существование и сохранение Церкви является делом чудесным, прямым вмешательством Промысла Божия. Эта мысль утверждает верных сынов Церкви в их христианском мужестве и неустранимости перед тем, что естественно, по-человечески, действительно способно утрапять” (“Апок.”, 75, 108, 91). И, вместе с тем, Апокалипсис свидетельствует о том, что “история будет знать и побеждающую силу христианства в мире..., и что поэтому каждой эпохе не нужно о себе отчаяваться, но следует находить в себе и свои особые победные достижения, как свидетельство непобедимости и неотразимости Евангелия в мире” (“Апок.”, 58).

Апокалиптическое сознание созерцает мировую историю не из нее, а с той высоты, с которой она видна во всей своей ангелочеловеческой полноте. Поэтому оценка этой истории является одновременно теодицеей — “воспеваемой на небе и непонятной на земле”. “Лишь в небесах раскрывается для нас весь смысл и сила происходящего на земле, плод многострадания и долготерпения” (“Апок.”, 67). И выражением этого нового ведения является славословие — “песнь Моисея, раба Божия” и

“песнь Агнца” — ветхо- и новозаветная: “Велики и чудны дела Твои, Господи Боже, Вседержитель! Праведны и истинны пути Твои, Царь святых! Кто же не убоится Тебя, Господи, и не прославит Имени Твоего! Ибо Ты еси один свят. Все народы придут и поклонятся пред Тобою, ибо открылись суды Твои”. “Это славословие есть и теодицея..., ибо свидетельство, что “открылись суды Твои”, означает постижение смысла истории во всей сложности и противоречивости ее путей, во всей всемирно-исторической трагедии, в ее диалектике”... (“Апок.”, 137).

“Средоточием всего Откровения и наиболее оригинальным его учением является истина о первом воскресении и о тысячелетнем царстве. Тысячелетнее царство имеет основное значение в христианской историософии; ибо, если “вся история человечества... есть синергическое уготовление Царства Христова и Его нового пришествия в мир, то тысячелетнее царство Его есть одно из заключительных звеньев в этом уготовлении, если еще не последняя, то предпоследняя ее страница... Оно является необходимым порогом конца мира (гранью истории, за которой мы уже непосредственно вступаем в область эсхатологических свершений); но Откровение гораздо более исторично, чем эсхатологично... (и мы не имеем права) упразднить силу и значение пророчества о тысячелетии и тем, так сказать, потоплять историю в эсхатологии... Между философией истории и эсхатологией существует такое соотношение, что последняя в себе вмещает, растворяет и поглощает первую, и, однако, история отнюдь не упраздняется эсхатологией в своей действительности, не вычеркивается из бытия, но сохраняет всю свою силу в качестве предусловия конца, которое необходимо предшествует парусии” (“Апок.”, 188, 210, 193). Однако, в богословии это “потрясающее откровение в Откровении Иоанна, эта яркая и ослепительная звезда на догматическом горизонте” остается как будто незамеченной. “Церковь не установила к нему никакого определенного и окончательного догматического и эзегетического отношения. История догмы знает отдельные частные мнения, при том различные до полной противоположности, однако, не было и нет еще определения церковного. Этот вопрос не был никогда предметом догматического обсуждения соборного, как будто незначущий и его не заслуживающий... До сих пор впечатление таково, что учителя церковные не только не замечают (этого пророчества), но и как бы не хотят заметить, закрывают глаза, как будто... бояться” (“Апок.”, 188). Это молчание Церкви истолковывается о. Сергием в том смысле, что еще не наступили времена и сро-

ки, в которых образы Апокалипсиса могли бы иметь свое полное и церковно-обязательное значение. “Апокалипсис есть книга пророчеств не только о грядущем, но и для грядущего” (“Апок.”, 189). Однако, пред лицом этой тайны неуместно и молчание, ибо “продолжающаяся история есть раскрывающийся историко-догматический комментарий к Апокалипсису, который нужно уметь постигать, при чем далеко неизвестно, наступило ли уже и для этого время. В состоянии же экзегетической, и еще более догматической, растерянности естественным является бегство в мнимую “духовность” понимания, упраздняющую фактически самую силу пророчества” (“Апок.”, 189). Фактически в богословии господствует мысль, что “пророчество о первом воскресении и тысячелетнем царстве не относится к новому событию и откровению Церкви в истории..., но есть просто иносказание о деятельности Церкви на земле от начала и во все времена... (Таким образом) для католической Церкви проблема первого воскресения и тысячелетнего царства состоит в том, чтобы иметь папу в Ватикане..., а в восточном богословии эта тенденция связывается с преобладанием аскетически-спиритуалистических черт, при чем к этому присоединяется еще константиновская идеология о связи Церкви и государства, клонящаяся к тому, чтобы находить тысячелетнее царство, если не в Ватикане, то в Царьграде, а позднее — в Москве и Петербурге”... (“Апок.”, 191).

Против этого имманентно-исторического истолкования пророчества о тысячелетнем царстве о. Сергей протестует самым решительным образом. Ибо “таким толкованием XX-ая глава Откровения, взятая во всем ее собственном смысле, просто вычеркивается. Можно сказать, что защитное богословие, само будучи чуждо пророчествованию, фактически ведет здесь прямую борьбу против пророчества — насилием над священным текстом, но еще более против его основного смысла, который, очевидно, состоит в том, что воскресений не одно, а два: первое и второе; равно, как и пришествий Христа в мир также не одно, но, по крайней мере, два — к тысячелетнему царствованию на земле и ко всеобщему воскресению и преображению мира в парусии” (“Апок.”, 192). Таков прямой смысл Апокалипсиса, и, хотя эта истина и содержит в себе величайшие трудности (не только для ее постижения, но и для ее координации с остальными книгами Свящ. Писания), “мы должны искать такого ее уразумения, которое ее бы не обессиливало” (“Апок.”, 194).

В Апокалипсисе “тысячелетнее царство есть определенная... новая и еще небывалая эпоха в жизни мира... Она находится, с одной стороны, в связи с событием в духовном мире, именно со

связанностью сатаны” (“Апок.”, 195, 188); а, с другой стороны, — и с событием первого воскресения праведников и их воцарением вместе со Христом. “Низвержение сатаны в бездну с положением на него печати аллегорически означает такое воздействие божественной силы на ослабленного в своей силе сатану, которое делает его парализованным, лишает его присущей ему энергии зла..., и освобождает духовную атмосферу от давящего, растлевающего и искусительного его влияния на мир” (“Апок.”, 177). “Первое же воскресение, понятое как оживление душ избранных и предшествующее всеобщему воскресению во плоти..., означает наибольшую степень жизни умерших и участие их в жизни живых... Между смертной жизнью этого мира и будущим веком воскресения находит для себя место некоторое промежуточное состояние, в котором земная жизнь объединяется — по крайней мере, для избранных — с жизнью загробной, так, что на основе этого состояния возникает некая новая жизнь, ныне нам неизвестная... Ранее своего наступления это первое воскресение, естественно, остается тайной, но тайна эта имеет раскрыться в свое время, как некая новая действительность и новое откровение, которое иначе и не было бы дано в пророчестве” (“Апок.”, 178, 182, 183, 185).

Дальнейшая характеристика тысячелетнего царства чрезвычайно затрудняется тем обстоятельством, что в тексте Откровения оно непосредственно соприкасается с описанием царства будущего века. “Самые важные главы Откровения (XXI и XXII) содержат пророчества о самых окончательных свершениях, которые подготовлялись на протяжении всего Апокалипсиса. Это, собственно, и есть апокалипсис истории и вместе всхатология, как учение о конце истории, а вместе и всего этого мира... Соответственно этому, последние стихи последней главы... расположены в некотором вдохновенном отсутствии порядка или внешней связи, сказаны как бы задыхающимся от волнения голосом в состоянии пророческого иступления” (“Апок.”, 208, 258). Поэтому определить, что в них относится к истории (тысячелетнему царству) и что — к всхатологии (царству будущего века), очень трудно. Однако, внимательный анализ текстов и ответственное отношение к словам пророчества обнаруживают, что все эти образы конечных свершений повторяются д в а ж д ы и имеют д в о я к и й (временный и вечный) коэффициент. Таковы: новая земля и новое небо, схождение горного Иерусалима, его описания. При этом все образы, относящиеся к тысячелетнему царству, носят как бы не полный, становящийся характер; тогда как всхатологические образы царства будущего века не имеют никакой ущерб-

ленности и знаменуют собою всеобщий апокатастасис, не знающий никакого исключения или изъятия. Это различие дает возможность начертать некоторые черты тысячелетнего царства. В нем “Христос, хотя и воцаряется, но еще не до конца...; и выражение: праведники “будут царствовать со Христом” не означает “станут уже царями”, но “будут воцаряться вместе с Ним”. (Соответственно этому) и сходящий с неба на землю Иерусалим есть здесь не “новый” (каким он является в эсхатологическом видении гл. XIX, 1), но, так сказать, лишь обновленный и предполагающий прежний..., принадлежащий к миру человеческому... в прежнем его бытии. Иначе говоря, он принадлежит истории и постольку есть в ней дело человеческого творчества, его увенчание и предел, которого оно только и может достигнуть. (Это явствует из того), что среди улицы его находится древо жизни..., “дающее плод свой и листья свои для исцеления народов” (XXII, 2)... Следовательно, болезнь и смерть еще не является здесь побежденной и требует против себя особого врачевства (тогда как в эсхатологическом образе нового Иерусалима — XXI, 4 — “смерти не будет уже, ни болезни уже не будет”) (Ап., 294, 359, 368). Тысячелетнее царство принадлежит еще истории, хотя и знаменует собою ее последнюю грань, и близость Христова к миру, и соучастие умерших в жизни живых в этот период еще не освобождает мир от его относительности (потенциального) несовершенства. Сатана связан, но внутренне еще не побежден, и тысячелетнее царство, как “определенная эпоха истории, имеет для себя не только начало, но и конец.... (И в конце времен зло) уже не чрез зверя и лже-пророка, но чрез самого сатану, в открытом бою возглавляет все человечество (кроме “избранных”), и Гог и Магог означают стихийное множество народов, воодушевляемых сатанинским богоборством... Но на этот вызов отвечает уже само небо: с неба ниспадает огонь (Откр. XX, 9), небеса воспламеняются, разгораются стихии (Петр. III, 12), плевелы ввергаются в печь огненную (Мф. XIII, 43).... мертвые воскресают, и мы, живущие, восхищаемся на облаках в сретение Господу (I Фес. IV, 17)” (“Апок.”, 192, 193). Это — конец историй, метафизический трансценз, Страшный Суд. На этом, собственно, Апокалипсис заканчивается. Дальнейшее: всеобщее воскресение, всеобщее восстановление и царство будущего века, принадлежит уже эсхатологии. Но для нас важно сейчас отметить, что субъектом всего Апокалипсиса является Церковь — “стан святых”, “город возлюбленный”. “Онтология Церкви раскрывается в истории ветхо- и новозаветной, которая постольку есть и апокалипсис. Она знает разные эпохи и возрасты. В своей собственной жизни новозаветная Церковь знает разные степени

своего откровения: боговоплощение, Пятидесятницу, жизнь исторической Церкви, тысячелетнее царство... Но последним ее словом — послесловием ее истории и апокалипсиса — является “самое громовое слово в громовом откровении сына Громова, в себе содержащее целое откровение Церкви: “и Дух, и Невеста говорят: приди”.

“В этом словесном изъятии, которое по силе и сжатости своей подобно красоте мраморной статуи, как образу любви, содержатся все екслезиялогические смыслы и их оттенки. Из многих определений Церкви... здесь избрано самое трепетное, священно-эротическое, которое звучит небесной музыкой “Песни Песней”, радостью радостей любви совершенной. “Приди”, говорят Дух и Невеста, обращаясь к Жениху, к Возлюбленному, которого “ночью на ложе своем искала я”, и находила лишь для кратких встреч, не насыщающих душу ненасытную. Поэтому и теперь, в полноту времен и сроков, раздается этот зов, а вместе, и молитва к Жениху: приди! Приди на этот раз уже во всей полноте, во всей неразлучности. Это есть голос всей Церкви, небесной и земной, в котором сливаются призывные голоса всего мироздания. Это есть голос Духа и Невесты. Сам Дух есть ипостась Любви, любовь ипостасная. Церковь же в Духе любит Жениха тварно-ипостасной, много-ипостасной, “соборной” любовью. Церковь — соборна, она есть католическое многоединство, в котором все голоса сливаются во-едино, все ипостасные “я” соединяются в многоединое “Я” церковное Духом Святым. Невеста есть не только тело Христово, но лично живущее существо, много-ипостасная ипостась, в которой светится Ипостась Святого Духа.

Здесь мы невольно приближаемся и к последней тайне о Церкви, последнему слову о ней Откровения. Церковь, как Невеста, есть Невеста Невестная, “Сестра Моя Невеста” и Матерь, женский лик Богочеловечества, Приснодева Мария. Она сама здесь не названа по имени, но лишь описана, указана, однако, так, что это указание не может остаться непонятым и неуслышанным. Здесь, как и во всем Новом Завете, откровение о Приснодеве преподается слышнее молчанием, нежели словом, более показуется, нежели сказуется или доказуется. Однако, в этом одном слове, вернее двух словах: Д у х и Н е в е с т а также сказано: Духоносица, Невеста-Жена Логоса, Матерь Божия. Ее священным именем, не названным, но указанным, закачивается эта пророческая книга. Она, от лица всечеловечества, от лица всего тварного мира, зовет: “приди!”. И этому “приди” ответ-

ствует также всечеловеческое, всемирное, всеварное живое эхо, к которому обращаясь, говорит пророк: “и слышавший да скажет: прииди”... Божия Матерь говорит здесь от лица всего человечества, которое Она возглавляет. И всякая человеческая душа, вместе с ликом ангельским, сливается с нею в этом молитвенно-радостном вове”... (“Апок.”, 218, 258, 259).

СВЕРШЕНИЕ

“Цель истории ведет за историю, к жизни будущего века, а цель мира ведет за мир, к “новой земле и новому небу” (“С. Н.”, 410). Учение об этом переходе от жизни земной к царству славы — учение о последних свершениях или эсхатология — естественно является последней главой философского и богословского мирозерцания, их увенчанием и концом. Однако, в мировоззрении о. Сергия эсхатологическая истина является одновременно эсхатологической настроенностью и эсхатологической установкой: “она обращена ко всем его догматам” (“Н. А.”, 407), ее светом пронизано все его мышление.

Об эсхатологическом характере творчества о. Сергия мы уже выше говорили: оно чувствуется у него повсюду: и в экономике, и в философии, и в богословии; оно может быть определено как вечная неудовлетворенность земной реальностью, как жажда неба, как устремленность к новой земле и к новому небу, в которых правда живет... И вот теперь, пройдя через историю и апокалипсис, мы приближаемся к конкретному начертанию эсхатологических истин, которые увенчивают собою все грандиозное здание его софиологической системы.

Мысль о. Сергия является здесь предельно свободной: ибо “в области эсхатологии Церковь не установила ни одного общеобязательного догматического определения... (и, вследствие этого, эсхатология является) предметом догматической доктрины, еще подлежащей свободному богословскому исследованию” (“Н. А.”, 401). Схоластические руководства склонны, правда, выдавать свое толкование эсхатологической проблемы (толкование, находящееся под непосредственным влиянием римско-католической доктрины), за авторитетное и общеобязательное учение Церкви. Однако, эта претензия является совершенно необоснованной, ибо церковная литература, помимо общераспространенного учения, знает и другую доктрину, “ведущую свое

происхождение от Оригена и стабилизированную в учении св. Григория Нисского и его молчаливых и открытых приверженцев” (“Н. А.”, 408); к их числу принадлежит и о. Сергей, излагающий свое учение об апокатастасисе непосредственно “в связи с учением св. Григория Нисского” (“Н. А.”, 561). Эту часть своего учения о. Сергей считает “последним и самым ответственным случаем самосвидетельства своего богословствования и проповеди” (“Моя жизнь в Православии и священстве”, “Автобиографические Заметки”, стр. 45), живым религиозным ответом на “скудость богословского разума и сухого себялюбивого сердца”, столь часто объявляющих себя подлинными выразителями православного сознания. Но эсхатология должна быть не только схоластикой, но “откровением и пророчеством”, и задачей ее является “подлинно-онтологическая экзегеза относящихся сюда текстов, искание их внутренней связи и богословского значения... И если тайны будущего века непостижимы и неисследимы..., то для практического руководства все же остается нам поведание и обетование Божие: “ищите и обрящите, толщите и отвернется” (Мф. VII, 7)” (“Н. А.”, 410).

Исследование эсхатологической проблемы изложено о. Сергием в III-ей части “Невесты Агнца” и разделено на семь основных глав: “Конец века сего”, “Парусия”, “Преображение мира”, “Всеобщее воскресение”, “Суд и разделение”, “Вечное во временном”, “Град Божий”. Дополнениями к этому изложению могут служить IV-ая глава III-ей части “Света Невечернего”, каковая относится к эсхатологии “Невесты Агнца” как ее концепт (почти что как оглавление) и н и ч е м ей не противоречит; небольшая рукописная статья “Страшный Суд над человечеством, как разделение в нем”, и соответствующие главы “Апокалипсиса Иоанна”...

“Чаю... жизни будущего века”, гласит символ веры... Но начало будущего века предполагает конец этого... Творение Божие, призванное к бытию Богом, нерушимо и бесконечно..., но тот образ мира, который ему сделался свойственным после грехопадения..., переходящ и конечен. И именно в этом смысле говорится о конце этого мира и о кончине века... Изображением последнего дня переполнены и ветхозаветные пророчества, и “эсхатологические речи” Господа. Однако, в символических образах мирового пожара и потрясения стихий здесь изображается неизобразимое, поскольку конец мира лежит за гранью его теперешнего бытия, ему трансцендентен” (“Н. А.”, 411). В этом отношении окончание мира не может быть рассматриваемо как событие среди других событий. “Жизнь человеческая связана своими “в ч е р а” и “з а в т р а”, между которыми ви-

сит “с е г о д н я”, но последний день мира не станет “вчера” и не имеет для себя “завтра”, ибо им вообще прекращается этот счет времени, и он находится вне его, в другой временности. В этом же времени его никогда и не будет” (413). Поэтому внезапность конца мира состоит совсем не в незнании того дня и часа, когда он наступит, ибо, с наступлением его, погаснет само время, и дни, и часы перестанут быть самими собой. Это есть т р а н с ц е н з, качественное изменение, которое не может быть ни определено, ни описано в категориях этой жизни. Поэтому-то о конце мира и сказано, что он “близко, при дверях”; поэтому-то и должно всегда “бодрствовать”, ибо часа, в который Господь придет, вообще знать нельзя: во времена календарных сроков этого часа вообще не существует... “Конец этого века есть дело Божие, определение воли Отца... Поэтому в отношении к собственной жизни мира он есть нечто новое, ему трансцендентное. Искать его эволюционного объяснения в естественной жизни мира, находить для него природную необходимость (как это делается иногда даже у богословов) значит не понимать трансцендентного его характера, умалять его творческое значение... Идея трансцендентного конца мира должна быть принята лишь предметом религиозной веры” (“Н. А.”, 415). В этом смысле о нем и говорит слово Божие, приоткрывающее тайну конца мира как новый творческий акт, недоступный и непонятный человеческому разумению. Однако, Писание говорит нам, что “приходит он не обособленно, как отдельное событие, но в целом эсхатологическом контексте, центральным свершением коего является парусия — второе пришествие Господа Иисуса Христа... Что же такое парусия? Что она означает?” (“Н. А.”, 415).

В слове Божием парусия описывается как пришествие Господа в мир, которое отличается от первого “спшествия с небес” тем, что оно является уже “вторым”, то-есть в о з в р а щ е н и е м в мир. Этим парусия связывается с предшествующим ей отшествием из мира в Вознесении, “которое предполагает грядущую парусию, так же, как и эта последняя — совершившееся Вознесение.

Но Вознесение не было окончательным оставлением Господом мира, Его как бы развоплощением; такая мысль была бы “хульным догматическим абсурдом”. Однако, связь Христа с миром после Вознесения была духовной, таинственной и доступной только очам веры. Она осуществлялась, первым делом, в таинстве Евхаристии, затем — в излившихся в мир из ребра Христова воде и крови (Св. Грааль) и, наконец, — в отдельных явлениях Христа святым человекам. Это таинственное пребывание Христа на земле после Вознесения как бы продолжало ке-

повис Его “первого пришествия в уничижении, которое оставляло полную возможность Его не заметить, презреть, возненавидеть” (“Н. А.”, 420). И вот, в отличие от этого, парусия является пришествием в славе, — “всеобщим, повсеместным и всевременным, не знающим для себя никаких ограничений..., пронзающим земную обыденность своею трансцендентностью... и неуловимым в своей очевидности... Она есть я в л е п и е Христа, “доступное и внешним чувствам — видения, слышания, осязания..., имеющее признаки земной конкретности..., неизбежно видимое, как радующимся ему, так и его трепещущим, как любящим, так и ненавидящим” (“Н. А.”, 420, 416, 422).

Таковым является смысл многочисленных новозаветных текстов, описывающих в грандиозных образах второе и славное Христово пришествие. Но как это может быть? Ясно, что все алтропоморфно-символические образы, приурочивающие парусию к определенному месту и времени, совершенно не адекватны той универсальности, согласно которой парусия будет явлена всему творению, всему человечеству и всем мирам. В этом смысле, вселенность парусии “неописуема и невыразима на помощи языке нашей пространственности и временности (423)... и может быть понята только как такое изменение, в котором тварь по-новому приблизится к Богу, станет “прозрачной для Его присутствия”. Таким образом, парусия является не только пришествием Господа, но и восшествием — “восхищением” твари, и “это всеобщее изменение (должно) распространиться на весь природный мир”. Поэтому парусию должно рассматривать как новый творческий акт Бога, в котором “Отец посылает, Сын грядет, а Дух Св., уже раньше посланный в мир, сретает Сына (422), преобразая в огне мирового пожара все творение. Парусия Христова есть, в этом смысле, и парусия Духа Святого, которая с Пятидесятницы лишь начинается, но ощутимо совершается лишь вместе с парусией Христовой... Келозис Духа Св. при сошествии в мир состоит в умерении Его даров, в ограниченности Его действия. Мир природный сохраняет свою неизменность в тварном бытии, в своей как бы непроявленности, незавершенности. Ему еще предстоит полнота этого проявления, прозрачность для Духа, явление во славе, прославление. Это прославление связано не с новым пришествием Духа, ибо Он уже пребывает в мире, но с полнотой Его действия. Эта полнота есть преобразование мира в связи с Парусией, те новое небо и новая земля, в которые Христос приходит” (“Н. А.”, 426, 428). Таким образом, “тема парусии непосредственно связана с темой преобразования мира (и всеобщего воскресения), однако, связь эта является не последовательностью двух событий, но двумя сторонами одного и того же свершения.

Парусия, как пришествие Господа, для твари и означает преображение, а для человечества — воскресение; ибо, в противном случае, парусия просто не могла бы осуществиться.

Пришествие Господа во славе означает со-присутствие Ему всей твари, всей Церкви. И во всех есхатологических текстах неизменно указывается, что Христос явится “со всеми святыми ангелами и со святыми, со всей святыней земной и небесной” (436). Но, в таком случае, уместен вопрос: “где же Она, Пречистая и Преблагословенная, во Успении Своем в небесах вознесенная и “одесную Сына сидящая...”? Или Она остается в небесах в то время, когда совершается второе пришествие Сына Ее в мир, которого Она “не оставила и во Успении...”? Или архангел Гавриил грядет со Христом среди воинств небесных, а Та, к которой он послан был, рещи: “радуйся, Благодатная, Господь с Тобою”, здесь отсутствует? Или шествуют за Христом преп. Сергий и Серафим, а Та, к “чьему роду” они причислены, не присутствует...? Достаточно об этом помыслить, поставив перед собой все эти вопросы, чтобы тотчас стало очевидно, что Матерь Божия не может быть отстранена от Славы или быть оставлена в небесах, чтобы ожидать нового воскресения. Она грядет в мир, грядет в мир с Сыном Своим во Славе Его, грядет в Парусия. Ибо парусия Сына есть необходимо и парусия Богоматери, ибо Она-то и есть тварная Слава мира, Слава Христова человечества, само ипостасное человечество Его... Об этом прямо ничего не говорится в Слове Божиим... безмолвствует об этом и предание..., по все же мы имеем здесь молчаливую догматическую самоочевидность, которая сама собою раскрывается, как только мы ставим перед собою вопрос о ней. Но она скрыта в молчании... увенчивающим смиренне чистейшей херувим и славнейшей без сравнения серафим Рабы Господней... Однако, безмолвие это не совсем полное, ибо оно нарушается — правда, одним лишь молчаливым иконографическим жестом: в иконных изображениях Страшного Суда Богоматерь сидит одесную Сына, Сама не будучи судима, по умоляя Его о прощении. И этого свидетельства уже достаточно... Богоматерь, как храм Духа Святого, как Духоносца..., есть человеческий, ипостасный образ Духа Святого. Можно сказать, что Она есть не воплощенный (ибо Дух Св. не воплощается, но воплощает и прославляет), но явленный в человеческой ипостаси Дух Святой. Большого и полнейшего Его явления нет и уже быть не может... Поэтому и в Парусии, которая предполагает отвержение обеих ипостасей,ряду с Богочеловеком, воплощенным Логосом, в мир возвращается и Духоносца, образ Третьей Ипостаси. Парусия в том смысле должна быть понята как возвращение в мир Христа и Богоматери. Богоматерь и в Успении принад-

лежит миру (“мира не оставила”) и в него возвращается в Парусии” (“Н. А.”, 436-439). Может быть, Она уже предваряет пришествие в мир Своего Сына, “если это нужно для человечества, которое нуждается в размягчении сердец от видения Ее зрака. Некоторые наведения к этому мы имеем в сказаниях прологов и житий (439)..., а также в апокалиптических текстах, о “жене Агнца, приготовившей себя к браку”, о Невесте, говорящей: прииди. “Святость святых, небесный Иерусалим, в соотношения с Невестой Невенестной, на символическом языке тайнозрителя, не говорят-ли о явлении в мире сей духоносной Невесты, углаждающей путь Господа? Однако, доселе это остается под покровом тайны”... (440).

“В ближайшем окружении Христовом, вместе с Пресв. Богородицей, согласно иконографическому свидетельству Церкви (находится) и Предтеча — ангелочеловек и “ближний друг Христов”... На пьонных изображениях Страшного Суда... он возглавляет собою ангельский чин (в качестве перво-ангела, как бы заменяя павшего Денницу)... Он, хотя и присутствует на судище Христовом со всем человечеством, но сам ему не подлежит..., ибо он, бесспорно, принадлежит к числу тех, о которых сказано, что “они на суд не приходят, но перешли от смерти в жизнь” (Ио. V, 24). Это не освобождает их от присутствия на суде, ни даже от личной судимости, однако, при наличии уже очевидной их конечной оправданности... Различие же в уделе Предтечи и Богоматери выражается в том, что Предтеча воскрешается лишь вместе со всем человеческим родом, между тем, как для Богоматери смерть была уже ранее побеждена в честном Ее Успении чрез воскресение из мертвых, вознесение и небесное прославление” (“Н. А.”, 442, 443).

Для всей твари пришествие Господа во славе означает не что иное, как мировую катастрофу, которая, “с одной стороны, есть гибель мира в огне, в мировом пожаре, и в то же время его преобразовании изнутри”. Мир становится новым, как “новое небо и новая земля... Ибо, если Христос приходит в мир во Славе, то это значит, что и мир входит в Славу Христову... Первая сторона этого свершения — “мировая катастрофа” — наполняет сердца невыразимым природным ужасом (*terror antiquus*), (ибо есть) врата смерти, не только личной, но и мировой, через которые проходит все творение; вторая же сторона исполняет сердца радостной надеждой воскресения... В теперешнем состоянии мир не может вместить Парусии, он загорается от ее приближения, расплавляется в ее огне.... Вся тварь трепещет от приближения к ней Господа, и этот трепет твари будет ее возгорением” (444, 447, 446)... Образ огня, неизменно применяемый в Писании к

кончине мира, свидетельствует о том, что мировой пожар и мировое преобразование суть непосредственные действия Св. Духа, Который всегда являлся в видении огня. “Именно Дух Святой сплodu Своею совершает преобразование вселенной чрез разрушение древнего, несовершенного мира и чрез творение нового мира, с обновлением всей твари. Это и есть сила Огня, сжигающего, расплавляющего, переплавляющего, просветляющего, преобразующего... (В своем обычном состоянии) мир способен выносить лишь ограниченную теплоту, так сказать, температуру мира, которая, повышаясь далее известного предела, его уже расплавляет. Дух Святой (сошедший в мир в огненных языках, животворяет мир Своей теплотой, но кенотически ограничивает силу Своего действия в мире в той степени, в какой тварь может воспринять Его, не испепеляясь (в этом заключается “сбережение мира огню в день суда”).

Но (в Парусии) животворящий огонь становится сжигающим... и в нем горит все в мире, недостойное увековечения, все его не-софийное приращение, и, воссияет софийный его образ, так что София тварная станет совершенно прозрачным откровением Софии Божественной, и в этом единстве образа с нею отождествится, хотя и навеки сохранит свою тварность, свое собственное вне-божественное бытие: это и значит, что в применении к тварному миру “будет Бог всяческая во всех”. Это стогание и новое творение (точнее, претворение) соответствует смерти и воскресению в человеке, в котором умирает и упраздняется все смертное, не-софийное, и воскресает пребывающее, софийное... (Таким образом) путь мира к полноте своего бытия обозначается тремя свершениями: с о т в о р е н и е мира Отцом через Сына в Духе Святом; его соединение с Богом через б о г о в о п л о щ е н и е посланного от Отца Сына и совершенное Духом Святым; и, наконец, п р е о б р а ж е н и е мира, то-есть его окончательное обожение, с полным уже опрозрачением Софии Божественной через Духа Святого, посланного Сыном от Отца. Все три акта Бога над миром: сотворение — соединение с ним в Боговоплощении — преобразование Духом Святым, суть действия сущего во Св. Троице Бога. Однако, они различаются в своих свершениях нарочитой обращенностью к миру той или иной ипостаси в ее ипостасном характере: Отца в творении, как трансцендентного Бога, полагающего “вне” Себя мир, творящего его “из ничего”; Сына в боговоплощении, как Ипостаси Слова всех слов мира, всего его тварного содержания (“имже вся быша”): мир онтологически вмещает и как бы повторяет собой и в себе эти слова, а Слово соединяет в себе мир и тоже как бы повторяет его уже

в связи с человеческим своим естеством: Дух Святой, Который животворя облакает бытием слова Отчего Слова, делает жизнь мира вместилищем жизни божественной. Разумеется, все эти три действия Творца в творении не могут быть разделены или противопоставлены. Все они суть триединые акты триединого Бога, но вместе с тем определенно охарактеризованы характером той или иной ипостаси. И именно в этой ипостасной охарактеризованности и заключается та сравнительная новизна, которой каждый из них отличается: абсолютная новизна творения для самого себя, новизна его бытия, как тела Божия, плоти Сына (Ио. I, 14), и, наконец, его обновления Духом Святым” (448, 451, 453).

Если для всей твари Парусия означает преобразование и обновление, то для отшедших от земной жизни она есть их воскресение, то-есть “оживление их истлевших телес и соединение их с духом. (Состояние смерти есть состояние эпизодическое): кладбище с мертвыми костями, с одной стороны, и бестелесные души, ждущие воспоминания чрез соединение с телом — с другой стороны” (462) не есть последняя реальность, но только порог, через который человечество должно переступить для приобретения вечной жизни. В этой мере во всеобщее воскресение во плоти Христианство противоположно, как платонизму, согласно которому временным является для духа именно состояние воплощенности, так и теософской идее перевоплощения, в которой тело теряет свою единственность и свою онтологическую связь с духом. “Идея воскресения лучше всего выражается в конкретном и массовом образе оживления останков, каковой мы имеем в видении пророка Иезекииля о мертвых костях, гл. XXXVII, а также в простоте Евангельского слова: мертвые “услышавше оживут” (Ио. V, 25)... В этом смысле воскресение есть, прежде всего, победа над смертью: усопшие получают оживленными свои тела, “изменившиеся же принимают новое состояние тел своих” (462). Основанием всеобщего воскресения является воскресение Христово. “В воскресении Христовом вместе с Его человечеством предвоскресает уже, принимая силу воскресения и в с е человечество: “Христос воскрес из мертвых, смертию смерть поправ, и сущим во гробех живот даровав”. Смерть обессилена, хотя и царит в мире сем, поскольку он еще остается во власти князя его, но смертность есть лишь временное состояние его, а не естество... Богочеловек есть всечеловек, и воскресение Христово онтологически является всеобщим воскресением, его в себя включает, хотя оно и осуществляется лишь в последний день, в Парусии Христовой... Воскресение не есть новое творение, но лишь восстановление (апо-

катастасис) творения изначального, с возведением его к высшему и последнему бытию... Оно есть явление и действие Славы... и поэтому соответствует общему преобразению твари в мире человеческом"... (456-458). Как оно возможно? Ответ на этот вопрос о. Сергей почерпает из учения ап. Павла о воскресении как проростания зерна (I Кор. XV, 37-42). Зерно не есть тело, но содержит в себе его возможность. Растительная энергия зерна, почерпавшая частицы материи и организующая их в тело, есть природная тайна, которую мы можем наблюдать, но не можем понять. Подобно этому и тело человека в его земной жизни "не представляет чего то устойчивого и неизменного, но скорее подобно потоку частиц, входящих и исходящих, непрерывно обновляющихся и в этом обновлении усвояемых из общего мирового вещества" (469). Смерть состоит в отделении души от тела. "Душа становится бессильна удерживать связь с телом и оживать его, чем и сама приводится в состояние потенциальности. В воскресение же она снова принимает от Бога эту энергию "зерна", животворящую силу и по повелению Божию снова образует себе тело, ей свойственное. Это тело вещественно заимствуется из природного мира, к которому принадлежит. Воскресение постольку не есть новое творение, но лишь восстановление созданного в полноте" (466). Какова эта полнота, в каком состоянии телесном, в каком возрасте и образе восстанет тело воскресающего человека — об этом знать не можем (хотя вопрос этот немало обсуждается в патристической литературе). "Физика и физиология будущего века (для нас недоступны) и вопрошания относительно отдельных сторон (воскресшего тела) является праздномыслием, как за отсутствием для этого данных, так и по некоторой нескромности такого любопытства" (472, 467). Однако, здесь возможны (и даже необходимы) некоторые постулаты, связанные с самой идеей воскресения. К таковым относится истина о том, что "в воскресении индивидуальные тела... должны содержать в своем образе всю полноту индивидуальных черт, по которым каждый может быть распознаваем и узнаваем. Иными словами, воскресшие человеки будут познавать друг друга не только в силу духовного общения, но и по своему телесному образу, испещренному из рук Художника вселенной... Индивидуальность здесь не упразднится, но раскроется во всей полноте, притом не только души, но и тела. "Духовное тело" есть нерукотворная икона духа, не в том виде, как он себя ныне осуществляет, но как он замыслен и сотворен Богом... (Освободить человека от душевности и от рабства плоти, затемняющего эту его изначальную духовность, может лишь смерть. Благодаря ей)

тело освобождается от чисто плотских потребностей — чрева и пола, которые держат в плену своего человека душевного... Но не упраздняется жизнь в теле с ее чувственностью, но эта последняя становится невинной и непорочной, святой жизнью вместе с природой, радованием и любованием ею. Этому общению не чуждо и вкушение природных даров, как приобщение плоти мира... Однако, уже изменяется коренным образом природа этого вкушения: она уже не есть “пища для чрева”, которую упразднит Бог (I Кор. VI, 13)..., но проявление безгреховной жизни тела в этом мире, подобно тому, как и труд человека в мире перестанет быть совершаем “в поте лица”, но становится творческим воздействием и хранением Эдема. К духовности тела относится и утрата тяжести и непроницаемости тела, образ которой имеем в прохождении Господа “дверем заключенным”... и, очевидно, изменяется общий характер пространственности и временности” (475)...

“Всеобщее воскресение... совершится во славе...; телесности человека сообщится та Слава, которую имел Господь прежде создания мира и возвращает в славном воскресении, чтобы затем даровать ее сначала ученикам (Ио. XVII, 22), а затем и всему творению. Воскресение во славе настойчиво свидетельствуется в разных текстах Слова Божия: ...уничтоженное тело наше преобразит (Христос) так, что оно будет с о о б р а з н о славному телу Его, силою, (которую) Он действует и покоряет Себе все” (Фил. III, 21). Эта сообразность “уничтоженного” тела человеческому телу Христову есть сила боговоплощения, в котором Господь воспринял всю полноту человеческого естества и его в Себе прославил, а во втором пришествии во Славе общает и всему человечеству... Эта мысль выражена без всяких ограничений в применении ко в с е м у человечеству..., негиение и бессмертие будут даны всем воскресшим телам..., в воскресении каждый облачается красотой. Тела воскресающих будут прекрасны... И таковыми будут видеть друг друга святые ангелы и человеки: Бог создал мир “добро зело” и не населил Царства Славы калеками, уродами, прокаженными, поскольку изъяны и уродства относятся не к бытию, а к состоянию, не к божественному творению, а к тварной свободе. В воскресении же будет явлена полнота творения, а не самочиние твари... Здесь, однако, мы становимся перед лицом величайшей трудности, большей которой богословие вообще не знает” (476, 479, 480). Ибо всеобщее воскресение во славе, всеобщий апокатастасис, как бы проходит мимо и не замечает и не учитывает ни зла, ни безобразия, ни несовершенства. Что же будет со свободой, куда денется самочиние человекoв, влекущее их ко злу, если тела их

силою Божиею будут прославлены и они будут “пребывать как ангелы Божии на небесах”? Вопрос этот, поставленный в контексте непреложных обетований о всеобщности славного воскресения, уже содержит в себе необходимость учения о “разных образах изживания тварью своего воскресения” (480) о постепенном приятии человеками своего прославления — “восходя от славы в славу” (II Кор. III, 18)... и при том “не только в согласии божеской и человеческой воли, но и в борении”. Таким образом, всеобщему апокатастасису, который по существу своему знаменует софийный детерминизм, предшествует какой-то период приятия этого дара тварью, — период, в течение которого синергизм Бога и человека, как сосуществование их воли, должен претвориться в их согласие, и тварь должна свободно приять свое прославление. Этот процесс начинается “страшным судом над человечеством, как разделением в нем. Парусия есть встреча человека с Богом... встреча не свободная, но неизбежная, от которой никому нельзя уклониться..., и встреча эта не может остаться внешней и взаимно индифферентной, при которой человек остается в своем обособленном состоянии бытия, как был и до нее. В воскресении человек облекается славой и пленением..., и это вхождение его в область Божественного огня есть время избавления — для одних, и время страха и ужаса — для других... И для многих (это воскресение в славе) есть нежданное и нежеланное изменение их человеческого существа, ибо преображение, свет славы, данный человеку, может оказаться не только просветляющим, но и пожигающим.

Чем же является этот огонь, который сжигает плевелы, и как совершается суд? Судия есть Сын Человеческий, Которому Отец дал власть творить этот суд над теми, которых “Он не стыдится называть братией Своей” (Евр. II, 11-12). (Но суд Христов не есть вынесение внешнего вердикта посторонним подсудимому судьей). Он состоит во внутреннем поставлении каждого перед истиной о себе самом, в видении себя в истине. И это видение не есть отвлеченное, но жизненное, как пожигающее пламя огня, от света которого нельзя укрыться, ибо все станет ясно... Самообман и заблуждение, так же, как и прямая ложь, не найдут для себя места в Царстве Истины, ибо “обличение” от Духа Истины (“Он обличит мир о грехе и о правде и о суде” — Ио. XVI, 8) есть уже само по себе суд... Силою истины суд становится для каждого и самосудом, совлечением покровов лжи и самообольщения, прикрывающих пустоту... Суд и разделение состоит (в этом смысле) в том, что каждый будет поставлен перед своим собственным предвечным образом во Христе, то есть перед Христом, и в свете этого образа увидит и свою собствен-

ную действительность, которая в явится судом при этом сопоставлении. Это и есть Страшный Суд Христов над каждым человеком. При этом суде раскрываются “книги” силою того ясно-видения, которое дается Духом Святым. Сила эта являет человеческую жизнь во всей полноте и связи, в неумолимом свете правды, с неотразимой внутренней убедительностью. Это ясно-видение обладает полнотою охвата, оно относится к человеку не только как личному, но и родовому существу. Его жизнь, как и ответственность, обусловлена и связана с судьбами всего человеческого рода, он судим, точнее сам себя судит во Христе, как принадлежащий ко всему человечеству, ко всей истории “всех народов”, во всей конкретности всечеловеческого, вселенского бытия” (482-484).

“Образы, применяемые к последнему различению или суду и как бы заимствованные из человеческого суда, не должны нас вводить в заблуждение относительно внутреннего, имманентного характера этого суда, как самоочевидности. Собственное самоопределение каждого в его тварной свободе предстает здесь как некая самоочевидная действительность, а не приговор только или суд над ним извне, со стороны. Это и значит, что Отец дал Сыну суд творить, ибо и Сам Он есть Сын Человеческий, в Его человечности каждый изходит самого себя и суд над собой. Этот суд есть поэтому не трансцендентный, но имманентный. В каждом человеке явно различается, как Христова действительность, так и собственная его недействительность или обнаженность, “небрачная одежда на брачном пире” (485). Основанием для суда является здесь образ Божий в человеке, тот талант, который дан ему Богом для его осуществления и плодоношения. Образ Божий “есть и суд в отношении к “подобию”, которое есть осуществление этого образа в тварной свободе. “Подобие” есть (в этом смысле) книга жизни, раскрытая на суде... И суд состоит в видении себя (подобия) в свете своей собственной правды — того первообраза, который познается человеком в свете его воскресения...: сознавая все несоответствие образу в данном состоянии или подобии, человек все-таки узнает в нем самого себя, каким он мог бы и должен бы быть по мысли Божией, и он любит этот свой образ, им он сам себя судит, с ним себя сравнивает, от него внутренне не отступает и не может отступить. Но этот первообраз есть Христос... (и суд над собою, над неосуществленным подобием есть вместе с тем свидетельство любви человека к своему образу — ко Христу). Этот суд любви есть самый страшный суд, более страшный, нежели суд правды и гнева, нежели суд закона, ибо все это в себе включает, но вместе с тем и превосходит. Один к тот же огонь, одна

и та же любовь увеселяет и посылает, мучает и радует” (486). Здесь мы встречаемся с основной антиномией суда и воскресения. “Соединение петления и славы со ввержением во тьму бромешную, суд с двояким приговором, неуместимы в наше разумение, являются одной из основных антиномий Царства Славы. При этом нельзя уменьшить силы всеобщности этой антиномии. Правда на приточном языке речи о Страшном Суде это последнее разделение изображается как относящаяся к разным объектам: овцы и козлища, идущие одесную и опую, при чем отсюда можно предположить, что все люди разделяются на безгреховных и подвластных греху. Между тем, нет совершенно безгреховных (“нет человек, иже жив будет и не согрешит”), кроме “Единого Безгрешного”, вкупе с Пречистой, как нет и совершенно греховных, в которых не нашлось бы никакого следа добра... Чистое зло ради зла, так сказать, зло сатанинское, несвойственно человеку, несущему в себе начала добра. Может в отдельных случаях иметь место и решительное преобладание зла, но самое зло опознается в последнем разделении лишь в соединении, хотя бы и в противоборстве с добром... Из этого следует заключить, что разделение на овец и козлищ, — разумется, в разной мере, — совершается внутри каждого человека, в котором обнажается его правая и левая сторона. В известной мере все оказываются осуждены, а вместе и оправданы. Осуждение, которое было бы и окончательным низвержением во тьму бромешную (небытия), являлось бы и метафизической смертью... Таким образом, суд и его приговор вносят в жизнь каждого человека то антиномическое разделение, которое выражается одновременно в причастности к славе и нетлению и в то же время к горению в огне божественного отвержения, и разница может быть здесь только количественная. Судом совершается в каждом человеке осуждение того, что его заслуживает, как несовместимое со славой. Суд внутренне творится софийностью человека, которая есть онтологическая норма его бытия, и ею обличается собственное его тварное самоопределение, как несоответствующее этой норме. Его софийный образ в нетлении и славе есть истинная реальность человека, которая, как таковая, им и опознается. Напротив, то, что казалось для него реальностью в земной жизни, обличается в своей нереальности, призрачности: “спасется как из огня”, “одетый останется нагим”. К этому онтологическому обличению, которое, тем самым, есть и метафизическое уничтожение обличаемого, обращение его в призрак, в кошмарное видение, и применимы неумолимые слова Священного Писания о смерти, гибели, уничтожении, разрушении, исчезновении. Они относятся не к личному бытию, не к бессмертной

жизни каждого, по к ее смертному, призрачному, сгорающему в огне божественном содержанию. Внутреннее разделение человека, разделение в нем смертного и бессмертного, с умиранием, сгоранием в огне тленного, — таков основной факт в жизни воскресения, суд Божий... Это есть “огнь вечный”. В свете воскресения нет и не может быть ничего двусмысленного и неясного, недолжное есть и не-сущее, а все сущее есть безпримесное добро. Меч духовный рассекает человека до глубины.

Это частичное небытие, как мрачная тень бытия, изживается как огонь, муки, наказание, погружение в озеро огненное. Такое обращение в небытие, сгорание того, что составляло собственную жизнь человека, является для него метафизическим умиранием, гибелью, горением, вечной мукой, судом правды и видением себя в ее свете. Оно переживается и изживается каждым по-своему, сообразно и в меру его недолжного состояния. Эти муки имеют, очевидно, абсолютно индивидуальный характер для каждого. Но нужно еще раз с величайшей силой повторить то, что составляет самое существо суда и бессмертной жизни: “уничтожение” не есть духовная смерть и оно не простирается на все существо человека. Оно есть в нем разделение или, так сказать, духовная ампутация, но не смертная казнь. Иными словами, и это разделение уже предполагает в человеке для самой своей возможности его причастность к вечной жизни, следовательно, к се блаженству, но вместе с тем и адское горение... Таким образом, следует прийти к заключению, что разделение на рай и ад, вечное блаженство и вечные муки, есть внутреннее и относительное. Каждый носит в себе начала того и другого, в меру своей собственной праведности... И это соединение есть основной, исходный постулат эсхатологии, хотя мы и не можем осуществить его в конкретном представлении... Этот именно постулат, эту антиномическую мысль содержит слово св. Исаака Сирина, которую мы и полагаем в основу эсхатологии, как исходное ее положение: “Мучимые в геенне поражаются бичем любви. И как горько и жестоко это мучение любви, ибо ощутившие, что они погрешили против любви, терпят мучение..., ибо печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна человеку такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией. Любовь есть порождение ведения истины, которая дается всем вообще... И таково гееннское мучение, — оно есть раскаивание. Души же горних сынов любовь являет своими утехами” (“Н. А.”, 488-490, 493). Ад и рай являются, таким образом, одной и той же реальностью любви Божией, различно из-

живаемой: добро воспринимает ее как блаженство; зло — как муку. “Ад есть функция рая” (489). Но между ними есть основное онтологическое различие, связанное с тем, что добро есть сущность, а зло — состояние; и это приводит нас к последней (и центральной) проблеме эсхатологии о вечности блаженства и временности мук, каковая проблема и есть учение о всеобщем восстановлении. Здесь о. Сергию приходится бороться “с доктриной школьного богословия, которая выдает себя за церковное определение, но на самом деле выражает собою “богословское мнение”, одну из двух тенденций, борющихся и борющихся в богословии... (Доктрина эта, которую о. Сергей называет уголовно-пенитенциарной), всячески старается утвердить бесконечность или “вечность” адских мучений — апологетически, патристически, экзегетически. Доказывается справедливость бесконечной длительности наказания и за временные грехи, его соответствие премудрости и любви Божией, построяется целая теодицея вечных мук” (“Н. А.”, 513, 512). И вся эта конструкция приписывает себе церковную обязательность, ссылаясь на постановление V Вселенского собора, якобы осудившего учение о прекращении или только ослаблении вечных мук в качестве оригенизма. Однако, “на самом соборе этот вопрос вовсе не обсуждался..., и в актах его не сохранилось об этом никакого следа... Был суд анти-оригенистических тезисов, составленных императором Юстинианом..., которые он представил в качестве церковного мнения на обсуждение местного собора патр. Мины, в 543 г. (среди них был и тезис, осуждающий конечность вечных мук демонов и нечестивых людей). Тезисы эти были одобрены папой Вигилием, почему католики включают их в число догматических определений... Эти тезисы по недоразумению и были приписаны V Вселенскому собору... Что это постановление имеет значение лишь одного из богословских мнений, а не обязательного догмата Церкви, явствует из того, что при этом осталось неосужденным учение св. Григория Нисского, утверждавшего вполне противоположное. Да и как его можно было осудить, когда этот святитель еще до третьего всеенского собора был признан Церковью святым. Поэтому есть достаточное основание считать и доселе вопрос не закрытым для дальнейшего обсуждения, ибо догматического определения Церкви все еще нет (“Н. А.”, 533). Таковы формальные предпосылки проблемы. Но обращаясь к ее обсуждению, мы встречаем другой ряд аргументов сторонников вечных мучений: они обвиняют своих противников в психологизме, в антропоморфизме, в сентиментализме. “Еще со времен блаж. Августина, который применял к своим противникам насмешливое название “жалостников”, даже и до

наших дней повелось видеть в недоумении перед вечностью мук род нравственного либертизма, проявление стремления к личной безответственности и фальшивого сентиментализма” (514). В ответ на это обвинение (которое может быть вполне справедливым, когда, “эсхатологическому терроризму противопоставляется столь же ложное сентиментально-трусливое желание уклониться от правды Божией, избежать ее грозного и немолчаливого суда” (Апок. Иоанна, 336), о. Сергей категорически утверждает, что “мысль о том, что можно безнаказанно избежать последствия греха, есть безумная, малодушная и ложная... Всякое зло, в котором повинен всякий человек, должно быть им же самым до глубины и исчерывающе и з ж и т о, даже в прощенности своей... За все злые мысли, дела, вожделения, ведомые и даже неведомые в сознании, но присутствующие в подсознании, каждый имеет понести ответственность, выстрадать их, вполне изжить, не в абстрактной и мнимой бесконечности времени “вечных мук”, но в предстоящем каждому страдании от них... Зло не может быть прощено даром, не выстрадано, ибо то была бы не благодать, но противоречие правде. Правда Божия непримирима к греху. Он не может быть просто попущен и позабыт, но должен быть явлен перед лицом ее” (514). Ад является поэтому необходимым следствием греха, наказание не только следует за преступлением, но диалектически в нем содержится, в него влетено. И вопрос идет совсем не о сентиментальном отрицании ада и мучений, а о их онтологической природе и об их отношении к вечной реальности божественной любви.

Обвинение в антропоморфизме, которого о. Сергей таким образом избегает, может быть, наоборот, обращено к тем, от кого оно исходит. Ибо в основании теории вечных мук лежит не онтологический анализ понятий “вечности” и “муки”, но мысль о “справедливости” и желание устроить грешника, каковые являются произвольным перенесением в область вечных отношений человеческих права и педагогики. Поэтому “мнимая педагогика и пенитенциарная психология” должны быть отброшены; в порядке богословском они ложны, а в порядке педагогическом не достигают своей цели.

Проблема вечности мучений может быть решена только на основании онтологических соображений, при чем обсуждение конечных свершений и их проблематики требует искренности и неустрашимости” (514). Положительное разрешение этого вопроса о. Сергей находит в учении св. Григория Нисского, “аргументы которого и доныне остаются непровергнуты”. Те, которые провозглашают бесконечность мук, неизбежно утверждают и вечность зла и со-вечность его добру, вместе с необходимой

ожесточенностью во вражде к Богу грешников. Вопрос рассматривается св. Григорием Нисским в общем контексте проблемы зла, которое им понимается в духе платонизма, как отсутствие добра, не имеющее самостоятельного бытия, но лишь паразитическое, не сотворенное Богом, но попавшее в мир сплою тварной свободы. В таком качестве ему не свойственна вечность, присутствующая добру, напротив, ему предлежит “уничтожение и превращение в ничто”. Противоположное утверждение о бесконечности устойчивости зла в мире представляет собою род манихейства. Далее св. Григорий Нисский указывает, что зло не имеет в себе творческой силы вечности и не может поэтому простираться в бесконечность, напротив, оно заключено в ограниченные пределы. Иначе говоря, зло неспособно к бесконечному самотворчеству, в противном случае, оно равнялось бы по силе добру (и это был бы другой образ дуалистического манихейства). Поэтому “за пределами зла следует грезество добра”, зло имеет для себя конец. Наконец, онтологический (в сущности софиологический) аргумент св. Григория Нисского, — его теодицея, состоит в том, что “мир и человек, как прекрасное творение Божие, приведен в бытие для еще более прекрасного, и цель творения должна быть приведена в согласие с Божественной природой” (517). Онтологической предпосылкой всех трех аргументов св. Григория Нисского является метафизика понятия вечности, — с анализа коего о. Сергей и начинает свое изложение этого вопроса. Мы уже встречались с его пониманием этой проблемы (в главе, посвященной метафизике) и можем сейчас удовлетвориться краткой рекапитуляцией его основных положений. Вечность, во-первых, не есть мера времени, не выражается его бесконечностью и не исчерпывается его последовательностью, длительностью и повторением. Различие между вечностью и временностью не количественное, но качественное. В этом смысле “вечность совсем не имеет отношения ко времени, и такие определения, как вечное блаженство, вечные муки, вечная погибель, вечный огонь или их синонимы вовсе не означают бесконечного времени... Вечность, покаятая как бесконечное становление или бесконечная временность, есть прямая противоположность вечности божественной, неизменяемости полноты, которая трансцендентна времени и не знает ни начала, ни конца” (499, 494). Эта божественная вечность — *aeternitas* — присуща, одлако, т о л ь к о Богу. “Тварь не может иметь вечной жизни, свободной от временности, потому что иначе она становится тождественной Творцу, имея полноту вечности... Жизнь твари остается и в будущем веке становлением, сопровождается возрастанием, восхождением”... (498, 499). Поэтому

от вечности божественной надо отличать вечность тварную — *aeviternitas* — которая есть “откровение живущему во времени человечеству жизни божественной, каковая входит в содержание времени: “сия же есть жизнь вечная, да познают Тебя, Бога истинного” (Ио. XVII, 3)... Жизнь вечная есть жизнь в Боге, в Церкви Его, касание Божества, Его откровение человеку... (497). Таким образом, жизнь вечная или вечность (тварная) есть особое качество жизни будущего века, благодаря которому *aeternitas* открывается в *aeviternitas*, — реальность Божественная вмещается в жизнь твари. Это означает, что не может быть вечности, наполненной любым содержанием. Только божественное может быть вечным. Вечность есть понятие не общее, но индивидуальное; она определяется не абстрактными признаками, но конкретным содержанием. “Вечность, как общее определение жизни будущего века, означает состояние славы и летления, явленной софийности, силы воскресения” (501). И никакой другой вечности быть не может, ибо, “как не существует абстрактного, бесконечного времени, так и не существует абстрактной бескачественной вечности, которая определяется в зависимости от ее конкретного содержания и в связи с ним” (499). Что же означают в таком случае “вечные муки” (в их отличии от “вечного блаженства”)? Они не могут быть понимаемы, как “вечные” в том же смысле, как и вечное блаженство, ибо “вечность” есть предикат божественности, а не ада. (И в связи с этим о. Сергей указывает, что “в Евангельском тексте в одном случае говорится “наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира” (Мф. XXV, 34); а в другом “огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его” (41)..., и что это суть два совершенно разные образа вечности, разные его качества” (498). А с другой стороны, они не могут быть понимаемы и как паходящиеся во времени, ибо принадлежат не нашему — временному — но иному, трансцендентному нам миру. Из этого следует, что “вечность” ада и мучений нужно мыслить, как совершенно особое понятие, отличное от вечности райа (*aeviternitas*) и от временности земной жизни. Мы знаем, что страшный “суд, как разделение”, выражает отношение между образом и подобием, которые могут находиться, как во взаимном гармоническом согласии, так и в антимическом сопряжении. Первое соответствует небесным обителям в доме Отца, райскому блаженству, “вечной жизни”, второе же — тому мучительному раздвоению внутри воскресшего человека, при котором он не обладает тем, что имеет, как ему заданным. Оно принадлежит к его божественному первооб-

разу, он зрит его перед собой и в себе, как внутреннюю норму своего бытия, тогда как в силу собственного самоопределения и по суду Божию он не может этого бытия в себе вместить. Из того, что ему дано и им возлюблено в Боге... он не может обладать, и это не-обладание, эта активная пустота на месте полноты переживается, как погибель и смерть, точнее погибание и умирание, "вечная мука" и адский огонь. Это онтологическое страдание описывается лишь в символических образах, преимущественно заимствованных из привычного лексикона апокалиптики. Разумеется, они совершенно не поддаются буквальному истолкованию. Но основное их значение в том, что в них описываются муки неосуществленной и неосуществимой любви, и ш е н и е блаженства любви, сознание греха перед любовью... Человек испытывает пустоту и бессилие в любви, к которой зовет его открывающееся ему собственное существо... И эта н а г о т а, как отсутствие того, что дано и должно наличествовать — *στέρησις* — и является основным для адских мук, она есть огонь жгущий, хотя и не сжигающий" (505-506). Таким образом, ад оказывается, как бы дополнительным процессом к райскому блаженству. Этот процесс не является временным, ибо с момента страшного суда "все жизненные самоопределения человека получают качество вечности..., он видит себя перед лицом Божиим, в свете Божественной вечности" (501). Но этот процесс и не может быть бесконечным; ибо тогда как "вечность" блаженства питается неисчерпаемым богатством Божественной жизни, "вечность" мук поневоле должна рано или поздно прекратиться, потому что ей питаться нечем. "Тварная жизнь не обладает такой неисчерпаемой способностью страдания, которого не призвана угасить все угашающая в этом веке смерть... Сила зла в себе самой не имеет энергии бесконечной жизни, беспредельного творчества, такой же "вечности", как и райское блаженство... Зло — отрицательно, оно есть минус бытия. Оно имеет в себе дно, а если и кажется бездонным или позирует под бездонность, это есть только обман или самообман. Минус должен быть к чему-либо приставлен, имея для себя абсолютную величину. В качестве самостоятельного, онтологического минуса зло есть только поза... Но в будущем веке Бог есть всеобщая и абсолютная данность, вообще е с т ь только Бог и ничего нет вне Бога, против Бога, помимо Бога... Поэтому (минус зла не имеет для себя объекта) и адскому состоянию онтологически уже не может быть свойственна былая активность зла... Зло — в себе самом — пусто и бессильно, оно конечно... Рай и ад не могут быть поэтому о д и н а к о в о вечны или равновечны: "вечность ада

означает нечто совсем иное, чем вечность рая, ибо она есть конечная, себя исчерпывающая. Рай есть неисчерпаемость Божественного бытия, открывающегося во времени; ад же есть обличение небытия перед лицом бытия Божественного, вечность призрачная. Поскольку ад не есть творение Божие, по плод самоопределения князя мира сего и им плененных, он и не имеет бытия в себе, следовательно, не имеет собственной жизни. По этим онтологическим основаниям необходимо отрицать бесконечность ада, который в веках растворяется в н и ч т о, как подлинную свою основу” (“Н. А.”, 520, 521). “Вечные муки” совершаются поэтому в тварной временности; они суть не только “наказание”, поскольку они являются онтологически имманентными последствиями греха, по сути и п р о д о л ж а ю щ а я с я жизнь, а, следовательно, и п з ж и в а н и е того, что может и должно быть изживаемо... Спасение из глубин ада совершается на путях актуальности духа, с свободным принятием и усвоением им божественных начал бытия. Здесь во всей силе грешниками осуществляется полнота изживания, принятого в себе зла, исключаящего даровое прощение. Но этим устраивается в последнем свершении мира место темницы, вечного заточения и вечных мук, хотя бы и наряду с райскими обителями, что составляло бы неудачу творения в его большей половине, где было много звалных, но оказалось мало избранных. О таком мире нельзя сказать: “и оправдися Премудрость от дел своих” и “будет Бог вся во всем”. Поэтому оно не есть последнее, но лишь предпоследнее состояние мира и человека. В нем Христос, во Славе пришедший, еще страдает и распинается в отверженном человечестве, и Дух Святой еще претерпевает кенозис, хотя уже в ином смысле, нежели в Парусии... Ибо, хотя Страшный Суд есть суд личный, совершаемый над каждым человеком, но он есть и всеобщий (“все народы”), ибо Христово человечество едино, и судьбы всех связаны со всеми, и все за всех ответственны. Уродливая и странная мысль, будто праведники, получив свою “награду” и в нее погрузившись, немедленно забывают о братьях своих, во аде страдающих, разумееется, не может быть допущена; неужели от явления Бога любви сердца их оледеневают в себялюбии и теряют даже ту степень любви, которую имели друг к другу до всеобщего воскресения? Напротив, отвержение отвергнутых в известном смысле поражает, хотя и в разной мере, и все человечество. И праведники страдают от ада грешников в райских своих обителях... Спасение не есть только удел каждого в отдельности, но и дело любви, молитвы, усилия всего человечества, как здорового, так и поврежденного, нуждающегося в исцелении. А потому и

ад есть его общая скорбь. Здесь мы приближаемся к той тайне будущего века, которая входит в наше сознание лишь, как антиномический постулат всеобщего участия в жизни рая и ада в их совместимости. Матерь Божия, Которая есть и Матерь всего человечества, предстательствует на суде о милости вселенской, — не о прощении грехов, которое невозможно, ибо грехи должны быть выстраданы и изжиты, но о помиловании грешников. Существование ада окружено не холодом себялюбивого равнодушия, но светлым облаком попечительной любви спасенного человечества, то-есть Церкви, которая во веки пребывает, как единая святая, соборная и вселенская. В ней единое человечество не разделяется, как бы на два и не примиряется с отсечением одной своей части — ада, но болезнует о ней. И, опять-таки, пельзя втого болезнования одних о других истолковывать в смысле земного лукавства, некоей духовной даровщины, — ибо грех должен быть выстрадан и изжит, и должник не будет выпущен из темницы, пока не отдаст “до последнего кодранта” (Мф. V, 26). Но — надо это прямо сказать — и рая в полноте не существует, пока и поскольку есть ад, который есть как бы внутренняя для него граница” (524, 525, 518, 519).

Пребывание во аде истолковывается, таким образом, не только как изживание ада, но и как и з в е д е н и е и з а д а. “Выведл из темницы душу мою, чтобы мне славить имя Твое. Вокруг меня соберутся праведные, когда Ты явишь мне благодаяше” (Пс. СХLl, 7) (529). “В связи с этим возникает вопрос: доступно-ли состояшие ада воздействию благодати Божией, проходимы-ли для нее затворы ада? По крайней мере, до Страшного Суда, согласно свидетельству Слова Божия, вто было возможно, и проповедь Христа в шеоле относилась не только к праведникам, но даже и к “непокорным ожидавшему их Божию долготерпению” (I Петр. III, 20). И невозможно исключить действие Духа Святого во всей поднебесной, даже во аде..., ибо пред Иисусом Иисусовым преклонится “всякое колено небсных, земных и пренсподних”... Милосердие Богоматери-Духоносицы делает и грешников во аде доступными действию Духа Святого. Другими словами, адские муки любви в себе самих необходимо содержат возрождающую силу изживания греха. Однако, и вто творчество изживания мук не есть лишь пассивное состояние, как бы извне наложелные оковы, но внутренне, синергически воспринятое духовное (а далее и душевно-телесное) состояние. Это состояние достойно воспринимается, не как правовое наказание, но как действие правды Божией, раскрывающейся в своей внутренней убедительности. И вто самое

приятие ее, как праведного суда, является внутренним движением духа, творческим самоопределением, его жизнью. И эта жизнь в длительности своей (“во веки веков”) таит возможность исцеляющего творческого страдания, движения духа из путря к добру в его победной силе и убедительности. Потому то необходимо отвлечься и в понятия ада от статической и мертвенной неподвижности, связав его с динамикой жизни, всегда творческой и возрастающей. Природа духа остается, как таковая, неизменной даже во аде в своей творческой изменчивости. Поэтому и состояние ада надо понять, как не прекращающееся творчество, точнее самотворчество души, хотя и несущей в себе бедственное разорение, как бы некое отлучение от своего собственного первообраза. Это состояние определится у ап. Павла все же, как с п а с е н и е, однако, как бы из огня, после сгорания дела человека, как его обнаженность. Такое состояние противоестественно для человека, как противоестественны и адские муки: слава первообраза, данная человеку, как основа его бытия, оказывается ему недоступной, является недостижимым предметом его алчбы и жажды. Однако, если алчание и желание правды в этом веке утоляется насыщением в веке будущем, то не будет ли это же распространено и на всех в веках грядущих. Для этого требуется и творческое человеческое усилие в изживании человеческой извращенности и адской пустоты, по это изживание будет вспомоществуемо Церковью, через молитвенную помощь всего прославленного человечества, которое не утратило в своем блаженстве самого ценного свойства образа Божия, — со-страдания, то-есть любви” (530).

Последней проблемой апокатастасиса является вопрос о конечной судьбе сатаны. Вопрос этот “издревле поставленный Оригеном и св. Григорием Нисским” представляет собой величайшие трудности и притом не только в его обсуждении, но и в опасности того или иного конечного решения: “последнее постижение его не только трудно, но и опасно, поскольку им открывается пропасть на обе стороны: упрощение и вульгаризация, свойственные криминальному мировоззрению, как и дешёвый либертинизм, пущий всеобщего и дарового спасения” (578). И все же “эта проблема должна быть оправдана в своем существовании..., хотя самое прикосновение к ней считается опасным” (546). Ибо она теснейшим образом связана, с одной стороны, с теодицеей, а, с другой, — с силой искупительного подвига Христова. С точки зрения теодицеи, может казаться, что Бог, хотя и осудил сатану на изгнание из мира, однако, не мог при же не хотел сотворить мир, свободный от

зла, его побеждающий, хотя бы в конечном итоге, так что зло поэтому навеки остается как бы внешней границей мира” (539). А со стороны сотериологической, “с неизбежностью возникает вопрос о том, распространяется ли и на демонов вселенская сила искупительной жертвы, принесенной “за всех и за вся”. Или же приходится признать, что она ограничена, поскольку проявляется лишь в отношении к земному человеческому миру”. (569). Ясно, однако, что “здесь наше богословское созерцание может идти лишь путем постулатов, которые становятся тем труднее для разумения, чем глубже раскрываются перед нами тайны и глубя эсхатологии” (546). Общим основанием этих постулатов является то, что последнее слово Библии есть непреложное и неподдающееся никакому истолковательному умалению обетование всеобщего апокатастасиса. “Откровение заканчивается обетованием воцарения Христа и царствия Божия во веки веков и притом без всяких ограничений. Ибо выше сказано, что уже “ничего проклятого не будет”... Следовательно, здесь предполагается общее и всепелое покорение Агнцу всего творения, о котором сказано у апостола: Христос “упразднит всякое начальство и всякую власть и силу (это относится, очевидно, к сатане и к царству его), ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои... все покорил под ноги Его... все покорит Ему” (I Кор. XV, 24-28), и “будет Бог все во всем”. Оба торжественные обетования о всеобщем апокатастасисе или покорении всего Богу, или воцарении Божию у ап. Павла и апостола и евангелиста и пророка Иоанна сливаются во-едино и не допускают для себя никакого перетолкования или же умаления: “Будут царствовать во веки” по смыслу совершенно равносильно “будет Бог все во всем”, царствие Божие, в котором дано участие и творению в полноте богожития. Не может быть обетования более торжественного в своей лапидарности, краткости и силе и более радостного, нежели это последнее слово Откровения, а поскольку оно есть последняя книга Библии, то и вообще последнее слово Божие, заключительное его откровение. Сотворение мира в шестодневе, во всех частностях его, заканчивалось отдельными свидетельствами Божиими о “добро зело”, о совершенстве творения и это же применено было и ко всему творению безо всякого ограничения: “и увидел Бог все, что Он создал, и вот — хорошо весьма” (Быт. I 31). Это изначальное совершенство стало несовершенством силою вошедшего в мир греха и смерти. Но после пришествия в мир Победителя греха и смерти возвращается его совершенство; больше того: оно становится Царством Божиим, которое жизненно доступ-

но и человеку. Мир исполняет предназначение, данное ему при сотворении, и оно уже неотъемлемо от него, остается с ним “во веки веков”. Начало смыкается с концом, сотворение мира завершается его обожением, грехопадение побеждается апокатастасисом. Таково в своем итоге откровение Откровения, его сила и содержание” (“Апок.”, 281). Вдохновляясь этими обетованиями и следуя св. Григорию Нисскому, о. Сергей утверждает, что “существует некоторый онтологический постулат, хотя длительного и многоступенного, но окончательного изживания сатанизма, именно в силу его тварности” (“Н. А.”, 561). “Сатанизм исчерпаем” (545); сущность этой формулы в том, что сатанизм есть не сущность, но состояние. Это состояние может изменяться (и, действительно, изменялось в истории): так, из Откровения мы знаем, что в какой-то определенный момент “произошла война в небе: Михаил и ангелы его воевали против дракона, а дракон и аггелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места в небе” (XII, 7-8). Значит до этой войны сатана попускался, и о с а т а н е н и е его продолжалось в небесах вплоть до того момента (Боговоплощения), с которого он уже выступил открытым соперником Христу, притязая стать князем мира всего... И искушения дьявола — как Христа, так и Его прообраза — Иова, — также являются искушениями не только искушаемых, но и самого искушителя. “Для того, чтобы понять, что происходит здесь с сатаной, нужно принять это не только *in malam partem*, в отношении к сатанинской джи и злобе, — но и *in bonam partem*, как искушение для самого сатаны. Сатана, искушая, испытывал не только личность Искушаемого, кто есть Он сам, но и силу дела Его: “если Ты Сын Божий, то” — сделай то и то... И искушение это не могло не быть великим потрясением для самого искушителя, который не только не получил желанного для себя утверждения на своем собственном пути, но и потерпел в этом неудачу и посрамление. Однако, и это еще не могло так повлиять на него, чтобы вернуть его на путь покаяния и возвращения к Богу. Скорее наоборот, сатана еще более утвердился в своем ожесточении, как о том достаточно свидетельствуют и дальнейшее евангельское повествование вместе с подтверждающими свидетельствами других новозаветных писаний, нарочито же Апокалипсиса” (565). Таким образом, сатана, как тварь, подвержен изменению. “Падшие духи с т а н о в я т с я бесами, Денница с т а л сатаной” (541), и потому можно постулировать для них и обратный процесс: десатанизации и дедемонизации. И даже более того; полагать, что сатана не может из-

меняться, что “неподвижно застывшая судорога муз и вопль проклятия... стабилизированы в нем раз навсегда в неизменное стационарное состояние духа” (520), означает две возможности: или приписывание сатане той абсолютной неподвижной вечности, которая свойственна только Богу (и в таком случае сатана мыслится, как второй абсолют, как некий анти-Бог); или же (если полагать, что единственной формой жизни для сатаны является все большее и большее его осатанение — детерминизм зла) это означает утверждение абсолютности зла, которое противопоставлено Божьей любви и милосердию в качестве неприступной для них и равносильной твердыни. Вследствие этого допущение возможности для бесов “перестать быть бесами и возвратиться к изначальной своей духовности” является необходимым постулатом здоровой онтологии и истины христианского откровения. Но как это может быть? Согласно Писанию, последним моментом истории будет падение князя мира сего... во тьму внешнюю или крошечную..., погружение его в озеро огненное, горящее серой. Это означает, что от него будет отнят мир, на котором он паразитировал, которым (частично) владел и которым духовно питался. “Изгнание вон из мира” повергает демонов... в состояние противуестественной пустоты и отверженности. По сотворению, как ангелы, они призваны служить миру; в своем падении, они восхотели владеть им, его растлевать; в своем изгнании из мира они остаются в пустоте, обреченные носиться с самими собой, так сказать, в беспредметном яканье, зависти и злобе... Вся сила такого состояния заключается в ледяном кольце не-любви и гордого упрямства... Знание своей тварности ненавистно Деннице, и он хочет угасить его в себе своим притязанием стать равным Богу или даже превыше Его. Безумие этого притязания, очевидно, не мирится с тем сознанием в себе тварной душевности, которое со всей ясностью говорит ему: ты не Бог, ибо ты сотворен, а следовательно, должен поклониться своему Творцу. Это исполняет бешенства, бессильной гордости и злобы изгнанного из своего царства, лишеного мнимого трона “князя мира сего”. Но в то же время это же самое сознание вносит невыносимое, раздражающее противоречие в самую глубину сатанинского бытия, вселяет в него непобедимую тревогу и борьбу с самим собой, создает необходимость непрерывного самоуверения в том, что нет и не может быть веры, вопреки свидетельству самоочевидности. Изживание этой противоречивости и является единственным и исчерпывающим содержанием жизни князя мира сего в его изгнании из этого мира. Может ли стать бесконечной (и в этом смысле “вечной”), дурной бесконечностью эта борьба

ба с самим собой, или же, в ней обессиленный он должен некогда в изнеможении сложить свое оружие? Неисчерпаемы-ли его силы для этой безнадежной и бесконечной борьбы с самоочевидностью, так что она может наполнить собою века веков, или же такое допущение невозможно, потому что... сатана на самом-то деле есть творение, и только творение, почему и силы его и возможности его ограничены. Его может спасти в данном положении именно эта самая его тварность, которая есть для него невольная, как превышающая меру его тварной свободы действительность. Он может изнемотать в этой неравной борьбе, вернее, не может не изнемотать в ней, капитулировав перед действительностью, признав своего творца не в себе самом, но в Боге, а это значит: падши поклониться Ему" ("Н. А.", 544, 545, 564). "Человеческим опытом нельзя, конечно, мерить эти века веков адских мук, которые нужны для изживания сатанинской самости и злобы... В бесконечном числе кругов вечного самоповторения, в пустоте, из которой состоит жизнь сатаны после изгнания из мира, оказывается включенным столь же бесконечное число раз повторяющееся сознание своей сотворенности, как причастности к бытию, сила которого есть бытие Божественное. Такое самообличение сатаны в своем сатанизме способно произвести трещину в безумии самости, заронить сомнение в себе самом, которое есть уже и начало нового самосознания. Разумеется, на этих путях ждут его новые сатанинские муки гордости, борьба падшего первоангела за свое мнимое первенство в бытии, метафизическое самолюбие. Однако, оно уже теряет бесспорность самоубедительности, сквозь ее чугунную броню проникают лучи света положительного бытия, и в недрах сплошного самоутверждения начинается самспроверка. Эта проверка, раз начавшись, не может остановиться.. Спор между Творцом и творением неизбежно заканчивается для последнего признанием своей побежденности... И здесь (и только здесь) для сатаны начинаются муки ада (ибо то, что этому "обращению" предшествовало, не было адом, но чем-то гораздо более страшным, единственным в своем роде и свойственным только сатане и его аггелам, как духам, не имеющим своей природы и потому пребывающим, по их изгнанию из мира, в а б с о л ю т н о й пустоте, каковой никакая другая тварь не знает). "То, что можно назвать возвращением сатаны к жизни, необходимо соединяется с началом его раскаяния. Вместе с освобождением от оков завистливой ненависти и первым таянием льда нелюбовности для сатаны с аггелами его только начинаются настоящие муки ада в раскаянии за все грехи мира и не только за те, которых он был неизменным вдохновителем, но и за то самое страшное дело,

которое, вопреки его воле и ведению, послужило спасением мира. Это — предание Христа на смерть через предательство Иуды, “в которого вошел сатана” (Ио. XIII, 27); оно было делом сатаны. Это богоубийство явилось средоточием грехов всего мира и всех людей, как вольных, так и невольных, и во всех них, хотя и человеками содеянных, действует приращение сатаны. Сатана есть вдохновитель всего человеческого зла и виновник грехов всего мира, которые и воспринял на Себя Единый Безгрешный Искупитель. Посему и безмерная тяжесть этого греха всего мира ложится на кающегося сатану по мере того, как в нем пробуждается новая жизнь, как некое искупление для самого искупителя. И эта неведомая людям мука покаяния духов бесплотных наполняет “веки веков”, безмерное для человечества время... Однако, и эти веки веков есть все-таки время и только время, хотя и имеющее для себя содержанием касание вечности, вечную жизнь, — именно в образе “вечных мук”. Но оно все же ограничено в длительности, имеет свою полноту и кончается вместе с мучениями раскаявшегося сатаны, который на протяжении этих “веков веков” возвращается к тому, для чего он был сотворен. Быть верховным архангелом, Денницей, — таковым призвал его к бытию Творец” (“П. А.”, 543, 568, 523, 560).

Этим фактически заканчивается проблематика апокатастасиса и “завершается раскрытие вселенской силы искупительной жертвы Христовой, приносимой “за всех и за вся”, без всякого ограничения и без всякого исключения. Эта вселенская жертва, приносимая Отцу от Архидиакона Вселенского Духом Святым, именно и означает всеобщий “апокатастасис”. Господь искупил Своею кровию всякий грех, и пред именем Его имеет преклониться “всякое колено небесных, земных и преисподних” (Фил. II, 10). И хотя сила боговоплощения непосредственно относится лишь ко всякой плоти, то-есть к миру человеческому, но она распространяется и на связанных с ним мир ангелов, как служителей этого мира и постольку с ним одною жизнью живущих.... Сила Св. Духа, животворящая, освящающая и спасающая, не может не коснуться и духов падших в сознании ими своего падения. Эти духовные трупы собираются и воскресают также действием Св. Духа. Такова христианская надежда, которая не может быть отнята от нашей веры, ибо коренится в основных ее утверждениях, есть в этом смысле богословский постулат. Совершенное богочеловечество включает и предполагает не только англочеловечество, то-есть соединение неба и земли, человеческого и ангельского мира, но и богоангельство, то-есть новое обожение через людей и ангелов, а

в нем — в веках веков — и оживление той больной, иссохшей ветви вертограда Господня, которую осудил на иссыхание Сам Христос. Однако, Он пришел искупить и спасти погибшее. Этот путь мирового спасения мы бессильны обозначить, даже схематически, однако, уразумеваем необходимые его основания.

В ряду эсхатологических пророчеств имеются между собой как будто противоречащие и разноречащие. Причиной этого видимого разноречия заключается в том, что они относятся к разным сторонам или моментам последнего свершения, и дело богословской экзегезы объединить их. Таковым объединяющим, обобщающим текстом, который должен быть положен в основание эсхатологии и есть вместе с тем ее последнее слово, является в наших глазах Римл. XI, 29, 32-36 и I Кор. XV, 24-28, содержащие в себе свидетельство о тайне строительства Божия, которое через все испытания и уклонения ведет творение к благому концу. Вот эти златые слова: “Дары и призвание Божие непреложны... Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О, бездна богатства, премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень. Или кто был советником Его. (Ис. VIII, 40, 13). Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был взять (Ис. XL, 13-14). Ибо все из Него, через Него и к Нему. Ему слава во веки. Аминь”. И этот дивный гимн утверждается и обобщается пророчеством: “А затем конец, когда предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство, всякую власть и силу... Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему Ему все,

Да будет Бог все во всем” (“Н. А.”, 552).

П Р И Л О Ж Е Н И Я :

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ ТРУДОВ О. СЕРГИЯ.

При составлении настоящего указателя мы руководились исключительно практическими соображениями легкости и удобства быстрого нахождения любого труда о. Сергия. Поэтому, нарушая принцип единства классификации, мы разбили все писания о. Сергия на несколько отделов — по их содержанию. В каждом отделе статьи помещены в алфавитном порядке их заглавий. Однако, в отделах экономики, философии и богословия книги отделены от статей и расположены в порядке их значительности и связи. Кроме того, статьи о. Сергия, посвященные тем или иным лицам и их творчеству, выделены нами в особые отделы, в которых все эти статьи помещены под именами тех лиц, которым они посвящены. Помимо статей и исследований сюда входят такж некрологи и рецензии.

Отделов всего 10:

- 1) Экономические труды.
- 2) Философские труды.
- 3) Богословские труды.
- 4) Публицистика и политика.
- 5) Труды на иностранных языках
(английском, немецком, французском и других).
- 6) Проповеди.
- 7) Ненапечатанные труды.
- 8) Статьи, посвященные русским мыслителям, поэтам и художникам.
- 9) Статьи, посвященные иностранным философам, писателям и художникам.
- 10) Экскурсы, посвященные отцам и учителям Церкви.

I. — ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ТРУДЫ

К н и г и :

- О рынках при капиталистическом производстве. 1896. Москва.
Капитализм и земледелие. Т. I и II. 1900. СПб.
Краткий очерк политической экономии. Вып. I. 1907. Москва.
История экономических учений (литографированное издание).
Вып. I, изд. 7-е. 1918. Москва, стр. 191; вып. II, изд. 8-е.
1919. Москва, стр. 191+6.
Очерки по истории экономических учений. Вып. I, изд. I — 1913;
изд. II — 1918. Москва, стр. 232+2; вып. II, изд. I—VII.

С т а т ь и :

- Классическая школа и историко-этическое направление в политической экономии; в "Новом Слове", 1897, XI.
Основные понятия политической экономии; в "Научном Обозрении", 1898, VI и 1899, I-II.
Ралахайнский эксперимент; в "Мире Божием", 1900, II.
К вопросу о капиталистической эволюции земледелия; в "Началах", 1901, январь-март.
Что такое трудовая ценность; в "Сборнике правоведения и общественных знаний". Москва. Т. VI.

II. — ФИЛОСОФСКИЕ ТРУДЫ

К н и г и :

- От марксизма к идеализму. 1903. С.-Петербург. Стр. XXI+347.
Философия хозяйства, часть I. 1912. Москва. Изд. "Путь";
стр. IV + 321 + V.
Два града. Т. I и II. 1911. Москва. Изд. "Путь", стр. XXI+
303; 313.
Свет Певечерний. 1917. Москва. Изд. "Путь", стр. IV + 417.
Тихие думы. 1918. Москва. Изд. Лемана и Сахарова, стр. 203.
На шпру богов. 1921. София. Российско-Болгарское К-во, стр. 118.
Автобиографические Заметки. 1947. Париж. YMCA-Press,
стр. 165.

С т а т ь и :

(в алфавитном порядке). (Сюда не входят статьи, посвященные отдельным авторам, — см. стр. 367).

- Апокалиптика и социализм; в "Русской Мысли". 1910, VI и VII,
и в "Двух Градах", т. II, стр. 51-127.
Апокалиптика, социология, философия истории, социализм;
в "Русской Мысли". 1910; VI — стр. 66-90 и VII — стр. 1-28.
Воскресение Христово и современное сознание; в Пасхальных
номерах 1906 г., газеты "Народ"; отдельной брошюрой
(вместе со статьей "Интеллигенция и религия (о противоре-
чиях современного безрелигиозного мировоззрения)" —
1908. Москва, стр. 48; и в "Двух Градах", т. II, стр. 166-176.
В Аѳа Софии; в "Русской Мысли", 1923, кн. VI-VIII; стр.
229-237; и в "Автобиографических Заметках"; стр. 94-102.
Геронизм и подвижничество; в сборнике "Вехи", 1909, (3 изд.);
стр. 23-69 и в "Двух Градах", т. II, стр. 176-222.
Две встречи; в "Русской Мысли", 1924, IX-XII, стр. 425-433 и
в "Автобиографических Заметках", стр. 103-113.
Догматическое обоснование культуры; в "Вестнике РСХД". 1930.
№ 7, стр. 8-12.
Душа социализма; в "Новом Граде"; № 1 — 1931, стр. 49-58;
№ 3 — 1932, стр. 33-45; № 7 — 1933, стр. 35-43.

- Экономический материализм как философия хозяйства (глава из "Философии хозяйства"); в "Русской Мысли", 1912, I, стр. 44-64.
- Задачи политической экономии; в "От марксизма к идеализму"; стр. 317-347.
- Закон причинности и свобода человеческих действий; в "Новом Слове", 1897, апрель и в "От марксизма к идеализму", стр. 35-52.
- Интеллигенция и религия; в "Русской Мысли", 1908, стр. 72-103, и отд. брошюрой, см. "Воскресение Христово и современное сознание".
- Искусство и теургия, (фрагмент); в "Русской Мысли", 1916, XII, стр. 1-24.
- Народное хозяйство и религиозная личность; в "Московском Еженедельнике", 1909, № 23 и 24 и в "Двух Градах", т. I, стр. 178-205.
- Нация и человечество; в "Новом Граде", 1934, № 8, стр. 28-38.
- О закономерности социальных явлений; в "Вопросах философии и психологии", 1896, кн. V (№ 35), и в "От марксизма к идеализму", стр. 1-34.
- О противоречивости современного безрелигиозного сознания. Приложение к книге А. В. Ельчанинова: История религии (1909). Москва; стр. 212-245; под заглавием: "Интеллигенция и религия", напечатано в "Русской Мысли" 1908, III, стр. 72-103 и отдельно: см. "Воскресение Христово и современное сознание".
- О реалистическом мировоззрении; в "Вопросах философии и психологии", 1904, III, стр. 380-403.
- О социальном идеале; в "Вопросах философии и психологии", 1903, III и в "От марксизма к идеализму", стр. 288-316.
- О тварности; в "Вопросах философии и психологии", 1915; IV, стр. 293-344.
- Об экономическом идеале; в "Научном Слове", 1903, V и в "От марксизма к идеализму", стр. 263-287.
- Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве.
- Основные проблемы теории прогресса; в "Проблемах идеализма". 1902, Москва, стр. 1-47 и в "От марксизма к идеализму", стр. 112-160.
- Отрицательное богословие; в "Вопросах философии и психологии"; 1915; I — стр. 1-86 и III — стр. 244-291.
- Первохристианство и новейший социализм; в "Вопросах философии и психологии", 1909, III — стр. 215-268 и в "Двух Градах", т. II, стр. 1-50.

- По поводу двух писем; в "Вестнике РСХД", 1930, № 7, стр. 25-27.
 Под знаменем Университета; в "Вопросах философии и психологии", 1906, V, стр. 453-468.
- Политическое освобождение и церковная реформа; в "Вопросах жизни", 1905, апрель-май, стр. 491-522.
- Православие и культура; в "Вестнике РСХД", 1931, № 10, стр. 11-18.
- Православие и социализм; в "Пути", № 20 — 1930 — февраль, стр. 93-95 и в "Вестнике РСХД", 1930, № 1, стр. 7-9.
- Предисловие к русскому изданию книги И. Зейделя: Хозяйственно-этические взгляды отцов Церкви. 1913. Москва, изд. "Путь", стр. I-IV.
- Проблемы философии хозяйства; в "Вопросах философии и психологии", 1910, IV, стр. 504-527.
- Размышления о национальности; в "Вопросах философии и психологии", 1910, III; стр. 385-412 и в "Двух Градах", т. II, стр. 278-303.
- Революция и реакция; в "Московском Еженедельнике", 1910, 20 февраля.
- Религия человекобожия в русской революции; в "Русской Мысли", 1908, III, в "Двух Градах", т. II, стр. 128-166 и отд. изд. под заглавием: "Интеллигенция и религия".
- Русские Думы; в "Русской Мысли", 1914, XII, стр. 108-115.
- Софийность теории (космоидея); в "Вопросах философии и психологии", 1916; II-III; стр. 79-194.
- Спор о Прагматизме (стенографическая запись прений с участием С. И. Булгакова); в "Русской Мысли", 1910; V, стр. 138-142.
- Средневековый идеал и новейшая культура; в "Русской Мысли". 1907, I и в "Двух Градах", т. I, стр. 150-177.
- Трансцендентальная проблема религии (вступительная глава к подготовляемому исследованию по философии религии); в "Вопросах философии и психологии"; 1914; IV — стр. 580-652 и V — стр. 728-780.
- Три идеи, в "Русской Мысли", 1913, II, стр. 142-149.
- Философия хозяйства (речь на докторском диспуте при защите диссертации) в "Русской Мысли", 1913, V, стр. 70-79.
- Хозяйство и право; в "Сборнике общественных знаний", 1898, СПб, и в "От марксизма к идеализму" стр. 53-82.
- Христианская социология — литографир. издание РСХД во Франции, 1928, Париж, стр. 37.
- Христианство и социальный вопрос; в "Вопросах религии" 1906, Москва, вып. I, и в "Двух Градах", т. I, стр. 206-233.

- Христианство перед современной социальной действительностью; в Приложении к № 32 "Пути" — 1932, февраль, стр. 27-31.
- Церковь и культура; в сборнике "Вопросы религии", 1906, Москва, стр. 38-52, и в "Двух Градах" т. II, стр. 303-313.
- Церковь и государство; в сборнике "Вопросы религии", 1906, Москва, стр. 53-101.
- Церковь и социальный вопрос; в сборнике "Вопросы религии", 1906, Москва, стр. 298-334, и в "Двух Градах", т. I, стр. 206-233.
- Человечность против человекобожия (историческое оправдание англо-русского сближения) в "Русской Мысли", 1917, V-VI, стр. 1-32.

III. — БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

К н и г и:

- Купина Неопалимая, 1927, Париж, стр. 289.
Друг Женыха (Ио. III, 28-30), 1927, Париж, стр. 277.
Лествица Иаковля, 1929, Париж, 229.
Агнец Божий. О Богочеловечестве, ч. I, 1933. Paris. YMCA-Press, стр. 473.
Утешитель. О Богочеловечестве, ч. II. 1936. Paris. YMCA-Press, стр. 449.
Невеста Агнца. О Богочеловечестве, ч. III. 1945, Paris. YMCA-Press, стр. 624.
Св. Петр и Иоанн. Два Первоапостола, 1926. Paris. YMCA-Press, стр. 91.
Икона и иконопочитание, 1931. Paris. YMCA-Press, стр. 166.
О чудесах Евангельских, 1932. Paris. YMCA-Press, стр. 116.
Радость Церковная. 1938. Париж, стр. 98.
Апокалипсис Иоанна. с. а. Париж, стр. 353.

С т а т ь и (в алфавитном порядке).

- Агнец Божий — автореферат; в "Пути", № 41 — 1933, ноябрь-декабрь, стр. 101-105.
Афонские дела; в "Русской Мысли", 1913, IX, стр. 37-46.
Благодатные заветы Преп. Сергия русскому богословию; в "Пути", № 5 — 1926, октябрь-ноябрь, стр. 3-19.
Догмат и догматика; в "Живом Предании" (1936), Paris. YMCA-Press, стр. 9-24.
Главы о Троичности в "Трудах Православного Богословского Института в Париже"; вып. I, стр. 31-70, вып. II, стр. 57-85.
Евхаристический догмат; в "Пути", № 20 — 1930, февраль, стр. 3-46 и № 21, 1930, апрель, стр. 3-33.
Еще к вопросу о Софии Премудрости Божией; Приложение к "Пути", № 50 — 1936, январь-апрель. Приложение, стр. 1-24.

- Иерархия и Таинства, в "Пути", № 49 — 1935, октябрь-декабрь, стр. 23-47.
- Иуда Искарпот Апостол-Предатель; в "Пути", №26, — 1931, февраль, стр. 3-60 и № 27 — 1931, апрель, стр. 3-42.
- Из богословской литературы (рецензия); в "Трудах Православного Богословского Института в Париже", вып. I, стр. 213-214.
- К вопросу о дисциплине покаяния и причащения (по поводу тезисов проф. прот. о. Г. Налимова — "Путь", № 18); в "Пути" № 19 — 1929, ноябрь, стр. 70-95.
- К вопросу о Лозаннской конференции; в "Пути", № 13 — 1928, октябрь, стр. 71-82.
- Крест Богоматери; в "Богословской Мысли", 1942. Париж, стр. 5-24.
- Кризис Христианства в современном протестантизме; в "Русской Мысли", 1911 — VI и в "Тихих Думах", стр. 156-162.
- На путях догмы; в "Пути", № 37 — 1933, февраль, стр. 3-35.
- Новый соблазн в христианском мире; в "Вестнике Русского Студенческого Христианского Движения", 1930, № 3, стр. 7-9-12.
- О Первохристианстве; в "Русской Мысли", 1909, VI-VII и в "Двух Градах", т. I, стр. 234-303.
- О Софии Премудрости Божией, 1935. Париж, стр. 20-63.
- О Царствии Божием; в "Пути", № 11 — 1928, июнь; стр. 3-30.
- Ответ проф. Г. Эрнбергу о православии и протестантизме; в "Пути", №5 — 1926, октябрь-ноябрь, стр. 90-92.
- Очерки учения о Церкви; в "Пути" № 1 — 1925, сентябрь, стр. 53-78; № 2 — 1926, январь, стр. 47-58; № 4 — 1926, июль-июль, стр. 3-20; № 15 — 1929, февраль, стр. 39-80; № 16 — 1928, май, стр. 19-48.
- При раске Ховаре; в "Пути", № 47 — 1935, апрель-июнь, стр. 66-70 и в "Вестнике РСХД", 1935, № IV-V, стр. 19-23.
- Проблема "условного бессмертия"; в "Пути", № 52 — 1936-1937, ноябрь-март, стр. 3-23 и № 53 — 1937, апрель-июнь, стр. 31-19.
- Протоколы семинария "Новозаветное учение о Царствии Божием"; в "Духовном мире студенчества". Прага, вып. I в № 3, стр. 23; вып. II в № 4, стр. 24; вып. III (Paris) стр. 25.
- Профессорская религия; в "Русской Мысли", 1910, X и в "Тихих Думах", 1918, Москва, стр. 146-156.
- "Религиозная жизнь на Западе". — "Русская Мысль", 1910-1911, см. "Профессорская религия" и «*Nat Jesus gelebt?*».

- Святой Грааль (Ио. XIX, 34); в "Пути", № 32 — 1932, февраль, стр. 3-42.
- Сила Церкви; в "Вестнике РСХД", 1937, № 1-2, стр. 3-8 и 1938, № 1, стр. 3-8.
- "Современное арианство" — "Тихие Думы", см. "Профессорская религия" и «*Nat Jesus gelebt?*».
- У кладезя Иаковля (Ио. IV, 23); в "Христианском воссоединении" (1933). Paris. YMCA-Press, стр. 9-32.
- «*Una Sancta*» (основание экуменизма); в "Пути", № 58, — 1938-1939, ноябрь-январь, стр. 3-14.
- Утешитель (Аутореферат); в "Пути", № 50 — 1936, январь-март-апрель, стр. 66-69.
- «*Nat Jesus gelebt*»; в "Русской Мысли", 1911, VII и в "Тихих Думах", 1918. Москва, 162-174.
- Христианство и мифология; в "Русской Мысли", — 1911, VIII, XI, стр. 112-133 и в "Тихих Думах", 1918. Москва, стр. 175-202.
- Христианство и Штейнерпанство, в сборнике "Переселение душ" (проблема бессмертия в оккультизме и христианстве), s. a. YMCA-Press, стр. 34-64.
- Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии; в "Православной Мысли", вып. I, стр. 70-88.
- Ипостась и Ипостасность; в "Сборнике статей, посвященных П. Струве", 1925. Прага, стр. 353-371.

IV. — ПУБЛИЦИСТИКА И ПОЛИТИКА

- Без плана. I. "Идеализм" и общественная программа; в "Новом Пути". 1904, октябрь, стр. 260-277; ноябрь — стр. 348-360; декабрь — стр. 302-321.
- Без плана. Нет сильнее мук сильнее муки слова; в "Вопросах жизни". 1905. № 1.
- Без плана. (Несколько слов о задаче журнала. Жизнь и ее истинный объем и запросы. Исторические задачи нашего времени. Основной вопрос современной русской жизни: *delenda est Carthago*), стр. 3-42.
- I. "Вопросы жизни" и вопросы жизни. II. По поводу выхода в свет шестого тома собрания сочинений Вл. С. Соловьева; в "Вопросах жизни". 1905, № 2, стр. 347-368.
- Без плана. О пути Соловьева — ответ кн. Е. Н. Трубецкому (Философия и религия. Дальнейшие задачи идеалистического движения. Религиозно-философское общество в СПб. О христианской политике. Письмо Л. Н. Толстого в «Times» и слово еп. Антония в "Московских Ведомостях". О книге пастора Куттера. Кто из трех правее?); в "Вопросах жизни". 1905. № 3, стр. 388-414.
- Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г. И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева. Совместимо ли христианство с любовью к жизни? Связь аскетизма и трагизма. Позитивная и трагическая теория прогресса. Снова об аскетизме. Афродита Простонародная и Афродита Небесная; в "Вопросах жизни". 1905. № 6, стр. 293-317.
- Без плана. Post-scriptum по поводу Грузинской Церкви; в "Вопросах жизни". 1905. № 8.
- Война и русское самосознание. 1915. Москва, стр. 59.
- Доклад Отдела о правовом положении Церкви в государстве Священному Собору Православной Российской Церкви (докладчики: П. И. Астров, С. Н. Булгаков, Ф. И. Мищенко). 1917. Москва, стр. 1-6.
- Кабинет министров и Ober-Прокурор Св. Синода. В "Думах", 25-го мая 1906 г. № 24.
- На выборах (из дневника). В "Русской Мысли". 1912, XI, стр. 185-192.

- Неотложная задача (О союзе христианской политики); в "Вопросах жизни". 1905. № 9, стр. 332-360, II отд. изданием. 1906. Москва, стр. 47.
- О даре свободы. В "Русской Свободе". № 2.
- О движении среди грузинского духовенства; в "Вопросах жизни". 1905. № 8, стр. 273-295.
- О смертной казни; в сборнике "Против смертной казни", под ред. М. Н. Гернета, О. Б. Гольдовского и И. П. Сахарова. 1907. Москва. изд. II, стр. 71-75.
- Об отношении Церкви к государству (составлено по поручению Отдела Московского поместного Собора). 1917. Москва, стр. 3.
- Ответ В. П. Соколову; в "Русской Мысли". 1913. VII, стр. 108-114.
- Революция и реакция (не-политические размышления о политике); в "Московском Еженедельнике". 1910. 20-го февраля. V 8, стр. 23-35.
- Религия и политика (к вопросу об образовании политических партий); в "Полярной Звезде". 1906, № 13, стр. 118-127.
- Родина; в "Утре России". Август 1914.
- Свобода совести и принудительная религиозность; в "Речи". 1907. № 197.
- Церковь и демократия (речь, произнесенная на I-ом Всероссийском съезде духовенства и мирян, 2 июня 1917 г., в Москве). 1917. Москва, стр. 15.

V. — ИНОСТРАННЫЕ ПИСАНИЯ О. СЕРГИЯ.

По-английски (в алфавитном порядке; книги отмечены *)

- A Brief Statement of the Place of the Virgin Mary in the Thought and Worship of the Orthodox Church; in «Sobornost». 1947. December, N° 12, p.p. 29-31.
- By Jacob's Well (John IV, 23); in «The Journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius», 1933. December, N° 22, p.p. 7-17.
- Freedom of Thought in the Orthodox Church; in «Sobornost». 1936. June, N° 6, p.p. 4-8.
- Hoc signo vinces (an open letter to the members of the Fellowship of St Alban and St Sergius); in «Sobornost». 1940. May, N° 21, p.p. 23-26.
- On original sin; in «The Journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius». 1929. December, N° 7, p.p.15-26.
- On Past and Future (notes of a paper at the Fellowship Conference. July. 1938, redigit A.F.D.-B.); in «Sobornost». 1938. September, N° 15, p.p. 8-12.
- On Prayer to the Holy Spirit in the Orthodox Church; in «The Journal of the Fellowship». 1934. March, N° 23, p.p. 25-28.
- On primitive Christianity; in «The Journal of the Fellowship». 1931. December, N° 20, p.p. 20-26.
- On the Sacrament of Penance in the Russian Orthodox Church; in «The Journal of the Fellowship». 1932. December, N° 18, p.p. 12-15.
- One holy, catholic and apostolic Church; in «The Journal of the Fellowship». 1931. June, N° 12, p.p.p 17-31.
- Orthodoxy in its Relation to Non Orthodoxy; in «The American Church Monthly». 1936. October, vol. XI, N° 4, p.p. 251-263.
- Religion and art; in «The Church of God». 1934. London. S.P.C.K., p.p. 175-192.
- Revelation; in «Revelation». 1937. London. Faber and Faber, p.p. 125-177.
- Sermon preached to the 4 Conference; in «The Journal of the Fellowship». 1930. June, N° 9, p.p. 8-9.

- Spiritual Intecomunion; in «Sobornost». 1935. December, N° 4, p.p. 3-7.
- The Bible and Tradition; in «The Student World». 1936, N° 2, vol. XXVII, p.p. 135-143.
- The Church Universal; in «The Journal of the Fellowship». 1934. September, N° 25, p.p. 10-15.
- The Eucharist and the social problems of modern society; in «The Journal of the Fellowship». 1933. September, N° 21, p.p. 10-21.
- The Incarnation and the Virgin Mary; in «Sobornost». 1938. June, N° 14, p.p. 32-34.
- The Ministry and the Sacrament; in «The Ministry and the Sacrament». 1937. London. S.C.M.-Press, p.p.85-123.
- The Old and the New, a study in Russian Religion; in «Slavonic Review». 1924. March.
- The Problem of the Church in the modern russian Theology; in «Theology». 1931, N° 133 and 134, p.p. 63-69 and p.p. 9-14.
- The social Theaching in modern russian Orthodox Theology. 1934. Evanston Ill. Seabury-Western Theol. Seminary, p.p. 85.
- The Spirit of Prophecy; in «Sobornost». 1939. September, N° 19, p.p. 3-7.
- The Question of the Veneration of the Virgin Mary, at the Edinburgh Conference: in «Sobornost». 1937. December, N° 12, p.p. 28-29.
- The Lamb of God: concerning the God-Man; in «Theology», 1934. January, NW 163, p.p. 23-26.
- *The Orthodox Church. 1935. London. The Centenary Press, p.p. 224.
- *The Wisdom of God, a brief summary of Sophiology. 1937. New York — The Pasley Press a London — Williams and Norgate, p.p. 223.
- Ways to Church Reunion; in «Sobornost». 1935. June, N° 2, p.p. 7-15.

По-немецки (в алфавитном порядке; книги отмечены *)

- Apostolische Sukzession, Eucharistie und kirchliche Einheit; in «Hochkirche». 1931, August, 8 Heft. Sondernummer, p.p. 259-260.
- Capita de Trinitate; in «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 1935. Heft, p.p. 144-167; 1936. Heft. 4, p.p. 210-230, und 1945. Heft. 1-2, p.p. 24-55.
- Das Lamm Gottes; in «Theologisches Zentralblatt», 1934.
- Das Sakrament der Busse in der orthodoxen Kirche des Ostens; in «Die heiligen Sakramente, Hef. 3. Sonderheft der «Einen-heiligen Kirche», 1935, Juli-September 7/9. Heft, p.p. 228-232.
- Die christliche Anthropologie; in «Kirche, Staat und Mensch», 1937, Genf., p.p. 209-255.
- Die Gottesmutter und die ökumenische Bewegung; in «Die Gottesmutter» Sonderheft der «Hochkirche». 1931, Heft 6/7, p.p. 243-246.
- Die Heiligenverehrung in der Orthodoxen Kirche des Ostens; in «Die Heiligenverehrung der Christlichen Kirchen», Sonderheft der «Einen Heiligen Kirche». 1936. October-Dezember, Heft, 10/12, p.p. 301-305.
- *Die Tragödie der Philosophie. 1927. Darmstadt. Otto Reichl, p.p. 328.
- Die Verwandlungslehre im eucharistischen Dogma der orthodoxen Kirche des Morgenlandes; in «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 1932. Heft, p.p. 129-147.
- Die Wesensart der russischen Kirche; in «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 1930, p.p. 181-185.
- Dogma und Dogmatik, aus dem Russischen übersetzt von Vt. Therapont Huemmerich; in «Internationale Kirchliche Zeitschrift». 1945, Heft, 1-2, p.p. 139-158.
- Judas Ischarioth der Verräter-Apostel; in «Orient und Occident». 11 Heft, p.p. 8-24.
- Kosmodizee; in «Oestliches Christentum». Bd. II. 1935. Munchen, p.p. 195-245.
- Rechenschaftsbericht des Professors und Oberpriesters Sergius Bulgakov, erstattet in Oktober 1935 an Seine

- Heiligkeit den Metropolitén Eulogius, übersetzt von Dr Otto Buck; in «Orient und Occident». März 1936, s. 1., p.p. 11-27.
- Thesen über die Kirche; in «Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes en 1936, 19394, Athènes, p.p. 127-134.
- Was ist das Wort?; in «Festschrift Th. G. Masaryk zum 80 Geburtstag 7 März 1930». 1930. Bonn. F. Cohen, p.p. 25-46.
- Was ist die Wirtschaft. Internazionale Bibliothek für Philosophie. Bd V. N° 4. 1942. Prag, p.p. IX+33.
- Zur Frage nach der Weisheit Gottes; in «Kyrios». 1936. Heft, 2, p.p. 93-101.

По-французски (в алфавитном порядке, книги отмечены *)

- *Du Verbe Incarné (Agnus Dei). La Sagesse Divine et la Théanthropie, traduit du russe par Constantin Andronikof. 1943. Paris. Montaigne, p.p. 382.
- L'Ancien et le Nouveau; in «l'Áme Russe» (Cahier de la Nouvelle Journée. N°). 1927, p.p. 35-65.
- Le Ciel sur la Terre; in «Ostkirche». Sonderheft der «Una Sancta». 1927, p.p. 42-63.
- *L'Orthodoxie. 1932. Paris. F. Alcan, p.p. 271.
- L'Orthodoxie et la vie économique; in «Stockholm». 1931. Genève. N° 3, p.p. 216-227.
- *Le Paraclet. La Sagesse Divine et la Théanthropie, traduit du russe par Constantin Andronikof. 1946. Paris. Montaigne, p.p. 382.

По-эстонски:

- Uks püha, kafoliikne ja apostolik kogudus. 1935. Tartu, p.p. 24.
- Vaticani dogmast. 1938. Tartu, p.p. 52.

По-румынски:

- Orthodoxie. 1933. Sibiu, p.p. 245.
- Rugul ce ardea si nu se mistuia. 1935. Chisináu, p.p. 48.

По-японски:

- Философия хозяйства. 1930. Токно, стр. 464.

VI. — ПРОПОВЕДИ, СЛОВА И ПОУЧЕНИЯ

П р а з д н и к и п г о д и ч н ы й к р у г

(в порядке последовательности года)

- Праздник Богословия. "Сергиевские Листки". № 1. 1938.
Светлый покров над миром (слово в день Покрова). "Вестник РСХД", 1926. № 10.
- Слово на день Введения во храм Пр. Богородицы. "Сергиевские Листки", 1928. № 15.
- Слово в день Рождества Христова. "Сергиевские Листки", 1928, № 15.
- Слово в день Рождества Христова. "Сергиевские Листки", 1935. № 87-88.
- Слово на Рождество Христова. "Сергиевские Листки". 1931. № 50.
- Русским воинам на день Рождества Христова. 1939, изд. РСХД, стр. 1-4.
- Знамение пещеры Вифлеемской. "Сергиевские Листки", 1935. №97-97. Радость Церковная.
- Небо Вертеп. "Вестник РСХД", 1927, № 1; англ. текст в «Journal of the Fellowship», 1928, № 3.
- Слово в день Собора Пр. Богородицы. "Сергиевские Листки", 1927. № 1.
- Вечность и время (слово на Новый Год). "Сергиевские Листки", 1931, № 39. Радость Церковная.
- Благовещение — Гроб Господень. "Сергиевские Листки", 1939, № 2.
- Страстное Благовещение. "Вестник РСХД", 1929, №3. Радость Церковная; англ. текст в «Journal...» 1929, № 4.
- Двери покаяния. "Сергиевские Листки", 1928, № 4, Радость Церковная.
- О светлой печали. "Сергиевские Листки". 1936, № 99-100, Радость Церковная.
- Благословен грядый Царь Израилев. "Сергиевские Листки", 1930, № 30, Радость Церковная.

- Животе, како умираеши. “Сергиевские Листки”, 1937, № 103.
 Сия есть благословенная суббота. “Сергиевские Листки”, 1928,
 № 7, Радость Церковная.
- Веселимся Божественно. “Сергиевские Листки”, 1931, № 42,
 Радость Церковная, голландский перевод в «Eltheto».
 1936, № 7. Zcist.
- Смертию смерть поправ (диптих). “Сергиевские Листки”, 1935,
 № 90-91. Радость Церковная.
- Радость разлучения. “Сергиевские Листки”, 1936, № 101. Ра-
 дость Церковная.
- Слово о Пятидесятнице. “Сергиевские Листки”, 1939, № 21,
 англ. перевод Journal. 1930. № 9.
- Зов апостольства. “Сергиевские Листки”, 1930, № 33. Радость
 Церковная.
- Преображение Господне. “Сергиевские Листки”, 1935, № 93-94.
 Креститель и Иродиада. “Сергиевские Листки”, 1933, № 70.

С л о в а и п о у ч е н и я п а р а з н ы е с л у ч а и :

- Уничжение Господа. “Сергиевские Листки”, 1934, № 76.
 О молитве Св. Духу. “Сергиевские Листки”, 1935, № 92.
 О почитании св. мощей. “Сергиевские Листки”, 1932, № 56.
 Угль пламенеющий (о Преп. Серафиме). “Сергиевские Листки”,
 1933, № 63, Радость Церковная.
- О Царствии Божиим. “Сергиевские Листки”, 1932, № 55.
 Сотница молитв... “Сергиевские Листки”, 1934, № 77. Радость
 Церковная.
- Об особом религиозном призвании нашего времени. “Духовный
 мир студенчества”, 1924, № 3. Прага; и отдельно.
- Сила Церкви. “Вестник РСХД”, 1937, № 1-2.
 Слово об Утешителе. “Вестник РСХД”, 1935, № 12.
 Перед началом (слово на съезде РСХД). “Вестник РСХД”, 1935,
 № VI-VII.
- Наше знамя (запись слушателей). “Вестник РСХД”, 1934, № 1.
 Радость Креста (запись слушателей). “Вестник РСХД”, 1931,
 № 2.
- Храм и град (воспроизведено по памяти слушателей). “Вестник
 РСХД”, 1930, № 11.
- Творческий лик Церкви. “Вестник РСХД”, 1929, № 1-2.
 Церковь, Мир, Движение (по записи слушателей). “Вестник
 РСХД”, 1929, № 11.

НЕНАПЕЧАТАННЫЕ ПРОПОВЕДИ, СЛОВА И ПОУЧЕНИЯ

П р а з д н и к и и г о д и ч н ы й к р у г

(в порядке последовательности года)

Радость мира (размышление в день Рождества Пр. Богородицы) 1940.

Воздвижение Креста. 1942.

Крестность жизни (Слово в день Воздвижения Креста), 1943.

Крест свой. 1940.

Покров Богородицы. 1940.

День Архангела Михаила. 1940.

Восхождение ко Кресту (Слово на Введение во храм Пресвятыя Богородицы). 1940.

Вхождение во храм Пресвятой Богородицы. 1943.

И слово плоть бысть. 1940.

С нами Бог (Слово на Рождество Христово).

Звезда Вифлеемская. 1940.

Слово к новолетию. 1943.

Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко. 1941.

В преддверии Великого поста. 1911, 1932, 1943.

Радость великая. 1941.

Осаина в вышних. 1943.

Вечера Агнца. 1941.

У гроба Господня. 1942.

О подвиге радости (в преддверии Св. Пасхи). 1942.

Три славы: Благовещение — Вход Господень — Пасха Христова (триптих), 1944.

Христос воскрес. 1941.

Слово Пасхальное на неделю Антипасхи. 1943.

Мария Мироносица. 1941.

Радость в печали. Чрез Вознесение к Пятидесятнице (диптих). 1944.

Радость совершенная (Пятидесятница). 1941.

Пятидесятницу празднуем и Духа пришествие. 1943.

В день Св. Духа. 1942.

День Преп. Сергия. 1940.

Слово в день Успения Пр. Богородицы. 1939.

Слово в день Успения Пр. Богородицы. 1943.

Слова и поучения на разные случаи:

Святая Русь (ко дню всех святых, в Церкви Российской просиявших). 1941.

Два царства. 1941.

В скорби дней тех. 1942.

Не ужасайтесь, но бодрствуйте. 1940.

Видения и откровения Господни. 1940.

Марфа и Мария. 1942.

Беседы о Божественной Литургии. 1941.

I. Где же Бог?

II. Всегда с вами есмь.

III. Мир вам.

IV. Да будет воля Твоя.

О всех и вся.

VII. — НЕНАПЕЧАТАННЫЕ ТРУДЫ О. СЕРГИЯ

Книги:

- Философия имени, стр. 390 (печатается в YMCA-Press).
Трагедия философии (русский текст).
Православие (полный русский текст), стр. 297.

Статьи:

- Богословие евангелиста Богослова, стр. 157.
Гонение на Израйля (догматический очерк), стр. 18.
Евхаристическая жертва, стр. 140.
Иоаннова Пятидесятница, стр. 23.
Сын Погибельный. Экскурс к Иуде Искарйоту, стр. 25.
Иоанн и Иуда. Послесловие к Иуде Искарйоту, стр. 30.
Крест Богоматери, как кенозис Духа Святого, стр. 9.
“Ночью” (диалог о Белом царе).
О расизме, стр. 143.
О св. мощах (по поводу их поругания), стр. 45.
Православный Восток и епископальная Церковь, стр. 32.
Размышления о войне, стр. 78.
Софиология смерти, стр. 60.
Страшный суд над человечеством, как разделение в нем,
стр. 19.
Судьба Израйля, как крест Богоматери, стр. 3.
У стен Херсониса (диалог).
Христос в мире, стр. 97.

**VIII. — СТАТЬИ о СЕРГИЯ, ПОСВЯЩЕННЫЕ РУССКИМ
МЫСЛИТЕЛЯМ, ПОЭТАМ и ХУДОЖНИКАМ**

(в алфавитном порядке их имен)

А н т о н и й е п.

Письмо Л. Н. Толстого и слово еп. Антония; в "Вопросах жизни", 1905, № 3, стр. 388-414.

А р с е н ь с в К. К.

Рецензия на книгу К. К. Арсеньева "Свобода совести и веротерпимость. 1905. СПб; в "Новом Пути", 1904, ноябрь, стр. 334-335.

Б е з о б р а з о в, а р х. К а с с и а н.

Иоаннова Пятидесятница (рукопись).

В а с н е ц о в.

Васнецов, Достоевский, Соловьев и Толстой. Параллели; в сборнике "Литературное Дело".

В о п р о с ы:

Рецензия на "Вопросы философии и психологии" за 1904 г.; в "Вопросах жизни", 1905, № 2, стр. 299-304.

Г е р ц е н.

Душевная драма Герцена. I. Разочарование в Западе. II. Философский нигилизм. III. Духовное возвращение на родину; в "Вопросах философии и психологии". 1902. IV, стр. 1248-1275, V, стр. 1363-1378, и "От марксизма к идеализму", СПб. 1903, стр. 161-183, и отдельным изданием. Киев. 1905, стр. 43.

Г о л у б к и н а.

Тоска; на выставке А. С. Голубкиной; в журнале "Русская Мысль", 1915. IV, и в сборнике "Тихие Думы". Москва, 1918, стр. 53-62.

Э к з е м п л я р с к и й.

Самозащита В. И. Экземплярского, рецензия на его брошюру "За что меня осудили?". 1912. Киев; в "Русской Мысли", 1912. VIII, стр. 39-40.

Ельчанинов.

1. — О. Александр Ельчанинов; в журнале “Путь”, № 45, Париж, октябрь-декабрь 1934, стр. 56-59, и в сборнике “Памяти о. Ал. Ельчанинова”. Париж. 1935, стр. 60-64.
2. — Слово, сказанное на отпевании о. Ал. Ельчанинова, 27 августа 1934 г.; в сборнике “Памяти о. Ал. Ельчанинова”, Париж. 1935, стр. 10-15.

Достоевский.

1. — Иван Карамазов, как философский тип; в “Вопросах философии и психологии”, 1902. I, стр. 827-863, и в сборнике “От марксизма к идеализму”. СПб. 1903, стр. 83-112.
2. — Васнецов, Достоевский, Соловьев и Толстой. Параллели; в сборнике “Литературное Дело”. 1902. СПб, стр. 110-120.
3. — Через четверть века. (Очерк о Ф. М. Достоевском; в 6-ом юбилейном издании его сочинений). 1906. СПб, т. I, стр. 111- .
4. — Венец терновый. Памяти Ф. М. Достоевского; в журнале “Свобода и Культура”, № 1, в сборнике “Два Града”, Москва, 1911, т. II, стр. 223-243, и отдельно 1907. СПб, стр. 20 (исправленная автором редакция).
5. — Русская трагедия (о “Бесах” Достоевского); в журнале “Русская Мысль”, 1914. IV, стр. 1-26, и в сборнике “Тихие Думы”, Москва, 1918, стр. 1-31.

Зелцнский Ф. Ф.

Рецензия на его книгу “Из жизни идей”. с. а., СПб, в “Новом Пути”. 1904, ноябрь, стр. 333-334.

Иванов Вячеслав.

Сны Гей (о книгах Вяч. Иванова); в газете “Утро России”, 30 апреля, 1915, и в сборнике “Тихие Думы”. Москва, 1918, стр. 135-145.

Кожевников В. А.

Некролог. “Христианская Мысль”, Киев, ноябрь-декабрь 1917.

Леонтьев.

Победитель-Побежденный; в газете “Биржевые Ведомости”, 9, 16 и 22 декабря 1916, и в сборнике “Тихие Думы”. Москва, 1918, стр. 115-134.

Пушкин.

1. — “Моцарт и Сальери”; в журнале “Русская Мысль”, 1915, V, и в сборнике “Тихие Думы”. Москва, 1918, стр. 63-70.
2. — Жребий Пушкина; в сборнике “Лица Пушкина” (речи, читанные на торжественном заседании Православного Богословского Института в Париже, 28 февраля 1937). 1938, стр. 1-29, и в “Новом Граде”. 1937. № 12, стр. 19-47.

Соловьев Влад.

1. — “Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?”; в журнале “Вопросы философии и психологии”, 1903, кн. I — стр. 52-96; II — стр. 125-166, и в сборнике “От марксизма к идеализму”, СПб, 1903, стр. 195-262.
2. — Природа в философии Вл. Соловьева; в журнале “Вопросы философии и психологии”, 1910, V, стр. 661-696, и в сборнике “Первом”, изд. “Пути” о Вл. Соловьеве. Москва, 1911, стр. 1-31.
3. — Васнецов, Достоевский, Соловьев и Толстой. Параллели; в сборнике “Литературное Дело”. 1902, СПб, стр. 119-139.
4. — По поводу выхода в свет шестого тома собрания сочинений В. С. Соловьева; в журнале “Вопросы жизни”, февраль.
5. — О пути Соловьева. Ответ кн. Е. Трубецкому; в журнале “Вопросы жизни”, 1905, № 3, стр. 388-414.
6. — Из рукописей А. Н. Шмидт; в сборнике “Тихие Думы”. Москва, 1918, стр. 76-81, и под заглавием: “А. Н. Шмидт и Вл. Соловьев”, в газете “Биржевые Ведомости”, 29 декабря 1915.
7. — Стихотворения Владимира Соловьева; в журнале “Русская Мысль”, 1918, II, и в сборнике “Тихие Думы”, Москва, 1918, стр. 71-76.
8. — К проблематике; в сборнике “Тихие Думы”. Москва, 1918, стр. 81-114.

Струве П. Б.

Слово на погребении П. Б. Струве, 29-II, 1934, рукопись, стр. 4.

Сулержицкий Л.

Рецензия на книгу “В Америку в духоборами”, 1905, Москва; в “Вопросах жизни”, 1905, № 3, стр. 320-321.

Толстой Лев.

1. — Васнецов, Достоевский, Соловьев и Толстой; в сборнике “Литературное Дело”, 1902, СПб, стр. 119-139.
2. — О социальном морализме; в журнале “Вопросы жизни”, 1905, I, стр. 16-38, в сборнике “Два Града”, т. I, стр. 106-149; под заглавием “Карлейль и Толстой”; в журнале “Новый Путь”, 1904. XII, стр. 227-260.
3. — Л. Н. Толстой.
 - I. — На смерть Толстого. II. — Толстой и Церковь. III. — Человек и художник.
 - I — в журнале “Русская Мысль”, 1910. XI, стр. 151-156, и в сборнике “Втором”, изд. “Пути” — “О религии Л. Толстого”, Москва, 1912, стр. 1-9.

II — в журнале “Русская Мысль”, 1911. I, стр. 218-222, и в сборнике “Втором”, изд. “Пути — “О религии Л. Толстого”. Москва, 1912, стр. 9-16.

III — в сборнике “Втором”, пд. “Пути” — “О религии Л. Толстого”. Москва, 1912, стр. 16-26.

4. — Простота и опрощение; в сборнике “Втором”, изд. “Пути” — “О религии Л. Толстого”. Москва. 1912, стр. 114-141.

5. — Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: “Дьявол” и “Отец Сергей”; в “Вопросах философии и психологии”. 1912, II, стр. 55-105, отдельно: 1913. Москва, стр. 47.

6. — Письмо Л. Н. Толстого и слово еп. Антония, в “Вопросах жизни”. 1905, № 3, стр. 388-414.

Трубецкой С. Н.

1. — Некролог кн. С. Н. Трубецкому; в журнале “Вопросы жизни”, 1905, октябрь-ноябрь; в сборнике “Два Града”. Москва, 1911, т. II, стр. 255-259.

2. — Философия кн. С. Н. Трубецкого и духовная борьба современности; в журнале “Критическое Обозрение”, 1909, I, в сборнике “Два Града”. Москва, 1911, т. II, стр. 243-254.

3. — (О кн. С. Н. Трубецком) речь, сказанная в торжественном заседании студенческого общества, имени кн. С. Н. Трубецкого; в сборнике речей, изданном обществом. Москва. 1909.

Трубецкой кн. Г. Н.

Памяти кн. Г. Н. Трубецкого; в журнале “Вестник Русского Студенческого Христианского Движения за рубежом”. Париж, 1930, № 2, стр. 3-4.

Чехов.

Чехов, как мыслитель. В “Новом Пути”. 1904, октябрь, стр. 32-54 и ноябрь, стр. 138-152, отдельно изд. I — 1905. Киев; изд. II — 1910. Москва, стр. 47.

Федоров Н. Ф.

1. — Загадочный мыслитель; в журнале “Московский Ежедневник”, 5 декабря 1908, в сборнике “Два Града”, Москва, 1911, т. II, стр. 260-277.

Флоренский о. Павел.

Священник о. Павел Флоренский (рукопись).

Шестов Л. П.

Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. Н. Шестова, “Современные Записки”, кн. 68-ая, стр. 305-323.

Ш м и д т А. Н.

1. — “Из рукописей А. Н. Шмидт”, под заглавием: “А. Н. Шмидт и Вл. Соловьев”, напечатано в газете “Буржевые Ведомости” 29-го декабря 1915, перепечатано в сборнике “Тихие Думы”, стр. 76-81.
2. — К проблематике (III-я статья очерка “Владимир Соловьев и Анна Шмидт”), в сборнике “Тихие Думы”, стр. 81-114.

IX. — СТАТЬИ (И ЭКСКУРСЫ) о СЕРГИЯ, ПОСВЯЩЕННЫЕ
ИНОСТРАННЫМ ФИЛОСОФАМ, ПИСАТЕЛЯМ
И ХУДОЖНИКАМ

(в алфавитном порядке их имен)

Аристотель.

Экскурс об отрицательном богословии А. "Свет Невечерний",
стр. 103-106.

Экскурс о софийности мира у А. "Свет Невечерний", стр.
218-221.

О софийности мира у А. "Невеста Агнца", стр. 13-19.

Бемме.

Экскурс об отрицательном богословии Б. "Свет Невечерний",
стр. 142-143.

Экскурс о божественном ничто у Б. "Свет Невечерний", стр.
162-175.

Экскурс о Деве Софии у Б. "Свет Невечерний", стр. 271-274.

Брентано.

Предисловие к книге проф. Брентано: "Христианско-социаль-
ное движение в Англии".

Вильямс Г. В.

Некролог; в журнале "Путь", № 14. Париж, 1928, стр. 108-110.

Гартман Эд.

Экскурс о философии Г. "Свет Невечерний", стр. 42-44.

Гэвин (Frank Gavin).

Некролог; в журнале "Путь", № 56, Париж. 1938, стр. 63-65.

Гегель.

I. Die Hegelsche Logik als Theologie und Ontologie —
экскурс в Tragödie de Philosophie. стр. 242-257.

II. Der Aufbau der Hegelschen Logik — экскурс в
Tragödie de Philosophie. стр. 257-286.

Эккегарт Мейстер и его школа: Таулер,
Сузо, Франк, Ангел Силезий.

Экскурс об отрицательном богословии: "Свет Невечерний",
стр. 137-142.

Экскурс о божественном ничто: "Свет Невечерний", стр. 160-162.

Зейпель.

Предисловие к русскому изданию книги И. Зейделя: "Хозяйственно-этические взгляды отцов Церкви". 1913. Москва, стр. 1-4.

Каббала.

Экскурс об отрицательном богословии К. "Свет Невечерний", стр. 134-137.

Экскурс о поле в К. "Свет Невечерний", стр. 289-291.

Кант.

Ueber die transzendentale Apperzeption экскурс в «Tragédie de Philosophie», стр. 225-241.

Экскурс об отрицательном богословии К. "Свет Невечерний", стр. 144-146.

Карлейль.

1. — Карлейль и Толстой.

I — в "Новом Пути", 1904, № 12, стр. 227-260.

II — в "Вопросах жизни", 1905, № 1, стр. 16-38.

Перепечатано под заглавием: "О социальном морализме"; в "Двух Градах", т. I, стр. 106-147.

Каутский.

1. — Рецензия на Kautsky Karl. Die Agrarfrage. Eine Uebersicht ueber die Tendenzen der modernen Landwirtschaft und die Agrarpolitik der Sozialdemokratie, 1899, Stuttgart, in: Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, herausgegeben von Dr H. Braun. Berlin. 1898. Bd XIII, 1 und 2 Heft, p.p. 710-734 (по-немецки).

2. — Рецензия на: Каутский К. "Противоречие классовых интересов в 1789 г.;" в "Вопросах жизни", 1905, № 7, стр. 236-237.

3. — Рецензия на: Каутский К. "Национальность нашего времени". 1903. СПб; в "Вопросах жизни". 1905, № 7, стр. 235-236.

Мадач.

"Трагедия человечества Эмерика Мадача, в "Вопросах жизни", 1905, № 2, стр. 205-222.

Маркс К.

Карл Маркс, как религиозный тип, в журнале "Московский Еженедельник", 1906, в сборнике "Два Града". Москва, 1911, т. I, стр. 69-105, отд. изд. СПб. 197; отд. изд. YMCA Press и Dobro: Paris-Warszawa. 1929, стр. 39.

Николай Кузанский.

Экскурс об отрицательном богословии у Н. К. "Свет Невечерний", стр. 130-134.

Оуен Роберт.

Социальная философия Р. Оуена; в журнале "Вопросы философии и психологии", 1911, II, стр. 167-185.

Пикассо.

Труп красоты, по поводу картин Пикассо; в журнале "Русская Мысль", 1915. VIII, в сборнике "Тихие Думы", Москва, 1918, стр. 32-52.

Платон.

Экскурс об отрицательном богословии у П. "Свет Невечерний", стр. 103-106.

Экскурс о софийности твари у П. "Свет Невечерний", стр. 216-218.

Экскурс о материи: "Свет Невечерний", стр. 234-235 и 240-241.

О софийности мира у П. "Невеста Агнца", стр. 12-13.

Плотин.

Экскурс об отрицательном богословии у П. "Свет Невечерний", стр. 106-110.

Экскурсы о материи у П. "Свет Невечерний", стр. 235-237; 240-241; 245-247.

Порредж.

Экскурс об отрицательном богословии у П. "Свет Невечерний", стр. 143-144.

Рафаэль.

Две встречи; из записной книжки; в журнале "Русская Мысль", 1924, IX-XII, стр. 425-433, и "Автобиографические Заметки", стр. 103-113.

Рескин.

Социальное мировоззрение Дж. Рескина; в журнале "Вопросы философии и психологии", 1909, V, стр. 395-436.

Фейербах.

Религия человекобожия у Л. Фейербаха; в журнале "Вопросы жизни", 1905, октябрь-ноябрь, стр. 236-273 и декабрь, стр. 74-102, отд. изд., Москва, 1906, стр. 80, в сборнике "Два Града", Москва, 1911, стр. 1-68.

Филон.

Экскурс об отрицательном богословии у Ф. "Свет Невечерний", стр. 110-111.

Ф п х т е.

I. Darstellung der Ideen der Wissenschaftslehre
экскурс в Tragödie der Philosophie, стр. 287-310.

II. Zur Kritik der Fichtischen Lehre — экскурс в
Tragödie der Philosophie, стр. 310-326.

III. Fichte und Hegel; экскурс в Tragödie der Philoso-
phie, стр. 326-328.

Ф и ш е р.

Рецензия на: Куно Фишер. “История новой философии”, т. III.
— Лейбниц; т. VП — Шеллинг; в “Вопросах жизни”. 1905.
№ 3, стр. 315-316.

Ф р и р. (*Frere Walter Rt. Rev.*).

(In memoriam). Епископ Вальтер Фрир; в журнале “Путь”,
№ 56. Париж, 1938, стр. 66-68.

Ш е л л и н г.

Экскурс о понятии творения у Ш. “Свет Невечерний”, стр.
196-197.

Экскурс о Ветхом Завете и язычестве у Ш. “Свет Невечерний”
стр. 328-330.

“Философия Шеллинга” — § 2-ой главы II-ой, в “Философия
хозяйства”. Москва, 1912, стр. 61-74.

Ш л е й е р м а х е р.

Экскурс о философии религии Ш. “Свет Невечерний”, стр.
38-42.

Ш т а м м л е р

Рецензия на: Stammeler Rudolph. Wirtschafft und Recht
nach der materialistischer Geschichtsauffassung.
в “Вопросы философии и психологии”, 1896, V, стр. 575-
611, и в “От марксизма к идеализму”, стр. 1-34.

Ш т е й н е р Р.

Христианство и Штейперпанство; в сборнике “Переселение
Душ”, s. a., Париж, YMCA-Press, стр. 34-64.

Х. — ЭКСКУРСЫ о СЕРГИЯ, ПОСВЯЩЕННЫЕ ОТЦАМ И УЧИТЕЛЯМ ЦЕРКВИ

(в алфавитном порядке их имен)

А в г у с т и н.

Экскурс об учении о зле А.: "Свет Невечерний", стр. 266.

Об омоусианском троичном богословии: "Утешитель", стр. 51-54.

Об исхождении Св. Духа: "Утешитель", стр. 114-118.

Экскурс: Августинизм и предрестинация: "Невеста Агнца", стр. 587-621.

А п о л л и н а р и й.

Христология А.: "Агнец Божий", стр. 9-30.

С в. А ф а н а с и й В е л.

Учение А. о Премудрости: "Неопалимая Купина", стр. 261-278.

Омоусианство в тринитарной доктрине: "Утешитель", стр. 33-38.

Исхождение Св. Духа: "Утешитель", стр. 96.

С в. В а с п л и й В е л.

Отрицательное богословие: "Свет Невечерний", стр. 113-114.

Учение о Св. Троице и Св. Духе: "Утешитель", стр. 38-49.

Исхождение Св. Духа: "Утешитель", стр. 97-99.

С в. Г р и г о р и й Б о г о с л о в.

Отрицательное богословие: "Свет Невечерний", стр. 114-115.

Учение о Св. Троице и Св. Духе: "Утешитель", стр. 38-49.

Исхождение Св. Духа: "Утешитель", стр. 99-100.

С в. Г р и г о р и й Н и с с к и й.

Отрицательное богословие: "Свет Невечерний", стр. 116-117.

Пол в человеке: "Свет Невечерний", стр. 287-289.

Учение о Св. Троице и Св. Духе: "Утешитель", стр. 38-49.

Исхождение Св. Духа: "Утешитель", стр. 100-103.

К вопросу об апокатастасисе падших духов (в связи с учением св. Григ. Нисского): "Невеста Агнца", стр. 561-586.

С в. Г р и г о р и й П а л а м а.

Отрицательное богословие: "Свет Невечерний", стр. 124-126.

Человек и ангел: "Свет Невечерний", стр. 308-309.

- Св. Днионисий Ареопагит.
Отрицательное богословие: "Свет Невечерний", стр. 117-121.
Природа зла: "Свет Невечерний", стр. 263-265.
- Дидим Александрийский.
Исхождение Св. Духа: "Утешитель", стр. 108-109.
- Св. Епифаний Кипрский.
Исхождение Св. Духа: "Утешитель", стр. 103-105.
- Эригена Иоанн Скот.
Отрицательное богословие: "Свет Невечерний", стр. 126-130.
Божественное Ничто: "Свет Невечерний", стр. 157-160.
- Св. Иоанн Дамаскин.
Отрицательное богословие: "Свет Невечерний", стр. 123-124.
Учение о Св. Троице и Св. Духе: "Утешитель", стр. 54-61.
Исхождение Св. Духа: "Утешитель", стр. 110-112.
- Св. Иларий.
Кенозис: "Агнец Божий", стр. 247-248.
- Св. Кирилл Александрийский.
Христология единства: "Агнец Божий", стр. 31-47.
Исхождение Св. Духа: "Утешитель", стр. 105-108.
- Св. Лев Великий.
Догматическое послание: "Агнец Божий", стр. 68-73.
- Леонтий Византийский.
Во-ипостасирование: "Агнец Божий", стр. 81-94.
- Литонский собор 1274.
Латино-греческая полемика, в связи с ним: "Утешитель", стр. 127-139.
- Св. Максим Исповедник.
Отрицательное богословие: "Свет Невечерний", стр. 121-123.
Природа зла: "Свет Невечерний", стр. 265-266.
- Несторий.
"Агнец Божий", стр. 56-63.
- Ориген.
Онтологический субординанизм: "Утешитель", стр. 27-33; стр. 112-113 и 247.
- Патристика.
Софийность мира в П.: "Невеста Агнца", стр. 19-24.
- Тертуллиан.
Субординанизм: "Утешитель", стр. 17-25.
- Бл. Феодорит.
"Агнец Божий", стр. 63-67.

Феодор Монсуестийский.

Христология двуединства: "Агнец Божий", стр. 51-56.

Ферраро-Флорентийский собор 1438.

Латинско-греческая полемика, в связи с ним: "Утешитель", стр. 139-150.

Флорентийский догмат.

"Утешитель", стр. 150-160.

Фотиевское богословие.

Борьба с латинским филиоквизмом: "Утешитель", стр. 122-127.

Фома Аквинат.

Софийность мира у Ф. Акв. в западном богословии: "Невеста Агнца", стр. 24-40.

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ КАНВА ЖИЗНИ о. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

1871. 16-го июня — рождение. Отец его — Протоиерей Николай Булгаков; мать — Александра Косминична, рожденная Азбукина.
- 1881 Поступление в I-ый класс Ливенского Духовного Училища.
- 1884 Окончание Ливенского Духовного Училища и поступление в Орловскую Духовную Семинарию.
- 1888 Оставление Орловской Духовной Семинарии и поступление в VIII-ой класс Елецкой гимназии.
- 1889 Окончание Елецкой гимназии.
- 1890 Поступление на юридический факультет Московского Университета.
- 1894 Окончание Московского Университета и оставление на два года по кафедре политической экономии и статистике для приготовления к профессорскому званию.
- 1895 Начало педагогической деятельности (преподавателем политической экономии в Московском Техническом Училище).
- 1897 Сдача магистерского экзамена.
- 1898 14-го января — вступление в брак с Еленой Ивановной Токмаковой. Отправление в научную командировку (в Берлин, Париж и Лондон). 17-го ноября — рождение дочери Марии.
- 1900 Возвращение в Москву из заграничной командировки.
- 1901 Защита магистерской диссертации. “Капитализм и земледелие” (2 тома). Переезд в Киев. Избрание ординарным профессором Киевского Политехникума и приват-доцентом Киевского Университета. 12-го марта — рождение сына Феодора. 21-го ноября — публичная лекция “Иван Карамзов. как философский тип” *).
- 1905 25-го декабря — рождение сына Ивашечки.

*) Здесь не приведены даты бесчисленных лекций и других выступлений о. Сергия. Данная лекция приведена, как имеющая особое значение в его духовной биографии.

- 1906 Переезд в Москву. Избранне профессором политической экономии Московского Коммерческого Института и приват-доцентом Московского Университета. Избрание во 2-ую Государственную Думу (от Орловской губернии).
- 1909 27-го августа — смерть Ивашечки.
- 1910 Добровольное оставление Университета, в связи с историей, связанной с министром народного просвещения, Л. А. Кассо.
- 1911 Рождение сына Сергея.
- 1912 Защита докторской диссертации. “Философия хозяйства”, часть I.
- 1917 Избранне ординарным профессором политической экономии Московского Университета. 10 июня и 11 июня (Троицын и Духов дни) — рукоположение в диаконы п священники.
- 1918 Избранне членом Всероссийского Церковного Собора (от высших учебных заведений г. Москвы). 11-го июня (Духов день) — рукоположение (в Даниловом монастыре епископом Феодором Волоколамским). Избрание членом Высшего Церковного Совета.
- 1919 Переезд в Крым. Профессура (политической экономии и богословия) в Симферопольском Университете. Работа над “Трагедией философии” и “Философией имени”.
- 1921 Утеря профессуры в Симферопольском Университете, по причине священства.
- 1923 1-ое января. Высылка из России. Константинополь. В апреле — переезд в Прагу. Избрание профессором Церковного права (и богословия) Русского юридического факультета в Праге. В сентябре — участие в I-ом съезде Русского Студенческого Христианского Движения, в Пшерове **).
- 1924 В июле — поездка в Париж на I-ый съезд РСХД во Франции, в Аржеронне.
- 1925 Переезд в Париж. Назначение профессором Богословия и деканом Православного Богословского Института в Париже. В августе — поездка в Сербию на III-ий съезд РСХД в Хоповском монастыре.
- 1927 В августе — участие в I-ом всемирном христианском съезде по вопросам о “Вере и Церковном строе” в Лозанне.
- 1938 В январе — участие в I-ом англо-русском религиозном съезде и начало Содружества имени Св. Мученика Алабаша и Преп. Сергея.

**) Начиная с 1932 г. о. Сергей участвует в многочисленных съездах РСХД, Англо-Русского содружества, Лиги православной культуры и т. п. Из них указаны только те, которые имели какое либо особое значение в жизни о. Сергея.

- 1929 Участие в съезде комитета продолжения Лозаннской конференции в Мюррен (Швейцария).
- 1936 В апреле — участие в англо-русском богословском съезде в Мерфильде (Англия). С 29-го сентября по 6-ое ноября — поездка в С. А. С. Ш. на конвенцию епископальной церкви и для чтения ряда лекций.
- 1937 Июль — участие во II-ом всемирном христианском съезде по вопросам “Жизни и труда”, в Оксфорде. Август — участие во II-ом всемирном христианском съезде по вопросам “Веры и церковного строя”, в Эдинбурге.
- 1938 Участие в общеправославном съезде богословов в Афинах.
- 1939 20-го марта — первая операция рака горла. 4-го апреля (Страстной вторник) — вторая операция рака горла. Потеря голоса.
- 1944 В ночь с 5-го на 6-ое мая (Духов день) — кровоизлияние в мозг. 12-го июля — кончина. 15-го июля — отпевание в храме Богословского Института и погребение на русском кладбище в Ste-Geneviève-des-Bois.

ХРОНОЛОГИЯ ВАЖНЕЙШИХ СОЧИНЕНИЙ о. СЕРГИЯ

- 1896 О рынках при капиталистическом производстве.
1900 Капитализм и земледелие.
1902 Душевная драма Герцена.
Иван Карамазов, как философский тип.
1903 От марксизма к идеализму.
1908 Религия человекобожия в русской революции.
О Первохристианстве.
1909 Героизм и подвижничество.
1911 Два Града.
1912 Философия хозяйства.
1917 Свет Невечерний.
1918 Тихие Думы.
1920 Философия трагедии.
1921 На шире богов.
1924 Ипостась и Ипостасность.
1926 Св. Петр и Иоанн.
Очерки учения о Церкви.
1927 Купина Неопалимая.
Друг Жезиха.
1928 Главы о Троичности.
1929 Лестница Иаковля.
1931 Икона и иконопочитание.
Агнец Божий.
1932 О чудесах евангельских.
L'Orthodoxie.
1935 Иерархия и таинства.
О Софии, Премудрости Божией.
1936 Утешитель.
1937 The Wisdom of God.
1939 Софиология смерти.
После смерти о. Сергия вышли:
1945 Невеста Агнца.
1947 Автобиографические заметки.
1948 Апокалипсис Иоанна.

О Г Л А В Л Е Н И Е Ш Ч А С Т И.

ГЛАВА 1.

Д а в н о е и н е к о м о е в б о г о с л о в и и о. С е р г и я.

Церковная свобода богословской мысли — стр. 7. Соборование в истине и вращение в догмат — стр. 9. Догматы, теологумены и богословские мнения — стр. 10. Богословское значение софиологии — стр. 12. Формулирование неформулированного — стр. 13. Проблема терминологии — стр. 15. Проблема контекста или логического ударения — стр. 16. Множественность смыслов единого содержания — стр. 17. Триадология — стр. 18. Христология — стр. 19. Иерархия догматических истин — стр. 21.

ГЛАВА 2.

П р е с в я т а я Т р о и ц а.

Сверхразумность и диалектика догмата Св. Троицы — стр. 24. Проблематика триадологии — стр. 25. Ипостась и природа. Их различение, противопоставление и единство. Понятие ипостасности — стр. 26. Усия как София — стр. 31. Богословие Ипостасей. Постулат многоединства — стр. 35. Диалектика я — стр. 36. Онтология суждения — стр. 37. Свойства ипостасей — стр. 40. Рождение (Сына) и изведение (Духа) как самооткровение Отца — стр. 39. Самооткровение и происхождение — стр. 44. Равночестность ипостасей — стр. 46. Троица как любовь: жертвенная и торжествующая — стр. 47. Предвечный кенозис — стр. 49. Любовь как начало единсущия — стр. 52. Богословие усия. София и Ипостась Отца — стр. 53. София и Ипостась Сына — стр. 55. Отожествление Логоса и Софии — стр. 56. София и Ипостась Св. Духа — стр. 59. Отожествление Св. Духа и Софии — стр. 60. Проблема *filioque*. Ее история — стр. 62. Критика филиоквизма — стр. 66. Положительное решение проблемы — стр. 68. Двоица Слова и Духа — стр. 69.

ГЛАВА 3.

Г о с п о д ь И п с у с Х р и с т о с .

Проблема Боговоплощения — стр. 72. Халкидонское “не” и “да” — стр. 74. Боговоплощение и миротворение — стр. 76. Христология и триадология — стр. 78. Приснодева Мария — стр. 80. Единство ипостаси и двойство природ — стр. 81. Образ и Первообраз человечности — стр. 83. Софийность как постулат Халкидонского определения — стр. 85. Мариология — стр. 87. Всечеловечность Христа — стр. 88. Богочеловечество — стр. 90. Кенозис — стр. 91. Его сущность — стр. 92. Его содержание — стр. 94. Человечность Христа — стр. 97. Сын Божий — стр. 99. Сын Человеческий — стр. 100. Испытания — стр. 101. Смерть — стр. 103. Пророческое служение — стр. 106. Чудеса — стр. 108. Первосвященническое служение — стр. 111. Вечное Первосвященство — стр. 113. Искупление — стр. 115. Гефсимания — стр. 119. Голгофа — стр. 120. Смерть Христова — стр. 121. Воскресение — стр. 124. Вознесение — стр. 126. Царское служение — стр. 129.

ГЛАВА 4.

О д а р а х С в. Д у х а .

Проблема пневматологии — стр. 133. Откровения Св. Духа и откровения Логоса — стр. 135. Дух Св. и дары Св. Духа — стр. 137. Мера и степень даров Св. Духа — стр. 141. Учение о Св. Духе и Его откровениях — стр. 143. Постулат всеобщей духовности — стр. 147. Предварительные Пятидесятницы — стр. 148. Духовность твари — стр. 153. Естественные религии — стр. 155. Дух Св. в Ветхом Завете — стр. 158. Дух Св. в Новом Завете — стр. 160. Продолжающаяся Пятидесятница — стр. 165. Дары Духа Св. — стр. 167.

Отец — стр. 174. Равнобожественность и иерархия Ипостасей — стр. 175. Монархия Отца — стр. 177. Кенозис любви Отчей — стр. 181. Откровение отцовства — стр. 182.

ГЛАВА 5.

П р и с н о д е в а .

Мариология и софиология — стр. 184. Мариология и космология — стр. 187. Мариология и антропология — стр. 188. Мариология и агпология — стр. 196. Рождение, отцовство, мате-

ринство — стр. 198. Богоматерь в Ее отношении к трем Ипостасям Пресв. Троицы — стр. 201. Смирение Богоматери как кенозис Св. Духа — стр. 203. Жизнь Пресв. Богородицы: Ее Рождество — стр. 206. Благовещение — стр. 210. Крещение и Преображение Господни — стр. 214. Невидимое участие в Тайной Вечери — стр. 216. Стояние у Креста — стр. 218. Жизнь Богоматери после Воскресения Христова — стр. 220.

ГЛАВА 6.

Предтеча и Ангелы.

Богородица и Предтеча — стр. 225. Друг Жениха — стр. 226. Святость и смирение Предтечи — стр. 230. Жизнь Исаиана до Крещения Господня — стр. 232. Крещение — стр. 235. "Гимн" и борения Предтечи — стр. 237. Похвальная речь Господа — стр. 241. Смерть Предтечи — стр. 243. Ангелочеловек — стр. 245. Проблема ангелологии — стр. 247. Ангелы - Хранители — стр. 249. Небесные прообразы творения — стр. 252. Естество ангелов — стр. 257. Чины ангельские — стр. 261. Жизнь и славославие ангелов — стр. 263. Падшие ангелы — стр. 266. Судьбы зла — стр. 269.

ГЛАВА 7.

Церковь.

Проблема экклесиологии — стр. 275. Церковь: Тело Христово — стр. 277. Невеста и Жена Агнца — стр. 279. Церковь и Богоматерь — стр. 282. Универсализм Церкви — стр. 284. Единство — стр. 285. Святость — стр. 288. Кафоличность — стр. 289. Соборность — стр. 291. Апостольство — стр. 295. Таинства — стр. 299. Благодать — стр. 301. Евхаристия — стр. 304. История и Апокалипсис — стр. 306. Небесно-земные свершения — стр. 310. Тысячелетнее царство — стр. 313.

ГЛАВА 8.

Свершения.

Эсхатология и эсхатологизм — стр. 319. Конец века сего — стр. 320. Парусия — стр. 321. Преображение мира — стр. 324. Всеобщее воскресение — стр. 326. Суд и разделение — стр. 329. Ад и рай — стр. 332. Вечное во временном — стр. 336. Всеобщий апокатастасис — стр. 340.

ПРИЛОЖЕНИЯ.

Библиографический указатель — стр. 347.

Экономические труды — стр. 348.

Философские труды — стр. 349.

Богословские труды — стр. 353.

Публицистика и политика — стр. 356.

Иностранные писания — стр. 358.

Проповеди, слова, поучения — стр. 362.

Ненапечатанные труды — стр. 364.

Статьи, посвященные русским мыслителям, поэтам и художникам — стр. 367.

Статьи (и excursus), посвященные иностранным философам, писателям и художникам — стр. 372.

Excursus, посвященные отцам и учителям Церкви — стр. 376.

Хронологическая канва жизни о. Сергия — стр. 379.

Хронология важнейших сочинений — стр. 382.