СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ

ПЕРВООБРАЗ И ОБРАЗ

ТОМ 1

«ИСКУССТВО»

«ИНАПРЕСС»

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ

СВЕТ НЕВЕЧЕРНИЙ

СОЗЕРЦАНИЯ И УМОЗРЕНИЯ

ТОМ 1

«ИСКУССТВО» «ИНАПРЕСС»
МОСКВА 1999 САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

УДК 14
ББК 87.3
Б 90

ПОДГОТОВКА ТЕКСТА И ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ ***И. Б. РОДНЯНСКОЙ***

КОММЕНТАРИИ ***В. В. САПОВА*** *И* ***И. Б. РОДНЯНСКОЙ***

РЕДАКТОРЫ: Н. М. КОНОНОВ, М. И. ПОТАПЕНКО

ISBN 5-871-35078-X

ISBN 5-210-01400-2 (Т.1)
ISBN 5-871-35083-6 (Т.1)
ISBN 5-871-35078-X
ISBN 5-210-01399-5

©Подготовка текста, вступительная статья, И. Б. Роднянская,1999
©Комментарии, В. В. Сапов и И. Б. Роднянская, 1999
©ИНАПРЕСС, оформление, 1999

ЧТИТЕЛЬ И ТОЛМАЧ ЗАМЫСЛА О МИРЕ

...С годами... в подлинной ценности выступает благо жизни и дар жизни, который никогда не отвергнет — вплоть до конца — никакое живое существо, ни даже сатана, хотя и клевещет и хулит Жизнодавца. И, вместе с годами, все яснее печатлеется бессмертие жизни, — не веришь ни в какие ее сроки, ни в старость, ни в смерть, а только в жизнь. Свеча, вся сгорая, переходит в свет и тепло, которые с избытком возмещают отгоревшую часть ствола.

О. СЕРГИЙ БУЛГАКОВ.
Ялтинский дневник. (Запись от 16 июня 1921 г.— в день пятидесятилетия)

Творческая личность Сергея Николаевича Булгакова пока не облеклась в прохладные классические одежды, как это, пожалуй, уже случилось с В. С. Соловьевым, П. А. Флоренским или, ближе к нам, А. Ф. Лосевым. Его огромное наследие плохо освоено и далеко не полностью опубликовано, не говоря о переиздании многих старых, не доступных читателям сочинений. Если тех же Соловьева или Флоренского подчас хоть и подвергают специальной критике, преимущественно богословского толка, но чаще — поминают мало к чему обязывающим «обойменно»-перечислительным способом, то Булгаков все еще активно навлекает на себя поляризованные мнения. Для одних он «едва ли не самый крупный религиозный гений XX-го столетия не только в России, но и во всем мире» (Н. А. Струве)[1], для других — злочестивый ересиарх или, в лучшем случае, подозрительный православный модернист и экуменист, для третьих — наивный мечтатель, проделавший путь от одной утопии, марксистской, к другим — неославянофильской и хилиастической, к грезам о «Белом царе» и «тысячелетнем царстве», но оставшийся все тем же кабинетным интеллигентом-схемосозидателем, для четвертых — он, наряду с И. А. Ильиным, консервативный страж «русской идеи», философ антизападничества.

Умственная продукция С. Н. Булгакова — это лавина спекулятивных воззрений и идейных предположений, почти визионерских либо художественных интуиций и изощренных логических сцеплений; из этого бурлящего котла мысли можно выхватить и все то, что служит основанием для вышеприведенных разноречивых оценок.

А вместе с тем Булгаков — один из самых цельных, я сказала бы даже, центростремительных мыслителей так называемого русского религиозного ренессанса. Его любомудрие вырастает непосред-

[1] Вестник РХД. 1994. № 170 (III). С. 3.

ственно из того же корня, что и древо жизни, а так как «все болит около дерева жизни» (Булгаков любил повторять эти слова Константина Леонтьева[1]), то и мысль его болит и болеет противоречиями, быть может, принципиально неразрешимыми в кругу разума и в пределах исторического времени.

Исходная идея-чувство Булгакова сфокусирована, как мне кажется, не собственно в области богоискания (что можно было бы утверждать о Достоевском или, из булгаковских современников, скажем, о Льве Шестове), а в сфере, если можно так выразиться, «смежной». Богомыслие, богословие и богомудрие, к которым Булгаков шел и пришел, — плоды, а не завязь его философствования. Завязь же — это интуитивное, дорефлективное переживание благолепия (именно так: «блага» и «лепоты») природного мира, равно как — осмысленности человеческой истории. И то, и другое как бы опровергаемо на уровне очевидности. Е. Н. Трубецкой, однажды увидев отснятый на киноленте процесс поедания одной низшей твари другою, пришел в гадливый ужас от неблагообразия естественной жизни; о том же впоследствии с содроганием говорил поэт-натурфилософ Николай Заболоцкий: «Жук ел траву, жука клевала птица, / Хорек пил мозг из птичьей головы, / И страхом перекошенные лица / Живых существ глядели из травы».

Что мог бы ответить на это влюбленный в мироустройство Булгаков? Залепетать нечто про памятный с детства ландшафт средней России, про «красоту лета и зимы, весны и осени, закатов и восходов, реки и деревьев», про все, что «так тихо, просто, скромно, незаметно и — в неподвижности своей — прекрасно», про «то что я любил и чтил больше всего в жизни своей... высшую красоту и благородство целомудрия», «*тихость и ласковость*»[2]? Или про «откровение природы», которое пережил он, подъезжая на закате южною степью к синеющим вдали Кавказским горам? (Читатель обнаружит этот лирический пассаж на первых же страницах «Света Невечернего».) И что он мог противопоставить столь наглядному — в выпавшей на его долю первой половине XX века — трагическому абсурду истории с ее иррациональными землетрясениями и жертвоприношениями? Всего лишь унаследованную от своего священнического рода и впитанную с молоком матери некую догадку о том, что окружающий мир существует *не напрасно*, что в нем и сквозь него нечто проглядывает и *светится*.

Эта неверифицируемая уверенность в *гарантиях* миропорядка, таких, как красота природного бытия и логика исторического движения, толкала Булгакова в объятия череды смыслообъясняющих систем: от марксизма — к (кантовскому) идеализму — к соловьевскому «богочеловеческому процессу» — наконец, к собственному, на почве христианской теологии, истолкованию мировой жизни и ее Источника. Так родилась кардинальная, впоследствии точно сформулированная его учеником Л. А. Зандером, тема Булгакова — богословствующего философа и философствующего богослова: Бог и мир (непременно в их соотносительности, без которой для Булгакова ни мира, ни даже Бога попросту не существует).

Комментирование интеллектуального и общественного пути мыслителя не входит в задачу настоящих заметок, цель коих — предварить капитальный булгаковский труд, где подведены итоги первому двадцатилетию его поисков и обретений и заявлены все главные оригинальные (в том числе и прослывшие сомнительными) идеи будущего «богословского периода». Краткую характеристику этого пути читатель при желании найдет во вступительных статьях к обоим томам сочинений С. Н. Булгакова, вышедших в 1993 г. в серии «Из истории отечественной философской мысли». Более любознательных можно отослать к фундаментальному (с поправкой на апологетическое отношение к своему предмету) труду упомянутого выше Л. А. Зандера «Бог и мир. (Миросозерцание отца Сергия Булгакова)» (Т. 1–2. Париж, 1948), а также к «Истории русской философии» В. В. Зеньковского (2-е изд., Париж, 1989. Т. 2. С. 430–457). Статей, очерков, предисловий, характеризующих личность и отдельные стороны деятельности Булгакова, за последнее время тоже появилось у нас немало; здесь не место их перечислять.

---

1 См., например, т. I настоящего издания. С. 305.

2 Булгаков Сергий, прот. Моя родина, в его кн.: Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 8. То же в кн.: *Булгаков С. Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 308–309.

Что хотелось бы, так это выявить в прославленной книге Булгакова, как бы находящейся в топографическом центре его жизненной стези, *в точке выбора* (а выберет он вскоре священство, полное слияние с жизнью Церкви и перевод философствования в богословское — но неудобное, но остропроблемное! — русло), — выявить и продемонстрировать сгусток мотивов, из которых выстраивалась — и до и после «Света Невечернего» — его творческая судьба.

«Свет Невечерний», задуманный, по-видимому, в 1911 году, — результат интенсивнейшей теоретической работы. В 1914 г. в печати появляется первый отрывок из будущих «созерцаний и умозрений», а в том же году в предрождественском письме к своему младшему другу А. С. Глинке-Волжскому Булгаков упоминает о поглощенности этой работой[1]. В 1916-м труд окончен и в конце года снабжен авторским предуведомлением, в котором отразилась и злоба дня — война с Германией. Эти три-четыре года как бы самим Провидением были отпущены мыслителю для углубления и развертывания его исходных импульсов — умственных и духовных. (Только спустя десять с лишним лет в парижском Богословском институте о. Сергию выпал такой же благоприятный отрезок жизни для умственной сосредоточенности и высочайшего духовного напряжения.)

Биографические и внутренние обстоятельства 1910-х годов побуждали Булгакова к выяснению основ миросозерцания, к приведению его в соответствие с душевными переменами. В 1911 году он двухтомным сборником статей «Два града» подводит итог своей предшествующей деятельности общественника и публициста. Одновременно этот своего рода публичный отчет за бурные революционные и думские годы знаменовал и расставание со «снами христианской политики» (как замечает сам Булгаков в одном частном письме). В том же году вместе с другими профессорами, протестовавшими против правительственного стеснения академических вольностей, он покидает Московский университет и, хотя не оставляет преподавания вовсе (Булгаков занимался преподаванием с небольшими вынужденными перерывами всю жизнь), но письменный стол приковывает его к себе теперь больше, чем кафедра.

В 1912 году он завершает, издает и защищает в виде докторской диссертации «Философию хозяйства» — труд, где религиозная метафизика и натурфилософия играют гораздо большую роль, чем экономическая теория, где царят Шеллинг и Соловьев и где впервые внятно формулируется провиденциальная для Булгакова софиологическая тема. Вообще у нашего автора возникает новый, более зрелый прилив интереса к Владимиру Соловьеву — уже не как к советчику в общественных делах («христианская политика», привлекавшая так недавно Булгакова, — соловьевский, напомню, термин и соловьевская идея), а как к неортодоксальному, вольному богослову и метафизику. Доклад «Природа в философии Вл. Соловьева», прочитанный в 1910 г. к десятилетию его кончины, можно считать ранним кратким прологом к «Свету Невечернему», между тем как «Философия хозяйства» — солидные пролегомены к этой булгаковской «сумме».

Смерть отца (в апреле 1912 года) будит у Булгакова воспоминания о детстве, протекавшем в церковной ограде[2], и переживание утраты вместе с впечатлением от похорон («много и горя, и возвышающего религиозного утешения», «дивный чин иерейского погребения» — из письма А. С. Глинке-Волжскому от 14 мая 1912 г.) разворачивает его лицом к литургической и храмовой жизни. Общественный темперамент Булгакова, конечно, по-прежнему мешал ему оставаться исключительно в кругу «созерцаний» и «тихих дум»; но страстные полемические выступления этих лет часто уже имеют отношение не к делам публичным, а к делам церковным.

---

[1] Письма С. Н. Булгакова А. С. Глинке-Волжскому хранятся в РГАЛИ (ф. 142 ед. хр. 198. оп. I). Цитируемое упоминание — л. 225. Когда настоящее издание было уже набрано, вышла подготовленная В. И. Кейданом книга: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М. Школа «Языки русской культуры». 1997, — где читатель найдет бóльшую часть выдержек из писем Булгакова, приводимых здесь и в комментариях.

[2] «Детство с его святыней, сохранившей меня вопреки мне же самому от смерти духа...» (Из письма Булгакова В. В. Розанову от 19 марта 1915 г. — Вестник РХД. 1979. № 130. С. 172).

Став в 1911 г. соредактором и, фактически, повседневной тягловой силой религиозно-философского издательства «Путь», Булгаков устремляет свою всегдашнюю энергию просветителя, популяризатора, редактора в область опять-таки умозрительных исканий: он берет на себя организацию коллективных сборников «О Владимире Соловьеве», «О религии Льва Толстого», подготовку к изданию переводов Иоанна Скота Эриугены, Дж. Пордеджа и ряд сходных начинаний. Надо сказать, что и параллельные издания «Мусагета» («Аврора» Якове Бёме, «Цветочки Франциска Ассизского», проповеди Мейстера Экхарта), повышая степень знакомства русских любомудрствующих читателей с классической мистикой христианского Запада, формировали умственную атмосферу, в которой писался булгаковский труд, впитавший в себя и это *свежее* чтение. То была черта краткой культурной эпохи, которую еще недавно у нас принято было называть «реакционной»; что ж, действительно имела место реакция на потрясения первой русской революции и определенное сосредоточение на запросах духа. Как раз тогда же Булгаков тратит время на подготовку к полемике с теософскими и оккультными доктринами, прокладывая собственный маршрут в духовных лабиринтах тех лет.

Наконец, «Свет Невечерний», вероятно, никогда не реализовался бы в виде своеобразного философского компендиума, если бы не книга П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины», вышедшая в 1914 г. в том же издательстве «Путь». Время ее создания совпадает с пиком влияния более молодого о. Павла Флоренского на Сергея Николаевича, в чьей жизни отец Павел занял особое место Друга (не иначе как с прописной буквы — в письмах и дневниках Булгакова). Совместные посещения Зосимовой пустыни, поездки «к Троице» — в гости, на «духовный пир» к о. Павлу, сбор философов в Черниговском скиту (о чем не без доли юмора сообщает в письме от 3 января 1917 г. живописец М. В. Нестеров[1]) — все это черты жизни и общения тех лет. В знаменитом «опыте православной феодицеи», предпринятом Флоренским, Булгакова захватила открывшаяся ему здесь возможность сочетать свободное движение мысли с церковной догматикой, философствовать о Боге и богословствовать о мире, привлекать к освещению вероучительных вопросов материал до- и внеортодоксальной мысли (античной и классической философии, вольной мистики и поверий), включать личный психологический опыт для прямого свидетельствования там, где доказательства умолкают, а главное — охватывать Целое, не подчиняясь вместе с тем «духу системы» с ее логическим дедуцированием «многого» из «Единого».

Огромная оригинальность ума Булгакова (при неутомимой добросовестной готовности излагать не свои мысли впереди своих, чтобы осветить любой вопрос с азов и не упустить чужой заслуги) не позволила ему покорно воспроизвести вдохновивший его образец. Лирические психологизмы первых страниц «Света Невечернего» быстро сходят на нет; дисциплина же ума берет свое и, вопреки неприязни автора к системостроению, придает изложению рачительную системность; между тем как метод Булгакова — «критический догматизм» (подвести мысль логико-философскими, «кантианскими» тропами к тому пределу, когда ей остается только замереть — или опереться на сверхрациональный догмат) — того меньше напоминает импровизационную и безапелляционную манеру Флоренского. Но толчок, задание, дерзание — шли от последнего. И, конечно, софиология, так тесно спаянная с жизненным делом Булгакова, ставшая не случайно и не подражательно его миссией и крестом, погубившая в конце концов его ортодоксальную репутацию, — впервые очертилась перед ним скорее всего из бесед с Флоренским (хотя тот был связан с софийной мистикой и метафизикой куда менее самобытно и органично, чем русский основоположник этой темы Владимир Соловьев, чье влияние на Булгакова *по существу* массивней).

Таков жизненный и культурно-интеллектуальный фон создания этой книги: поворот от жгучих забот «общественности» к раздумьям о началах и концах мирового бытия; переживание «подлинности и единственности Церкви» (из письма Глинке-Волжскому от 26 мая 1913 г.) и стремление воцерковить собственную мысль; прилив энергии («Много мне жизненных сил отпущено!» — ему же, 14 мая

[1] *Нестеров М. В.* Из писем. Л., 1968. С. 216.

1912 г.), с равной щедростью растрачиваемой и на творчество, и на «черную» редакторско-организационную работу; «послевеховский» сдвиг вправо в отношении к российским политическим реалиям.

Но — не забудем о первой мировой войне: в самый ее канун задумывалась и в ее годы создавалась булгаковская книга. Кстати, последнее капитальное сочинение о. Сергия, изданное посмертно, — «Невеста Агнца» — очень тесно примыкающее к «Свету Невечернему» (таково мнение и Льва Зандера, и В. В. Зеньковского) и воспроизводящее в собственно богословском ракурсе все ведущие идеи «Света...», — тоже писалось во время мировой войны: второй. И это не просто внешнее совпадение.

Не раз уже упоминавшийся здесь В. В. Зеньковский, лучше многих, на мой взгляд, понимавший пружины булгаковской мысли, проницательно замечает, что на первом плане у Булгакова была историософская тема[1]. Действительно, чувство тупика, в который загнал себя, как представлялось нашему философу, обезбоженный новоевропейский мир, и вместе с тем надежда на преодоление «трагедии человечества» без попутной утраты главных ценностей из сокровищницы природы и культуры — вот что мобилизовало Булгакова на масштабные мыслительные постройки, актуализировало его энергию, впрягало в работу. Обе мировые войны словно бы подтверждали правильность его усилий по разгадыванию «исторического шифра» (выражение из «Света Невечернего»), и именно тогда, «на пиру богов», он чувствовал себя в особенности призванным сказать мирообъясняющее и воодушевляющее слово. Если в конце жизни ему удавалось это делать, преодолевая болезни и лишения в оккупированном немцами Париже, то «Свет Невечерний» создавался, как мы видели, в житейски и академически благополучной обстановке, хотя и посреди всеевропейского военного пламени. В нем нет того напряженного эсхатологизма (и даже хилиазма), каким отмечена «Невеста Агнца»; мирный подзаголовок предреволюционного труда более или менее соответствует его настрою; но трактовка центральной «софиологической» темы как исторического становления вселенной, требующего человеческой активности, говорит сама за себя. Булгаков здесь (а впрочем, и до конца дней) остался верен суждению, высказанному в дни его раннего социально-либерального активизма: «Человеческая история не есть что-то вроде исправительной тюрьмы, куда отдаются души на приуготовление в Царство Небесное»[2]. Ходом и исходом истории, по Булгакову, раскрываются, с одной стороны, возможности человека как самодеятельного существа, с другой же — воздействия Провидения, с безошибочной находчивостью корректирующего срывы человеческих деяний и, следовательно, обеспечивающего конечный успех исторического действа.

Соответственно, и главный философский труд Булгакова, обнимающий «небо и землю», повернут — не столько числом отведенных страниц, сколько своим идейно-волевым острием — к историческим судьбам человечества.

В композиции книги проявилась предшествующая философская выучка ее автора, дань которой сегодня может показаться педантическим анахронизмом. Прежде чем перейти к тому, что принято называть онтологией — учением о началах и основаниях бытия — и что более всего волновало мыслителя («Бог», «Мир», «Человек»), Булгаков обязывается выяснить гносеологические предпосылки религиозного опыта. Что ж, всякая уважающая себя и чурающаяся дилетантизма философская штудия должна была представиться тогда послекантовской, прошедшей через кантовский искус[3], как сегодня — постгуссерлианской и постхайдеггеровской.

---

[1] *Зеньковский В. В.*, прот. История русской философии. 2-е изд. Paris, 1989. Т. 2. С. 434.

[2] Вопросы жизни, 1905. № 6. С. 310.

[3] Эта попытка следовать кантовским правилам вызвала язвительную критику борца с академическим философствованием Льва Шестова. Откликаясь на публикацию в «Вопросах философии и психологии» (1914) статьи «Трансцендентная проблема религии» (будущего введения в «Свет Невечерний»), Шестов писал: «Кант в „Критике чистого разума" спрашивает, как возможна наука; Булгаков спрашивает, как возможна религия, для того, чтобы, исследуя, по способу Канта, условия возможности религии, прийти к ее оправданию. Почему Булгаков уверовал так в единственность кантовского метода? Зачем ему понадобилось оправдывать кантовской аргументацией религию? Что же соблазнило Булгакова? Думается, что тут не простая случайность ... Все

Нельзя сказать, чтобы во Введении к «Свету Невечернему» Булгакову удалось написать «четвертую критику» — «Критику религиозного сознания» — вслед за тремя знаменитыми «Критиками» Канта. Пожалуй, два исповедальных рассказа о «пережитой в личном опыте встрече с Божеством», пронзительно волнующие при всей их старомодной «выспренности» (В. Вейдле не зря находил в слоге Булгакова сходство с «исповедью горячего сердца» Мити Карамазова), перевешивают в убедительности собственно философскую оснастку этого раздела. Тех, кто в своем знакомстве с движением мысли Булгакова не собирается ограничиваться «Светом Невечерним», вводный раздел может заинтересовать наметками принципиального спора с «посюсторонней» философией Канта и Гегеля — спора, который через несколько лет выльется в жаркую (и притом гораздо более отрефлексированную) схватку с этими гигантами на страницах «Трагедии философии» и «Философии имени».

Все-таки наибольший интерес в гносеологической тематике Введения представляют страницы, посвященные природе мифа. Здесь Булгаков идет (скорее чем за Флоренским) вслед за Вячеславом Ивановым, успевшим к тому времени опубликовать свои работы по метафизике и эстетике символизма. Объявив миф (это «синтетическое религиозное суждение a priori», — отчитывается Булгаков перед тенью Канта) главным инструментом религиозного постижения, а Платона, непревзойденного любомудра древности, — не философом, а, в отличие от его ученика и оппонента Аристотеля, мифологом, Булгаков развязал себе руки и в том, что касается манеры дальнейшего изложения в «Свете Невечернем», и вообще — на десятилетия вперед. К примеру, читая в третьем, антропологическом отделе книги, как змей вовлек Еву, не имевшую «того знания животного мира, которое Адам усвоил еще до создания жены», как бы «в духовное любодейство с загадочным существом», и пр., — мы с изумлением обнаруживаем, что находимся уже не в пространстве философии, пусть и «религиозной», и даже не на территории богословия с его строгими навыками библейской экзегезы, а в области мифослагательства, опирающегося на художественное воображение автора. Причем прыжок от ответственной мыслительной логики (от развертывания христианской антропологической доктрины в начале того же отдела) к логике сугубо мифопоэтической совершается Булгаковым непринужденно и с чувством полного методологического комфорта. Мифологизирующая фантазия становится как бы тем припоем, который помогает скрепить без заметных швов философскую проблематику и вероучительную догматику, хотя эта своеобразная спайка рискует не получить одобрения ни у философа, ни у богослова.

Я не берусь утверждать, что это непременно изъян мысли Булгакова; во всяком случае, это ее устойчивая особенность, нараставшая по мере того, как он стал осуществлять безусловно имевшиеся у него художнические интенции уже не при истолковании русской литературной классики (Чехова, Достоевского, Толстого), а на материале церковно-культовой словесности (Священное Писание, литургика). Ошеломительно неожиданное домысливание образов Писания, чисто художественное психологизирование его персонажей: Иоанна Крестителя («Друг Жениха», 1927), Иуды («Иуда Искариот — Апостол предатель», 1931), даже ангелов («Лествица Иаковля», 1929), даже Сатаны — все это добавляет к ипостасям Булгакова-философа и Булгакова-богослова ипостась Булгакова — поэтизирующего мифотворца[1].

Говоря о первом отделе книги, следует остановиться на его названии, таящем характерный изгиб теологических воззрений Булгакова. Казалось бы, коль второй и третий отделы триптиха, каковым по своей структуре является «Свет Невечерний», именуются «Мир» и «Человек», то первому

хотят во что бы то ни стало и как можно скорее быть правыми, правыми пред собой, пред людьми, даже пред Богом» (из статьи Л. Шестова «Вячеслав Великолепный», 1916, впоследствии включенной им в книгу «Власть ключей». См.: *Лев Шестов*. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1993. С. 257).

[1] В частности, бросается в глаза сходство — не только по сути, но и по характеру воображения — между гимном Богородице и стихотворным размышлением об Иуде, вещами, написанными Максимилианом Волошиным в Крыму, тогда же, когда там накануне высылки за границу находился Булгаков, и позднейшими сочинениями последнего «Купина Неопалимая» и «Иуда Искариот...», писавшимися в 20-е годы. Мне не удалось обнаружить данных об общении Булгакова и Волошина в Крыму во время гражданской войны (до революции они были знакомы), однако означенное сходство соблазняет предположить факт их взаимного влияния, — как, впрочем, и просто общность художественного подхода к вечным религиозным сюжетам.

пристало называться не иначе как «Бог». Но автор дает несколько иное заглавие: «Божественное Ничто». Дело в том, что, по Булгакову, Бог, личный Бог теистических религий, Троичный Бог христианства, существует для верующего сознания — и опознается им — *именно и только* как Творец и Промыслитель. Пока не вступает в свои права тема «сотворения мира» и его судеб в потоке исторического времени, Булгаков молчит и о Боге. Он может говорить лишь о запредельной, трансцендентной тайне Божественного сверхбытия, в своей неопределяемости, невыразимости какими бы то ни было атрибутами равного для человеческого разумения небытию, Ничто. В этом Булгаков вполне ортодоксально следует за отрицательным богословием Ареопагитик — и патристики в целом; он безупречно проводит различительную черту между нею и мистическим пантеизмом средневековых германских учителей мудрости, понимавшими это «ничто» как некую бездонную пра-глубины, спонтанно трансформирующуюся в оформленное «нечто».

Но... не случайно затем наш мыслитель, вместо ожидаемого разговора о Троичном Боге христианского Откровения (что является предметом «положительного» богословия и как логический антитезис следует за тезисом богословия «отрицательного»), сразу заводит речь о творении, о мироздании.

Когда-то, в пору искания веры, Булгакова поразили слова Людвига Фейербаха (они приведены им в статье «Религия человекобожия у Л. Фейербаха», 1905): «...пред богом мир и человек суть ничто, бог есть и был прежде, чем был мир и люди; он может жить без них...»[1]. Вызов, заключенный в этой философской провокации немецкого «религиозного атеиста», был принят, и Булгаков, обидевшийся здесь не столько за Бога, сколько за мир и человека, всю дальнейшую жизнь на все лады станет утверждать и доказывать, что Бог не может «обойтись» без мира, или, как позднее будет облечено им в емкую, с далеко идущими импликациями, формулу, — что «замысел о сотворении мира совечен Богу»[2]. Другими словами, положительно помыслить Бога в его, так сказать, самотождестве, помимо его «разворота» к миру, — невозможно, да и не нужно. В «Свете Невечернем» эта идея дает еще первоначальные ростки, не доходя до той опасной в догматическом отношении черты, за которой у Булгакова начнется перенесение предвечно «замысленного» космического «всеединства», со всеми подробностями миростроения, во внутрибожественные недра...

Но так или иначе, с «отрицательным богословием» Булгаков обходится без личного творческого воодушевления. Это корректная и полезная как своего рода образовательный курс, но по преимуществу историко-описательная часть книги. Только с обращения к Миру начинается та *проблематизация* догматических положений, которая делает булгаковские «умозрения» столь интригующими и возбуждающими спекулятивную мысль.

Историк философских идей, склонный внимательно следить за их долговременными приключениями, вероятно, не без любопытства приметит, что Булгакову не удалось отделаться от запрещенного ему христианской догматикой, гностического по своим корням взгляда на творение как на божественную *эманацию*. Сколько бы он ни изобличал этот уклон мысли у других, от Плотина до Шеллинга, сам он оказывается не в силах его избежать, когда объявляет «творение из ничего» — «самораздвоением Абсолютного». И дело здесь не меняется от того, что подобное «самораздвоение» трактовано не как непроизвольное излияние Единого (так у гностиков и их последователей!), а как жертва божественной любви или, по более поздней формулировке, как целенаправленная, творческая эманация.

Нас здесь интересует не чья-либо «правота» или «неправота» в тысячелетнем споре, ведущемся на вершинах метафизики (в конце концов, выбор позиции или даже признание самого спора ложным и архаичным умствованием зависят исключительно от убеждений и верований каждого), — интересна здесь та интеллектуальная причина, по которой Булгаков непроизвольно отошел от того, чему хотел бы соответствовать.

---

[1] См. *Булгаков С. Н.* Сочинения в 2-х томах. Т. 2. Избранные статьи. М., 1993. С. 174.
[2] *Булгаков С.*, прот. Невеста Агнца. Paris, 1945. С. 53.

Конечно, сильное притяжение к Шеллингу, несмотря на всю критику в адрес последнего[1]; затем гипноз «второго», «становящегося» Абсолютного в соловьевской метафизике и историософии; наконец, рационалистическое начало, свойственное уму Булгакова, не мирящегося с видимой необъяснимостью «творения из ничего», — все это подталкивало мысль философа в «эманативном», условно говоря, направлении. Но главное все же было в другом, для мыслителя заветном: мир, космос должен был, пусть потенциально, пусть ослабленно (в зыбком «сраствореннии» с пустотой), — как угодно, — но получить в дар от Бога все сокровища, присущие Божественной плероме, полноте и совершенству Божественной жизни. Такой, и только такой, мир достоин Божьей любви — и, значит, любви Божьих соработников, христианских деятелей на мирской ниве. Иначе говоря, Булгаков принялся метафизически обосновывать такую стратегию христианства, которая не только спасала бы от «мира», от рабства низшей природе, но и спасала бы мир, беря на себя ответственность за дарованные ему ростки вечности, имеющие божественную родословную. Здесь исток софиологической темы, которую Булгаков отныне взваливает на свои плечи.

Русские софиологи — В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, отчасти А. Ф. Лосев — внешним образом создавали сходные построения и подчас использовали сходный понятийный лексикон (восходящий к Платонову учению об идеях), но двигали ими разные внутренние побуждения. София у Соловьева — плод его эротической визионерской мистики, которую он задним числом увязывал со своей социально-христианской утопией; Флоренский обретал Софию в ходе напряженного религиозного гнозиса, вызнавания последних онтологических тайн; Булгаков же, не будучи ни визионером, ни мистагогом, развивал учение о Софии вместо (говоря огрубленно) опостылевшего исторического материализма, в защиту которого — как доктрины, сулящей человечеству закономерный хеппи-энд, — он вкладывал силы до своего религиозного обращения. Так что исследователи (В. В. Зеньковский, американский автор Дж. Патнэм[2]) не без основания говорят о «софиологическом детерминизме» С. Н. Булгакова, заменившем ему гегельянско-марксистский детерминизм в формах, приемлемых для конфессионального мыслителя. (И к тому же удовлетворяющих художественно-поэтическое чувство Красоты — как космического начала и самосвидетельства мира о собственной ценности.)

Избегая онтологически обязывающих определений, можно сказать, что София Премудрость Божия, по Булгакову, — это миростроительный принцип, исходящий от Бога к миру. Для богословски авторитетного обоснования своей интуиции автор «Света Невечернего» мог бы опереться на учение Григория Паламы и его предшественников о божественных энергиях — учение, равно исключающее представления и о некоей посредствующей (не божественной и не тварной) сущности между Богом и миром, и об «удвоении» божественной жизни (по герметической формуле: «что внизу, то и наверху»), бледно и искаженно отразившейся в мировом зеркале. Впоследствии обратившийся к прямому богословию мыслитель вовлек в свою орбиту элементы паламизма, но не вполне последовательно, — уступив возможный для себя путь своему наиболее яркому критику Владимиру Лосскому[3].

В эпоху же философского самоопределения Булгаков всецело находился под обаянием платонизма, вообще неотъемлемого от русского христианского умозрения, будь то в философии или в поэзии. Уча в этом духе, что каждая вещь, каждая исконная черта бытия имеет свой пролог на небесах, свой горний первообраз, идейный замысел в Боге, Булгаков толковал Софию как всеединый организм таких идей, все-Идею, идеальный план мирового целого, его предвечную Красоту и залог преображения. Серьезная философско-теологическая сложность состояла, однако, в том, что платоновское

---

[1] Это влияние, вообще имевшее в России яркую традицию (так что можно долго говорить о «русском шеллингианстве»), особенно заметно в булгаковской «Философии хозяйства», где Шеллинг прямо или косвенно присутствует чуть ли не на каждой странице.

[2] *Putnam G. F.* Russian alternatives to Marxism; Christian socialism and idealistic liberalism in twentieth century Russia. Knoxville, 1977.

[3] См. напр.: *Лосский Вл.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. Сб. 8-й. М., 1972.

«умное место», где, согласно мыслителю Эллады, помещаются «идеи», сопрячь с теистическим понятием о Боге не так-то легко. Ибо умопостигаемый мир идей, согласно античной мысли, принадлежит космосу, и он не может быть безболезненно «переадресован» Богу теизма, между которым и космическим, «тварным» бытием пролегает онтологическая пропасть. Поразительно, что мимо этой трудности проходили многие великие умы, рождавшие те или иные версии христианизированного учения об идеях. А Булгаков — задержался, споткнулся — и расплатился не за одного себя.

Догматическая добросовестность требовала от Булгакова уточнить бытийный и, так сказать, персональный статус Софии. В «Свете Невечернем» автор неосторожно определяет этот статус греческим словом «метаксю» («между», «в средостении»), делая Софию «не Богом и не тварью» — «Началом твари в Боге». Однако христианская ортодоксия не признает между Богом и сотворенным миром никакого «среднего», смешанного бытия (и церковные умы, кстати, долго боролись за то, чтобы Христос был понят верующими в Него как «истинный Бог и истинный Человек», а не как «полубог» античного язычества); София же, по Булгакову, будучи «не то и не это», скорее напоминает какой-то промежуточный эон в схемах полуязыческого гностицизма. К тому же, что было с церковно-догматической точки зрения еще непростительней, Булгаков, следуя за чужим мистическим опытом, биографически ему не присущим, наделил свою Идею идей атрибутами Личности и проронил роковое слово «четверица»[1] (впрочем, заключив его в кавычки, указывающие на нестрогое, метафорическое употребление).

Впоследствии, уже за рубежом, Булгаков как бы спохватывается и в «схолии» к «Свету Невечернему» под названием «Ипостась и ипостасность» (см. 2-й том настоящего издания) несколько неуклюже лишает Софию статуса Лица, — дабы избежать обращения христианской Троицы в еретическую четверицу. Еще позже, в первой книге «большой» богословской трилогии, в «Агнце Божием» (1933), он, пытаясь окончательно избавиться от богословски сомнительного «промежуточного» положения Софии, раздваивает ее на Софию Божественную (внутритроичную жизнь божественных ипостасей) и Софию тварную (уделение этой же самой жизни творимому миру).

В сравнении с таким решением даже философски уклончивые формулировки Флоренского имеют несомненное преимущество, хотя бы постольку, поскольку не отрицают *оригинальности* мира. У Булгакова же мировое целое (как уже подчеркивалось) лишается самобытности и уникальности, будучи ослабленным подобием внутрибожественной системы идей (еще Аристотель укорял Платона «удвоением» этого рода).

Менее всего тут будет уместно вступать в специфический «спор о Софии», который одним представляется давно исчерпанным — не в пользу софианства вообще и Булгакова в особенности, другим — все еще не завершенным благодаря комплексу непонятых и неоцененных умственных открытий, третьим — ирреальным и беспредметным. В рамках нашей задачи достаточно, во-первых, пояснить, почему мысль Булгакова наткнулась на подводные рифы именно в этой, важнейшей для него области, и, во-вторых, указать еще раз на положительный пафос, вдохновлявший булгаковскую думу о Софии.

Одна из «бед» Булгакова коренилась, думается, не в собственно богословских подходах, а в неадекватной трактовке природы творчества. (В этом пункте он являл прямую, и столь же одностороннюю, противоположность певцу безосновного творческого дерзания — Н. А. Бердяеву.) Он так

---

[1] Булгаков следовал здесь за Флоренским, в чьем изложении учения о Софии (десятая глава «Столпа и утверждения истины») видел для себя безупречный образец. Между тем Флоренский без смущения перешагивает через очевидную несогласованность мыслей, примерно ту же, что составила для Булгакова драму целой жизни. На стр. 332 своей «феодицеи» (М., 1914; репринт 1990 г. с той же пагинацией) Флоренский пишет о «п р е д-существующей миру Софии-Премудрости... как об *Ипостасной* Системе миро-творческих мыслей Божиих», — а на стр. 349 — как о «ч е т в е р т о м, тварном и, значит, не едино-сущном *Лице*» (разрядка автора, курсив мой. — *И. Р.*). Так что же — «тварь» или «система мыслей Божиих»? И все-таки — «Лицо»? Оттого, что, по афористическому замечанию Флоренского, «Бог мыслит вещами», онтологическая ситуация не проясняется, а обволакивается декламационным туманом.

беззаветно разделял платоническое воззрение на «земное» творчество как на созерцание и воплощение уже наличествующих *вне* художника эйдосов, идей, что даже Творцу с прописной литеры вменял как бы повторение — в акте fiat — самого Себя, всего лишь вынесение своего вечного содержания во вне, во временно́е инобытие. Между тем художник (с большой или с малой буквы — все едино) создает не копию кого или чего бы то ни было, а *новый предмет*, хоть и запечатленный его, так сказать, духовным автографом. Восточнопатристическое представление о динамических идеях-«волениях» Творца[1] (к которому более или менее близок афоризм Флоренского: Бог мыслит вещами) соответствует реальности *любого* творческого акта куда больше, чем умозрение Булгакова о неподвижном космосе мирообразующих идей, предвечно заключенном в Божестве. Остается снова подытожить, что Булгакова подвела безоговорочная верность платонизму и вытекающее отсюда непризнание самобытности мира.

Однако надо понять, что именно таким образом Булгаков стремится повысить онтологическое достоинство мироздания — не просто как произведения безупречного Художника, но такого творения, в которое Художник этот вложил, что называется, всего Себя. Произведение, отдельное от своего Создателя, может быть уничтожено, заменено другим, новым; но произведение, в которое через посланницу Софию вложено сущностное присутствие его Творца, не будет подвергнуто полной гибели: божественная основа мира неразрушима. «Мир не может вовсе не удаться»[2], — эта фраза из «Света Невечернего» цитируется особенно часто. И она, действительно, играет роль девиза, мотто многосложной книги.

«Над дольним миром реет горняя София, просвечивая в нем как разум, как красота как... хозяйство и культура»[3], — писал Булгаков еще в «Философии хозяйства». «...Не могу переварить превращения „Софии" во вселенскую хозяйку», — с раздражением откликался на это кн. Е. Н. Трубецкой в одном из писем М. К. Морозовой[4]. Но как раз такое именно «превращение» и было Булгакову нужнее всего. Вводя в идеальное предсодержание мировой жизни незыблемые аналоги земных условий и черт человеческого удела, философ наделял то, что уничижительно третируется как «преходящее», непреходящим смыслом[5]. Если Флоренский в «Столпе...» предлагал свой опыт «феодицеи» (теодицеи — «оправдания Бога»), то Булгаков был захвачен целями космодицеи и антроподицеи — оправдания мира и человека.

Третий отдел «Света Невечернего» — «Человек» — вероятно, представит интерес для куда более широкого круга, чем первые два, требующие специального вкуса к религиозной метафизике и к многовековой извилистой истории философских концептов. Ведь именно на этих страницах автор рассуждает о таких волнующих и задевающих каждого вещах, как личность, пол, семья, хозяйство, искусство, общественность, власть, как, наконец, пути человеческой истории. Именно здесь Булгаков дает наиболее общий и принципиальный набросок своей философской эстетики, которая, как и у Соловьева — и тоже в силу связи с софиологией, занимает в его построениях особо почетное место.

Однако, если пренебречь метафизическим ключом, неизбежным применительно и к этому отделу книги, тема его рассыплется на ряд не увязываемых между собой наблюдений и пассажей — хотя по отдельности блистательных. Например, таких, как соображения о границах автономии искусства (которое, по Булгакову, должно быть свободно от морали, но не от Добра, от религии, но не от Бога); о гетеризме и донжуанстве — недугах артистического поведения; об эстетизме — тонком соблазне «духовного мещанства»; о харизматической и вместе с тем «звериной» природе всякой государственной власти, и прочая...

---

[1] Об этом подробнее см.: *Лосский Вл.* Очерк мистического богословия... С. 52–53.

[2] См. настоящее издание. Т. I. С. 188.

[3] *Булгаков С. Н.* Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М., 1993. С. 158.

[4] Цит. по: *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. Соловьева. М., 1995. Т. 2. С. 608.

[5] Перенеся в 1939 г. опасную и мучительную операцию по поводу рака горла, Булгаков, обдумав свой новый опыт, напишет вслед пережитому даже «Софиологию смерти».

Главный акцент антропологии Булгакова — это *сообразность Бога и человека*. Казалось бы, тут автор всего лишь следует за библейским и догматическим положением о сотворении человека «по образу и подобию Божию». Однако Булгаков по существу выходит за пределы этой теологической формулы, когда утверждает, что «человек есть одновременно и тварь и не-тварь». Несущественно, возник ли этот вывод под влиянием мыслей Мейстера Экхарта о божественной «искорке» в человеческой душе, в результате ли самостоятельной экзегезы библейского стиха из Книги Бытия (2, 7) или переосмысления церковных представлений о посмертном неуничтожимом существовании духовного начала человека и его облечении в имеющую воскреснуть плоть. Важно, что мыслитель приближает человека к Богу на целую онтологическую ступень, дает человеку основание являться богом не «по благодати» (о такой возможности учили Отцы Церкви), а некоторым образом — «по природе». Более того — в «Свете Невечернем» еще пунктирно, а в «Иконе и иконопочитании» уже развернуто (см. 2-й том настоящего издания) — Булгаков преподносит ту же богословскую теорему в обращенном виде (нечего и говорить, что с формально-логической стороны такого рода процедура не выдерживает критики) и рассуждает не только о божественности человека, но и об изначальной человечности Бога. Здесь наш автор опять-таки предстает непокорным, но впечатлительным учеником Фейербаха и как бы возвращает главную «человекобожескую» мысль своего свергнутого учителя в лоно христианской теологии. «Метафизическая однородность Бога и мира», за которую философа упрекает его внимательный аналитик В. В. Зеньковский, их «метафизическое единосущие»[1] как бы возводятся в квадрат, когда речь заходит о соотносительности Бога и человека.

Но за всякую экстрему приходится платить. И за возвышение человеческой природы философ вынужден расплачиваться принижением свободы. Вселенский природно-исторический процесс, протекающий во времени, по существу, рассматривается им как своего рода *восстановительная эволюция* (пусть и не чуждая катастроф и даже предфинального апокалиптического катаклизма) — как возвращение к тому, что уже было или, вернее, предвечно есть в своем небесном варианте. Процесс этот по большому счету не сулит неожиданностей. «Поскольку мир бытийными корнями своими погружен в Бога, он чужд свободы и связанных с нею разных возможностей, случайности и неверности, но поскольку он тварен <...> он стоит под двусмысленным знаком категории возможности, выбора, многообразия»[2], — умозаключает Булгаков. «В мире все неверно и не важно», — заметил как-то Константин Леонтьев. Для автора «Света Невечернего» в мире все было бы и верно и важно, если бы свобода то и дело не сдвигала его с божественных оснований, впрочем, без финального губительного результата. «Свобода твари» (а субъектом, личным носителем этой свободы выступает именно человек — кто же еще?) порождает, таким образом, только флуктуации на пути к предрешенному итогу, закономерно погашаемые софийной основой мироустройства. Это и есть «софиологический детерминизм», который обнаруживают в мысли Булгакова его критики.

С. Н. Булгаков — об этом он пишет неоднократно и в разных контекстах — считал трагедию основным, так сказать, жанром человеческой истории. Но без свободного столкновения борющихся сил, благих и злых, на арене исторического и культурного творчества, без риска, с которым всякий раз связан исход такой борьбы, не может быть трагедийности, не может быть и положительного подъема — победы, заслуги, преодоления. Переходя к конкретным проявлениям человеческого бытия, Булгаков так это и толкует — тем более, что неизбежная в его горизонте тема грехопадения человека к тому обязывает. Но оглядывая мировой чертеж, он делает акцент на заранее обеспеченном благоустроении, которое бессильны испортить все извержения человеческой свободы.

Однако не забудем и повторим, что зерно софиологического «оптимизма» Булгакова — не в самоуспокоенной бестрагичности, а в ободряющем ответе на трагизм исторической действительности, российской и общеевропейской. Булгаков хотел, чтобы христианство не уходило из истории, в скит

---

[1] *Зеньковский В. В.*, прот. Указ. соч. Т. 2. С. 446.

[2] *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Настоящее издание. Т. I. С. 188.

леонтьевского «трансцендентного эгоизма», чтобы в истории продолжал действовать «христианский импульс», чтобы в сердцевине мирской истории человечеством обреталась нить истории священной. Находя в божественной копилке нетленные прототипы всего, что ему дорого на этой земле, он словно демонстрирует полученную свыше расписку, что это добро не будет безвозвратно растеряно на дорогах исторического бытия — а потому надо мужаться и не уступать его силам погибели.

Сочтем ли мы систему взглядов Булгакова религиозным прозрением, мифопоэтическим уклоном в христианстве или превращенным выражением назревших исторических нужд, — так или иначе в ней очевидна концентрация огромной этической энергии. Христианское чувство дистанции по отношению к преходящей жизни сочетается здесь с христианским же, как был уверен Булгаков, заданием покровительства этой жизни и ее сбережения, с нежеланием отказаться от социальных «чаяний в истории». Любовь к миру не как к источнику «удовлетворения потребностей», а как к бесценному творению божественного Художника, любовь, предполагающая изживание вампирического синдрома нынешней цивилизации, — вот практическая сторона булгаковской софиологии, жизненная суть начатого им в «Философии хозяйства» и «Свете Невечернем» и развиваемого до конца дней «догматического обоснования культуры»[1].

Но было бы непростительной ошибкой сводить всю значительность мыслительных усилий Булгакова к социально-этической и нравственно-просветительской их проекции. Его многообъемлющий ум удерживает и ответственно (и с конфессиональной, и с логической стороны) прорабатывает главнейшие темы русского религиозно-философского движения: учение Владимира Соловьева о «положительном всеединстве» и становящемся Абсолютном, о «душе мира» и «богочеловеческом процессе»; взгляды П. А. Флоренского на антиномизм бытия и познания; символологию Вяч. И. Иванова; категории «творчества» и «свободы» у Н. А. Бердяева; вопрос о «божественном произволе», волновавший Л. И. Шестова; «оправдание пола» у В. В. Розанова; идеи социального братства Н. Ф. Федорова; неославянофильскую критику «германства» у В. Ф. Эрна. Все это нашло отклик и авторскую готовность к аналитическому истолкованию под переплетом «Света Невечернего»[2]. И если при попытках обосновать религиозную ценность мира и человека, культуры и истории мысль Булгакова подчас бьется в тенетах метафизических, богословских и чисто человеческих противоречий, то отвечать за это он, говоря по справедливости, должен не в одиночку, а заодно с обширной и творчески значимой традицией философствования. Ведь Булгаков-мыслитель бесстрашно драматизировал, «расщепил» и тем поставил под испытующий вопрос стержневые мотивы русской христианской мысли: ее неуклонную верность интуициям платонизма и вместе с тем ее космизм, «религиозный материализм» и почитание матери-земли; ее веру в «спасающую» силу Красоты; ее уклон в сторону социализма «с другого конца» (по выражению Достоевского) и чаяние «соборности» не только в церковной, но и в национально-общественной жизни; ее постоянную апелляцию к сверхрациональным свидетельствам искусства.

Прочитанный как раз со стороны своих продуктивных противоречий, С. Н. Булгаков может дать неожиданно обильную пищу для истолкования «Бога и мира», бытия и культуры.

И. Б. Роднянская

---

[1] См. его выступление в мае 1930 г. под тем же названием (*Булгаков С. Н.* Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1993. С. 637–643).

[2] Но, конечно, не только в этом труде. См., например, цикл статей о В. С. Соловьеве в «Тихих думах» (М., 1918; М., 1996); статью 1936 г. о Л. И. Шестове (Сочинения в 2-х тт. Т. 1); воспоминания о П. А. Флоренском (там же); статью 1908 г. о Н. А. Федорове «Загадочный мыслитель» (Сочинения в 2-х тт. Т. 2) и др.

СВЕТ НЕВЕЧЕРНИЙ

СОЗЕРЦАНИЯ И УМОЗРЕНИЯ

ПАМЯТИ ОТШЕДШИХ:

отца моего, г. Ливен протоиерея, о. Николая Васильевича Булгакова и матери моей Александры Косминичны урожд. Азбукиной*

С ЧУВСТВОМ ДУХОВНОЙ ВЕРНОСТИ

ПОСВЯЩАЕТСЯ

ОТ АВТОРА

В этом «собранье пестрых глав»* мне хотелось выявить в философствовании или воплотить в умозрении религиозные созерцания, связанные с жизнью в Православии. Такая задача, хотя и подавляет непомерностью, но и овладевает душой с неотступностью. И подобный замысел не ограничивается литературой, им предполагается и творческий акт духовной жизни: книга, но уже и не книга, не только книга! Лишь краем души касаемся мы жизни Церкви, отягченные грехом, затемненные «психологизмом», но даже и из таких касаний почерпаем силу, которая живит и оплодотворяет творчество. В свете религиозного опыта, как ни скудна его мера, зрится и оценивается «мир сей» с его тревогами и вопрошаниями.

Господи! Путь наш меж камней и терний,
Путь наш во мраке. Ты, Свет Невечерний,
Нас осияй!

(*А. С. Хомяков.* Вечерняя песня)**

Скудно взыскуется и слабо брезжит в душе этот свет чрез темное облако греха и смятенности, труден путь чрез современность к Православию и обратно. Однако от всякой ли можно освободиться трудности и должно освобождаться? Сколь ни страстно жажду я великой простоты, белого ее луча, но отрицаюсь столь же лживого, самообманного упрощения, этого бегства от духовной судьбы, от своего исторического креста. И лишь как искатель религиозного единства жизни, взыскуемого, но не обретенного, выступаю я в этой книге. Пусть духовное существо современности изъязвлено проблемами и источено сомнениями, но и в ее сердце не оскудевает вера, светит надежда. И мнится, что в мучительной сложности этой таится своя религиозная возможность, дана особая задача, свойственная историческому возрасту, и вся наша проблематика с ее предчувствиями и предвестиями есть тень, отбрасываемая Грядущим. Осознать себя со своей исторической плотью в Православии и чрез Православие, постигнуть его вековечную истину чрез призму современности, а эту последнюю увидать в его свете, — такова жгучая, неустранимая потребность, которая ощутилась явно с XIX века и, чем дальше, тем становится острее.

Руководящие идеи этого философствования объединяются не в «системе», но в некоторой сизигии***, органической сочлененности, симфонической связанности. От такого философско-художественного замысла требуется, с одной стороны, верность и точность саморефлексии в характеристике религиозного опыта, при выявлении «мифа», а с другой — нахождение соответственной формы, достаточно гибкой и емкой для его раскрытия. Но и при наличии этих условий остаются не легко уловимы внутренние ритмы мысли, ее мелодический рисунок

и контрапункт, характер отдельных частей композиции: философское искусство принадлежит к числу наименее доступных. Это приходится сказать даже о Платоне, явившем недосягаемые образцы философской поэзии в своих диалогах, где не столько доказуется истина, сколько показуется ее рождение. Конечно, такое искусство не есть лишь неотъемлемая принадлежность одной философской музы Платона, оно вообще связано с определенным стилем философствования. Такого стиля инстинктивно и сознательно ищет и русская религиозная философия, и для нее это искание диктуется не притязательностью, но внутреннею необходимостью, своего рода музыкальным императивом.

В связи с общим замыслом чисто исследовательская часть в изложении сведена к минимуму: автор сознательно отказывается от стремления к исчерпывающей полноте библиографического и ученого аппарата. Внимание читателя привлекается лишь к таким страницам истории мысли, которые имеют прямое значение для более отчетливого выявления собственных идей автора (хотя, конечно, при этом и прилагается забота, чтобы при эпизодическом изложении не было существенных пробелов). В интересах четкости и стройности изложения в книге введено два шрифта, причем историко-литературные экскурсы и сопоставления напечатаны более мелко и могут быть даже опускаемы при чтении без разрыва целостной ткани мысли.

Книга эта писалась медленно и с большими перерывами (в течение 1911—1916 годов), а заканчивалась она уже под громы мировой войны. Для гуманистического мировоззрения, победно утвердившегося в «новое время», война эта поистине явилась духовной катастрофой, неожиданной и опустошительной*. Она разбила обветшавшие скрижали и опрокинула общечтимые идолы. Напротив, в религиозном мироощущении катастрофа эта внутренно предугадывалась, как надвигающаяся вместе с созреванием исторической жатвы. Во всяком случае последние события нас не заставили ни в чем существенном пересмотреть или изменить основные линии мировоззрения, верований, устремлений, отразившихся в этой книге, они даже придали им еще большую определенность и трагический пафос. Грандиозность происходящего не вмещается в непосредственное сознание участников, а катастрофическому чувству жизни упрямо (и по-своему даже правомерно) противится обыденное, «дневное» сознание с его привязанностью к «месту»**. Лишь насколько нам удается в религиозном созерцании подняться выше своей эмпирической ограниченности и слабости, мы ощущаем наступление великих канунов, приближение исторических свершений. «Когда ветви смоковницы становятся мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето» (Мф. 24, 32). Историческое время оплотнилось, и темп событий становится все стремительней. Не по внешним знамениям, но по звездам, восходящим на небе духовном, внутренним зрением нужно ориентироваться в этой сгущающейся тьме, прорезаемой зловещими молниями. И если может показаться иным, что неуместно во время всеобщего землетрясения заниматься такими «отвлеченностями», то нам, наоборот, представляется обострение предельных вопросов религиозного сознания как бы духовной мобилизацией для войны в высшей, духовной области, где подготовляются, а в значительной мере и предрешаются внешние события. В частности, давно уже назревало и то столкновение германства с православно-русским миром, которое внешне проявилось ныне, не теперь только началась война духовная***. С германского запада к нам давно тянет суховей, принося иссушающий песок, затягивая пепельной пеленою русскую душу, повреждая ее нормальный рост. Эта тяга, став ощутительной с тех пор, как Петр прорубил свое окно в Германию, к началу

этого века сделалась угрожающей. И, конечно, существеннее было здесь не внешнее «засилие» Германии, но духовное ее влияние, для которого определяющим стало своеобразное преломление христианства чрез призму германского духа. Это — арианское монофизитство*, все утончающееся и принимающее разные формы: «имманентизма» и «монизма»**, — от протестантства до социалистического человекобожия***. И для сознательного противления нужно прежде всего познать и понять угрожающую стихию, столь многоликую и творчески могучую. Лютер, Баур, А. Ричль, Гарнак; Эккегарт, Я. Бёме, Р. Штейнер; Кант с эпигонами****, Фихте, Гегель, Гартман; Геккель, Фейербах, К. Маркс, Чемберлен — все эти, столь далеко расходящиеся между собою, струи германства, в «имманентизме» однако имеют общую религиозную основу. Столь слабо ощущается в нем расстояние между Творцом и творением, что он роковым образом приближается к миро- и человекобожию разных оттенков и проявлений. Но все это в то же время есть не что иное, как многоликое хлыстовство***** *западного* типа, религиозно-соотносительное, а до известной степени и эквивалентное в тоносе****** своем нашему русскому хлыстовству. Последнее же представляет собой всегда подстерегающий соблазн православия и в этом смысле как бы нормальный от него уклон в сторону мистического человекобожия, «христовства», т. е. тоже монофизитства. Если западное, германское хлыстовство зарождается и культивируется в *дневном* сознании и потому вообще страждет интеллектуализмом, то русское хлыстовство гнездится в *ночном* подсознании, его стихия враждебна рассудочности, — чужда интеллектуализма: в нем открывается глубина хаоса, первобездна, издревле ведомая востоку. И таинственно перекликаются столь несходные и однако религиозно созвучные голоса: тезис и антитезис хлыстовства.

Хлыстовство соблазняется божественностью мира и человека: антропология подменяется антроплатрией*******, молитва радением или медитацией, око веры интеллектом, таинство экстазом, религия мистикой. И однако здесь есть диалектически оправданная ступень религиозного самознания, хотя задерживаться и утверждаться только на ней значит впадать в религиозную реакцию, в которой сгущаются мистические сумерки. В них же подготовляется и назревает предельное явление хлыста-человекобога, имеющего вступить в открытое соперничество с Богочеловеком: уже слышится понемногу эта «музыка будущего»********. Но тем с большей решительностью притязаниям «гнозиса»*********, насколько он хочет *заместить* собой триединство веры, надежды и любви, должно противопоставляться смирение верующей любви, которая одна «никогда не престанет, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13, 8).

И однако пантеистическая правда «имманентизма» не должна быть просто отринута. Православие не в том, чтобы отрицать мир в его подлинности, но в том, чтобы делать *центром* человечности обращенное к Богу, молитвенно пламенеющее сердце, а не автономное мышление и не самоутверждающуюся волю: вне этого центра и мир перестает быть космосом, творением и откровением Божиим, но становится орудием для искусителя, обольщающим кумиром. Мироотрицание, с которым связано нечувствие истории, к сожалению, вообще легко вкрадывается в православное сознание, образуя в нем тоже свой уклон к монофизитству («трансцендентизму»**********) или приближая его к дуализму манихейства (богумильство**********). Именно наличностью такого уклона диалектически и оправдывается его антитезис — «имманентизм». Соединить же правду того и другого, найти не «синтез», но жизненное единство, в живом опыте познать Бога в мире, а мир в Боге, это — предельная задача религиозного сознания, поставленная его историей. Но ранее нового

откровения рождается взыскующий его новый человек, его творчество есть воля к этому откровению. Не должны быть закрываемы пути этого творчества, и однако должно быть аскетически блюдомо послушание веры, святоотеческое православие. Возможно ли? не раскалывается ли этим наш дух? не обрекается ли на безысходную хилость, раздвоенность, гамлетизм? не есть ли это просто нерешительность, стояние на перепутье? У нас нет *своего* ответа на эти укоры, он и не может быть дан *человеческими* силами, но невозможное человеку возможно для Бога. Вера и надежда говорят нам о чуде, т. е. о новом откровении, о творческом акте Бога в человеке. И напряженные вперяем взоры в обставшую мглу. Все чернее ложатся тени, обуевая сирые, немощные души; глубже бороздят трещины иссыхающую землю; все явнее уходит Церковь с исторического горизонта в пески пустыни. Но тем исступленнее рвется из сердца стенающий вопль: ей, гряди! повели волнению, помоги утопающим! Не нам, не нам, но Имени Твоему дай славу!* И ответно слышатся сердцу обеты неложные, и «восклоняются» главы склоненные. Пусть же и эти страницы, тусклая запись о великих предвестиях, подобно письму в засмоленной бутылке, брошены будут в свирепеющую пучину истории.

Лично для автора эта книга представляет собой род духовной автобиографии или исповеди. Она является обобщающим постижением, как бы итогом *всего* мною пройденного, столь ломаного и сложного — слишком сложного! — духовного пути, я в ней благодарно его озираю. В жизни час вечереющий на небосклоне духовном тихо восходит «звезда светлая и утренняя»**, и дальний доносится благовест из храма Света Незаходимого. Но зноем палящим томит еще день, круто подъемлется в гору кремнистая стезя, трудный видится путь впереди...

В декабре 1916 года.
Москва.

ПРИРОДА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ*

1. Как возможна религия? Современному философу, изощренному в «трансцендентальном методе»**, должен быть понятен смысл этого вопроса, который, как ни странно, доселе однако почти не ставился в трансцендентализме. Его постановка первоначально имеет в виду исключительно критический анализ религиозного сознания, вскрытие предпосылок, суждений, категорий, — словом, всего того, что дано в этом сознании, в нем как бы подразумевается и не может быть из него удалено. Поэтому речь идет здесь о формальной или, так сказать, «трансцендентальной» природе религии, а не о том либо ином содержании религиозных представлений; далее, не о психологической стороне религии, но об условиях объективной значимости ее содержания, по отношению к которому психология представляет собой только среду, обстановку, фактическую наличность.

Проблема религии, поставленная «трансцендентально», быть может, всего удобнее вводит в философию религии, причем она представляет собой полную аналогию основным проблемам, исследованным в трех критиках Канта***. Вопрос, который ставится в «Критике чистого разума», таков: как возможна наука в качестве объективного, общезначимого знания, если, конечно, оно возможно? Самое ее существование устанавливается при этом единственно силою факта, именно наличностью математического естествознания, на котором, как известно, «ориентировался» Кант. Фактической предпосылкой для наукоучения Канта явился, несомненно, Ньютон, и общий вопрос о возможности науки для Канта конкретно формулировался так: как возможен Ньютон, если и поскольку он возможен? Отвечая на этот чисто аналитический и критический вопрос, Кант установил, как ему это казалось (а многим кажется и до сих пор), основу общезначимых суждений для науки и в своем учении об опыте попытался выковать броню, предохраняющую от скептицизма, причем фактические условия познания были возведены им в ранг основоположных, категориальных синтезов.

Самый факт науки предшествует анализу и дает для него материал (критика приходит всегда post factum), но она стремится удалить из этого факта то, что в нем есть фактичного, генетического, психологического, и выделить из него то, что образует в нем познавательную схему, значимость, смысл; другими словами, критика рассматривает факт лишь как *место категорий* или частный случай категориального синтеза. Установление категорий и их исследование, расценка, систематизация и составляют дело критики, но она никоим образом

не в силах породить из себя какого бы то ни было факта, возникая лишь по поводу факта. И, строго говоря, *вне* отношения к этому факту ее выводы теряют приложимость и общезначимость: схемы Канта годны, чтобы характеризовать не человека вообще со всей неисчерпаемой полнотой его духа, но только «научного человека», т. е. всего одну сторону этого духа и его деятельности.

Еще более аналогичным представляется наш вопрос содержанию «Критики практического разума», которая стремится нащупать рациональный скелет этического переживания, или установить логику этики. Фактическая обусловленность и *второй* критики Канта еще более очевидна, чем даже в первом случае, ибо речь идет здесь уже не о познании, логика которого кажется для всех более или менее принудительной, но о направлении воли, природа которой состоит в свободе. Этика существует только для того, кто хочет быть этичным, но она совершенно не писана для insanitas moralis*, так же как и для святости, т. е. для всех тех, кто находится по ту сторону добра и зла, выше или ниже этики. Следовательно, трансцендентальная характеристика этического суждения неразрывно связана с фактом этики, который может рассматриваться и по своей объективной значимости или смыслу, но может трактоваться и как простой психологизм, допускающий для себя лишь причинное или генетическое истолкование. Если этические суждения не имеют фактической принудительности науки или логической принудительности математики, то и все те гносеологические, метафизические и религиозные выводы, которые делает Кант на основании анализа этического переживания («практического разума»), лишены самостоятельной основы и держатся на этической интуиции. Свобода просачивается и подмывает твердый грунт логической необходимости, на котором стремился воздвигнуть плотину против скептицизма и интуитивизма Кант в своей «Критике практического разума».

Наибольшую близость наша проблема имеет к содержанию *третьей* критики Канта, именно к анализу эстетического суждения, облеченному в чрезмерно схоластическую и не соответствующую своему предмету форму. Как возможно опознание красоты и суждение о ней, «Geschmacksurteil**», конечно, насколько оно возможно и насколько красота нам доступна? Каковы неустранимые свойства эстетического суждения? Очевидно, что, если возможно, с известной логической правомерностью, отрицать принудительность этики, как коренящейся в свободной воле, то уже совершенно естественно подвергать сомнению общезначимую эстетику и объективный характер красоты. Огромное количество людей остается как бы слепорожденными или непробужденными в области красоты, другие отрицают объективный смысл красоты, сводя ее к прихоти вкуса, к чистому субъективизму или «психологизму»; огромное количество людей способно скучать перед «Сикстиной» и за Бетховеном и услаждаться дешевой олеографией и слащавым вальсом. Если это и не умаляет царственной природы красоты и не должно влиять на ее оценку для тех, кому она ведома, то этим, конечно, вносится элемент фактической обусловленности, интуитивности в трансцендентальный анализ чувства прекрасного. Страницы, посвященные Кантом анализу эстетического чувства, в этом смысле принадлежат симптоматически к числу наиболее у него интересных, ибо здесь с полной ясностью обнаруживается недостаточность его рационализма. Эстетическое чувство признается Кантом «совершенно неопределимым путем логических доказательств (Beweisgründe), как будто бы оно было только субъективным» («Kritik der Urteilskraft», Reclam, 145)***, и в то же время оно притязает на объективность и общезначимость своих оценок, что и приводит Канта к постановке вопроса: «как возможны

синтетические суждения a priori в области эстетики»? Художественный вкус поэтому становится у Канта «Vermögen»* и рассматривается как аналогичная разуму способность a priori оценивать «сообщаемость (Mitteilbarkeit) чувств, которые связаны с данным представлением (без посредства понятия)» (160)**.

Нас здесь однако не интересует собственно эстетическая теория Канта и вообще принципы «Критики силы суждения»***. Мы отмечаем лишь то своеобразное употребление трансцендентально-аналитического метода, которое он получает здесь в руках своего творца, и особенно то расширенное его понимание, при котором ему ставится задача вскрыть условия не только научной и этической, но и эстетической значимости, причем анализ этих сторон сознания ведется не в субъективно-психологической, а в трансцендентальной плоскости. Трансцендентальное априори есть то, что присутствует во всяком отправлении данной деятельности сознания, без чего она вообще невозможна, именно не со стороны материи или содержания, но формы или категорий. С таким же правом, как относительно науки, этики и эстетики, может быть поставлена и трансцендентальная проблема религии. Раскрыть трансцендентальную природу религии, выявив категории религиозного сознания, установив здесь «синтетические суждения a priori» (как выразился бы Кант), и должен анализ религиозного сознания. К этому и сводится вопрос: *как возможна религия?* Для того чтобы правомерно поставить этот вопрос в трансцендентальном смысле, не нужно еще предрешать вопроса о характере религии и данном ее содержании; достаточно лишь того, чтобы можно было и относительно религии поставить то же самое *если*, какое подразумевается относительно науки, этики, эстетики: если она есть. Для трансцендентального анализа религии довольно лишь условного предположения или допущения ее существования; наперед и a priori отвергнуть это скромное допущение вряд ли возможно даже в наш скептический век. Религия представляет собой настолько универсальный факт человеческой жизни, что просто его отрицать никому невозможно; если и скажут, что религия не может в настоящее время считаться свойственной в одинаковой мере всему человечеству, то ведь не надо забывать, что этот же аргумент еще в большей степени применим к эстетике, этике, даже науке.

Скепсис в отношении к постановке трансцендентальной проблемы религии, к возможности особой, еще *четвертой*, «критики», может, однако, с большей правдоподобностью основываться на другом соображении. Возможно оспаривать автономность, первообразность религиозного сознания, признавая за религией только гетерономное существование в качестве производного атрибута или же видя в ней лишь преходящую ступень развития сознания. Пример подобного отношения являет тот же Кант, который в число своих систематически распланированных критик, по мысли его, имеющих обследовать все основные направления и исчерпать все содержание сознания, не включил однако особой «критики силы религиозного суждения», между тем как известно, что трансцендентальная характеристика религии запрятана у него во все три его критики[1]. И это потому, что он не видел в религии самостоятельной области духа и не считал религиозного сознания совершенно особой, самобытной стихией

[1] Нам могут возразить, что таковая четвертая критика у Канта в действительности имеется, это именно трактат «Die Religion innerhalb der blossen Vernunft»**** (написанный в 1793 году, т. е. уже *после* всех критик), в наибольшей степени дающий ему право на титул «философа протестантизма». Это сочинение в наших глазах является самым важным для понимания *духа* кантовской философии, ее интимного религиозного мотива, но оно задумано им *не* как особая «критика», что для Канта и характерно, но лишь как систематическое применение выводов трех критик к христианской догматике.

сознания вообще, но рассматривал религию исключительно в плоскости этики, считая ее как бы музыкой морали и, пожалуй, ее восполнением. Вне же этики религия, по Канту, не имеет и не должна иметь особого бытия: независимая от морали религиозность, непосредственное почитание Бога, связанное с положительной религией, неизменно клеймится Кантом как «Abgötterei, Fetischmachen, Afterdienst»* и под. (см., напр., в «Die Religion innerhalb der blossen Vernunft», Reclam, 193 и passim), и лишь ограничение понимания религии рамками чистой морали предохраняет, по его мнению, теологию от превращения в «теософию или демонологию», а «религию — в теургию или идололатрию»** («Kritik der Urteilskraft», Reclam, 358). Религия вне морального ее трактования кажется ему идолопоклонством — Abgötterei[1]. Такое доктринальное предубеждение против самостоятельного трактования сущности религии и эта догматическая нетерпимость в отношении к религии, конечно, составляют личную особенность Канта и не имеют под собой твердой опоры даже в его собственном философствовании. В своем отношении к общей проблеме религии Кант был ослеплен и загипнотизирован собственной религиозной доктриной и потому не мог посвятить трансцендентальному исследованию этой проблемы того внимания, которого именно от него требовала бы логика трансцендентализма и простая последовательность. Кант является, конечно, не единственным, кому доктринальная предубежденность закрывает глаза на самостоятельную проблему религии. Не говоря уже о многочисленных представителях слепого, фанатического атеизма, у которых практическое отношение к религии выражается в ненависти к ней (écrasez l'infame)***, здесь в первую очередь следует назвать представителей немецкого идеализма Фихте (периода Atheismusstreit****) и Гегеля, которые одинаково низводят религию с принадлежащего ей места и отдают в подчинение этике[2] либо философии. Особенно показателен в этом отношении Гегель, для коего религия обозначает лишь ступень, и не самую высшую, в самосознании духа, и потому она преодолевается в философии.

Для того чтобы поставить трансцендентальную проблему религии, нужно только не иметь никакой предубежденности, ни метафизической или спекулятивной, ни догматической, ни эмпирической: нужно смотреть на жизнь открытыми, простыми глазами и уделить всемирноисторическому факту религии то внимание, которое ему естественно принадлежит, даже хотя бы в силу ее распространенности.

И, прежде всего, что такое религия? В чем выражается своеобразие религиозного переживания? В чем состоит качество *религиозного вообще?* При ответе на этот вопрос, в тех многочисленных определениях религии, которые делаются в религиозно-философской литературе, в большинстве случаев делается попытка установить те или иные черты (или задачи) истинной религиозности, иначе говоря, высказывается нормативное суждение о том, чем должна или может быть религия в наиболее совершенной форме. Напротив, данная нами

---

[1] «Abgötterei in praktischen Verstande ist noch immer die jenige Religion, welche sich das Höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas Anderes, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung sein könne, seinem Willen in dem, was der Mensch zu tun vermag, gemäss zu sein»***** («Kritik der Urteilskraft» Reclam, 358—359, Anm).

[2] Фихте в этот период дает такое определение отношения между религией и этикой: «Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben... Religion ohne Moralität ist Aberglaube, die den Unglückseligen mit einer falschen Hoffnung und ihn zu aller Besserung unfähig macht. Vorgebliche Moralität ohne Religion mag wohl ein äusserer ehrbarer Lebenswandel sein, da man das, was recht ist, tut, und das Böse meidet, aus Furcht vor den Folgen in der Sinnenwelt; nimmermehr aber das Gute liebt und es um sein selbst willen vollzieht»****** (*J. G. Fichte.* Appellation an das Publikum. Werke, V, 209, ausgew. W. III, 169).

постановка вопроса преследует пока чисто формальные цели, так сказать, трансцендентального анализа религии. Мы хотим установить те черты, без которых невозможна религия, гаснет *религиозное* сознание, которые его, следовательно, конституируют. Мы стремимся обнаружить — sit venia verbo* — основные категории религиозного суждения. Направление, в котором следует искать такого определения, дано уже в самом слове, выражающем основное существо религии и содержащем поэтому суммарную мысль о ней: religio — religare — связь, связывать, соединять. В религии устанавливается и переживается *связь*, связь человека с тем, что выше человека. В основе религиозного отношения лежит поэтому основной и неустранимый *дуализм*: в религии, какова бы она ни была в своей конкретной форме, есть всегда два начала, два полюса. Религия (как это справедливо заметил Фейербах) всегда есть раздвоение человека с самим собой**, отношение его к себе, как к другому, второму, не-одному, не-единственному, но связанному, соединенному, соотносящемуся. В религии человек ощущает, что его видят и знают, прежде чем он сам себя узнал, но, вместе с тем, он сознает себя удаленным, отторгнутым от этого благого источника жизни, с которым стремится восстановить связь, установить религию. Итак, в самой общей форме можно дать такое определение религии: религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом. Если эту религиозную формулу перевести на язык философский, она получит такое выражение: религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако, при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного. Не следует бояться логической противоположности этих признаков, ибо то, что ими выражается, в своем живом процессе гибче и пластичнее, нежели угловатые, неподвижные логические определения. Впрочем, на пути точного трансцендентального анализа здесь и нет выбора, — в религии неизбежно приходится иметь дело с этой сопряженностью противоположных логических полюсов, их взаимоотталкиванием и постоянным притяжением: в категориях религии *трансцендентно-имманентное* есть основное формальное понятие, в котором осознается связь с божеством. Таково общечеловеческое понимание религии, communis opinio gentium***, таково же и ее «трансцендентальное» определение, которое нам надлежит далее анализировать.

Для того чтобы утверждать своеобразную свою природу (а не быть только музыкой этики или же незрелым, несовершенным философствованием), религия должна обладать своим особым органом. Религиозное переживание должно качественно отличаться от смежных и соприкасающихся с ним областей жизни духа. Религия должна иметь как бы свою особую логику, установлять свою собственную достоверность (как имеет ее хотя бы чувство прекрасного, орган эстетического восприятия), она должна иметь око умного ведения, проникающего к действительности высшей, куда не досягает ни умственное, ни физическое око. Религиозное переживание удостоверяет человека в реальности иного, божественного мира не тем, что доказывает его существование или разными доводами убеждает в необходимости последнего, но тем, что приводит его в живую, непосредственную связь с религиозной действительностью, ему ее *показывает*. На подлинно религиозный путь вступил лишь тот человек, кто реально на своей жизненной дороге встретился с божеством, кого настигло оно, на кого излилось превозмогающей своей силой[1]. Религиозный опыт в своей непосредственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и подобно тому, как умом нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное

[1] «Дважды рожденные» у Джемса****.

представление о попаляющем огне религиозного переживания дается мыслью. Чтобы постигнуть религию, познать specificum религиозного в его своеобразии, нужно изучать жизнь тех, кто является *гением* в религии (как и для эстетики законы красоты установляются ведь не курсами профессоров эстетики, но творческими созданиями художественного гения). Жизнь святых, подвижников, пророков, основателей религий и живые памятники религии: письменность, культ, обычай, словом, то, что можно назвать *феноменологией* религии, — вот что, наряду с личным опытом каждого, вернее вводит в познание в области религии, нежели отвлеченное о ней философствование.

Зовы и встречи.[1] «Мне шел 24-й год, но уже почти десять лет в душе моей подорвана была вера, и, после бурных кризисов и сомнений, в ней воцарилась религиозная пустота. Душа стала забывать религиозную тревогу, погасла самая возможность сомнений, и от светлого детства оставались лишь поэтические грезы, нежная дымка воспоминаний, всегда готовая растаять. О, как страшен этот сон души, ведь от него можно не пробудиться за целую жизнь! Одновременно с умственным ростом и научным развитием, душа неудержимо и незаметно погружалась в липкую тину самодовольства, самоуважения, пошлости. В ней воцарялись какие-то серые сумерки, по мере того, как все более потухал свет детства. И тогда неожиданно пришло *то*... Зазвучали в душе таинственные зовы, и ринулась она к ним навстречу...

Вечерело. Ехали южною степью, овеянные благоуханием медовых трав и сена, озолоченные багрянцем благостного заката. Вдали синели уже ближние кавказские горы. Впервые видел я их. И вперяя жадные взоры в открывавшиеся горы, впивая в себя свет и воздух, внимал я откровению природы. Душа давно привыкла с тупою, молчаливою болью в природе видеть лишь мертвую пустыню под покрывалом красоты, как под обманчивой маской; помимо собственного сознания, она не мирилась с природой без Бога. И вдруг в тот час заволновалась, зарадовалась, задрожала душа: *а если есть*... если не пустыня, не ложь, не маска, не смерть, но Он, благой и любящий Отец. Его риза. Его любовь... Сердце колотилось под звуки стучавшего поезда, и мы неслись к этому догоравшему золоту и к этим сизым горам. И я снова старался поймать мелькнувшую мысль, задержать сверкнувшую радость... А если... если мои детские, святые чувства, когда я жил с Ним, ходил пред лицом Его, любил и трепетал от своего бессилия к Нему приблизиться, если мои отроческие горения и слезы, сладость молитвы, чистота моя детская, мною осмеянная, оплеванная, загаженная, если все это правда, а то, мертвящее и пустое, слепота и ложь? Но разве это возможно? разве не знаю я еще с семинарии, что Бога нет, разве вообще об этом может быть разговор? могу ли я в этих мыслях признаться даже себе самому, не стыдясь своего малодушия, не испытывая панического страха пред «научностью» и ее синедрионом? О, я был как в тисках в плену у «научности», этого вороньего пугала, поставленного для интеллигентской черни, полуобразованной толпы, для дураков! Как ненавижу я тебя, исчадие полуобразования, духовная чума наших дней, заражающая юношей и детей! И сам я был тогда зараженный, и вокруг себя распространял ту же заразу... Закат догорел. Стемнело. И *то* погасло в душе моей вместе с последним его лучом, так и не родившись, — от мертвости, от лени, от запуганности. Бог тихо постучал в мое сердце, и оно расслышало этот стук, дрогнуло, но не раскрылось... И Бог отошел. Я скоро забыл о прихотливом настроении степного вечера. И после этого стал опять мелок, гадок и пошл, как редко бывал в жизни.

Но вскоре опять *то* заговорило, но уже громко, победно, властно. И снова вы, о горы Кавказа! Я зрел ваши льды, сверкающие от моря до моря, ваши снега, алеющие под утренней зарей, в небо вонзались эти пики, и душа моя истаевала от восторга. И то, что на миг лишь блеснуло, чтобы тотчас же погаснуть в тот степной вечер, теперь звучало и пело, сплетаясь в торжественном, дивном хорале.

[1] Из истории одного обращения*.

Передо мной горел первый день мироздания. Все было ясно, все стало примиренным, исполненным звенящей радости. Сердце готово было разорваться от блаженства. Нет жизни и смерти, есть одно вечное, неподвижное *днесь*. *Ныне отпущаеши** — звучало в душе и в природе. И нежданное чувство ширилось и крепло в душе: победы над смертью! Хотелось в эту минуту умереть, душа просила смерти в сладостной истоме, чтобы радостно, восторженно изойти в то, что высилось, искрилось и сияло красой первоздания. Но не было слов, не было *Имени*, не было «Христос воскресе», воспетого миру и горным высям. Царило безмерное и властное *Оно*, и это «Оно» фактом бытия своего, откровением своим, испепеляло в этот миг все преграды, все карточные домики моей «научности». И не умер в душе этот миг свидания, этот ее апокалипсис, брачный пир, первая встреча с Софией. Я не знал и не понимал тогда, что сулила мне эта встреча. Жизнь дала новый поворот, апокалипсис стал превращаться во впечатления туриста, и тонкой пленкой затягивалось пережитое. Но то, о чем говорили мне в торжественном сиянии горы, вскоре снова узнал я в робком и тихом девичьем взоре, у иных берегов, под иными горами. Тот же свет светился в доверчивых, испуганных и кротких, полудетских глазах, полных святыни страдания**. Откровение любви говорило об ином мире, мною утраченном. . . . . .

. . . . . .

Пришла новая волна упоения миром. Вместе с «личным счастьем» первая встреча с «Западом» и первые пред ним восторги: «культурность», комфорт, социал-демократия... И вдруг нежданная, чудесная встреча: Сикстинская Богоматерь в Дрездене***, Сама Ты коснулась моего сердца, и затрепетало оно от Твоего зова.

Проездом спешим осенним туманным утром, по долгу туристов, посетить Zwinger**** с знаменитой его галереей. Моя осведомленность в искусстве была совершенно ничтожна, и вряд ли я хорошо знал, что меня ждет в галерее. И там мне глянули в душу очи Царицы Небесной, грядущей на облаках с Предвечным Младенцем. В них была безмерная сила чистоты и *прозорливой жертвенности*, — знание страдания и готовность на вольное страдание, и та же вещая жертвенность виделась в недетски мудрых очах Младенца. Они знают, что ждет Их, на что Они обречены, и вольно грядут Себя отдать, совершить волю Пославшего: Она «принять орудие в сердце»*****, Он Голгофу... Я не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед и разрешался какой-то жизненный узел. Это не было эстетическое волнение, нет, то была *встреча*, новое знание, *чудо*... Я (тогда марксист!) невольно называл это созерцание *молитвой* и всякое утро, стремясь попасть в Zwinger пока никого еще там не было, бежал туда, пред лицо Мадонны, «молиться» и плакать, и немного найдется в жизни мгновений, которые были бы блаженнее этих слез...

. . . . . .

Я возвратился на родину из заграницы потерявшим почву и уже с надломленной верой в свои идеалы. Земля ползла подо мной неудержимо. Я упорно работал головой, ставя «проблему» за «проблемой», но внутренно мне становилось уже нечем верить, нечем жить, нечем любить. Мною владела мрачная герценовская резиньяция******... Но чем больше изменяли мне все новые боги, тем явственнее подымались в душе как будто забытые чувства: словно небесные звуки только и ждали, когда даст трещину духовная темница, мною самим себе созданная, чтобы ворваться к задыхающемуся узнику с вестью об освобождении. Во всех моих теоретических исканиях и сомнениях теперь все явственнее звучал мне один мотив, одна затаенная надежда-вопрос: *а если*? И то, что загорелось в душе впервые со дней Кавказа, все становилось властнее и ярче, а главное — определеннее: мне нужна была не «философская» идея Божества, а живая вера в Бога, во Христа и Церковь. *Если* правда, что есть Бог, то, *значит*, правда все то, что было мне давно в детстве, но что я оставил. Таков был полусознательный религиозный силлогизм, который делала душа: ничего или... все, все до последней свечечки, до последнего образка... И безостановочно шла работа души, незримая миру и неясная мне

самому. Памятно, как бывало на зимней московской улице, на людной площади, — вдруг загорался в душе чудесный пламень веры, сердце билось, глаза застилали слезы радости. В душе зрела «воля к вере», решимость совершить наконец безумный для мудрости мира прыжок на другой берег, «от марксизма» и всяких следовавших за ним *измов* к... православию*. О, да, это, конечно, скачок к счастью и радости, между обоими берегами лежит пропасть, *надо* прыгать. Если придется потом для себя и для других «теоретически» оправдывать и осмысливать этот прыжок, потребуется много лет упорного труда в разных областях мысли и знания, и всего этого будет мало, недостаточно. А для того, чтобы жизненно уверовать, опытно воспринять то, что входит в православие, вернуться к его «практике», нужно было совершить еще долгий, долгий путь, преодолеть в себе многое, что налипло к душе за годы блужданий. Все это я отлично сознавал, не теряя трезвости ни на минуту. И тем не менее в сущности вопрос был уже решен: *с того* берега смотрел я на предстоящий мне путь, и радостно было сознавать это. *Как* это совершилось и когда, — кто скажет? Кто скажет, как и когда зарождается в душе любовь и дарит ей свои прозрения? Но с некоторого времени я со всею достоверностью узнал, что это уже совершилось. И от того времени протянулась золотая цепь в душе. Однако шли годы, а я все еще томился за оградой и не находил в себе сил сделать решительный шаг, — приступить к таинству покаяния и причащения, которого все больше жаждала душа. Помню как однажды, в Чистый Четверг, зайдя в храм, увидел я (тогда «депутат»**) причащающихся под волнующие звуки: «Вечери Твоея тайныя»... Я в слезах бросился вон из храма и плача шел по московской улице, изнемогая от своего бессилия и недостоинства. И так продолжалось до тех пор, пока меня не восторгла крепкая рука...

Осень. Уединенная, затерянная в лесу пустынь***. Солнечный день и родная северная природа. Смущение и бессилие по-прежнему владеют душой. И сюда приехал, воспользовавшись случаем, в тайной надежде встретиться с Богом. Но здесь решимость моя окончательно меня оставила... Стоял вечерню бесчувственный и холодный, а после нее, когда начались молитвы «для готовящихся к исповеди», я почти выбежал из церкви, «изшед вон, плакася горько»****. В тоске шел, ничего не видя вокруг себя, по направлению к гостинице и опомнился... в келье у старца. Меня туда *привело*: я пошел совсем в другом направлении вследствие своей всегдашней рассеянности, теперь еще усиленной благодаря подавленности, но, в действительности, — я знал это тогда достоверно, — со мной случилось чудо... Отец, увидав приближающегося блудного сына, еще раз сам поспешил ему навстречу. От старца услышал я, что все грехи человеческие как капля пред океаном милосердия Божия. Я вышел от него прощенный и примиренный, в трепете и слезах, чувствуя себя внесенным словно на крыльях внутрь церковной ограды. В дверях встретился с удивленным и обрадованным спутником, который только что видел меня, в растерянности оставившего храм. Он сделался невольным свидетелем совершившегося со мной. «Господь прошел», — умиленно говорил он потом...

И вот вечер, и опять солнечный закат, но уже не южный, а северный. В прозрачном воздухе резко вырисовываются церковные главы, и длинными рядами белеют осенние монастырские цветы. В синеющую даль уходят грядами леса. Вдруг среди этой тишины, откуда-то сверху, словно с неба, прокатился удар церковного колокола, затем все смолкло, и лишь несколько спустя он зазвучал ровно и непрерывно. Звонили ко всенощной. Словно впервые, как новорожденный, слушал я благовест, трепетно чувствуя, что и меня зовет он в церковь верующих. И в этот вечер благодатного дня, а еще более на следующий, за литургией, на все глядел я новыми глазами, ибо знал, что и я призван, и я во всем этом реально соучаствую: и для меня, и за меня висел на древе Господь и пролиял пречистую Кровь Свою, и для меня здесь руками иерея уготовляется святейшая трапеза, и меня касается это чтение Евангелия, в котором рассказывается о вечери в доме Симона прокаженного и о прощении много возлюбившей жены-блудницы*****, и мне дано было вкусить святейшего Тела и Крови Господа моего».

Итак, в основе религии лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством, и в этом заключается единственный источник ее автономии. Как бы ни кичилась мудрость века сего, бессильная понять религию за отсутствием нужного опыта, за религиозной своей бездарностью и омертвением, те, которые однажды узрели Бога в сердце своем, обладают совершенно достоверным знанием о религии, знают ее сущность. Связь же между религией и другими сторонами жизни духа, которая несомненно существует, имеет не первообразный, но производный, не онтологический, но психологический характер.

Религия зарождается в переживании Бога (под каким бы обликом ни совершилось это богооткровение). Но, чувствуя Бога, человек тем самым ощущает себя в «мире», другими словами, для него открывается основная религиозная антитеза, неизменно сопровождающая религиозную жизнь, — противоположность Бога и мира. Как будто от луча света, упавшего с высоты и свыше озарившего собою мир, загорается в душе сознание мира божественного, а вместе и устанавливается грань между горним и дольним, их разделяющая, но вместе и соединяющая. И в этом свете по-иному является этот мир, получается совершенно другой вкус, новое ощущение бытия, — чувствование мира как удаленного от Бога, но вместе с тем от Него зависящего. В душе человеческой появляется сознание неабсолютности и внебожественности, а следовательно, относительности и греховности своего бытия, но одновременно зарождается и стремление освободиться от «мира», преодолеть его в Боге; другими словами, вместе с религиозным самосознанием в человеке родится и чувство зла, вины, греха, отторженности от Бога, а равно и потребность спасения и искупления. Подняться из плена мира к Богу, из порабощенности в царство свободы, — такую жажду пробуждает в душе всякая религия, и тем глубже, чем выше и совершеннее она сама. Поэтому религиозное мироощущение неизменно сопровождается известным разочарованием в этом мире, пессимизмом в отношении к данному его состоянию, тем, что иногда зовется «мировой скорбью», но в то же время пессимизм этот есть только тень, которую бросает свет радостной веры, сулящей победу над миром, подающей надежду на освобождение и спасение. Мир утрачивает свою безусловность и свою единственность: над миром и в мире есть Бог, такова радостная весть всякой религии. Потому вообще религия, — конечно, живая религия, — есть радость всех радостей, хотя она и связывается с относительным пессимизмом, пробуждением от сна самодовольства и миродовольства.

Впрочем, если осознанная потребность искупления и спасения, как и мировая скорбь, психологически располагает к религии, однако сама по себе она еще не является ею как поставленный вопрос, хотя уже предполагает возможность разрешения, все же сам не становится еще ответом. Для религиозного самоощущения решающим остается одно: прикосновение Божества, вера, «яко есть»[1].

Основное переживание религии, встреча с Богом, обладает (по крайней мере на вершинных своих точках) такой победной силой, такой пламенной убедительностью, которая далеко позади оставляет всякую иную очевидность. Его можно позабыть или утратить, но

[1] На значение пессимизма и потребности искупления указывают с особой настойчивостью философы пессимизма Гартман и Древс. В глазах последнего «alle Religion ihrem Wesen nach ist Erlösungsreligion», и для религиозно-философского исследования ставится поэтому задача показать, «wie das religiöse Verhältnis gedacht werden muss, um dem Erlösungswillen ohne Widerspruch mit sich selbst die erstrebte Befriedigung zu verschaffen» (*A. Drews*. Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*. 1906. S. 62). Чрезмерная подчеркнутость этого мотива в их построениях всецело связана с их общей и религиозной метафизикой.

не опровергнуть. Вся история человечества, что касается религиозного его самосознания, превращается в какую-то совершенно неразрешимую загадку или просто нелепость, если не признать, что она опирается на живой религиозный опыт, т. е. если не принять, что все народы как-то видели и знали свои божества, знали о них не из одного «катехизиса». У пророков Израиля мы постоянно встречаем такие слова: *и сказал мне Бог*. Приходилось ли нам когда-нибудь задумываться над этими словами? Пытались ли мы понять их, хотя отдаленно переведя эти слова на свой религиозный опыт? «И сказал мне Бог»! Что это: неужели же только галлюцинация, самообман, шарлатанство, литературный прием, или?.. А если правда... если правда, что написано в этих книгах: Бог говорил, а человек слушал, слышал... Бога, конечно, не физическим органом слуха, но слышал сердцем, всем существом своим, и слово Божие звучало громче, чем все громы мира, убедительнее и достовернее, чем все его разумение.

*Из интимного письма**. «...я не хочу прощать небу его страданий, его распятия. Как я могу простить то, чего я не умею понять! Я и не должен прощать, ибо Бог осудил ведь своих «адвокатов» около Иова**, которые все объяснили и обо всем рассудили. Мне казалось, — кажется и теперь, через много лет спустя, — что Бог и не хотел от меня легкого примирения, ибо я должен был принять орудие в сердце. Нелегка ты, жертва Авраама***, не из благополучной, но из растерзанной души исторгался пред лицом невинной жертвы вопль мой: прав Ты, Господи, и правы суды Твои! А я это говорил всем сердцем своим! О, я не бунтовал и не роптал, ибо жалок и малодушен был бы бунт, но я не хотел мириться, ибо постыдно было бы и примирение. Отец молча ответил мне: у изголовья его тела стало Распятие Единородного Сына. И я услышал этот ответ и склонился пред ним, но неповинные страдания и чей-то сарказм густым, непроницаемым облаком легли между Распятием и его телом, и — я твердо знаю это — здесь, в этом облаке, тайна и моей собственной жизни. Знал я и тогда, что очень легко, соблазнительно легко постараться *забыть* об этом облаке, обойти его как-нибудь, — ведь, неприятно же носить в душе нечто совсем непонятное, да и пристойнее жить в мире с важными особами... Иначе же — только подвигом, крестом целой жизни могу я рассеять это облако, — оно *может* рассеяться, это я тоже знал достоверно, оно тень моего собственного греха, ибо ведь я сам распял его своими грехами. И об этом говорил он мне в ту голгофскую ночь: «неси меня, папа, кверху, — пойдем с тобою кверху»! О, пойдем, пойдем, дитя мое, мой вождь, учитель, ангел-хранитель мой!

Но здесь начинается невыразимое словом...

Святой мой, у святыни мощей твоих, у чистого твоего тела, белый мой, светлый мальчик, узнал я, *как* говорит Бог, понял, что значит: Бог сказал! В новом, никогда доселе неведомом ясновидении сердца — вместе с крестной мукой сходила в него небесная радость, и с тьмою богооставленности в душе воцарялся Бог. Сердце мое отверзлось на боль и муку людей, — пред ним раскрывались доселе чуждые и потому закрытые сердца с их болью и горем. Единственный раз в жизни понимал я, что значит *любить* не человеческой, себялюбивой и корыстной любовью, но божескою, какою Христос нас любит. Как будто завеса, отделявшая меня от других, спала, и мне открылся в сердцах их весь мрак, горечь, обида, озлобление, страдание. И в несказанном восторге, исступлении, самозабвении говорил я тогда, — ты помнишь это, мой белый! говорил я: *мне Бог сказал*, и так же просто, и тебя слыша, прибавлял, что и *ты мне сказал*. И Бог говорил мне тогда, и ты говорил! О, теперь я живу опять во мраке и холоде, и лишь по памяти могу говорить об этом, но я уразумел, что это значит: Бог сказал. Тогда раз навсегда я узнал, что Бог, действительно, говорит, а человек слышит и — не испепеляется. Я знаю теперь, *как* Бог говорит пророкам. О, ангел мой светлый! Это может показаться безумием и самоослеплением, хулой и кощунством, но ведь ты же

знаешь, что это не так, тебе я не могу сказать неправды. Я знал тогда с последней достоверностью, что Бог говорил мне, и так говорил Он и пророкам. О, иное и иначе говорил пророкам, и они были иные, — неизмеримую бездну между мною и ими знал и ощущал я тогда, не меньше знаю и теперь. Но Бог — один, и его безмерное к нам снисхождение одинаково, и пусть между моей темной, греховной душой и святою душою пророка лежит великая бездна, но ведь еще неизмеримее та бездна, которая лежит между Богом и всякою тварью, — и как тварь ведь и я, и пророки — одно, и Он говорит твари... Забыть *это* и усумниться *после этого* значит для меня умереть духовно. Можно потерять свое сокровище, испугаться пред его защитой, но и недостойно брошенное и утраченное, оно есть все-таки сокровище...

«Вем человека о Христе, который вознесен был на третье небо»*... читали ли эти слова? задумывались ли, *что* они означают? Если это не бред или самообман, если правда то, что здесь написано, и было, как написано, то что же *это* значит для видевшего? каким взором должен был он смотреть на мир после виденного, когда небо открылось!..

О, мой светлый, мой белый мальчик! Когда несли мы 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, утонувшая в саду под сенью старого замка. Мать твоя упала с криком: «небо раскрылось»! Она думала, что умирает и видит небо... И небо *было* раскрыто, в нем совершался наш апокалипсис. Я чувствовал, видел почти восхождение твое. Обступили тебя олеандры, розовые и белые, как райские цветы, только того и ждавшие, чтобы склониться 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, стенания, смерть, — на самом же деле *не это* было, потому что *есть* то, и теперь раскрыто...

Шла литургия. Не знаю, где она совершалась, на земле или небе... «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 злобою на меня смотрящие и... тоже из алтаря... Но не боюсь я вас, ибо к небу он восходит, мой белый мальчик, и вы бессильны пред его защитою, пред его светом...

Слушаю «апостол» о воскресении и всеобщем внезапном изменении***... и впервые понимаю, что это *так* и будет и *как* это будет.

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 греховную сравниваем мы, но виденное по Божественному усмотрению...

Так вот к чему звал меня этот звон с высоты, который так настойчиво слышался мне то лето. Ты пришел к нам в Рождественскую ночь, под звон колоколов, славивших родившегося Христа. Духовное твое рождение совершилось в день празднования собора Крестителя, «величайшего между рожденными женою»******, Господня Предтечи, к его лику принадлежишь ты, вестник небес. И, мнится и верится, станешь ты у смертного изголовья с печалью молчаливого укора иль с радостью вечного свиданья, светозарным ангелом смерти». . . . . .

Если бы люди веры стали рассказывать о себе, что они видели и узнавали с последней достоверностью, то образовалась бы гора, под которой был бы погребен и скрыт от глаз

холм скептического рационализма. Скептицизм не может быть до конца убежден, ибо сомнение есть его стихия, он может быть только уничтожен, уничтожить же его властен Бог Своим явлением, и не нам определять пути Его или объяснять, почему и когда Он открывается. Но знаем достоверно, что может Он это сделать и делает...

Кто не допускает особого религиозного удостоверения и отрицает особый орган религиозного ведения, тот должен в изумлении остановиться пред всемирноисторическим фактом религии, как каким-то повальным, массовым гипнозом и помешательством[1]. Кто не хочет принять здесь единственно простой и естественной (но почему-либо для него метафизически недопустимой) гипотезы религиозного реализма, тот должен противопоставить ей теорию массовых галлюцинаций и иллюзий или же... «выдумки жрецов»! Écrasez l'infame — эта цель, кажется, оправдывает все средства, однако кроме глупых, это же средство — глупое.

Итак, в религиозном переживании *дано* — и в этом есть самое его существо — непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности, дано чувство Бога, притом не вообще, in abstracto, но именно для данного человека: человек в себе и чрез себя обретает новый мир, пред которым трепещет от страха, радости, любви, стыда, покаяния. Религия не есть только музыка души, она звучит для меня, но и *вне* меня, надо мною, она не субъективна, но объективна, вернее, субъективно-объективна. Ей присуща наибольшая серьезность реализма. В этом ее реализме состоит главное отличие религии от беспредметной, субъективной, эстетизирующей религиозности, которою не прочь развлечься, как пикантным соусом настроений, современная эстетизирующая переутонченность. Моя религия не есть мое создание, иначе она вовсе не есть религия; она убеждает силою непосредственной своей достоверности, притом иною, высшею убедительностью, чем факты внешней действительности, напр., ощущение этого стола, этой стены, этого шума. Поэтому нельзя устранить из религии реальности Бога, как из искусства нельзя устранить объективной красоты (которая столь же отличается от красивости, как религия от религиозности). Бог *есть* — вне меня, но и для меня, — превыше моей субъективности, однако, сообщаясь ей. Это положение есть не только аналитическое суждение, выведенное на основании рассмотрения понятия религии, но вместе с тем и религиозное синтетическое суждение a priori*. **ЕСИ**** — это в религии стоит прежде всякого анализа, а вместе и как предмет для анализа. Пред лицом этого **ЕСИ**, этого синтетического религиозного суждения a priori, конечно, безмолвствуют так называемые «доказательства бытия Божия». Они могут иметь известное значение (в чем бы оно ни состояло) в философии, в спекулятивном богословии, вообще вне собственной области религии, в этой же последней царит радостное непосредственное **ЕСИ**. Доказательства бытия Божия вообще уже самым появлением своим свидетельствуют о наступлении кризиса в религиозном сознании, когда по тем либо иным причинам иссякают или затягиваются песком источники религиозного вдохновения, непосредственно сознающего себя и откровением, но та вера, которая призывается сказать горе: «двинься в море»***, не имеет, кажется, ровно никакого отношения к доказательствам. Конечно, также и по чисто спекулятивным основаниями следует отвергнуть идею доказательства бытия Божия****, ибо здесь, очевидно, есть внутреннее противоречие в самой постановке задачи: соображениями относительными, основанными на законе причинности и анализе причинных

[1] Интересно наблюдать, в какие безысходные трудности попадают те из историков «культуры», которые лишены внутреннего понимания религии, но и не имеют достаточно прямолинейности, чтобы совершенно отмести как хлам и предрассудки или «надстройку» на каком-нибудь «базисе» религиозные верования и культ.

рядов, утверждается бытие абсолютного, возвышающегося над относительным и свободного от причинности. Очевидно, на поле кантовского опыта мы не встретим Бога, ибо «для науки Бог есть совершенно ненужная гипотеза» (Лаплас)*, а так называемые доказательства бытия Божия сводятся лишь к более или менее удачному постулированию Бога или же к раскрытию с разных сторон философского понятия о Боге. Единственным же путем реального, жизненного познания Бога остается религиозный опыт. **ЕСИ**, синтетическое религиозное суждение a priori, есть единственная опора религии, без которой она не существует, подобно тому как искусство не существует без красоты или мораль без различия добра и зла. И тем самым религия становится независимой от этики, эстетики, теоретического познания, философии и науки, ибо имеет свою собственную опору, свой собственный орган восприятия.

Но этим полагается, — слышу я возражение, — в основу религии «психологизм», субъективная настроенность, каприз воображения, которому придается трансцендентальное значение. Под видом психологизма или логического фетишизма, гипостазирующего идеи и настроения, в наши дни нередко вовсе выпроваживается за дверь религия, ей предъявляется формальный отвод, она рассматривается как до конца растворяющаяся в религиозность. И однако для этого отвода нет никакого достаточного основания. Религия есть психологизм в том только смысле, что она представляет совокупность фактов психологической жизни, осуществляющихся в конкретной индивидуальной психике. Но в этом смысле в психологизме могут считаться повинны решительно все деятельности духа: разве познание не есть также факт душевной жизни, разве мораль не имеет своей психологии (более придирчивые критики и рассматривают мораль лишь как психологический факт)? «Разъяснить» же красоту в смысле психологизма нет ничего легче. И однако, если мы всюду применяем генетическое и трансцендентальное рассмотрение и от факта отличаем его смысл и значение, то совершенно то же самое должно иметь место и в религии. И здесь мы отличаем субъективный религиозный процесс от его трансцендентальной характеристики и утверждаем не только психологическую своеобразность религии (что значило бы ломиться в открытые двери, ибо этого пока никто и не отрицает), но и самостоятельную «способность религиозного суждения». В религии человеческому духу становится доступно то, чего он не постигает ни в науке, ни в этике, ни в эстетике (хотя каждая из них в отдельности и может указывать путь к религии, да и действительно это по-своему делает).

Итак, на предварительный и общий вопрос «как возможна религия»? отвечаем: религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его воздействие. Без такого органа было бы, конечно, невозможно то пышное и многоцветное развитие религии и религий, какое мы наблюдаем в истории человечества, а также и все ее своеобразие[1]. Всякая подлинная, живая религия знает свою объективность и опирается на нее, — она имеет дело с Божеством, произносит Ему **ЕСИ**; психологизмом является лишь «религия настроения», т. е. религиозность, бессильная подняться до религии и светящая чужим, отраженным светом. **БОГ** — вот основное содержание и основная «категория» религии.

[1] Нам приятно отметить, что к опытному истолкованию религии приходит в результате всего своего колоссального изучения религий Макс Мюллер (в разных своих сочинениях, см., напр., Natürliche Religion**, Leipzig, 1890, лекции II—V). Его формула такова: nihil est in fide, quod non ante fuerit in sensu*** (под последним Мюллер разумеет *опытный* характер религии, хотя, конечно, этот опыт и отличается от чувственного).

Во избежание недоразумений прибавим, что понятие «божество, бог» берется нами пока в самом широком и неопределенном смысле, объемлющем различные религии, как формальная категория, применимая ко всевозможному содержанию. Существенным признаком, устанавливающим природу религии, является объективный характер этого поклонения, связанный с чувством трансцендентности божества. Такому требованию, думается нам, удовлетворяют все исторические религии, ибо такова природа религии вообще. В этом смысле понятие безбожной религии содержит contradictio in adjecto*, внутренно противоречиво, ибо существо религии именно и состоит в опытном опознании того, что Бог есть, т. е. что над миром имманентным, данным, эмпирическим, существует мир иной, трансцендентный, божественный, который становится в религии доступным и ощутимым: «религия в пределах только разума»**, или имманентная религия субъективного идеализма, вовсе не есть религия, а лишь одна из многочисленных ее подделок и суррогатов.

Однако я слышу обычное в таких случаях возражение: возможна и существует атеистическая религия***, утверждающая своей основой не Бога, но небытие, ничто, и религия эта имеет мировое значение, считает сотни миллионов последователей: это — *буддизм*. Трудно уверенно судить о буддизме, столь далеком и чуждом христианскому миру, и во всяком случае нужно отличать религиозную практику от богословской спекуляции. Известно, что народный, эксотерический**** буддизм, которому собственно и обязана эта религия обширностью своего распространения, отнюдь не ограничивается одной «нетовщиной», но содержит в себе элементы конкретного политеизма, даже фетишизма. Сверх того, — и это самое главное, — буддийское ничто, небытие, нирвана, всеединство безразличия (tat twam asi — это есть то*****), отнюдь не представляет собой только отрицательного понятия, но вполне подходит под наше общее определение Божества. Ибо и это ничто не есть круглый нуль, но является величиной в высшей степени положительною: именно здесь разумеется то, что существует под покрывалом Майи******, которое только застилает наш взор миром явлений; это положительное ничто и составляет подлинную, хотя и трансцендентную для нас действительность, по отношению к которой и установляется типически религиозное отношение. В замкнутом субъективизме, имманентизме и психологизме неповинна поэтому даже и эта религия, как бы ни было скудно ее положительное учение о Боге[1].

---

[1] На это справедливо указывает *Гартман*, у которого вообще мы находим чрезвычайно отчетливую постановку проблемы религии в ее общей форме: он устанавливает, что «всякий объект религиозной функции есть бог; бог есть не научное, но религиозное понятие; наука может заниматься им, лишь поскольку она есть наука о религии. Мы можем определить поэтому религиозную функцию как отношение человека к богу. Это определение как будто теряет свою силу тогда, когда атеизм отрицает существование бога и вместе с тем, как буддизм, остается чрезвычайно интенсивной религией; но нетрудно распознать, что эта видимость проистекает лишь из предвзятого реалистического взгляда на существо божие, которое не подходит к буддийскому абсолютному иллюзионизму. И в буддизме ничто есть 1) абсолютное основание мира, именно положительная причина полагающей мир иллюзии, 2) абсолютное существо (хотя и ничто), которое лежит в основе феноменального мира, 3) абсолютная цель мира, к которой стремится мировой процесс и в котором он находит абсолютное искупление и 4) носитель и источник религиозно-нравственного миропорядка, который представляет единственно истинное и постоянное в иллюзии и лишь который делает иллюзорный мировой процесс действительным процессом спасения. Ничто в каждом из этих четырех отношений есть объект религиозной функции, или предмет религиозного отношения. Таким образом буддизм есть атеизм не в том смысле, чтобы он отрицал бога, т. е. предмет религиозного отношения, но только в том, что он ничто, α privatium*******, делает богом. Если бы он совершил первое, он перестал бы быть религией: но так как он делает последнее, он остается религией и лишь ставит нам проблему, как возможно обожествлять ничто» (*E. Hartmann*. Die Religion des Geistes********, 3-te Aufl., 4—5). Поэтому и буддизм не нарушает правила, что «keine Religion ohne Gottesvorstellung»********* (6).

Можно еще указать, что существуют разные виды религиозных суррогатов, как, напр., религия прогресса или человечества. Однако и здесь, поскольку мы имеем дело с отношением религиозным, оно связано именно с устремлением за эмпирическую данность к некоему трансцендентному ноумену* — Grand Être О. Конта**. Можно считать такое обожествление собирательного понятия логическим фетишизмом и видеть в нем низшую ступень религиозного сознания, но нельзя отвергать религиозных черт, ему присущих. Известную аналогию дает здесь грубый фетишизм*** (крайности сходятся!), при котором в деревянном чурбане тоже чтится не дерево, но трансцендентное ему существо, и чурбан фактически является как бы некоей его иконой.

2. Трансцендентное и имманентное. Пара соотносительных понятий: трансцендентное — имманентное, — играет существеннейшую роль в определении религии. Понятия эти чрезвычайно многозначны: можно всю историю философской мысли изложить как историю этих понятий, или, частнее, как историю проблемы трансцендентного. Кроме того, они соотносительны: если один полюс соответствует трансцендентности, на другом помещается имманентность, но и наоборот. Очевидно, необходимо всегда наперед условливаться об их значении. Имманентным для нас является то, что содержится в пределах данного замкнутого круга сознания; то, что находится за этим кругом, трансцендентно, или не существует в его пределах. Однако трансцендентное не есть и ничто, или круглый нуль, потому что иначе и имманентное не сознавало бы себя имманентным, самозамкнутым, ограниченным, без такой границы. Трансцендентное есть, по меньшей мере, некоторая пограничная область для имманентного, его предел. В известном смысле можно считать (гносеологически) трансцендентным сознанию всякую транссубъективную действительность: внешний мир, чужое я, гору Эльбрус, Каспийское море, всякую неосуществленную возможность нового опыта. Каким бы философским утонченностям ни подвергалось это определение, практически, в непосредственном чувстве жизни, дана некоторая мера имманентности, актуальной и потенциальной. Получая новые впечатления от жизни, будет ли то Ледовитый океан или остров Цейлон, эскимосы или зулусы, бразильские бабочки или вороны, Большая Медведица или солнце, — во всем этом человек ощущает себя в имманентном мире, едином во всем многообразии. Для него это *свой* мир, и притом единственный мир для имманентного самосознания, как окачествованная связность бытия. Существует особое космическое чувство, обычно глухое и тупо сознаваемое, однако поднимающее свой голос при всяком его раздражении. Есть ли этот «мир» единственный, а его имманентность абсолютно замкнутая, или же существуют иные «миры», трансцендентностью своей облекающие нашу имманентность и — о, ужас! — в нее врывающиеся?

Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами...
Настанет ночь, и звучными волнами
*Стихия бьет о берег свой*****.

Есть ли иные миры, есть ли вообще трансцендентное? На это нельзя ответить одним умозрением (как обычно принято думать) или же опытом имманентным, на это можно ответить лишь новым опытом, расширением и преобразованием опыта, предполагая, конечно,

что наше космическое естество узнает особым, совершенно непреодолимым и ни к чему несводимым чувством область иного мира, для него «сверхъестественную». Здесь начинается область «мистики», а равно и путь «оккультизма», или «науки, как достигнуть познания высших миров» (Штейнер).[1] Весь оккультизм есть расширение имманентного в сторону доселе трансцендентного, причем человек, преобразуя самого себя, и сам становится существом иного мира, именно того, который он познает. Впрочем, поскольку «духовное знание» есть, действительно, знание, т. е. *методически* совершающееся развертывание проблем, утончение наблюдений, обогащение, усовершенствование, упорядочение опыта, постольку оно еще относится к области знания, имманентной этому миру. «Высшие миры», которых достигать учит «духовное знание», строго говоря, есть наш же собственный мир, воспринимаемый лишь более широко и глубоко; и как бы далеко ни пошли мы в таком познании, как бы высоко ни поднялись по лестнице «посвящений», все же оно остается в пределах нашего мира, ему имманентно[1]. То, что постигается здесь, трансцендентно лишь гносеологически, т. е. в силу ограниченности нашей, а не по сущности (как тригонометрия является нам трансцендентной, пока мы ей не научились или, вернее, пока она в нашем сознании еще не пробуждена: имманентный характер математического познания в этом смысле с такою силой был указан еще Платоном в его «Федоне»)*. На пути оккультного познания, как и всякого познания вообще, при постоянном и бесконечном углублении в область божественного, в мире нельзя, однако, встретить Бога, в этом познании есть бесконечность — в религиозном смысле дурная, т. е. уводящая от Бога, ибо к Нему не приближающая. И в этом заключается глубокое отличие оккультного и религиозного путей, которое может *при известных условиях* стать и противоположностью, и уж во всяком случае нельзя их смешивать, подменивать, выдавая один за другой, как это часто делается теперь.

Таким образом, хотя имманентное: «мир» или «я», макрокосм и микрокосм, внутри себя также имеет ступени относительной трансцендентности, заданности, но еще не данности, — тем не менее оно противоположно трансцендентному как таковому. Трансцендентное κατ' ἐξοχήν**, как религиозная категория[2] *не* принадлежит имманентному — «миру» и «я», хотя его касается. К нему нет пути методического восхождения (ибо путь религиозного подвига не имеет в виду познания, не руководится познавательным *интересом*), оно *вне*

---

[1] Эта мысль находит ясное выражение в книге *Эмилия Метнера*. Размышления о Гете. I. Москва, 1914, с. 329—330, 347—401***.

[2] Философы могут предъявить протест, зачем мы употребляем многозначные и притом чисто философские термины «трансцендентное» и «имманентное» в применении к религиозным переживаниям. Они будут правы в своем упреке, если только и сами не будут забывать, что в этих понятиях и для них самих не содержится никакого определенного смысла, — он вкладывается только данной философемой; другими словами, проблема трансцендентного (и соотносительного с ним имманентного) представляет собой *последнюю* и наиболее обобщающую проблему философии и, следовательно, уже включает в себя всю систему. Поэтому определенного *терминологического* значения с употребляемыми нами выражениями не связано, и мы вольны пользоваться ими и в своем особом смысле, при условии, конечно, твердо держаться раз принятого значения. Религия, в отличие от философии, не кончается трансцендентным, но им *начинается*, и лишь в дальнейшем ее развитии постепенно раскрывается его смысл и значение. Трансцендентное в самом общем смысле, т. е. превышающее всякую меру человеческого опыта, сознания и бытия, вообще «этого мира», *дано* в первичном религиозном переживании, поскольку в нем содержится чувство Бога, — это есть основная музыка религии. Можно, конечно, для обозначения этого чувства сочинить новый термин, но, нам кажется, в этом нет никакой нужды, ибо в своем предварительном и формальном определении трансцендентное религии пока еще не отличается от трансцендентного философии: это больше логический жест, чем понятие (каковым, впрочем, и неизбежно будет всякое логическое *понятие* трансцендентного, т. е. того, что находится выше понятий).

собственной досягаемости для человека, к нему можно стремиться и рваться, но нельзя планомерно, методически приходить. Путь религиозный в этом смысле необходимо есть путь чуда и благодати.

Бог есть Трансцендентное. Он премирен или сверхмирен. Он есть единственное и подлинное *Не-я*; поскольку же я (фихтевское) включает в себя все, весь мир*, Он есть и *Не-мир*, причем однако это *Не-я* отнюдь не полагается нашим собственным я, как у Фихте, и не есть в этом смысле некое *под-я*, но есть абсолютное и подлинное *Не-я*, т. е. *сверх-я*, *выше-я*. Эту основную полярность религиозного сознания, напряженную противоположность трансцендентного и имманентного, можно выражать в разных терминах: Бог и мир, Бог и природа, Бог и человек, Бог и я и под. Между миром и Богом лежит абсолютное, непреодолимое для мира расстояние, которое, если и преодолевается, то незакономерно, прерывно, свободно, чудесно, благодатно. Всякая имманентность Трансцендентного, прикосновение Божества, есть акт, поистине чудесный и свободный, акт милости и любви, но не закономерности и необходимости.

Бог как Трансцендентное бесконечно, абсолютно далек и чужд миру, к Нему нет и не может быть никаких закономерных, методических путей, но именно поэтому Он в снисхождении Своем становится бесконечно близок нам, есть самое близкое, самое интимное, самое внутреннее, самое имманентное в нас, находится ближе к нам, чем мы сами[1]: Бог вне нас и Бог в нас, абсолютно трансцендентное становится абсолютно имманентным. Поэтому-то нет и не может быть никакого «духовного знания», опирающегося на *метод*, для познания Бога (а не одного лишь божественного). Ибо перед абсолютным расстоянием, пред бесконечностью изничтожается всякая конечная величина и всякий путь: Бог может послать Ангела Своего Валаамовой ослице, опалить огнем и светом Своего явления окаянного грешника, может настигнуть на пути в Дамаск Своего гонителя** и тем не менее остаться недоступным самым напряженным методическим усилиям. Ибо Бог есть Чудо и Свобода, а всякое знание есть метод, необходимость.

Говоря так, мы отрицаем лишь обязательность, закономерность видения Бога для Его ищущих. Но искание Бога, приуготовление себя, раскрытие в себе божественного совершается человеческим усилием, которого ожидает от нас Бог, — «Царствие Божие силою нудится»***. Об этом свидетельствует вся аскетика. Возможно, что для известной эпохи жизни человечества или для известного духовного уклада и философия, и «духовное знание» оказываются таким путем приуготовления. Однако только опознанное в религиозном опыте Трансцендентное, сущее выше мира, открывает глаза на трансцендентное в мире, другими словами, лишь непосредственное чувство Бога дает видеть божественное в мире, познавать мир как откровение Божие, научает в имманентном постигать трансцендентное, воспринимать мир как Бога, становящегося и открывающегося. Логика религиозного сознания требует, чтобы Бог был найден как безусловный не-мир, а мир как безусловный не-Бог, чтобы затем узреть мир в Боге и Бога в мире. (Разумеется, речь идет не о хронологическом, но трансцендентально-логическом соотношении.) Один и тот же мир предстает пред нами

[1] Эту мысль с особенной яркостью в мистической литературе из восточных церковных писателей выражает Николай Кавасила (XIV века), из западных Фома Кемпийский («О подражании Христу»). Оба говорят это особенно по поводу соединения со Христом в таинстве Евхаристии****: «К принявшим таинство Евхаристии Христос стоит даже ближе, чем они сами к себе, так как Он делается для них другим, более совершенным — их собственным Я» (Епископ *Алексий*. Византийские церковные мистики XIV века. Казань, 1906, стр. 61).

то как механизм, чудовищный в своей дурной бесконечности, глухо молчащий о своем смысле, то как откровение тайн Божества, или источник богопознания. И миропознание — будет ли это естествознание (в широчайшем, всеобъемлющем смысле слова) или «духовное знание» — при свете веры в Бога получает совсем новое значение. Решающим моментом остается встреча с Богом в человеческом духе, соприкосновение трансцендентного с имманентным, акт веры. *Бог есть*, — вот что раздается в человеческом сердце, бедном, маленьком, детском человеческом сердце; *Бог есть* — поет небо, земля, мировые бездны; *Бог есть*, — отликаются бездны человеческого сознания и творчества. Слава Ему!

Если основная данность *религиозного вообще* есть трансцендентное, то основной формой религиозного достижения κατ' ἐξοχήν является *молитва*. Молитва до сих пор остается недостаточно понята и оценена в ее религиозно-«гносеологическом» значении, как основа религиозного опыта. Что представляет собою молитва по своему «трансцендентальному» составу? Прежде всего, устремление всех духовных сил человека, всей человеческой личности к Трансцендентному: всякая молитва (конечно, искренняя и горячая, а не внешняя только) осуществляет веление transcende te ipsum*. Человек делает в ней усилие выйти за себя, подняться выше себя: в молитве Трансцендентное становится предметом человеческого устремления как таковое, именно как Бог, а не мир, не человек, как нечто абсолютно потустороннее. И в то же время, когда молитва «услышана», когда она горяча и вдохновенна, когда достигается ее устремление — коснуться Трансцендентного, дохнуть им, она содержит в себе и достаточное, даже единственно возможное удостоверение в существовании Трансцендентного и в Его снисхождении к людям: она получает Трансцендентное как имманентное, причем оно становится соприсущим *имени Божию*, в котором призывается Трансцендентное. Имя Божие — есть как бы пресечение двух миров, трансцендентное в имманентном, а потому «имяславие»**, помимо общего своего богословского смысла, является в некотором роде трансцендентальным условием молитвы, конституирующим возможность религиозного опыта. Ибо Бог опытно познается через молитву, сердце которой есть призывание Трансцендентного, *именование* Его, а Он как бы подтверждает это наименование, признает имя это Своим, не просто отзываясь на него, но и реально присутствуя в нем. Религиозный гений необходимо есть и великий молитвенник, и, в сущности, искусству молитвы только и учит вся христианская аскетика, имеющая высшей целью непрестанную («самодвижную») молитву, «молитву Иисусову», или «умное делание»[1], т. е. непрестанное устремление к трансцендентному Божеству имманентным сознанием. Господь молился, часто и подолгу, то радостно-торжественно («славлю Тебя, Отче неба и земли»***), то напряженно-мучительно (Гефсиманская молитва****), и молитве Господней***** научил Своих учеников (как и Иоанн научил своих). Громовый факт молитвы — как в христианской, так и во всех религиях — должен же быть, наконец,

[1] Учением о молитве полны произведения церковной аскетики, в частности, творения св. Макария Великого, Симеона Нового Богослова, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Тихона Задонского, церковных писателей: еп. Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника и многих других. См. также сборники: «Добротолюбие» в 5-ти томах, «Святоотеческие наставления о молитве и трезвении», составленные еп. Феофаном и др.; аналогичные сборники, конечно, существуют и в католической церкви. Церковная литература о молитве, можно сказать, прямо неисчерпаема. Сюда же должно отнести и литургические богатства Востока и Запада. Даже для поверхностного «психологического» исследования религии все это дает драгоценнейший материал, однако, почти нетронутый. Феноменологический анализ молитвы (для которого также можно найти изобильный материал в религиозной литературе) отсутствует совершенно. Отчасти это объясняется и тем, что среди людей, живущих религиозно, мало найдется вкуса и интереса к такому анализу; у людей же нерелигиозных нет для него достаточного понимания да и тоже мало интереса.

понят и оценен и в философском своем значении. В способности к молитве человек имеет как бы специальный орган религиозного восприятия. Она соответствует чувству прекрасного, или способности эстетического суждения, в эстетике и нравственной воле в этике. Она не может быть, впрочем, приурочиваема к какой-либо отдельной стороне психики, ибо связана с самой основой человеческой личности в ее нераздробляемом целом.

Где нет молитвы, там нет религии[1]. Не надо притом смешивать с молитвой ее теософических суррогатов: «концентрации, медитации, интуиции», которые все-таки имеют дело не с Богом, но с миром, погружают человека не в Трансцендентное, но в имманентное, божественным хотят подменить Бога, — обман или самообман. К тому же, в «оккультном» пути целью восхождения всегда является ближайшая в порядке «эволюции» иерархическая ступень. Молитвенное же дерзновение — и в этом чудо и благодать молитвы — идет прямо к престолу Всевышнего, минуя все «иерархии». При обращении же за помощью к святым последние отнюдь не являются в качестве таких промежуточных иерархий, заполняющих пропасть между человеком и Богом (ибо эта бездна незаполнима никаким «эволюционным» процессом и никаким иерархическим восхождением), но лишь как близкие нам и *вместе* с нами предстоящие престолу Господа силы. Коснеющее в грехах и темноте создание Божие дерзновенно говорит в молитве прямо с Господом, и Господь соизволяет на это дерзновение. И все «иерархии», насколько они имеют значение в молитве, светят лишь отраженным светом Солнца солнц. Такова молитва.

Итак, тому, кто хочет непредубежденным и воистину критическим оком исследовать религию в ее «трансцендентальной» характеристике, необходимо спросить себя: что же такое молитва? И, если только он не поддастся лукавому соблазну ratio ignava et obscura*, не объявит все это психологизмом или психопатизмом и не отмахнется от этого пренебрежительным жестом, то он спросит себя: «как возможна молитва»? Об этом, однако же, не пожелал lege artis** вопросить критицист Кант, без разговоров объявивший молитву «Abgötterei», «Afterdienst», и под. За ним последовал и Фихте, увидавший в молитве лишь унижение человеческого достоинства. В сравнении с таким отсутствием религиозного вкуса нельзя не отметить относительной проницательности у Гегеля, который в «Философии религии» дает высокую оценку значению «культа»***, а, в его составе, конечно, и молитвы (хотя общая его точка зрения радикального имманентизма, конечно, не благоприятствовала пониманию центрального значения молитвы в религии).

Самобытность религии основана на том, что религия обладает своим способом опознания Божества, или органом трансцендентного, своим удостоверением или (если распространить на область религиозной жизни понятие опыта, как сделал это Джемс****) своим особым опытом. «Сердце имеет свои законы, которых не знает ум»*****, — сказал Паскаль, имея в виду эту особую природу религиозной очевидности и достоверности. Обычно это религиозное опознание называется *верой*, которая и получает поэтому столь центральное значение в гносеологии религии: анализ природы веры есть своего рода «критика религиозного разума».

[1] Недаром самодельские, даже «атеистические» религии стремятся иметь хотя какой-нибудь культ, а, следовательно, и молитвенную практику. В частности, напр., О. Контом руководил совершенно правильный религиозный инстинкт, когда он установил культ для своего божества «Grand Être»; мне пришлось в Лондоне присутствовать на богослужении «Humanitarian Church», — кажется, она же иногда называется и «atheistic church******», где читались молитвы человечеству, были установлены, судя по Prayer-book*******, и обряды крещения, брака и тому подобные.

Чтобы оценить значение веры, нужно прежде всего принять, что вера, хотя и не подчиняется категориям логического, дискурсивного познания, однако тем самым еще не низводится на степень субъективного верования, вкуса или прихоти, ибо такое истолкование противоречит самому существу веры: это была бы неверующая вера. Между тем вера по-своему столь же объективна, как и познание. «Есть ли Бог?» «Бог живет в моей душе». «*Нет, есть ли Бог?*» «Он есть в моей душе». Привожу этот диалог (в действительности имевший место в 1903 году в Штутгарте между мною и П. Б. Струве)* как характерный для постановки вопроса о вере. Вера, на которой утверждается религия, не может ограничиваться субъективным настроением, «Богом в душе», она утверждает, что Бог *есть* как трансцендентное, есть вне меня и лишь потому есть во мне[1]. В вере не человек создает Бога, как говорит неверие (Фейербах), но Бог открывается человеку, а потому и человек находит в себе Бога или себя в Боге. Вера с объективной стороны есть *откровение*, в своем содержании столь же мало зависящее от субъективного настроения, как и знание, и, подобно последнему, лишь искажается субъективизмом[2].

Но не есть ли, слышится голос скептицизма, эта объективность веры — иллюзия, галлюцинация, психологизм? Но в таком случае, не есть ли, поставим мы перекрестный вопрос, такая же иллюзия вот это море, которое я *вижу*, и этот его шум, который я *слышу*, эта синева неба, которую я *созерцаю*? Конечно, возможно допустить, что я могу заблуждаться в своем чувственном опыте, возможно, что это не море и не его шум, а мне только *показалось*, и что никакой синевы неба в действительности нет, а я ошибся. Но в этом я могу убедиться, только опираясь на чувственное или эстетическое восприятие, его исправляя и углубляя, логическими же доводами никто не может обессилить непосредственной силы и убедительности моего впечатления. Таким же образом доводами рассудка нельзя разрушить и непосредственной очевидности веры как самостоятельного источника религиозного восприятия, ее возможно потушить, обессилить, но не разубедить. Это отразилось и на словоупотреблении, по крайней мере, русского языка, зовущего религию *верой*. Нельзя изгнать веры из веры. Разум принимает за истину только то, что может быть *доказано*, обнаружено как необходимое звено в причинной связи. Логическая необходимость — такова основа знания. Вера есть путь знания без доказательств, вне логического достижения, вне закона причинности и его убедительности. Вера есть hiatus** в логике, безумное сальто-мортале: «будь безумным, чтобы быть мудрым» (1 Кор. 3, 18), — говорит она человеку. Вера свободна от ига рассудочности (не хочу сказать: разума, ибо она является выражением высшей разумности), рассудок презирает, в лучшем случае игнорирует и не понимает веры. Такое положение было бы нестерпимо и совершенно раскалывало и обессиливало бы наше сознание, если бы вера и рассудок имели одну и ту же задачу, один и тот же предмет. Но, в действительности, этого нет: то, во что можно верить,

---

[1] Понятие «есть» в применении к Богу употребляется здесь только в предварительном и условном значении, в противопоставлении субъективизму. В дальнейшем мы увидим, что категория бытия к Божеству сама по себе не приложима.

[2] «Вера всегда есть следствие откровения, опознанного за откровение; она есть созерцание факта невидимого в факте видимом; вера не то что *верование* или убеждение логическое, основанное на выводах, а гораздо более. Она не есть акт одной познавательной способности, отрешенной от других, но акт всех сил разума, охваченного и плененного до последней его глубины живою истиной откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но, так сказать, и мыслится и чувствуется вместе; словом, она не одно познание, но познание и жизнь». (*Хомяков А. С.* Сочинения, II, 62)***.

нельзя знать, оно выходит за пределы знания, а в то, что можно знать, нельзя и не должно верить. Кто верит в таблицу умножения или Пифагорову теорему? ее знают. И кто *знает* Бога, включая Его в число предметов научного знания? В Него верят и познают верой. Вера же, по определению апостола Павла, есть «уверенность в невидимом как видимом, ожидаемом и уповаемом как настоящем»*. То, *чего нет и не может быть* дано для рассудочного знания, то может знать вера, оно ей доступно. Отсюда следует практическая максима: все, что может стать предметом познания, должно быть познаваемо. Вера поэтому не враждует с знанием, напротив, сплошь и рядом сливается с ним, переходит к нему: хотя она есть «уповаемых извещение, вещей обличение невидимых» (Евр. 11, I), но уповаемое становится, наконец, действительностью, невидимое видимым. Вера в этом смысле есть антиципация** знания: credo *ut intelligam****, хотя сейчас и не опирающаяся на достаточное основание: credo quia absurdum*****. Вера перескакивает через закон достаточного основания, логической самоотчетности: основания ее недостаточны, или вовсе отсутствуют, или же явно превышаются выводами. И однако это отнюдь не значит, чтобы вера была совершенно индифферентна к этой необоснованности своей: она одушевляется *надеждой* стать знанием, найти для себя достаточные основания[1].

Антиципация возможного опыта и превышение оснований вовсе не означает пренебрежения ими. В вере есть свобода, но вовсе нет произвола, вера имеет свою «закономерность». И, прежде всего, вера никогда не возникает без некоторого, хотя для обоснования ее содержания и недостаточного, но для ее зарождения достаточного знания в предметах веры. Вера в Бога рождается из присущего человеку чувства Бога, знания Бога, и, подобно тому как электрическую машину нельзя зарядить одной лекцией об электричестве, но необходим хотя бы самый слабый заряд, так и вера рождается не от формул катехизиса, но от встречи с Богом в религиозном опыте, на жизненном пути. И вера верит и надеется именно на расширение и углубление этого опыта, что и составляет предмет веры, как невидимое и уповаемое. Но человек сам должен совершать это усилие, осуществлять это устремление, поэтому вера есть жизненная задача, *подвиг*, ибо она может становиться холоднее или огненнее, беднее или богаче. А потому и предмет веры — ее догматическое содержание — всегда *превышает* наличный религиозный опыт. Является величайшим заблуждением думать (вместе с духоборами, квакерами****** и им подобными представителями сродных им антидогматических и анархических течений в религии), что только реальное содержание *наличного* религиозного опыта или *личного* откровения составляет предмет веры, всякое же *предание*, письменное или устное, литургическое или обрядовое, как таковое уже противоречит живой вере. Рассуждающие таким образом, под предлогом мистики, совершенно устраняют веру ради религиозно-эмпирической очевидности: при этом своеобразном мистическом позитивизме (который, впрочем, чаще всего оказывается кроме того и иллюзионизмом) совершенно устраняется подвиг веры и ее усилия, а поэтому отрицается и самая вера, а вместе с нею и неразрывно связанные с ней надежда и любовь, место которых занимает откровенное самомнение.

---

[1] Так, пришествие на землю Спасителя мира было предметом веры для ветхозаветного человечества, но вот как о нем говорит новозаветный служитель Слова: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни (ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам), о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам» (I посл. св. Иоанна, 1, 1–3).

На этом основании можно и должно *научаться* вере, и правая вера, правые догматы, «православие» есть и задача для религиозной жизни, а не одна только эмпирическая ее данность. Разумеется, если эти догматы останутся на степени отвлеченных положений, не имеющих убедительности для ума, но и не получающих жизненной силы веры, тогда они становятся просто сухою соломой, которая легко сгорает. Но они получают жизненное значение, поскольку становятся предметом деятельной и живой веры, надежды и любви, регулятивом религиозной жизни. Поэтому содержание веры всегда превышает личный религиозный опыт, вера есть дерзание и надежда. (Ниже, в связи с учением о догмате, нам еще придется коснуться вопроса о значении предания для веры.)

Как и повсюду, подмены возможны и здесь. Легко вера подменяется неверующим догматизмом, т. е. нерациональным рационализмом, порождаемым леностию ума, косностью и трусостью мысли. Борьба с знанием под предлогом веры проистекает именно из такого отношения к последней. Вера не ограничивает разума, который и сам должен знать свои границы, чтобы не останавливаться там, где он еще может идти на своих ногах.

Хотя собственная область веры есть свышепознаваемое, трансцендентное Божество, но она распространяется и на то, что принципиально не недоступно для знания, однако, таково лишь для данного момента: таковы не наступившие еще, но имеющие наступить события, вообще *будущее*, или же прошедшие, но вне человеческого ведения лежащие события — *прошлое*. Наконец вере может быть доступно даже настоящее, поскольку дело идет о неизвестных рассудку его законах[1].

Однако все отдельные верования, относящиеся и к области имманентного, здешнего мира, проистекают из центрального содержания веры, являются его отдельными приложениями и разветвлениями; а главным, в сущности, единственным предметом веры остается одно: **ЕСИ**. «Веровати же подобает приходящему к Богу, *яко есть, и взыскающим* Его мздовоздатель бывает» (Евр. 11, 6)*. И то, что составляет собственный предмет веры, по самой своей природе не может стать знанием. Вера есть функция человеческой свободы, она не принуждает, как принуждают нас законы природы. Внешняя принудительность истин веры не отвечала бы основным требованиям религиозного сознания, и достоинству чтущего нашу свободу Божества не соответствовало бы насиловать нашу личность, хотя бы даже логическим принуждением или насилием знания. Знание принадлежит «миру сему», оно ему имманентно, религия же основывается на поляризации сознания, напряженном чувстве противоположности трансцендентного и имманентного, богосознания и миросознания. Религия знаменует собой не только связь, но и удаленность человека от Бога. Она и сама в этом смысле есть, до известной степени, выражение греховного отпадения мира от Бога, ущербленного богосознания.

Вера есть функция не какой-либо отдельной стороны духа, но всей человеческой личности в ее цельности, в нераздельной целокупности всех сил духа. В этом смысле религия есть в высшей степени личное дело, а потому она есть непрестанное творчество. Она не может сообщаться внешне, почти механически, как знание, ею можно лишь заражаться — таинственным и неисследимым влиянием одной личности на другую; в этом тайна значения

[1] В 11 главе послания к Евреям вере дано истолкование и в том и в другом смысле: «верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (ст. 3); дальнейшее содержание главы говорит о вере как основе немотивированных разумом и оправдываемых только верою поступков (см. всю эту главу).

религиозных личностей — пророков, святых, самого Богочеловека в земной Его жизни. Бог не навязывается и не насилует. Он «стучит в дверь» человеческого сердца, не откроется ли она, но и во всем Своем всемогуществе Он не может открыть ее силою, ибо это значило бы уничтожить свободу, т. е. самого человека. Лишь в царстве будущего века, когда «Бог будет всяческая во всех»*, станет более имманентен миру, нежели в этом веке, а потому и самая возможность религии, в значении ее как ущербленного богосознания, упразднится, лишь тогда человеческой свободе уже не дано будет знать или не знать Бога, верить или не верить в Него. Вера станет очевидностью, подобной необходимости природной, на долю свободы останется лишь хотеть Бога или не хотеть, любить Его или враждовать к Нему. Отсюда следует, что вера дается только ищущим ее. Кто вполне удовлетворен этим миром и духовно не алчет, тот совершенно не понимает веры, органически ее чужд. В этой отчужденности от веры заключается одна из поразительных особенностей нашей эпохи, благодаря которой одни, — умы более грубые, видят в вере род душевного заболевания, а другие — «психологизм», субъективизм, настроение, но одинаково те и другие не хотят считаться с гносеологическим значением веры как особого источника ведения и в религиозном опыте видят только материал для «религиозной психологии» или психиатрии. Такое состояние современного человечества, конечно, имеет свои духовные причины, но благодаря ему теперь трудно быть понятым и даже просто выслушанным в вопросе о вере.

Однако если вера может родиться только у ищущих ее (и притом тоже не всегда: для современного духа именно характерна утрата способности находить веру, но не искать ее, ибо исканиями полна наша эпоха), то не значит ли это и впрямь, что вера есть психологизм и субъективизм? Однако, разве же этим дается основание для подобного скептицизма? Ведь даже научная, а уж тем более — философская истина не открывается людям, чуждым умственной жизни, равным образом и художественное творчество недоступно людям, лишенным эстетического восприятия. Вера не только рождается в свободе исканий, но и, так сказать, питается этой свободой. Поэтому она *динамична*, ибо не дает раз навсегда определенного знания, как знание мирское, но имеет различную интенсивность, от простой вероятности до полной очевидности, от головной почти идеи до превозмогающей действительности. По часто повторяющемуся в аскетике сравнению, Бог подобен огню, а душа металлу, который может оставаться холодным, чуждым огня, но, раскаляясь, может становиться как бы одно с ним. Вера имеет свои степени и возрасты, свои приливы и отливы. Это знает по собственному опыту каждый, живущий религиозной жизнью, и это же свидетельствуется в религиозной письменности[1]. В религиозной жизни нет застоя и неподвижности, как нет и неотъемлемых достижений и мертвых точек, здесь все и всегда в движении, вверх или вниз, вперед или назад, а потому мертвому успокоенному догматизму здесь не может быть места.

Итак, вера имеет две стороны: субъективное устремление, искание Бога, религиозная жажда, вопрос человека, и объективное откровение, ощущение Божественного мира, ответ

[1] В послании к Евреям *начальником и совершителем* веры называется сам Христос. Ему в высочайшей степени принадлежит подвиг веры: «вместо предлежавшей Ему радости претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную Престола Божия» (Евр. 12, 2). Конечно, остается недоступной человеческому уму тайной боговоплощения, каким образом воплотившийся Бог мог так закрыть Божество человечеством, чтобы оказаться способным и совершить *подвиг веры в Бога*, и испытать человеческое чувство *богооставленности*, но это показывает именно на глубочайшую *человечность* веры, ее исключительное значение и неустранимость подвига веры для человека.

Бога. В вере Бог нисходит к человеку, устанавливается лестница между небом и землей*, совершается двусторонний, богочеловеческий акт. И это объективное содержание веры имеет для верующего полную достоверность, есть его религиозное знание, полученное, однако, путем откровения. Вера предполагает, в качестве своего объекта, а вместе и источника, *тайну*. Это не та область таинственного, до которой падки суеверные люди, сплошь и рядом чуждые веры; это не область тайн или секретов, которые оберегаются от непосвященного («Geheimwissenschaft»**, или «*сокровенное* знание», для которого, собственно говоря, принципиально нет никакой тайны); это — тайна, безусловно недоступная человеку, ему трансцендентная, а потому необходимо предполагающая откровение. «Бог в свете живет неприступном, его же никтоже видел есть из человек, ниже видети может» (1 Тим. 6, 16). «Бога никтоже виде нигдеже, Единородный Сын, сый в лоне Отчи, той исповеда» (Ио. 1, 18). Он «показал Отца», «явив Имя Его человекам» (Ио. 17, 6).

Тайна и есть трансцендентное, она может приоткрываться лишь в меру вхождения трансцендентного в имманентное, актом самообнаружения, откровения трансцендентного[1]. Откровение входит как необходимый гносеологический элемент веры. Знание, как бы оно ни было глубоко и широко, в последнем счете есть самопознание. Человек, когда познает мир, в сущности познает самого себя, ибо он сам есть весь этот мир, как микрокосм. И в этом познании нет принципиальной разницы между его самым элементарным актом и последними достижениями. Знание строго монистично, — в его пределах, которые суть в то же время и пределы имманентного, гносеологически нет места вере, она не имеет здесь себе онтологического основания. Насколько трансцендентное есть «трансцендентальный объект религии», настолько же *вера* есть неустранимая и непревосходимая ее основа. Трансцендентное опознается как таковое только верою. Трансцендентное всегда лежит за пределами познания, вне его, поверх его. Ошибочно поэтому думать, что вера соответствует лишь детскому состоянию религиозного сознания, а в более зрелом возрасте заменяется и вытесняется знанием — философией и наукой (хотя и «духовной»), вообще гнозисом. Отношение между верой и гнозисом вообще принадлежит к тончайшим вопросам религиозной гносеологии. Вера не отрицает гнозиса, напротив, она порождает его и оплодотворяет: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душою твоею (т. е. волею), и всем разумением твоим (т. е. гнозисом)» (Мф. 22, 37), и, конечно, дух, загоревшийся верою, принесет ее огонь и свет во все области своего творчества. Однако мотив, природа, ориентировка веры и гнозиса вполне различны. Вера есть акт свободы, безумия, любви и отваги[2]; это есть закидывание конца жизненной нити в небо, в уверенности, что он повиснет там без всякого укрепления. Вера имеет дело с недоступным: «Верь тому, что сердце скажет, *нет* залогов от небес»***. Вера есть подвиг сердца, верующей любви. «Залоги» и гарантии ей не нужны,

---

[1] В этом смысле дается определение веры у св. Максима Исповедника: (Diversa capita ad teologiam et oeconomiam spectantia, centena II, 12—13, Migne, patr, curs. compl., ser. gr. XC, 1225). «Вера есть недоказуемое знание (ἀναπόδειϰτος γνῶσις); если же знание недоказуемо, вера превышает, стало быть, природу; помощью ее неведомым образом, но явно мы вступаем в единение с Богом, превосходящее разумение (νόησιν). Когда ум входит в непосредственное единение с Богом, сила мышления (τοῦ νοεῖν ϰαὶ τοῦ νοεῖσθαι) совершенно бездействует. Но насколько он из него выходит и делает предметом размышления что-либо из вещей божественных (τῶν μετὰ Θεόν), рассекается это единение, которое превыше разумения и в коем, находясь в соединении с Богом, по сопричастности Божеству, он и сам становится Богом и слагает с себя естественный закон своей собственной природы».

[2] По определению Николая Кузанского, «credere est cum ascensione cogitare», «posse credere est maxima animae virtus»****.

они противоречили бы ее существу, ибо она хочет Бога, любит только Бога, отвергается мира, т. е. всего данного, ради неданного, трансцендентного. Она есть высшая и последняя жертва человека Богу — собой, своим разумом, волей, сердцем, всем своим существом, всем миром, всею очевидностью, и есть подвиг совершенно бескорыстный, все отдающий и ничего не требующий. Это любовь человека к Богу исключительно и ради самого Бога, это спасение от самого себя, от данности своей, от имманентности своей, это — ненависть к себе, которая есть любовь к Богу. Это — немой, умоляющий, ищущий жест, это — одно устремление: *sursum* corda, sursum, sursum, sursum, excelsior!..* Здесь приносится жертва собою и миром (что означает тут одно и то же) ради сверхмирного и премирного — ради Отца, который на небесах. Это *не метод* познания с его верной, рассчитанной поступью, это безумие для мира сего, и его хочет Бог. И этот незримо совершающийся в душе жертвенный акт, непрерывная жертва веры, которая говорит неподвижной каменной горе: ввергнись в море, и говорит не для эксперимента, а лишь потому, что не существует для нее эта каменность и неподвижность мира, — такая вера есть первичный, ничем не заменимый акт, и лишь он придает религии ореол трагической, жертвенной, вольной отдачи себя Богу. И герои веры велики именно этой жертвой, безмерностью своей отдачи. И их-то поминает св. апостол Павел в своем гимне вере (Евр. гл. 11). Их почитает святыми Церковь. И лишь за этой жертвенной смертью следует воскресенье, так, как за ночью день: радость и победа веры, новое обретение своей погубленной души**. Вне этого момента не рождаются к религии: вероятно, вполне возможно быть философом, богословом, мистиком, гностиком, оккультистом, но при этом... не верить в Бога, не пережив этой свободной отдачи себя.

В истории философии понятию *веры* придается иногда расширенное гносеологическое значение, этим именем называется всякая интуиция, установляющая транссубъективное *бытие* — внешнего ли мира или чужого я. Значение веры в этом смысле выдвинуто было в полемике с Кантом уже Якоби, который считал областью веры не только бытие божественного мира, но и эмпирического, и таким образом профанировал или, так сказать, секуляризировал понятие веры[1]. Такая постановка вопроса вытекла из кантовского учения об опыте, понятого как субъективизм или иллюзионизм. Для того чтобы схемы понятий наполнялись жизненным содержанием и в сети разума уловлялась действительная, а не воображаемая рыба, надо, чтобы познание имело орган такого удостоверения действительности, чувство реальности, которая не разлагается на отдельные признаки вещи, но их связывает собой в бытии. Это эмпирическое чувство реальности, опирающееся на интуицию, иногда называется верой или же «мистическим эмпиризмом»[2]. Так, напр., Вл. Соловьев в своей первой теории познания, развитой в «Критике отвлеченных начал»***, говорит о вере как установляющей бытие предмета и скрепляющей собой эмпирические показания и их логическую связь: согласно этому учению, акт веры присутствует в каждом познавательном акте[3]. Сходную точку зрения развивает в своих ранних гносеологических работах кн. С. Н. Трубецкой (особенно в «Основаниях идеализма»). Благодаря этому терминологическому

---

[1] «Durch den Glauben wissen wir, dass wir einen Körper haben (!) und dass ausser Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung**** (!!)» (Jacobi's Werke, IV, I, 211).

[2] У *Лосского* в «Обосновании интуитивизма»***** (впрочем, термин этот принадлежит *Шеллингу*: Philosophie der Offenbarung******, I, 115—119, 130, 143.

[3] Эта теория подвергнута разбору проф. А. И. Введенским в его сборнике «Философские этюды»******* в очерке под заглавием: «Мистическая теория познания Соловьева».

смешению может показаться, что в обоих случаях — имеется ли в виду интуиция эмпирической действительности или же религиозная вера — речь идет об одном и том же. Между тем, строго говоря, между религиозной верой и «мистическим эмпиризмом» столь же мало общего, как и вообще между верой и познанием, в составе коего интуиция есть, действительно, совершенно неустранимый элемент. Справедливо, что всякая реальность, будет ли то чужое я или внешний мир, устанавливается не рассудочно, но интуитивно, причем интуиция действительности имеет корни в чувстве действенности, т. е. не гносеологические, но праксеологические[1]. Для рассудка («чистого разума») такое удостоверение может быть и является «мистическим» и устанавливается «верою», но это показывает только всю условность и недостаточность отвлеченно-рассудочного понимания познания, ибо корень познания жизненно-прагматический и понятие эмпирии должно уже наперед включать в себя признак действенности, ощупывающей вещи и отличающей идеальности от реальностей (кантовские «талеры» в воображении или в кошельке*). Этим праксеологическим моментом и устанавливается экзистенциальное суждение. Можно, конечно, эту интуицию называть и верой, и «мистическим эмпиризмом», но при этом все-таки не надо забывать основного различия, существующего между этою интуицией и религиозной верой: такая интуиция вполне остается в пределах эмпирически данной действительности, области «мира сего». Она подлежит всей принудительности этой действительности, железной ее необходимости; от моей воли, от моей личности нисколько не зависит «верить» или «не верить» в существование этого стола: довольно мне его пощупать или об него стукнуться, чтобы стол предстал предо мной во всей непререкаемой действительности. Равным образом вовсе не находится в моей власти верить или же отрицать существование лица, написавшего это несимпатичное для меня сочинение. И это откровение внешнего мира (по столь неудачному и фальшивому выражению Якоби) одинако принудительно для всякого нормального организованного сознания. Напротив, религиозная вера удостоверяет нас в существовании иной, трансцендентной, действительности и нашей связи с нею. Следовательно, объект ее *качественно* иной. Он опознается не принудительностью внешних чувств, не насильственно, но свободным, творческим устремлением духа, *исканием* Бога, напряженной актуальностью души в этом направлении. Другими словами, элемент свободы и личности, т. е. творчества, неустраним из религиозной веры; я выступаю здесь не как отвлеченный, средний, безличный, «нормально» устроенный представитель рода, но как конкретное, неповторяемое, индивидуальное лицо. Вера требует любви, волевого сосредоточения, усилия всей личности. Моя вера не есть пассивное восприятие, но активное выхождение из себя, совлечение с себя тяжести этого мира. Если мы посмотрим, как описывают свою душевную борьбу люди, шедшие путем веры, напр., блаж. Августин (Исповедь), Томас Карлейль (S. Resartus**), Паскаль (Мысли), Л. Толстой (Исповедь), Достоевский (pro и contra в «Братьях Карамазовых»***) и др., если каждый из нас заглянет в свою собственную душу, рвущуюся к Богу среди мрака сомнений, душевной немощи и отяжеления, мы поймем, какой актуальности требует вера, притом не только в первые моменты своего зарождения, но и в каждый миг своего существования. Всегда готов ослабеть и погаснуть ее трепетный огонь, и только на вершинах, у подвижников веры, сияет он ровным, невечереющим светом. Вот почему, вообще говоря, так трудно определить момент уверования или утраты веры, ибо в действительности уверование всегда и непрерывно вновь

[1] Ср. мою «Философию хозяйства», главу о «Природе науки».

совершается, есть единый растянутый во времени акт, и всегда неверие, как темная трясина, подстерегает каждое неверное движение, каждое колебание на пути веры[1].

Сказанное дает основание и для суждения о пределах религиозного гнозиса, или вообще о гностическом направлении в религии, которое всегда существовало, в настоящее же время проявляется с наибольшею силой с одной стороны в метафизическом рационализме, а с другой — в так называемом теософическом движении, точнее, в современном оккультизме. Метафизический гностицизм получил самое крайнее выражение в философии Гегеля. Гегелевский панлогизм есть вместе с тем и самый радикальный имманентизм, какой только знает история мысли, ибо в нем человеческое мышление, пройдя очистительный «феноменологический» путь, становится уже не человеческим, а божественным, даже самим божеством. Если логика, по известному выражению «Wissenschaft der Logik», есть «die Wahrheit wie sie ohne Hüllen, an und für sich selbst ist» и в этом смысле «die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist»*[2], если диалектика есть достаточно надежный мост, ведущий человека к свышечеловеческому бытию, к абсолютному духу, то, очевидно, что мир и *есть* этот же самый дух, находящийся на соответственных ступенях своего диалектического саморазвития. Поэтому религия с своими несовершенными формами «представления» и веры есть также лишь ступень развития его самосознания, которая должна быть превзойдена, притом именно в философии. Отсюда известное воззрение Гегеля, выраженное им уже в «Феноменологии духа», о том, что философия выше религии, ибо для нее в совершенной и адекватной форме логического мышления ведомы тайны Бога и мира, точнее, она и есть самосознание Бога. Здесь, правда, еще не утверждается, что человек и есть бог (как провозгласил ученик Гегеля Фейербах**), напротив, человек должен преодолеть свою эмпирическую человечность, совлечься себя, став оком мирового разума, абсолютного духа, слившись с его самомышлением. Но в то же время процесс этого феноменологического очищения и панлогического восхождения отличается непрерывностью и связностью на всех ступенях, он может быть проходим во всех направлениях, подобно тому как из любой точки круга мы можем пройти всю окружность и возвратиться к исходной точке или же из центра провести радиус ко всем точкам окружности. Здесь нет полярности трансцендентного и имманентного, нет места сверхлогическому откровению, сверхзнанию или незнанию веры, ее «docta ignorantia***» (по выражению Николая Кузанского), здесь нет тайны ни на небе, ни на земле, ибо человек держит в руках своих начало смыкающейся цепи абсолютного, точнее он сам есть ее звено. Панлогизм Гегеля может быть понят только в том смысле, что для него познание — миро- и самопознание — есть вместе с тем и богопознание. *Религия, связь* человека с божеством, имеет для него значение не связи двух миров, но выражает лишь определенную стадию развития духа[3].

---

[1] Отсюда следует, между прочим, в какой иллюзии находятся некоторые протестантские секты (баптисты, методисты), внушающие последователям своим уверенность в их совершившейся уже спасенности; и насколько мудрее и здесь оказывается православие, которое остерегает от этой уверенности как гибельной иллюзии («прелести»), указывая на необходимость постоянной борьбы с миром, «спасания», но не «спасенности».

[2] Wissenschaft der Logik. Erster Teil, 2-te Aufl. Berlin, 1841. S. 33.

[3] Сродным интеллектуализмом был заражен уже Фихте, и притом не только в ранний период («спора об атеизме»), но и в поздний, эпохи «Anweisung zum seligen Leben****» 1806 года. Именно в этом сочинении мы встречаем совершенно гегелевскую мысль о том, что религия представляет подготовительную ступень к философии, увенчивающей духовное развитие человека: «für sie (Wissenschaft) wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Factum ist. Die Religion ohne Wissenschaft ist irgendwo ein blosser, demuhngeachtet jedoch unerschütterlicher Glaube: die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen»***** (V, 472).

В родстве с гегельянским имманентизмом в рассматриваемом отношении несомненно находится и религиозная философия оккультизма. Основная мысль оккультизма, именно, что область возможного и доступного человеку опыта и количественно и качественно может быть углублена и расширена путем соответствующей психической тренировки, «развития высших способностей», сама по себе еще не приводит непременно к имманентизму. Оккультизм есть лишь особая область знания, качественно отличающегося от веры[1], всякое же знание есть самопознание, т. е. имманентно. Человек рассматривается здесь как представляющий собой совокупность нескольких оболочек или «тел» и принадлежащий в этом качестве к нескольким мирам или «планам». Однако в связи с этим проскальзывает и иная мысль, именно, что, переходя из одного низшего мира в высший, человек достигает в конце концов мира божественного. Для теософического гностицизма, для «Geisteswissenschaft*», принципиально познаваемо все, бог и мир, так же как и для гегельянства. Места для веры и откровения здесь не остается, и если и можно говорить об откровениях высших сфер в смысле «посвящения», то и это посвящение, расширяя область опыта, качественно ее не переступает, ибо и иерархии эти принадлежат тоже еще к «миру», к области имманентного. Следует различать между расширением нашего опыта, открывающим нам новые миры (безразлично, будет ли это мир, изучаемый телескопом или же астральным ясновидением), и его прорывом, которым является соприкосновение с началом трансцендентным миру, т. е. с Богом. Вступление в новые плоскости мира, конечно, разбивает прежнюю ограниченность, оно разрушительно для грубого материализма (хотя на его место, быть может, ставит материализм же, лишь более утонченный), но оккультизм может оставаться атеистичен, поскольку, расширяя мир, он еще более замыкает его в себе. Вообще, путь оккультного и даже мистического постижения мира отнюдь не есть необходимо путь религиозный, хотя и может соединяться с ним. Теософия притязает (в более откровенных своих признаниях)

[1] Для примера вот одно из многих суждений этого рода: «Тайное знание» «подчиняется тем же законам, как и всякое человеческое знание. Оно представляет собой тайну для среднего человека в таком же смысле, в каком письмо — тайна для не научившегося писать. *И так же, как каждый может научиться писать, избрав для этого правильный путь, так же может каждый сделаться тайным учеником и даже учителем, если изберет для этого соответственный путь*» (*Штейнер*. Путь к посвящению, стр. 45. Курсив мой. Ср. *его же* «Die Geheimwissenschaft», passim). Еще отчетливее имманентный характер оккультного знания выражен в следующих словах Штейнера: «Тайновед исследует духовные законы в том же точно роде, как физик или химик исследует законы материальные. Он делает это в том роде и с тою строгостью, как это подобает в духовной области. Но от этих великих духовных законов зависит развитие человечества. Подобно тому, как кислород, водород и сера ни в каком будущем не вступят в соединение *вопреки* законам природы, так и в духовной жизни не произойдет, конечно, ничего противного законам духовным. И кто знает эти последние, тот может, таким образом, прозревать в *закономерность будущего*. Для того, кто уяснит себе эту действительную точку зрения оккультизма, отпадает также и возражение, будто через то, что положение вещей в известном смысле предопределимо, становится невозможной какая-либо свобода человека. Определено заранее может быть лишь то, что подлежит какому-либо закону. Но вовсе *не* определяется законом, от воли человека может зависеть установление условий, при которых может действовать этот закон. Так будет и с грядущими мировыми событиями и судьбами человека. Как тайноиспытатель, видишь их заранее, хотя они и должны быть сначала вызваны человеческим произволом. Оккультный исследователь предвидит именно также и то, что еще будет совершено человеческой свободой... Одно только существенное различие надо себе уяснить в предопределении путем физической науки или путем духовного познания. Физическая наука покоится в рациональном понимании, и потому пророчество ее бывает также рассудочным, опирающимся на суждения, заключения, соображения и т. д. Пророчество же духовного познания исходит, напротив, из действительного высшего зрения или восприятия. Тайноиспытатель должен даже строжайшим образом избегать всяких представлений, основывающихся на одном только размышлении, соображении, усмотрении и т. д.» (*Штейнер*. Из летописи мира. Москва, 1914. «Духовное знание». Стр. 138—9).

быть *заменой* религии, гностическим ее суррогатом, и в таком случае она превращается в вульгарную псевдонаучную мифологию. Она эксплуатирует мистическое любопытство, люциферическую пытливость холодного, нелюбящего ума. Общение с существами иных миров, если оно действительно возможно и совершается, само по себе может не только не приближать к Богу, но, напротив, даже угашать в душе религиозную веру. Принцип иерархизма, который настойчиво выдвигается при этом, имел бы основание лишь в том случае, если бы и Бог входил в ту же иерархию, образуя ее вершину, так что она представляла бы собою реальную и естественную лестницу восхождения к Богу. Но такое учение есть пантеистический имманентизм и религиозный эволюционизм, который составляет первородный грех оккультизма. Мир (или миры) для него представляют собой реальную эволюцию самого божества; божество включено здесь в механизм мира и доступно раскрытию и постижению методическим, закономерным путем, хотя для него требуются иные методы, нежели для изучения, напр., мира микроскопического. При таком положении вещей оккультизм со своими иерархиями миров неуклонно ведет к *политеизму*, причем оккультический Олимп имеет ряд ступеней и градаций, поэтому ему соответствует *поликосмизм* и *полиантропизм*: меняются миры, меняется и человек. Теперешний человек соответствует настоящей стадии в развитии земли; предыдущие ступени его существования духовно и физически отличаются от теперешней, и еще более надо это же сказать про последующие мировые эпохи: человек есть только звено, его не было и он должен быть преодолен; эволюция ведет не к сверхчеловеку, но от человека и *за* человека. Эта эволюция не имеет конца и предела; абсолютное для этого радикального эволюционизма существует лишь в качестве возможности беспредельного движения, т. е. «дурной бесконечности»*, между тем как религия имеет дело с положительной бесконечностью, с трансцендентным и абсолютным Богом, подающим нам вечную жизнь, упокояющим и спасающим от распаленного колеса «дурной бесконечности», этой бешеной, ненасытной «эволюции».

Последовательный гностицизм, несмотря на все свое пристрастие к таинственному, есть радикальный имманентизм, в этом совпадающий с гегельянством. Здесь стирается характерное различие между верою и знанием: соблазн оккультизма заключается именно в полном преодолении веры знанием (eritis sicut dei scientes bonum et malum**, — отсюда культ Люцифера, более или менее общий для всех оттенков оккультизма). «Блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ио. 20, 29), — эти слова Господа Фоме не могут достигнуть слуха гностиков; для них это не блаженство, а, в лучшем случае, детское состояние, низший духовный ранг, «вера угольщика». Но вера не различается по своей природе у угольщика и философа. Герои веры, религиозные подвижники и святые, обладали различными познавательными способностями, иногда же и совсем не были одарены в этом отношении, и однако это не мешало их чистому сердцу зреть Бога, ибо путь веры, религиозного ве́дения, лежит поверх пути знания[1], хотя бы и оккультного, «мудрости века сего»***.

[1] Вот какими чертами описывается религиозное ведение у одного из светильников веры. «Человек имеет в единой душе и ум, и слово, и единое чувство, хотя оно по пяти естественным потребностям тела делится на пять чувств. В отношении к телесному оно нераздельно разделяется посредством пяти частных чувств: зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, и будучи изменяемо, неизменно проявляет действенность свою... В отношении же к духовному нет необходимости, чтобы это общее чувство разделялось на пять чувств, как бы на пять окон... но пребывая всецело единым чувством, оно имеет с собой и в себе пять чувств (или точнее сказать — более), поколику все они едино суть... Итак, когда единый всяческих Бог является чрез откровение единой разумной душе, тогда открывается ей всякое благо и в одно и то же время созерцается (ощущается) всеми

Вере свойственна *детскость*, не как отсутствие зрелости, но как некое положительное качество: детям принадлежит царство Божие. «Кто не примет Царствия Божия как дитя, тот не войдет в него» (Лк. 18, 17).

3. Вера и чувство. В своих «Речах о религии к образованным людям, ее презирающим»* Шлейермахер ради того, чтобы убедить этих «образованных людей», в конце концов утопил мужественную природу религии в женственном сентиментализме. Как известно, главная мысль Шлейермахера состоит в том, что собственная область религии есть *чувство*, которое по природе своей религиозно. Правда, риторическое и расплывчатое изложение Шлейермахера, особенно при дальнейшем развитии его мысли, допускает различные истолкования, приближающие его учение то к спинозизму (Франк)**, то к христианской ортодоксии, от которой лично он вообще не отступал и особенно приблизился к ней в позднейших своих сочинениях. В некоторых местах, рядом с чувством у него появляется и интуиция (Anschauung), которая, впрочем, как замечает Пфлейдерер[1], исчезает без последствий. Но нас интересуют здесь не оттенки учения Шлейермахера в его подробностях, но центральная его идея — Gefühlstheologie***.

Напомним основные черты учения Шлейермахера. Религиозная жизнь, по Шлейермахеру, является *третьей* стороной жизни, существующей рядом с двумя другими, познанием и действованием, и выражает собой область чувства, ибо «такова самобытная область, которую я хочу отвести религии, и притом всецело ей одной... ваше чувство... вот ваша религиозность... это не ваши познания или предметы вашего познания, а также не ваши дела и поступки или различные области вашего действования, а только ваши чувства... Таковы исключительно элементы религии, но вместе с тем все они и принадлежат сюда; *нет чувства, которое не было бы религиозным* (курсив мой), или же оно свидетельствует о болезненном и поврежденном состоянии жизни, которое должно тогда обнаружиться и в других областях. Отсюда само собою следует, что, напротив, понятия и принципы, все без исключения, сами по себе чужды религии. Ибо, если они должны иметь значение, то они принадлежат к познанию, а что принадлежит к последнему, то уже лежит в иной, не религиозной области жизни» (Речи о религии, перев. С. Л. Франка, стр. 47). «Религия не имеет никакого отношения даже и к этому знанию (т. е. такому, в котором „естествознание восходит от законов природы к высочайшему и вселенскому Управителю“ и в котором „вы не познаете природы, не постигая вместе с тем и Бога“), ее сущность постигается вне участия последнего. Ибо мера знания не есть мера благочестия» (35). «Для религии, правда, существенно размышление... но оно не направлено... на сущность высшей причины самой по себе или в ее отношении к тому, что одновременно есть и причина и следствие; напротив, религиозное размышление есть лишь (!) непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное в вечном и через

вместе чувствами ее. Сие единое и всякое вместе благо и видимо бывает ею, и слышимо, и услаждает вкус и т. д. Итак, кто познается Богом, тот знает, что и Бог видит его. Но кто не видит Бога, тот не знает, что Бог видит его, так как сам не видит Его, хотя хорошо видит все прочее. Итак, которые удостоились увидеть зараз всеми вместе чувствами, как одним из многих чувств, сие всеблагое, которое и единое есть и многое, поелику есть всеблагое, те, говорю, поелику познали и каждодневно познают разными чувствами единого чувства разные вместе блага, как единое, не сознают во всем сказанном никакого различия, но созерцание называют ведением, и ведение созерцанием, слух зрением, и зрение слухом» (Слова преп. Симеона Нового Богослова, I, 475)****.

[1] O. Pfleiderer. Geschichte der Religionsphilosophie, 3-te Aufl. Berlin, 1893, стр. 309. Ср. вообще всю главу о Шлейермахере.

него. Искать и находить это вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь и знать в непосредственном чувстве саму жизнь лишь как такое бытие в бесконечном и вечном — вот что есть религия... И потому она, конечно, есть жизнь в бесконечной природе целого, во всеедином, в Боге, жизнь, обладающая Богом во всем и всем в Боге. *Но она не есть знание и познавание ни мира, ни Бога;* такое знание она лишь признает, не отожествляя себя с ним» (36). Итак, чувство есть собственная область религии. «Так утверждает оно (благочестие) свою собственную область и свой самобытный характер лишь тем, что оно всецело выходит за пределы и науки, и практики, и лишь когда оно стоит рядом с последними, общая сфера духа всецело заполнена и человеческая природа с этой стороны завершена» (38). «Истинная наука есть законченное созерцание; истинная практика есть самопроизвольное развитие и искусство; *истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному*» (39. Курсив мой). В этом смысле Шлейермахер неоднократно сравнивает религию с *музыкой*, искусством без слов, из одних чистых настроений (53, 62—3). «Человек не должен ничего делать *из* религии, а должен все делать и осуществлять с религией; непрерывно, подобно священной музыке, религиозные чувства должны сопровождать его деятельную жизнь, и нигде и никогда он не должен терять их». Религия разделяет с музыкой ее алогичность, к ней неприменимы понятия истинного и ложного. «Непосредственно в религии все истинно; ибо как иначе могло бы в ней что-либо возникнуть? Непосредственно лишь то, что еще не прошло сквозь понятие, а выросло только в чувстве» (56). Даже идеи Бога и бессмертия, которые Шлейермахер считает «элементами религии», не являются главным содержанием религии. Ибо к религии может принадлежать из того и другого только то, что есть чувство и непосредственное сознание, но Бог и бессмертие, как они встречаются в таких учениях, суть понятия (101). «Итак, продолжает Шлейермахер, может ли кто-либо сказать, что я изобразил вам религию без Бога, когда я именно и изучал непосредственное и первичное бытие Бога в нас в силу нашего чувства? Разве Бог не есть единственное и высшее единство? Разве не в нем одном исчезает все частное? Мы не притязаем иметь Бога в чувстве иначе, чем чрез впечатления, возбужденные в нас миром, и только в этой форме я мог говорить о Нем... тот, кто это отрицает, с точки зрения своего чувства и переживания будет безбожником» (102, ср. далее 103). Поэтому у Шлейермахера появляется уклон к адогматизму, составляющему естественный вывод из общего его не только антиинтеллектуализма, но и антилогизма в религии. «Что мы ощущаем и воспринимаем в религиозных переживаниях, есть не природа вещей, а ее действие на вас. Что вы знаете или мните о природе вещей, лежит далеко в стороне от области религии: воспринимать в нашу жизнь и вдохновляться в этих воздействиях (вселенной) и в том, что они пробуждают в нас, всем единичным не обособленно, а в связи с целым; всем ограниченным не в его противоположности иному, а как символом бесконечного, — вот что есть религия; а что хочет выйти за эти пределы и, например, глубже проникнуть в природу и субстанцию вещей, есть уже не религия, а некоторым образом стремится быть наукой... Бесспорно, вся сущность религии состоит в том, чтобы ощущать все, определяющее наше чувство в его высшем единстве, как нечто единое и тождественное, а все единичное и особое как обусловленное им, *т. е.* (!!) чтобы ощущать наше бытие и жизнь в Боге и через Бога» (50—51). Во всех этих определениях бросается в глаза, что религия чувства, основанная на ощущении бесконечного, космического единства, отнюдь не содержит в себе идеи Бога, которая тем не менее постоянно подразумевается Шлейермахером и вводится посредством «*т. е.*», как в приведенной тираде, причем делается спинозовское уравнение: deus *sive* natura*. Но то, что естественно для рационалиста Спинозы, совершенно непозволительно для антиинтеллектуалиста Шлейермахера, который делает здесь философски неоправданное позаимствование из своего пасторского мировоззрения, каковыми, кстати сказать, вообще кишат «Речи о религии». Это маскируется благодаря бесспорной личной религиозности и религиозному темпераменту Шлейермахера, который сам, несомненно, религиознее своей философии, представляющей собой (подобно якобиевскому учению о вере) просто pis aller**, попытку спасти

древнее благочестие от натиска рационализма и критицизма. Шлейермахеровский агностицизм уподобляется при этом защитной окраске, усвояемой некоторыми животными (мимикрия), его апологетика руководится благочестивым желанием увлечь религией «образованных людей, ее презирающих» возможно легким способом. Отсюда и все противоречия, сглаживаемые, а не обостряемые в этих речах. Отсюда и такое исповедание веры, которое, собственно говоря, есть чистый атеизм, эмоционально окрашенный религиозностью, — под этим исповеданием легко могут подписаться и Геккель, и Оствальд, и «союз монистов»*. «Обычное представление о Боге как отдельном существе вне мира и позади (?) мира не исчерпывает всеобщего предмета религии и есть редко чистая и всегда недостаточная форма выражения религиозного сознания... Истинную же сущность религии образует не это, и не какое-либо иное понятие, а лишь непосредственное сознание Божества, как мы находим Божество одинаково и в нас самих и в мире. Среди конечного сливаться с бесконечным и быть вечным в каждое мгновение — в этом бессмертие религии» (110—11).

Нельзя не признать, что учение Шлейермахера носит явные черты двойственности, которая позволяет его истолковывать и как философа субъективизма в религии (как и мы понимаем его здесь вслед за Гегелем**), и как философа веры. Двойственные влияния Канта и Якоби отразились на молодом проповеднике, несогласованные и непримиренные. С одной стороны, он разделял свойственный эпохе испуг пред Кантом, закупорившим человека в мире явлений и провозгласившим на новых началах религиозный агностицизм или скептицизм. С другой стороны, он вместе с многими другими (как впоследствии и Фихте) спасался от Канта в противоположную крайность, в философию веры Якоби, в которой истинные черты религиозной веры стирались чрезмерно широким ее применением во всех познавательных актах. Поэтому философия чувства принимает черты то «Критики практического разума», в ее постулатах, то учения Якоби. Для нас интересна здесь та сторона учения Шлейермахера, в которой он наиболее оригинален, а таковой является его религиозная гносеология чувства. И над всеми его «Речами о религии» веет скептически-пантеистическим исповеданием Фауста: полуверой, полуневерием — под предлогом непознаваемости.

Wer darf ihn nennen
Und wer bekennen:
Ich glaub'ihn?
Wer empinden
Zu sagen: glaub'ich ihn nicht?
Der Allumfasser, der Allererhalter
Fasst und erhält er nicht dich, mich, sich selbst?
Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott!
Ich habe keinen Namen dafür!
Gefühl ist Alles,
Name ist Schall und Rauch!***

Если признать, что, действительно, чувство, во всей его неопределенности, есть главный или существенный орган религии, то это значило бы не только лишить религию принадлежащего ей центрального, суверенного значения и поместить ее *рядом* и *наравне* с наукой, моралью, эстетикой, а в действительности даже и *ниже* их, но, самое главное, сделать религию слепой сентиментальностью, лишить ее слова, навязав ей адогматизм и алогизм. Чувство может прорываться, но само по себе всегда составляет музыку души, лишь сопровождающую то или иное представление, воление, вообще данное содержание сознания. Между тем замысел учения Шлейермахера в том именно и состоит, чтобы отвести религии область чувства в его обособленном существовании. Теория Шлейермахера, выражаясь современным философским языком, есть *воинствующий психологизм*, ибо «чувство» утверждается здесь в его субъективно-психологическом значении, как *сторона* духа, по настойчиво повторя-

емому определению Шлейермахера (см. ниже), а вместе с тем здесь все время говорится о постижении Бога чувством, другими словами, ему приписывается значение гносеологическое, т. е. религиозной интуиции[1], а именно это-то смешение гносеологического и психологического и определяется теперь как психологизм. Конечно, это значит оставить религию в clair obscur*, где-то на границе сознания, в сладкой неопределенности. Но эта неопределенность и алогичность религии есть совершенный nonsens, неосуществимая утопия, и как ни воздерживается сам Шлейермахер от каких-либо высказываний о предмете религии, но и у него неизбежно получается хотя минимальная и расплывчатая, но все-таки отнюдь не алогическая догматика, приближающая его то к Спинозе, то к пиетизму**: он поочередно или же сразу говорит и о чувстве бесконечного, или космическом чувстве, и о чувстве божества (в позднейших сочинениях у него появляется, в качестве основного признака, чувство исключительной зависимости — «das schlechtinnige Abhängigkeitsgefühl»). Только полное отсутствие определенности и выдержанности основной точки зрения маскирует всю беспомощность и, самое главное, всю безрелигиозность, атеистичность Gefühlstheologie. Ибо чувство само по себе, чистое чувство, совершенно не способно дать то, без чего нет и не может быть религии: ЕСИ, — ощутить Бога, связь с которым и есть религия. Если уж где следует видеть самый безнадежный имманентизм и психологизм, так это в Gefühlstheologie Шлейермахера, где религия сознательно и заведомо подменивается религиозностью, «настроением». Это есть религиозное декадентство, импрессионизм, который может прийтись по вкусу разве только любителям «мистического анархизма»***.

Шлейермахеровское «настроение» есть соус к рагу из зайца, ранее чем пойман самый заяц, — по известному сравнению у Достоевского (разговор Шатова с Ставрогиным в «Бесах»)****. Это есть не наивный, но утонченный атеизм (я разумею здесь, конечно, не личную религиозность Шлейермахера, которая не подлежит сомнению, но религиозную философию его «Речей»). Вообще, в истории мысли это есть предельный пункт унижения религии под видом ее защиты, ибо мужественнее и естественнее прямо признать, что религии нет и она вообще невозможна, нежели в самый темный угол сознания, пользуясь его сумерками, упрятывать религию. Исторически совсем наоборот, «Речи о религии» сделались событием и явились делом мужества и энтузиазма со стороны их автора, который, впрочем, подчинялся в них влиянию немецкого романтизма, а еще более — немецкого пиетизма. По существу же шлейермахеровский субъективизм является лишь одной из разновидностей протестантского субъективизма (ибо протестантизм вообще есть победа имманентизма, а, следовательно, и субъективизма) и в той или другой форме продолжает жить в протестантской теологии. Это проявляется вообще в ее антидогматизме, который она смешивает с антиинтеллектуализмом и проповедует под предлогом борьбы с инородными религии элементами. Таково, напр., самое влиятельное и типичное направление немецкого богословия — ричлианство*****. Согласно основной мысли Ричля, к области религии принадлежат только «ценности», устанавливаемые «суждениями о ценности», причем этот религиозный прагматизм соединяется с весьма скептическим отношением к догмату, почитая его «метафизикой», воспрещенной Кантом. Вообще «настроение», «переживание», понимаемое в совершенно имманентном смысле, доминирует в религиозной жизни Германии XIX века; достаточно назвать двух современных представителей имманентизма в религии — Трёльча и Германа[2].

Религиозный алогизм Шлейермахера, являющийся следствием его имманентизма, вызвал гневную и резкую критику со стороны представителя противоположного, панлогического полюса в имманен-

---

[1] Только эта двойственность и неясность учения Шлейермахера могла подать повод Франку истолковать «чувство» как религиозную интуицию, а не «сторону» психики (предисл. XXIX–XXX) и тем онтологизировать психологизмы Шлейермахера, а представителя субъективизма и имманентизма изобразить как глашатая «религиозного реализма» (V).

[2] Воззрения Трёльча изложены в ряде его статей в различных протестантских энциклопедиях и во 2-м томе полного собрания его сочинений: *Ernst Troeltsch.* Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik******, 1913. Для характеристики воззрений Германа см. *Hermann.* Ethik. *Его же.* Die religiöse Frage der Gegenwart******* (в сборнике Das Christentum, 1908).

тизме, — именно Гегеля, для которого религия покрывается областью логического мышления. Гегель в своей «Философии религии» подвергнул учение Шлейермахера суровой, но во многом справедливой критике. Радикальный рационализм Гегеля, конечно, приводит его к полному пренебрежению чувства (как и вообще непосредственного переживания, — вспомним первую главу «Феноменологии духа»), в нем он видит одну лишь субъективность. Чувство может иметь самое разнообразное и притом случайное содержание: «Бог, если он открывается (ist) в чувстве, не имеет никакого преимущества перед самым дурным, но на той же почве рядом с сорной травой вырастают и царственные цветы»* (Hegel's Religionsphilosophie, Diederichs, 75). «Поэтому, если существование Бога доказывается в нашем чувстве, то и оно является столь же случайным, как и все другое, чему может быть приписано бытие. Это мы называем субъективизмом, притом в самом дурном смысле»**. Чувство, по мнению Гегеля, является у человека общим с животным, которое не имеет религии (причем Гегель, конечно, прибавляет, что Gott ist wesentlich in Denken*** и, так как мышление свойственно только человеку, то ему же свойственна и религия). «Все в человеке, для чего почвой является мысль, может быть облечено в форму чувства: право, свобода, нравственность и т. д..., но это не есть заслуга чувства, что содержание его является истинным... Это есть заблуждение относить на счет чувства истину и добро» (77)****. «Soll daher die Religion nur als Gefühl sein, so verglimmt sie zum Vorstellunglosen wie zum Handlungslosen und verliert sie jeden bestimmten Inhalt» (78)*****.

Аргументацию Гегеля воспроизводит, а в некоторых отношения и углубляет *E. v. Hartmann* в «Die Religion des Gesites» с точки зрения своего метафизического учения. Главный упрек, который и Гартман делает теории Шлейермахера, есть религиозный алогизм, слепота и аморфность голого чувства. «Как бы ни было справедливо, что религиозное чувство составляет самое внутреннее зерно религиозной жизни, все же истинно религиозное чувство есть лишь такое, которое возбуждается религиозными представлениями объективной (хотя бы и относительной) истины. *Религия не может существовать без религиозного миросозерцания* (курсив мой), а это последнее без убеждения в его трансцендентной истине» (31). «Для того чтобы сделаться связной истиной, представления, являющиеся предпосылкой религиозного чувства, должны быть извлечены из темной, неясной их связности в чувстве, соотнесены между собою и приведены в систематическую связь, — словом, развиты и переработаны в религиозное мировоззрение» (32). Злоупотребления, проистекающие вследствие одностороннего развития чувства в религии, Гартман различает трояко рода: чувственные, эстетические и мистические. Под первыми он разумеет эксцессы чувственности в религии, под вторыми — замену серьезной религиозности эстетизмом, а под третьими — мистицизмом.

Замечания Гартмана, касающиеся современного эстетизма как симптома религиозного бессилия, чрезвычайно метки и справедливы. «Для эпох неудержимого упадка определенной религии характерно, что исполнения религиозного искусства процветают здесь как никогда при иных обстоятельствах, между тем как творческая способность к созданию религиозных произведений подлинного величия и настоящей глубины угасает вместе с неомрачимым доверием и непоколебимой силой веры. Например, никогда классическая церковная музыка не исполнялась ревностнее и увлекательнее, чем теперь в наше нецерковное время, и притом это имеет место именно среди нецерковных, проникнутых неверием сословий» (37). «Ревностное и доставляющее наслаждение занятие христианским искусством не только не говорит о положительном отношении к религиозному его содержанию, напротив, свидетельствует о *таком отчуждении и отдалении* от его живого религиозного содержания, что уже исчезла склонность к оппозиции против связанного с ним искусства и уступила место объективному историко-эстетическому отношению» (41). «Поэтому эстетическое религиозное чувство не есть подлинное и серьезное религиозное чувство» (39), хотя конечно, этим не отрицается вспомогательная роль искусства для религии. Особенно же горячо, в соответствии общему своему интеллектуализму, нападает Гартман на мистицизм, под которым разумеет одностороннее преобладание мистического чувства. «Мистическое чувство есть самое неопределенное, неясное из всех чувств; несказанность и неизре-

ченность, которые, в последнем счете, свойственны всякому чувству, никакому не свойственно в такой степени, как мистическому. Кто погружается в свое мистическое религиозное чувство, тот как бы смотрит в темную бездну, в которой он ничего не может различить и распознать, или, что то же самое, он видит словно всенаполняющий блеск абсолютного света, ослепляющего его зрение. Мистическое чувство имеет сознание того, что оно содержит в себе всю религиозную истину и не заблуждается в этом, но оно содержит ее исключительно как аффицирующую* чувство, стало быть, как бессознательную и доступную сознанию только чрез аффект чувств» (44). Религия, которая останавливается на мистицизме и равнодушна к религиозному познанию, дефектна, она склоняется, с одной стороны, к эвдемонизму, к услаждению своим мистическим экстазом, а с другой — легко подпадает влиянию какой-либо церковной ортодоксии (в глазах Гартмана — смертный грех). Впрочем, это не мешает Гартману считать, что «мистическое и религиозное чувство собственно и есть творческое начало в религии, подобно эстетическому чувству в искусстве» (44). Общее заключение Гартмана (к главе «Die religiöse Funktion als Gefühl»**) таково: «Ценность религиозного чувства содержится не в чувстве как в таковом, но в бессознательном процессе мотивации, в котором оно сигнализирует как симптом резонанса в сознании, а ценность этого процесса мотивации заключается в фактическом результате, который оно производит» (53). Чувство находится, следовательно, на пороге религиозного сознания и подготовляет содержание его актов; оно есть, так сказать, топливо для действия аппарата, но не самый аппарат!

Сказанным не исчерпывается, конечно, общий вопрос о религиозном значении чувства. Здесь мы имели в виду лишь отличить и противопоставить учение о чувстве как основе религии, учению о вере, причем главное отличие первого мы видим в субъективности, бесформенности, аморфности религиозного чувства, его алогичности, переходящей в антилогичность, в его адогматизме и религиозной слепоте. Если справедливо сравнение чувства в религии с музыкой, то ведь музыка не есть высший род искусства и вообще деятельности духа, ибо оно бессловесно, бессмысленно, алогично. Потому приведение к музыке иного искусства, имеющего свое слово, означало бы его принижение (хотя это и чрезвычайно распространено в наши дни).

Может показаться неожиданным, если в «теологии чувства» рядом с Шлейермахером мы поставим Канта. Однако, сколь бы ни были они далеки в теоретической философии, в понимании природы веры они сближаются. Если Шлейермахер областью религии признает чувство вообще, то Кант за таковую область считает *моральное* чувство, которое и является органом *веры*. Правда, нравственная воля называется у Канта «практическим разумом», для которого устанавливается свой особый канон, причем этот «разум» постулирует основные религиозные истины: бытие Бога, свободу воли и личное бессмертие, но, каким бы именем мы ни называли веру, ее существо от этого не изменится: **ЕСИ** произносит только она, постулаты же лишь постулируют, но сами по себе бессильны утверждать бытие Божие, это составляет, конечно, дело веры. Да и сам Кант говорит[1] «о вере чистого разума» (как ни противоречиво это словосочетание, ибо разум не верит, но доказывает, — вера же, хотя и не противоразумна, но, так сказать, вне-разумна). Близость Канта с Шлейермахером

[1] «Признавать бытие Божие... — субъективная моральная необходимость, т. е. потребность, а не объективная, т. е. не долг, ибо не может быть долгом признавать существование какой-либо вещи (это касается только теоретического применения разума). Под этим нельзя понимать и того, что необходимо признавать бытие Божие как основу всякой обязательности вообще... Это признание для теоретического разума может быть названо *гипотезой*, а по отношению к пониманию объекта, данного нам путем морального закона (высшего блага), значит, по отношению к потребности в практическом направлении, *верой* и притом *верой чистого разума*, ибо только чистый разум (как в его теоретическом, так и в практическом применении) есть тот источник, откуда оно возникает» (*Кант*. Критика практического разума, пер. Н. М. Соколова, стр. 130—1)***.

определяется тем, что и Кант религиозному (т. е. у него моральному) чувству стремится придать алогический или, на его языке, «практический» характер. В область понятий (т. е. «чистого разума») не должно ничего просачиваться чрез скважину веры, открывающуюся в практическом разуме. Кант впадает при этом не только в алогизм, но и, в сущности, в антилогизм. Но само собою разумеется, антилогизм есть логическая утопия, нечто невозможное для человеческого духа, просвещенного светом логоса, неосуществимое для мышления задание: рассуждать так, как будто бы Бога, опознанного «практическим разумом», совсем не существовало для теоретического. В действительности Канту, после того как Бог был найден, все равно каким путем и каким «разумом», нужно было бы зачеркнуть всю свою «Критику чистого разума», как построенную вне гипотезы Бога и даже при ее исключении, и написать заново свою философскую систему. Так вода, через какую бы щель она ни ворвалась, наполняет все закрытое помещение и проникает во все пустоты и поры. Кант хочет удержать религиозную веру на той степени сознательности, какую вмещает «практический разум» и, делая ее слепой и алогичной, низводит на степень шлейермахеровского чувства. Конечно, это облегчается благодаря рационалистическому предрассудку доктрины Канта, по которой вера есть «разум», хотя и второго сорта, т. е. «практический»; следовательно, над ней тяготеет контроль и деспотическое правительство теоретического разума, сковывающего права веры и ограничивающего ее компетенцию. Такое законодательство разума в области веры содержит в себе нестерпимое противоречие, которое разрешается или полным и окончательным отвержением прав веры, т. е. всего построения «Критики практического разума» (путь большинства неокантианцев), или же ее приматом во *всех* областях, а в таком случае становится невозможно брать всерьез «Критику чистого разума». Учение Канта о «разумной вере» страдает половинчатостью, это полувера-полуразум: хотя ею переступается область познаваемого разумом, но в то же время разум не хочет отказаться от своего господства и контроля и в этой чуждой ему области[1].

---

[1] Для противоречивости и двойственности идей Канта в вопросе о вере характерна глава «Критики практического разума» под заглавием: «Каким образом возможно мыслить расширение чистого разума в практическом отношении, не расширяя при этом его познания как разума спекулятивного?» Здесь «теоретическое познание чистого разума еще не получает прироста. Прирост состоит здесь только (?) в том, что эти понятия, прежде проблематические (только мыслимые), теперь ассерторически* признаются за такие, которым действительно присущи объекты, так как практический разум неизбежно нуждается в существовании этих объектов для возможности своего, и притом практически безусловно необходимого, объекта высшего блага и через это дает теоретическому разуму право предполагать их. Но это расширение теоретического разума не есть расширение спекуляции, т. е. не дает права делать из этих понятий позитивное употребление в *теоретическом отношении* (??), так как здесь практический разум делает то, что эти понятия становятся реальными и действительно получают свои (возможные) объекты. Раз нам отнюдь не даются их созерцания, то на почве этой допускаемой их реальности невозможно никакое синтетическое суждение. Следовательно, это открытие решительно ничего не дает нам в спекулятивном отношении... Но теоретическое познание, хотя и не этих объектов, но вообще разума (?), здесь все-таки расширяется, именно постольку, поскольку этим идеям, путем практических постулатов, даются объекты, а через это мысль, только проблематическая, получает объективную реальность. Следовательно, это не есть расширение познания о данных сверхчувственных предметах, но расширение теоретического разума и его познания по отношению к сверхчувственному вообще, поскольку это побуждает нас допустить, *что есть такие предметы*, хотя мы и не имеем возможности определить их точнее, значит, расширить наше познание об объектах. Этим успехом, следовательно, чистый теоретический разум, для которого все эти идеи трансцендентны и не имеют объекта, обязан исключительно своей чистой практической способности. Здесь они становятся *имманентными и конститутивными*, так как это основы возможности того, чтобы *сделать действительным необходимый объект* чистого практического разума (высшее благо). Без этого *это* только *трансцендентные и регулятивные* принципы спекулятивного разума, которые побуждают его не допускать новый объект вне опыта продолжать свое применение в опыте до возможной полноты. А если опыт и получает это расширение,

4. Религия и мораль. Вообще при сведении существа религии к нравственности, которое столь обычно в рационалистическом уклоне религиозной мысли (Кант, Фихте, Л. Толстой и др.), игнорируется собственная природа религии. Справедливо, что нравственность коренится в религии. Внутренний свет, в котором совершается различение добра и зла в человеке, исходит от Источника светов. В совести своей, необманной и нелицеприятной, столь загадочно свободной от естественного человеческого себялюбия, человек ощущает, что Некто *со-весть*, соведает вместе с ним его дела, творит суд свой, *всегда его видит*.

> Ты всегда меня видишь! Хорошо знаю я это, скрываюсь ли от Тебя со стыдом и страхом или внемлю Тебе с восторгом и трепетом. Чаще же — увы! — только мыслью помню о Тебе, но холодна бывает душа моя. И тогда бываю я свой, а не Твой, замыкается небо, один остаюсь в своем ничтожестве, на жертву ненасытного и бессильного я. Но Ты зовешь, и радостно вижу, что только я отходил от Тебя, и Ты всегда меня видишь.
>
> Ты всегда меня видишь: в жутком бессилии порывов к Тебе, как в робкой и хладной молитве моей, в расплавленной муке дробящегося сознания и в жгучем стыде греха моего. Ты зришь потаенные помыслы, что от себя я со страхом скрываю. Ты во мне знаешь и холодного себялюбца и унылого труса. Ты ведаешь и лукавого похотливца и корыстного завистника. О, страшно думать, что Тебе все мое ведомо, ибо Ты всегда меня видишь!
>
> Ты всегда меня видишь! И Ты знаешь, как хочу я любить Тебя, хоть и бессильна любовь моя. Хочу любить только Тебя, ничего я помимо Тебя не хочу. Но не умею хотеть, извиваюсь в безвольном усилии. А Ты ждешь молчаливо и строго, печально и терпеливо. Но Ты не отнимаешь надежды моей, ибо веришь мне больше, чем я сам себе верю. Ты всегда меня видишь!

Веления совести, которые человек считает для себя законом, получают и религиозную санкцию, и это тем острее, чем глубже религиозное сознание: они облекаются в форму религиозных заповедей, нарушение которых ощущается как *грех* (а это есть уже религиозно-нравственная категория). «Делание заповедей» становится путем к Богу, а вместе и возможностью религиозного преткновения для человека, ибо, по слову ап. Павла, от закона или заповеди рождается грех*, а вне закона греха не существует. Но нравственность, предполагающая греховное раздвоение, борьбу добра и зла в человеке, не может иметь безусловного религиозного значения, она есть Ветхий Завет, период подзаконности, который преодолевается (хотя и не отменяется) Новым Заветом, царством благодати**. Как связанная не с субстанциальностью, но модальностью человеческого существа, как плод первородного греха нравственность вообще не представляет собой вершины, абсолютной грани, она преодолима, ибо святость, хотя в себя и включает «делание заповедей», но сама находится уже «по ту сторону добра и зла»; также и дети, состояние которых, по слову Спасителя, является живой нормой Царствия Божия***, свободны от уз нравственности.

Больше того, религия, которую хотят целиком свести к морали, в целостности своей находится выше морали и потому свободна от нее: мораль существует для человека в известных пределах,

---

то спекулятивный разум с этими идеями может приступать к делу только отрицательно, т. е. не расширяя понятия, но разъясняя его» (там же, 140—1)****. Расширяется или не расширяется область разума завоеваниями практической его способности? Кант запутывается в противоречиях, благодаря, с одной стороны, нежеланию признать общепознавательное значение «постулатов», а, с другой, не будучи в силах их отвергнуть.

как закон, но человек должен быть способен подниматься и над моралью[1]. Пускай вдумаются в смысл тех рассказов Библии, когда Бог, для целей религиозного строительства или для испытания веры, разрешал или даже повелевал деяния, нравственности заведомо противоречившие: жертвоприношение единственного сына, кровавое истребление целых народов, обман, воровство, этими примерами ведь полна ветхозаветная история, притом именно эпоха подзаконности (чем так и соблазняются при чтении Библии Толстой, М. Арнольд* и многие другие, в нерелигиозном своем морализме видящие и в Боге сантиментального гуманиста по их собственному образу и подобию). Но Библия, хотя и содержащая в себе *закон*, свободна от морализма и сентиментальности, и воля Божия, когда она сталкивается с голосом *человеческой* нравственности, здесь открыто поставляется *выше* нравственности. А это и значит, что нравственность имеет силу только для человека в его греховной ограниченности и не имеет абсолютного значения. Добро — от Бога, Он есть источник Добра, но Бог не есть Добро, если понимать его в ограничивающем и исключительном смысле, — Бог выше Добра и в *этом* смысле остается свободен и от Добра. Добро есть то, чего хочет *от нас* Бог, что *мы* сознаем как Его веление. Иначе сказать, в морали религиозно ценна и существенна ее санкция, более, нежели ее содержание. Религия дает место этике и ее обосновывает, но сама не исчерпывается ею и даже не определяется ею (не «ориентируется» по ней). Потому, между прочим, религиозный «закон» шире нравственности, включая в себя требования обрядовые и вообще культовые, которые с точки зрения нравственности совершенно не нужны и представителями этической религии отвергаются как идолопоклонство и суеверие (Afterdienst и Abgötterei у Канта).

Мораль не автономна, а гетерономна, ибо трансцендентна, т. е. религиозна, ее санкция. Она имеет корни в религиозном сознании. Но что получается, если перевернуть отношение между религией и моралью вверх ногами и провозгласить, что Добро (в этическом смысле) и есть Бог, иначе говоря, что религия исчерпывается этикой? Следует прежде всего заметить, что говорить еще о религии вдобавок к этике, которая сама себе довлеет, — прибегать к религиозной санкции там, где этическая вполне достаточна, представляется как будто излишним. Впрочем, это делается не столько ради придания религиозного букета этике, сколько ради нейтрализации религии. Этика при этом получает значение совершенно независимой самоцели и самоценности: то, что находится по ту сторону добра и зла, — святость ли или детскость, теряет всякую ценность, ибо ценно лишь проходящее чрез этическое сознание, лишь совершаемое ради долга (за это высмеивал Канта еще Шиллер**). Ветхозаветное законничество снова восстает здесь против новозаветной благодати и выдвигает исключительные свои притязания. Но тем самым совершенно утеривается, так сказать, место морали в религии, она получает подчиненное значение. В этом подмене религии этикой кроется коварный умысел религиозного имманентизма, именно, скрытое отрицание религии. Трансцендентный Бог, многочастно и многообразно открывающийся человеку, заменяется здесь нравственным законом, соответствующим определенному состоянию греховного человеческого сознания. Моральная теология Канта есть именно тот дурной антропоморфизм или психологизм в религии, которому им якобы объявляется война, ибо тварное и человеческое выдается здесь за божественное, причем этот воинствующий психологизм принимает явно враждебный религии характер, как это достаточно ярко обнаруживается и в религиозных трактатах Канта, а особенно Фихте (периода Atheismusstreit). Религиозный имманентизм, к которому и сво-

[1] Одним из наиболее ярких примеров преодоления морали является война, поэтому так трудно морально принять и оправдать войну, и остается только религиозное ее оправдание***.

дится сущность психологизма в религии, враждебно направляется против веры в трансцендентного Бога и тем самым уничтожает своеобразную природу религии, подвергая при этом ложному и насильственному истолкованию основные религиозные понятия. Этика же превращается в фарисейское законничество, гордое своим ригоризмом и своей дурной бесконечностью, в которой оно как раз и видит проявление безусловности нравственного закона. Поэтому там, где пути Промысла не совпадают с этикой, а божественная любовь, безмерно прощающая блудному сыну, не считается с законнической справедливостью, этика неизменно должна ставить свое veto. По определению Канта, религия есть этика с той особенностью, что заповеди последней при этом рассматриваются как веления Бога. Но можно и даже должно спросить, каков же этот Бог, если он только и существует в этическом сознании, которое само себе довлеет? Не есть ли эта идея лишь ненужное удвоение нравственного закона и не является ли поэтому недоразумением вообще отличать Бога от этического сознания, установляющего систему нравственных целей, постулирующего нравственный миропорядок? Этот неизбежный вывод «моральной теологии» и был сделан Фихте в известном Atheismusstreit[1]. Нравственный миропорядок для Фихте и есть «божественное, которое мы воспринимаем». «Этот живой и действующий моральный порядок есть сам Бог, мы не нуждаемся в ином Боге и не можем иного постигнуть». «Понятие о Боге как особой субстанции невозможно и противоречиво». «Порождай лишь в себе сообразное долгу настроение, и ты познаешь Бога и, тогда как для ближних своих ты будешь представляться еще в чувственном мире, для себя самого ты окажешься в вечной жизни»[2].

Если одни, ссылаясь на автономность этики, отождествляют с нею религию, то другие, исходя из той же самой автономности, хотят ее сделать от религии совершенно независимой. Таковы разные построения утилитарной, эволюционной, позитивной этики. Возможна ли такая этика «без санкции и долга»? Здесь нужно прежде всего сделать строгое различение между этикой и этосом, или нравственностью и нравами, т. е. воспитанностью, совокупностью полезных и выгодных навыков, известной дрессировкой, которая проводит столь глубокую разницу и между животными — культурными и прирученными. Из совокупности подобных навыков образуется то, что в новейшее время называется «гуманностью». Поведение, руководимое себялюбивым и холодным расчетом, может диктовать и партийную солидарность, и экономическую взаимопомощь. Но если иметь в виду не нравы, а нравственность, то кто же решится утверждать, что «цивилизованные» народы добрее и нравственнее нецивилизованных? Области этической оценки подлежит ведь только личное усилие, борьба и подвиг, а не безличная дрессировка, между тем как сплошь и рядом эти области смешиваются между собою, и всякого рода утилитарная годность принимается за моральную ценность.

Нравственность неизбежно разлагается вместе с упадком религии, хотя до времени это и может маскироваться смягчением нравов и поднятием личной годности. Ибо, хотя этика и не покрывает собой религии, но в ней, и только в ней, находит она основу. Автономная этика есть или прямое глумление над добром, каковое совершается в утилитаризме, или аффектация

---

[1] В статье *Forberg*. Entwicklung des Begriffs der Religion (1798), подавшей повод к «спору об атеизме» и представляющей собой доведение «моральной теологии» до Геркулесовых столпов, имеется следующий характерный вопрос и ответ: «Wie verhält sich die Religion zur Tugend? Anrwort: Wie der Teil zum Ganzen»*.

[2] *J. G. Fichte*. Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit. Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung** (1798). Ausg. W., III, 129—130 (W. W., V, 185—186). Appellation an das Publikum (1799). A. W. III, 169—170 (W. W., V, 210).

и поза, ибо любить этическое «добро», закон, категорический императив, можно не ради него самого, а только ради Бога, голос Которого слышим в совести. Исполненную величайшего, возвышеннейшего пафоса характеристику религиозный идеал праведности получает в 118 псалме: «*Блаженни непорочнии, в путь ходящии заповедей Господних*»*. Здесь дан недосягаемый идеал религиозной праведности, добродетели *не* ради кантовского «добра», но для Бога, не во имя мертвого долга, но всецело из любви к Творцу и заповедям Его.

...«Блажени испытающие свидения Его, всем сердцем взыщут Его (2).
Ты заповедал еси заповеди Твоя сохранити зело (4).
Всем сердцем моим взысках Тебе, — не отрини мене от заповедей Твоих (10).
Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим (12).
Возлюби душа моя возжелати судьбы Твоя на всякое время (20).
Путь заповедей Твоих текох, вне разширил еси сердце мое (32).
Се возжелах заповеди Твоя, в правде Твоей живи мя (40).
И поучахся в заповедех Твоих, яже возлюбих зело (47).
И воздвигох руце мои к заповедем Твоим, яже возлюбих, и глумляхся во оправданиих Твоих (48).
Благ еси Ты, Господи, и благостию Твоею научи мя оправданием Твоим (68).
Благ мне закон уст Твоих паче тысящ злата и сребра (72).
Руце Твои сотвористе мя и создасте мя: вразуми мя, и научуся заповедем Твоим (73).
Буди сердце мое непорочно в оправданиих Твоих, яко да не постыжуся (80).
Исчезает во спасение Твое душа моя, на словеса Твои уповах (81).
Во век, Господи, слово Твое пребывает на Небеси (89).
В род и род истина Твоя: основал еси землю, и пребывает (90).
Яко аще бы не закон Твой поучение мое был, тогда убо погибл бых во смирении моем (92).
Во век не забуду оправданий Твоих, яко в них оживил мя еси (93).
Твой есмь аз, спаси мя, яко оправданий Твоих взысках (94).
Коль возлюбих закон Твой, Господи, весь день поучение мое есть (97).
Коль сладка гортани моему словеса Твоя, паче меда устом моим (103).
Раб Твой есмь аз, вразуми мя, и увем свидения Твоя (125).
Сего ради возлюбих заповеди Твоя паче злата и топазия (127).
Призри на мя и помилуй мя, по суду любящих имя Твое (132).
Стопы моя направи по словеси Твоему, и да не обладает мною всякое беззаконие (133).
Избави мя от клеветы человеческия, и сохраню заповеди Твоя (134).
Лице Твое просвети на раба Твоего, и научи мя оправданием Твоим (135).
Праведен еси, Господи, и прави суди Твои (137).
Разжжено слово Твое зело, и раб Твой возлюби е (140).
Правда Твоя, правда во век, и закон Твой истина (142).
Близ еси Ты, Господи, и вси путие Твои истина (151).
Неправду возненавидех и омерзих, закон же Твой возлюбих (163).
Сохрани, душа моя, свидения Твоя, и возлюби я зело (167).
Сохраних заповеди Твоя и свидения Твоя, яко вси путие мои пред Тобою, Господи (168).
Да приближится моление мое пред Тя, Господи, по словеси Твоему вразуми мя (169).
Да внидет прошение мое пред Тя, Господи, по словеси Твоему избави мя (170).
Да будет рука Твоя еже спасти мя, яко заповеди Твоя изволих (173).
Возжелах спасение Твое, Господи, и закон Твой поучение мое есть (174).
Жива будет душа моя, и восхвалит Тя, и судьбы Твоя помогут мне (175).
Заблудих яко овча погибшее, взыщи раба Твоего: яко заповедей Твоих не забых» (176).

Молитвенный пламень этого псалма через тысячи лет с прежней силою зажигает душу. Вот настоящая конкретная религиозная этика, и пред лицом ее с какою силой чувствуется убожество и безвкусие автономно-этических построений — этики, притязающей быть религией или желающей обойтись совсем помимо религии. Царь Давид обличает Канта.

5. Вера и догмат. Мы определили содержание веры как откровение трансцендентного мира, или переживание Божества. Каково бы ни было наше суждение о вере по существу, но *в себе* содержание веры именно таково: вне ощущения реальности и объективности переживаемого нет места вере. Вера необходимо ощущает себя, сознает себя как откровение, притом коренным образом отличающееся от знания, которое получается в пределах этого мира. Откровение по самому понятию своему предполагает то, *что* открывается. Вера содержит в себе опознание не только того, что трансцендентное *есть*, но и *что* оно есть; она не может ограничиться голым экзистенциальным суждением, а включает и некоторое содержание: к **ЕСИ** всегда присоединяется некоторый, хотя бы и минимального содержания, предикат, или к подлежащему — сказуемое. Божество открывается вере не *вообще*, но конкретно, окачествованно. Другими словами, акт веры приносит с собой и оставляет за собой, как свой след в сознании, индивидуальном и коллективном, суждение не только экзистенциальное, но и содержательное, — впрочем, чисто экзистенциальное суждение без всякой содержательности было бы даже невозможно, ибо было бы бессубъектно. Такое, опорожненное от всякого содержания, бытие неизбежно превратилось бы в небытие, как показал это Гегель*, и, чтобы не подвергнуться очистительной и убийственной карме** дальнейшего диалектического процесса, на который обречено отвлеченное от всякого содержания или окачествования бытие у Гегеля, надо с самого же начала спасти его от превращения в ничто определенным *что*. Это и делает вера. Поэтому совершенно несправедлива такая характеристика веры, согласно которой ее ограничивают только экзистенциальным суждением, как это делают некоторые гносеологи, представители «мистического эмпиризма»***. Вера не абстрактна, но конкретна: это значит, что *вера необходимо родит догмат* того или иного содержания, или же, наоборот, догмат есть формула того, что опознается верою как трансцендентное бытие.

Акт веры, приводящий к рождению догмата, полагающий определенное догматическое содержание, необходимо притязает на качество *объективности* или *транссубъективности*; он всею энергией своей отрицается психологизма или субъективизма. Догмат выстрадывается как истина, взыскуемая всеми силами души, а не есть какая-то прихоть или каприз. В наш век трудно уверить людей, что вера есть чуждый своеволия, субъективизма и каприза путь искания религиозной истины, причем добытое на этом пути имеет за собой всю принудительность объективной истины, требующей самоотверженного себе служения. Без этого качества объективности вера совершенно теряла бы свой серьезный и трудный характер, свою суровость, которая всегда приносит трагическую ломку жизни героям веры: так не капризничают, так не переживаются минутные «настроения» раздраженной фантазии. Тяжелый и мрачный ореол «фанатизма», обычно облекающий веру, вся эта бесконечная история мученичества и мучительства за веру — становятся совершенно непонятны, если веру понимать в духе современных декадентских «настроений». Вера есть, быть может, наиболее *мужественная* сила духа, собирающая в одном узле *все* душевные энергии: ни наука, ни искусство не обладают той силой духовного напряжения, какая может быть свойственна религиозной

вере. И, конечно, это возможно только потому, что ей в совершенно исключительной степени присуще качество объективности: сама суровая и величественная истина глядит чрез нее своим вечным, недвижным оком на человека. Сила веры, ее, так сказать, гениальность измеряется именно той степенью объективности, какую в ней получает религиозно открываемая истина: такая вера *призывается* двигать горами, от нее требуется *свою* объективность религиозной истины ставить выше объективности эмпирического знания, которое говорит, что гора неподвижна: crede *ad* absurdum* — таков постулат веры. «Маловерные!»** сказал Спаситель испугавшимся во время бури на озере апостолам, а ведь им было так естественно испугаться, ибо непосредственная опасность утонуть была на самом деле велика. Конфликт между содержанием веры и знания, превращающий одно для другого в абсурд, может наступить, а может и не наступить, но объективность веры такова, что совершенно не считается с возможностью такого конфликта. Это сознание своей единственности есть неизбежное качество объективности: истина не есть истина, если допускает рядом с собою или вместо себя другую истину; объективность ревнива и, если угодно, «фанатична», «сильна, как смерть, любовь, и люта, как преисподняя, ревность»***. Да вера и есть любовь, ибо истину нельзя познавать, не любя ее: она открывается только любви. С другой стороны, вера есть, по существу своему, не что иное как любовь, но любовь стремящаяся, жгучая, испепеляющая все ей чуждое. «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся» (Лк. 12, 49). Огонь жжет, это его естественное и неотъемлемое качество, и странно было бы упрекать его за эту жгучесть или желать, чтобы он ее лишился. Ревность — сила любви (свящ. Флоренский)****, любовь и не может быть неревнивой, хотя любовь, обращенная в ревность, лишается своей мягкости и нежности, становится требовательной и суровой[1]. «Аз есмь огнь попаляющий», «Бог ревнитель»*****, говорит о Себе Бог в Ветхом Завете.

Обычно восхваляют «фанатиков науки» и враждебно презрительны к «фанатизму» веры. Но ведь истина всегда нетерпима и несговорчива, и недорого стоит иная терпимость. Слишком легко проповедовать терпимость и быть терпимым, не имея ничего за душой, но попробуйте быть терпимым, горячо веря в определенную истину. Скажут: истина не боится соревнования, но это не она, а мы должны бояться, мы, пред которыми в беспорядочной куче лежит все это «многообразие» религиозного опыта******, весь этот пантеон богов и религий, целый ассортимент истин, предлагающихся на выбор любителю, где *наша* истина лежит рядом со всяческой ложью, внешне, формально ей равноправною. Надо быть *рыцарем* истины, всегда готовым к бою за всякое умаление чести Прекрасной Дамы.

Так называемая терпимость может быть добродетелью, и становится даже высшею добродетелью, чем нетерпимость, лишь тогда, когда она питается не индифферентным «плюрализмом», т. е. неверием, но когда она синтетически (или, если угодно, «диалектически») вмещает в себе относительные и ограниченные полуистины и *снисходит* к ним с высоты своего величия, однако, отнюдь не приравниваясь к ним, не сводя себя на положение *одной из многих* возможностей в «многообразии религиозного опыта». Можно в качестве примера указать на отношение ап. Павла (см. особенно посл. к Римл. гл. 11) к воскормившему его и оставленному им иудейству: вот пример *положительной терпимости и положительной нетерпимости.*

---

[1] «Положи меня (говорит любовь), как печать, на сердце твое, как перстень на руку твою: ибо крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность; стрелы ее — стрелы огненные; она — пламень весьма сильный. Большие воды не могут потушить любви, и реки не зальют ее» (Песнь песней, 8, 6—7).

Любовь не есть «терпимость». Разве это не Учитель любви говорил: горе вам, книжники, фарисеи, лицемеры, порождения ехидны, гробы повапленные*, — все эти гневные и беспощадные, именно в своей правде беспощадные, слова? Разве это терпимость, в нашем кисло-сладком, плюралистическом смысле? Ведь это же «буйство», «фанатизм», на взгляд проповедников терпимости... Боже, пошли же нам ревнивую нетерпимость в служении святой правде Твоей!

Поскольку содержанию веры свойственно качество объективности, постольку оно получает и атрибут универсальности и всечеловечности — кафоличности**, которая есть лишь иное выражение объективности. Если в вере для меня открывается сама истина, если я выхожу из скорлупы своей субъективности и соприкасаюсь с чем-то неизмеримо огромным, то, очевидно, соприкасаюсь я не тем, что во мне индивидуально и особно, но тем, что универсально, всеобще, кафолично. Как *родовое* существо, как *человек*, предстою я пред Божеством; человеческая сущность, *человек* вообще, ощущает себя во мне в этом акте. В этом своеобразная парадоксия религиозного восприятия: будучи из всех жизненных актов наиболее индивидуальным, лично выстраданным, лично обусловленным, оно в то же время оказывается и наиболее универсальным, — явный знак того, что между индивидуальным и универсальным нет противоположности; истинно индивидуальное и есть истинно универсальное, или же наоборот, истинно универсальное существует и познается лишь как индивидуальное.

Нельзя обладать истиной индивидуально: разумеется, фактически она может быть в тот или иной момент доступна лишь ограниченному числу лиц или даже единичному человеку, но и он, этот единственный, имеет истину не как *свою*, но как всеобщую, к которой он лишь содеялся причастен. И если индивидуальная истина есть вообще contradictio in adjecto даже в области познания, то уж тем более в области религии, где каждый отдельный индивид пред лицом Бога ощущает себя как *человек* или как человечество. Религия, religio, есть связь не только человека с Божеством, но и человека с человечеством, или последнее и предельное его утверждение в своей человечности, притом связь эта крепче, онтологичнее, нежели всякая иная: поэтому «религиозный индивидуализм» есть горячий лед, круглый квадрат. Эту универсальную природу религии часто не понимают социологи***, которые полагают, что человечество социализируется политическим, правовым, хозяйственным общением, и не замечают при этом, что ранее, чем возникают все эти частные соединения, для того чтобы они стали возможны, человечество уже должно быть скреплено и цементировано религией, и если народность есть естественная основа государства и хозяйства, то самая народность есть прежде всего именно вера. Только религия подлинно социальна и в этом качестве есть основа социальности, хотя, как самая глубокая основа, она всего реже в этом значении усматривается. Даже когда сознательно хотят от нее освободиться, все-таки сохраняют ею созданный и ей принадлежащий идеал «человека», чтобы получить из него и «гражданина». С другой стороны, признаком незрелости или же болезненного упадка является индивидуализм в религии. В настоящее время, когда вкус к серьезной и мужественной религии вообще потерян и капризом субъективности с ее прихотливо сменяющимися настроениями дорожат более, нежели суровой и требовательной религией, не терпящей детского своеволия, религиозный индивидуализм находится в особой чести: те, кто еще снисходят до религии, чаще всего соглашаются иметь ее только индивидуально: личное своеволие явным образом смешивается при этом со свободой, которая достигается именно победой над своеволием. Протестантизм весь болен таким индивидуализмом, который точит его, как червь, и религиозно обессиливает. Всего труднее поверить истине, что она — истина, т. е. требует

преклонения пред собой и самоотвержения; гораздо легче эту истину воспринять как *мое мнение*, которое *я* полагаю как истину: «род лукавый и прелюбодейный» даже из истины делает средство тешить свое маленькое *я*. Религиозная истина универсальна, т. е. *кафолична* (καθ' ὅλου), сообразна с *целым*, а не с частностями; по внутреннему ее устремлению, в истине все обретаются как один, или один во всех: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы»*. Вследствие этого она *соборна*, ибо соборность есть только *следствие* кафоличности, ее выражение, но отнюдь не внешний ее критерий. Очень важно отличать кафолическую соборность от коллективности или внешней общественности, именно ввиду того, что смешение это очень распространено. Дело в том, что *провозглашение* истины, согласно православному вероучению, принадлежит *собору*, который однако же действует и авторизуется Церковью не как коллектив, общеепархиальный съезд или церковный парламент, но как орган самого «Духа Истины», Духа Святого (отсюда соборная формула: «изволися Духу Св. и нам»). Соборное провозглашение истин веры вытекает из единения в целокупной и целокупящей истине: здесь решает не большинство голосов (даже если внешне оно и применяется как средство обнаружения мнений), но некоторое жизненное единение в истине, вдохновение ею, приобщение ей. Потому здесь не имеет решающего значения и количественный критерий: едва ли хоть один вселенский собор был действительно вселенским в том смысле, чтобы на нем были представители *всех* поместных церквей, и, наоборот, собор, имевший внешние признаки вселенского, мог оказаться «разбойничьим» и еретическим (Ефесский)**. И теперь, когда христианская церковь расколота, по крайней мере, на две части, значит ли это, что вовсе не может быть провозглашена кафолическая истина, хотя теперь внешне и невозможен вселенский собор? Католики отнюдь не неправы в том, что не считают остановившимся догматическое развитие из-за внешнего раскола церквей, — иначе ведь надо было бы признать, что очень легко человеческими дрязгами и ссорами преградить путь действия Духа Святого на Церковь. Их грех и вина против кафоличности совсем не в этом, а в том, что они исказили самую идею кафоличности, связав ее с *внешним* авторитетом, как бы церковным оракулом: соборность, механически понятую как внешняя коллективность, они подменили монархическим представительством этой коллективности — папой, а затем отъединились от остального христианского мира в эту ограду авторитета и тем изменили кафоличности, целокупящей истине, церковной любви. Но столь же католически, или внешне, понимают кафоличность и те их антагонисты, которые считают раскол церквей достаточным основанием прекратить искание догматической истины под предлогом, что вселенский собор теперь невозможен, а потому можно спать спокойно. Из понятия кафоличности (соответствующего и непреложному обетованию: «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их»***, а, стало быть, в них почиет и ум Христов, т. е. сама истина) следует, что внешний масштаб соборности имеет значение скорее для признания истины, чем для ее нахождения: вселенский собор, притом не по имени только, но реально, возможен и теперь нисколько не меньше, чем прежде. Если собрание «двух или трех верующих» ощутит себя реально кафоличным и на самом деле будет таковым, то зерно вселенского собора тем самым уже дано, а признание его есть дело дальнейшей церковной истории[1].

Итак, истинная вселенскость, кафоличность, *не считается* ни с какими внешними формами и установлениями, которые создаются людьми и для людей и в себе не имеют ничего

[1] Разве же св. Афанасий Великий с горстью своих сторонников не являлся носителем подлинного кафолического сознания Церкви в то время, когда количественное ее большинство упорствовало в ереси?****

непререкаемого или неизменного. Измена кафоличности заключается именно в преувеличении *внешних* ее атрибутов. «Не мерою дает Бог Духа»*, и, когда огненные языки возгораются над головами, при каких бы внешних обстоятельствах они ни возгорелись, является достоверным, что религиозное сознание становится при этом вселенским, кафоличным. Этим рассуждением я отнюдь не имею в виду подрывать важность и необходимость церковной дисциплины или же одобрять склонность к догматическому легкомыслию, в которое легко впадает религиозный дилетантизм. Нет ничего легче, как выдумывать новые догматы, раздражение собственной фантазии принимая за веяние Духа. Известное недоверие к современным догматотворцам должно почитаться требованием хорошего религиозного вкуса, повелевающим, подобно ньютоновской 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.

Из кафоличности как общего качества религиозного сознания следует, что в религиозном сознании, по самой его, так сказать, трансцендентальной природе, уже *задана идея церковности*, подобно тому как в гносеологическом сознании задана идея объективности знания. Искание церковности, подлинной кафоличности, составляет неустранимую черту религиозного сознания, оно же есть искание истинной Церкви: одно неразрывно связано с другим. Религиозное сознание церковно по своей природе. Идея церкви родилась не в христианстве, она существует и раньше, и вне христианства. Поэтому можно (хотя бы в формальном и, так сказать, религиозно-трансцендентальном смысле) говорить о церкви иудейской, о церкви языческой, буддийской и пр. Каждая религия, как только она становится не достоянием отдельного человека, ее основателя, но сообщается и другим (а сообщаться она стремится неудержимо), организует особую общину: нет религии, нет даже самой ничтожной секты, которая бы не организовалась в ecclesia или ecclesiola***. Эти положения имеют необыкновенную важность для понимания исторического развития религии. Ими устанавливается законность и неустранимость *церковного предания*, этой утверждающейся кафоличности, иначе говоря, намечается путь к положительной церковности: религии не сочиняются по отвлеченным схемам одиноким мыслителем, но представляют собой своеобразный религиозно-исторический монолит или конгломерат, имеющий внутреннюю связность и цельность. Существующие религии являются как бы готовыми уже системами догматов или своеобразными догматическими организмами, живущими своей особой жизнью. Зачинатель новой религии полагает свой личный религиозный опыт в ее основу, затем этот последний обрастает созвучным соборным опытом ее последователей, каждый религиозно живой человек приносит камешек за камешком для этого здания, коллективность перерождается в кафоличность, переплавляется в церковность, возникает религия, «вера». Религиозный опыт каждого отдельного человека не дает ощутить *всю* полноту религии, однако обычно бывает достаточно живого касания к религиозной реальности, которое дается верою, в *одном* только месте, и тогда принимается, как постулат, как надежда, как путь, и все остальное содержание религии, все ее обетования. Кто однажды встретил Христа Спасителя на своем личном пути и ощутил Его божественность, тот одновременно принял и все основные христианские догматы — и о рождении от Девы, и о боговоплощении, и о пришествии во славе, и о пришествии Утешителя, и о Св. Троице. Поэтому совершенно нет нужды каждому в своем личном опыте веры иметь *все* содержание данного религиозного учения, подобно тому как нет необходимости для того, чтобы постигнуть природу науки, пройти весь научный путь человечества в своем личном опыте, достаточно познать ее на любом частном случае.

Сказанное приводит нас к уразумению *исторического* в религии. Двоякою природой религиозной веры — с одной стороны, ее интимно-индивидуальным характером, в силу которого она может быть пережита лишь в глубочайших недрах личного опыта, и, с другой стороны, пламенным ее стремлением к сверхличной кафоличности, — установляется двойственное отношение и к религиозной эмпирии, к исторически-конкретным формам религиозности. Они могут получить жизненное значение лишь после того, как интимное, личное религиозное переживание откроет их живой смысл, причем кафолическая природа религии побуждает особенно *чтить* историческое предание. Всякой религии свойственно некоторое старообрядчество, привязанность к старине; произвольно, по личной прихоти или вкусу, без дерзновения пророческого не должна быть изменена «иота от закона»*. Вот почему естественно внушают [к] себе особенное чувство религиозного почтения и трепета старые церкви, старые книги, старая утварь, старые иконы. Старость есть крепость, сила кафоличности, которая как бы сосредоточивается от времени на отдельных объектах.

Потому религия исторична по своей природе, вернее сказать, она возвышает историческое до кафолического, и тот, кто не ведает этого, кто брезгует исторической эмпирией под предлогом свободы вдохновения, тот недоросль в религии. Такими недорослями являются, между прочим, и «просветители», которые выдумывали и продолжают еще выдумывать «естественную», антиисторическую религию. Они не замечают при этом, что сегодняшняя «естественная религия» завтра станет уже исторической, и даже более того, до известной степени становится уже ею в тот самый момент, когда ощущает себя объективной и кафолической. Также и все гонители традиционного обряда не замечают, что в действительности они вводят только... новый обряд: так квакеры, отвергавшие всякую внешность молитвы, фактически вводили ритуал голых стен молельни и «молчаливые митинги»; так протестантизм, подняв дерзновенную руку на вековой и эстетически прекрасный католический обряд, только заменил его другим, бедным и сухим, прозаичным обрядом, в пределах которого, однако, возможно быть старообрядцем нисколько не меньше, чем при самом пышном ритуале; так наши сектанты божественную красоту православной литургики заменяют скучными и бездарными «псальмами», сухим протестантским обрядом. «Естественная», абстрактная, внеисторическая религия есть Unding**, нечто не существующее, — отрицательное понятие, не имеющее положительного содержания, но почерпающее его лишь из того, что им отрицается. Это — головное измышление религиозно бездарных эпох, знакомое уже древности с ее «евгемеризмом»*** и синкретизмом****. «Религии вообще» не существует, есть только определенные, конкретные религии.

Особую разновидность естественной религии, или «религии вообще», составляет так называемая теософическая доктрина, согласно которой все религии имеют общее содержание, говорят одно и то же, только разным языком, причем надо отличать *эзотерическое* учение, ведомое лишь посвященным, и *экзотерическое*, существующее для profanum vulgus*****; различия символики и обряда, обусловливаемые историческими причинами, существуют только во втором, но не в первом. Это учение опирается на смелые аналогии и отождествления, особенно же на сближение моральных учений, в которых, вообще говоря, легче найти эту близость, нежели в догме и обряде. Таким образом оригинальные краски исторических религий обесцвечиваются, все конкретное отходит в экзотеризм, а в качестве эсотерического содержания подставляется доктрина теософического общества, столь озабоченного распространением универсального религиозного волапюка****** (в действительности же, под маской

религиозного эсперанто, ведущего пропаганду буддизма и вообще индуизма на европейско-христианской почве, однако предпочитающего, вместо открытого выступления и прямой борьбы с христианством, обходную тактику его ассимиляции и нейтрализации).

Конкретные черты религии установляются ее положительным содержанием, точнее — тем откровением, которое она содержит (или, по крайней мере, считает, что содержит). Религия основывается не на смутном и неопределенном ощущении Божества вообще, или трансцендентного мира вообще, к чему сводит ее, с одной стороны, адогматическая мистика и Gefühlstheologie, с другой — рационалистическое просветительство, но на некотором, вполне определенном *знании* этого мира, самооткровении Божества. *Всякая религия догматична*, она установляет отношение не к Божеству вообще, но к определенному, имеющему свое «имя» Богу. В этом смысле *догмат* есть интегральная часть религии. Что же такое догмат? Можно различать это понятие в более узком и более обширном смысле. В первом смысле догмат есть формула, кристаллизующая в образах или понятиях религиозное суждение. Логические грани, установляемые такой формулой, обычно имеют практическое происхождение. Их провозглашение чаще всего вызывается потребностью борьбы с какой-либо ересью. Оно есть поэтому не только вероучительное определение Церкви, но и ее *действие*, — осуждение и отсечение ереси (напр., никейская формула имела антиарианский характер, IV собора — против Македония, VII — антииконоборческого характера и под.*). Но догматическая формула есть только приблизительная, притом неизбежно односторонняя, в силу указанного своего происхождения, попытка выразить в понятиях религиозное содержание. Не догматическая формула родит догмат, но религиозное содержание, или живой догмат, порождает догматическую формулу (или формулы).

Если божественный мир действительно открывается религиозному сознанию и трансцендентное становится ему имманентно[1] в некоторой догматической определенности, то, очевидно, должен быть мост, оба мира соединяющий; должны быть письмена, которыми начертываются божественные откровения, и язык, на котором они могут быть высказаны.

Но если обычно слова наши служат для понятий *этого* мира, его предметов и соотношений, то как же могут они оказаться пригодными для содержаний иного, трансцендентного, мира? Эта трансцендентность не влечет ли за собой и неизреченности и недомыслимости для человека? Мы уже достаточно говорили о том, что божественный мир не может быть предметом дискурсивного знания и постигается только верой. Догматы, если и возможны, то не в смысле логических и диалектических выводов, но лишь как религиозное ведение. Чтобы подойти к пониманию природы этого ведения, следует вспомнить о рождении художественных образов в искусстве. Художник есть вещун некоей нездешней действительности, которая открывается ему в художественных образах. Носитель религиозного откровения (он может быть и единоличным и коллективным) постигает высшую действительность через посредство религиозных образов, которые сродны с художественными своей непосредственностью, но отличаются от них своим религиозным характером. Их соединяют образность, символизм, но различает содержание этой символики и ее источник.

Религиозные образы, реализующие и выражающие религиозное содержание, представляют собою то, что обычно называют *мифом*. Мифу в религии принадлежит роль, аналогичная

[1] Ср. *Шеллинг:* Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transzendente, er ist das Immanente, d.h. zum Inhalt der Vernunft gemachte Transzendente. (*Schelling.* Philosophie der Offenbarung**, I, 170, W. W., 2. III).

той, какая свойственна понятию или суждению в теоретической философии: от его понимания зависит оценка религиозно-догматического сознания.

Итак, что же такое *миф* как «трансцендентальная» категория?

6. Природа мифа. Прежде всего следует отстранить распространенное понимание мифа, согласно которому он есть произведение фантазии и вымысла. Сторонникам подобного понимания мифа не приходит даже на мысль такой простой, а вместе с тем и основной вопрос: чем же был миф для самих мифотворцев, в сознании которых он зарождался, что они сами думали о рождающемся в них мифе? Или, быть может, скажут, что они его сознательно выдумывали, чтобы потом обманывать других? ведь утверждали же серьезно, что жрецы сами выдумали религию и, следовательно, утвердили ее на сознательном и заведомом обмане. Однако в таком случае им пришлось бы прежде всего обманывать и самих себя, ибо сами-то они верили в мифы, придавали объективное значение их содержанию, отнюдь не считая его только порождением поэтической фантазии. Лишь при таком предположении и становится понятна роль мифотворчества в истории человечества, где «Dichtung» мифа нередко объясняет полновесную «Wahrheit»* истории.

Итак, следует прежде всего признать, что и мифу присуща вся та объективность или кафоличность, какая свойственна вообще «откровению»: в нем собственно и выражается содержание откровения или, другими словами, откровение трансцендентного, высшего мира совершается непосредственно в *мифе*, он есть те письмена, которыми этот мир начертывается в имманентном сознании, его проекция в образах.

Можно сказать (применяя кантовский термин), что *миф есть синтетическое религиозное суждение a priori***, из которого далее уже аналитически выводятся апостериорные суждения. Зародившийся миф содержит в себе нечто новое, дотоле неизвестное самому мифотворцу, причем это содержание утверждается как самоочевидная истина. Эта самоочевидность порождается именно опытно-интуитивным характером ее происхождения. Мифу присуща своя особая достоверность, которая опирается не на доказательства, но на силу и убедительность непосредственного переживания. В мифе констатируется *встреча* мира имманентного — человеческого сознания (как бы мы его ни расширяли и ни углубляли) — и мира трансцендентного, божественного, причем трансцендентное, сохраняя свою собственную природу, в то же время становится имманентным, а имманентное раскрывается, чувствуя в себе внедрение трансцендентного. Мифу необходимо присуща активность, известная *инициатива* со стороны трансцендентного, которое *хочет* этой встречи, и в реальности этой встречи и заключается сила убедительности мифа. В этом и состоит его объективность. Он есть событие, которое совершается на грани двух миров, в нем соприкоснувшихся (Вяч. Иванов). Он есть нечто «благодатное» (беря понятие *благодать* в общем и формальном смысле). Если же миф есть событие, то и мыслить его надо сугубо реалистически: иначе сказать, в мифе речь идет не об отвлеченных понятиях, но о самих реальностях. Содержание мифа всегда *конкретно*, речь идет в нем не о боге вообще и человеке вообще, но об определенной форме или случае определенного богоявления. Подлежащее мифа, его субъект, может быть обозначено только «собственным», а не «нарицательным», родовым именем. Миф есть, или, вернее, должен быть, поэтому отрицанием всякого субъективизма или психологизма (хотя, конечно, возможны ошибки и иллюзии мифотворческого сознания,

а потому и субъективные или ложные мифы). Напротив, сознание, что в человека входит нечеловеческая сила и в нем совершаются превышающие его собственную меру события, одно только и создает жизненную убедительность мифа. Не человек действует или «полагает» («setzt») здесь, как это имеет место в субъективно-идеалистических построениях, но в человеке происходит, полагается; в нем говорят высшие сущности и силы. Стремление оккультистов путем медитации услышать голос самих вещей, как и вера Гегеля, что в мышлении, после того, как им, путем философского медитирования, преодолены низшие, феноменологические, ступени самосознания духа и действует уже сам Логос, — формально сродны с «мифотворчеством». В частности Гегель хотел быть подлинным мифотворцем в логике, ибо стремился к тому, чтобы в ней и чрез нее действовало само логическое, для человека в его субъективности или человечности пребывающее трансцендентным. Пафос логики Гегеля именно и состоит в переживании такой встречи трансцендентного Логоса и имманентного мышления и в их слиянии, в трансцендировании имманентного или имманентировании трансцендентного, причем сама логика получает уже явно теургический и несомненно сверхлогический смысл. Этот мифотворческий пафос Гегеля, может быть, лучше всего объясняет, почему он ставил философию выше религии, ибо философское ведение для него ощущалось как подлинный миф, а философия как истинная мифология. Логическое созерцание становится у него оком для постижения ноуменального мира (отсюда понятна вражда Гегеля к кантовскому учению о вещи в себе и ее непознаваемости, вообще резкий и патетический имманентизм его учения). Слабая сторона гегельянства с этой точки зрения сводится к тому, что в мифообразовании у него вся энергия принадлежит человеку-мифотворцу. Философия Гегеля — есть самооплодотворение, пародия на бессеменное зачатие, мифотворчество в имманентном (ибо по Гегелю достаточно пройти закономерный искус феноменологии и вступить в царство логики, как Логос уже и достигнут). Напротив, в философии Канта, именно в его учении об «идеях» как предельных понятиях, а равно и в учении о различении суждений практического разума от теоретического разума и «силы суждения» заключается implicite* целая теория мифотворчества, хотя и отрицательного или агностического содержания. По этой теории, Ding an sich** хотя и трансцендентна, но все-таки отпечатлевается в сознании в качестве «идей» или предельных понятий. Однако эти идеи отличаются от мифов тем, что они не только не свидетельствуют у Канта о реальном присутствии или откровении трансцендентного, но содержат в себе даже меньше реальности, чем опытное познание, суть только схемы, теневые следы, не более. Мы знаем, к каким роковым последствиям приводит этот агностицизм в богословии Канта, где он ко всему мифическому относится не только без всякого понимания, но и с злобным презрением, сам ограничиваясь имманентной моральной теологией. (Ложное понимание природы мифа, связанное с общим иконоборческим устремлением, отличает и Лютера и весь вообще протестантизм с его имманентизмом и рационализмом.)

И тем не менее даже и в этом учении Канта об идеях как имманентных проекциях Ding an sich заключается драгоценное зерно теории мифотворчества: Ding an sich, трансцендентная теоретическому познанию, все же познаваема и притом своим особым путем, отличным от имманентно-опытного; кантовские постулаты практического разума, его «разумная» вера, есть также не что иное, как мифотворчество. На гносеологическом языке миф и есть познавание того, что является запредельной Ding an sich для разума, и кантовское учение о непознаваемой вещи в себе содержит поэтому некий философский миф агности-

ческого содержания. Всегда отмечалась философская противоречивость этого кантовского учения: Ding an sich является одновременно и трансцендентна и имманентна разуму, есть для него зараз и ничто, и нечто. Однако эта противоречивость становится совершенно естественной, если понять кантовское учение в его надлежащем смысле, — не как философему, но как миф или религиозное постижение, ибо в противоречивом с точки зрения спекулятивной философии определении трансцендентно-имманентного, Ding an sich, именно и выражается самое существо религиозного переживания.

Религиозное мифотворчество надо отличать от сродных с ним областей постижения. Именно в ближайшем сродстве с ним находится художественное творчество, поскольку оно основывается на подлинном «умном ви́дении»*: образы для художника имеют в своем роде такую же объективность и принудительность, как и миф. Образы владеют творческим самосознанием художника, он же должен овладеть ими в своем произведении, творчески закрепить их в имманентном мире. Его задача — надлежащим образом видеть и слышать, а затем воплотить увиденное и услышанное в образе (безразлично каком: красочном, звуковом, словесном, пластическом, архитектурном); истинный художник связан величайшей художественной правдивостью, — он не должен ничего сочинять[1]. Строго говоря, разницы между художником и мифотворцем по «трансцендентальной» природе их ведения и не существует. Различие здесь установляется их *областью* или предметом. Мы уже указывали, что трансцендентное, в своей соотносительности имманентному, имеет различные ступени или различную глубину, и, помимо трансцендентного в собственном смысле, т. е. области религиозной, существуют еще многие слои относительно-трансцендентного, открывающегося в имманентном; рассуждая формально-гносеологически, во всех подобных случаях мы имеем наличность мифического прозрения, или мифотворчество. Различные природные стихии (лешие, водяные, русалки, эльфы, гномы и т. д.) открывают о себе в мифе, и народные сказки в известной части своей суть такие натуральные мифы, зарождающиеся, конечно, в пору наибольшей непосредственности и чуткости к голосам из области запредельного чувствам. Природа в многоголосности своей говорит в темных преданиях и верованиях, в сказке, фольклоре, в «фантазии» художника; иногда она вещает прямо своей мистической глубиной (так возникает мистика природы и в древнее и новое время; к ее представителям относится такой, например, мыслитель, как Як. Бёме, мифотворец природы, которого надлежит поэтому называть не боговдохновенным, но природовдохновенным. Таков поэтический ясновидец «хаоса» Тютчев**). Вообще виды «откровения», как и предметы его, могут быть различны: и природные, и божественные, и демонические (так называемая у отцов церковных «прелесть»); оно может исходить из разных миров и иерархий, и само по себе «откровение» с выражающим его мифом, понимаемое в смысле формально-гносеологическом, может иметь различное содержание: и доброе и злое, и истинное и обманное (ибо ведь и сатана принимает вид ангела света), поэтому сам по себе «откровенный» или мистический характер данного учения говорит только об интуитивном способе его получения, но ничего еще не говорит об его качестве. Принципиально возможность заблуждения и обмана здесь вовсе не исключена. В этом-то и заключается опасность прельщения ложными откровениями, принимаемыми за истину только потому, что гносеологически они имеют характер откровения, не дискурсивны, но интуитивны. Откровение, мифотворчество,

[1] Не могу не привести здесь для иллюстрации слышанного мною от Л. Н. Толстого рассказа, как одна пушкинская современница вспоминала, что сам Пушкин в разговоре с ней восхищался Татьяной, так хорошо отделавшей Евгения Онегина при их последней встрече.

есть, следовательно, и та форма, в которой совершается также и откровение Св. Духа, но и оно еще не связано само по себе с данной формой как таковой, ибо вполне возможно, что, при всем формальном подобии «откровения», последнее оказывается пустым и ложным, лишенным подлинно духовного содержания. Поэтому осторожность, проверка, внимательность в мистике и откровении нужны не меньше, если не больше, чем в дискурсивном знании. Необходимо личные интуиции выверять по церковному преданию, раз только Церковь уже опознана как «столп и утверждение истины»*, а не наоборот — поверять церковное предание по личной интуиции. И здесь снова выступает огромное значение уже кристаллизованного, отлившегося в догматы, культ и быт, церковного предания, *исторической* церкви, которая всегда умеряет самозванные притязания от имени «церкви мистической», т. е. нередко от имени своей личной мистики (или же, что бывает еще чаще и особенно в наше время, одной лишь мистической идеологии, принимаемой по скудости мистического опыта за подлинную мистику). Здесь, как и во многих случаях в религиозной жизни, мы наталкиваемся на антиномию: голый историзм, внешняя авторитарность в религии есть окостенение церковности, своевольный же мистицизм есть ее разложение; не нужно ни того, ни другого, а вместе с тем нужно и то, и другое: как церковный авторитет, так и личная мистика. Находить здесь правую меру, для которой нет внешних критериев, а есть только внутренний (так сказать, религиозно-эстетический), и есть задача «духовного художества», руководимого лишь духовным вкусом, чувством духовного такта...

Содержание мифа представляет собой суждение, утверждающее известную связь между подлежащим и сказуемым. На каком же языке высказывается это содержание? есть ли это язык понятий, подлежащих философской обработке не только в своем значении, но и в самом своем возникновении, или же это суть знаки иной природы и строения, находящиеся в таком же примерно отношении к философским понятиям, как образы искусства: о них можно философствовать дискурсивно, но в наличности своей они *даны* мышлению. Очевидно, такова природа и образов религиозного мифа, его символика. Содержание мифа выражается в символах. Что же такое религиозный символ? Этот вопрос стал особенно близок новейшей русской литературе (Вяч. Иванов, А. Белый**). Символизм может иметь различное значение. Так символ в рационалистическом применении берется как условный знак, аббревиатура понятия, иногда целой совокупности понятий, конструктивная схема, логический чертеж; он есть условность условностей и в этом смысле нечто не сущее; он *прагматичен* в своем возникновении и призрачен вне своего прагматизма; он возникает по определенному поводу, цепляется за вещи лишь в предуказанных точках, его реализм частичен, акцидентален. Такова до известной степени символика математики, такова в особенности символика научных понятий. В этом смысле символична вся наука, но символизм этот оказывается синонимом прагматизма, субъективизма и, в последнем счете, скептицизма или иллюзионизма. Будучи прагматичной, наука психологична в своем естестве, вся она есть огромный психологизм, хотя и имеющий основу в объективной сущности вещей[1]. Противоположностью этому символизму условных знаков и прагматических схем является символизм в религии и искусстве, которые одинаково пользуются символом (чем намечается их таинственная близость). Символизм, по известному определению В. Иванова, идет a realibus ad realiora*** от ὄν к ὄντως ὄν****, поэтому ему чужд психологизм. В отличие от прагматически-условного

[1] Ср. характеристику науки в главе о «хозяйственной природе науки» в моей «Философии хозяйства»*****.

характера научных понятий, содержание символа объективно и полновесно, в противоположность понятиям-«скорлупам», не имеющим своего содержания, или словам, внутренно чуждым *слова*. Нельзя художественно солгать, и нельзя мифотворчески покривить душой: не человек создает миф, но миф высказывается чрез человека.

Таково гносеологическое значение мифа: параллельно с дискурсивным мышлением и наукотворчеством, рядом с художественным творчеством стоит религиозное мифотворчество как особая, самозаконная область человеческого духа; миф есть орудие религиозного ведения. Само собою разумеется, то, что отлагается в сознании в форме мифа, вступая в общее человеческое сознание, затрогивает все способности души, может становиться предметом мысли научного изучения и художественного воспроизведения. Но остов религиозного мифа, существенное его содержание не создается мышлением и не творится воображением, — он рождается в религиозном опыте. Содержание мифа относится к области бытия божественного, на линии соприкосновения с человеческим. Возможно прозрение в божественный мир и чрез оболочку эмпирического, изнутри. В таком случае человеческая история, не переставая быть историей, в то же время мифологизируется, ибо постигается не только в эмпирическом, временном выражении своем, но и ноуменальном, сверхвременном существе; так называемая священная история, т. е. история избранного народа Божия, и есть такая мифологизированная история: события жизни еврейского народа раскрываются здесь в своем религиозном значении, история, не переставая быть историей, становится мифом. Но единственный в своем роде пример такого соединения ноуменального и исторического, мифа и истории, несомненно представляют евангельские события, центром которых является воплотившийся Бог — Слово, Он же есть вместе с тем родившийся при Тиверии и пострадавший при Понтии Пилате человек Иисус: история становится здесь непосредственной и величайшей мистерией, зримой очами веры, история и миф совпадают, сливаются чрез акт боговоплощения.

Миф возникает из религиозного переживания, почему и мифотворчество предполагает не отвлеченное напряжение мысли, но некоторый выход из себя в область бытия божественного, некое богодейство, — другими словами, миф имеет теургическое происхождение и теургическое значение*. При этом мифотворчество есть не единичный, но многократно повторяющийся акт. По своей теургической природе миф имеет необходимую связь с *культом* как системой сакральных и теургических действий, богодействием и богослужением. Отсюда первостепенное значение культа для религиозного сознания, и не только практическое, но и теоретическое, даже гносеологическое. Культ есть переживаемый миф — *миф в действии*. Отсюда универсальное значение богослужения, культа во всякой религии, ибо его живая, реальная символика есть не только средство для упражнения благочестия, но и сердце религии, и око ее, — активное мифотворчество. Иконоборческие вкусы нашего века, связанные с его абстрактностью и рационализмом, совершенно затемнили для современного человека, привыкшего с горделивым и слепым пренебрежением произносить слово *обряд*, религиозное и религиозно-гносеологическое значение культа. Это зависит все от того же основного греха в понимании символизма вообще и культа в частности — антропоморфического субъективизма или психологизма. Такое понимание культа приводит к тому, что в его символическом действе видят лишь произвольно установленные аллегорические символы, или театральные жесты, возбуждающие известное настроение или выражающие известную идею (почти такое значение получил обряд и в современном протестантизме, где даже евхаристия понимается как некая символическая аллегория). Богослужение получает при

таком понимании значение религиозного спектакля, в котором «представляются» дидактические пьесы (и в изобилии произносятся поучения и проповеди). Утрата вкуса к эстетике культа делает к тому же эти «представления» утомительными и непонятными, рационализм объявляет войну культу за его пышность, красоту, мнимую театральность (таковы господствующие настроения всей реформации, особенно кальвинизма, пуританизма, квакерства). В культе видят или театральные церемонии или же «языческий» магизм, «мистагогию»* (достаточно почитать современных протестантских богословов, напр., хотя бы историю догматов Гарнака**). Православие как церковь литургическая по преимуществу в этом отношении подвергается особенным нападениям, даже сравнительно с католичеством, имеющим, при большей пышности культа, сравнительно не столько богатую литургику.

Чтобы понять значение культа, нужно принять во внимание его символический реализм, его мифотворческую энергию; для верующих культ не есть театральное представление с целью создания настроения и не совокупность своевольно избранных символов, но совершенно реальное богодейство, переживаемый миф, или мифологизирование действительности. Правда, оно ограничено местом (храм, священные места), предметами (святыни) и временем (богослужение, священные времена), оно образует поэтому лишь теургические точки на линии времени, но эта частичность ведь вообще соответствует природе религии: хотя религия стремится иметь Бога как «всяческая во всех», слить трансцендентное и имманентное воедино и тем преодолеть их взаимную полярность, но она и возникает именно из этой напряженности и существует только ею и вместе с нею, и в этом смысле религия есть некоторое переходное состояние, — она сама стремится себя преодолеть, сама ощущает себя «ветхим заветом». Когда Бог станет «всяческая во всех», не будет религии в нашем смысле, станет не нужно уже воссоединять (religare) разъединенного, не будет и особого культа, ибо вся жизнь явится богодейственным богослужением. Недаром в Апокалипсисе читаем о Новом Иерусалиме, сошедшем с неба: «храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец» (Апок. 21, 22). Культ создает предварение и частичное переживание божественного в эмпирическом, притом, как и все в религии, не отвлеченно, не «вообще», но окачествованно, конкретно, в связи с определенным мифом — догматом. Поэтому богослужение, культ, есть *живая догматика*, мифы и догматы в действии, в жизни. Отсюда понятна всеобщая распространенность культа, ибо *нет религии без культа*, это можно выставить как аксиому; и разнообразию религий соответствует и разнообразие культов. Вместе с тем культ есть и средство постоянного догматического поучения, оживления догматических истин. Можно сказать, живо и жизненно в религии только то, что есть в культе, а отмирает или нежизнеспособным является то, чего нет в культе.

В центре богослужения, очевидно, стоит молитва, значение которой для мифотворчества ясно из предыдущего. Молитвенная жизнь получает развитие и выражение в литургическом творчестве, в котором церковное предание накопляет драгоценные перлы молитвенной поэзии и воодушевления. Отсюда понятно первостепенное значение вообще литургики — церковных песнопений, молитв, обрядов — для мифотворческого самосознания: такое же значение имеют и другие стороны символики культа, кроме выражаемой в слове. На первое место здесь следует поставить иконографию; помимо религиозного значения иконы как таковой, этого мифа-вещи, в которой эмпирическая вещность таинственно соединяется с трансцендентной сущностью, она всегда имеет вполне определенное содержание, это есть мифология в красках, камне или мраморе. Отсюда такое первостепенное значение иконографии для развития

религиозной жизни и самосознания, одинаково как для христианской, так и для внехристианских религий. Иконоборчество и упадок иконографии большей частью знаменуют собой и упадок религии. Вообще миф завладевает всеми искусствами для своей реализации, так что писанное слово, книга, есть, в действительности, лишь *одно из многих* средств для выражения содержания веры, и здесь выясняется религиозная ограниченность протестантизма, который во всем церковном предании признает только книгу, хочет быть «Buch-Religion»*).

Наряду с литургикой и иконографией следует поставить символические действия, имеющие теургическое значение: чин богослужения, жертвы, таинства. В богослужебном ритуале, естественно возникающем в каждой религии, символически переживается содержание мифа, догмат становится не формулой, но живым религиозным символом. Самое центральное место в культе занимают, конечно, таинства. Таинственный характер, согласно указанному, принадлежит, строго говоря, всему богослужению, однако эта таинственность сгущается и, так сказать, кристаллизуется в отдельных актах, которые и составляют таинства в собственном смысле. *Таинство* отнюдь не означает собою сообщения каких-либо тайн или секретов и не имеет никакого отношения к «сокровенному знанию», оккультизму и магии. Таинство представляет собой столь же необходимый и даже, можно сказать, гносеологически неустранимый атрибут религии, как и молитва; поэтому, помимо их религиозного постижения, следует понять и этот их гносеологический смысл. Религия вытекает из чувства разрыва между имманентным и трансцендентным и, в то же время, напряженного к нему влечения: человек в религии неустанно ищет Бога, и небо ответным лобзанием приникает к земле. Чтобы была возможна религия, не только как жажда и вопрос, но и как утоление и ответ, необходимо, чтобы эта полярность, эта напряженность иногда уступала место насыщенности, чтобы трансцендентное делалось ощутимым, а не только искомым, приобщало собой имманентную действительность. Таинственный элемент в таинстве и заключается в этом жизненном общении с тем миром, который остается для нас закрытым, причем здешний мир ощущается тогда как вместилище того, другого мира; короче, таинство есть переживание трансцендентного в имманентном, сообщение «благодати» творению в определенных таинственных актах. И поскольку таинству присуща эта черта, очевидно, в общем процессе мифотворчества оно составляет самую интенсивную точку. Понятно все принципиальное различие таинства от «магизма»: магия есть расширенная, утонченная и углубленная мощь человека над природным миром помощью высшего его знания, магия есть то же, что и наука, лишь на иной ступени, с иными методами. Как и она, магизм ограничивается областью имманентного, он космичен и натурален, в нем нет никакой «благодати» в собственном смысле этого слова, помимо естественной, разлитой во всем мире; и он человечен, поскольку он всецело опирается на мощь человека, на его силу и энергию. Напротив, таинство всецело основано на благодати, осуществляется излиянием трансцендентного, сверхприродного начала в мир природный. Этим признаком различаются истинные таинства и ложные, представляющие собою не что иное, как разновидность магизма (природные таинства). Христианину надлежит верить, что в языческом мире, хотя и живо ощущалась потребность в таинстве, ибо она не устранима из религии по самому ее существу, и хотя она утолялась *по-своему*[1], но не было таинств истинных, «питающих в жизнь вечную», которые могли явиться лишь в христианстве, после воплощения Бога-Слова,

[1] Об этом см. ниже в отделе III.

давшего Свою Плоть и Кровь в живот вечный. Их предварения были уже в ветхозаветной церкви Израиля.

Догматическая формула есть попытка высказать содержание религиозного мифа в слове, выразить его в понятиях. Догмат, в смысле формулы, всегда приходит *после* мифа, или *из* мифа, т. е. он не рождается в формуле и вместе с формулой, а лишь ею фиксируется, вносится в опись. Догматика есть как бы бухгалтерия религиозного творчества, а ее формулы суть продукты рефлексии по поводу религиозной данности. История догматов показывает, что поводом для их установления и провозглашения чаще всего являлись те или иные ереси, т. е. уклонения не только религиозной мысли, но и, прежде всего, религиозной жизни (ведь, очевидно же, напр., что арианство есть совершенно иное восприятие христианства, нежели церковноправославное). Догмат, отклоняя лжемудрование, ставит на место его правую формулу, и эта формула есть логическая грань, ограда догмата. Она определяет ту его внешнюю границу, за которую невозможно отклоняться, но она отнюдь не адекватна догмату, не исчерпывает его содержания, и прежде всего потому, что всякая догматическая формула, как уже сказано, есть лишь логическая схема, чертеж целостного религиозного переживания, несовершенный его перевод на язык понятий, а затем еще и потому, что, возникая обычно по поводу ереси — «разделения» (αἵρεσις — разделение), она преследует по преимуществу цели критические и потому имеет иногда даже отрицательный характер: «неслиянно и нераздельно», «одно Божество и три ипостаси», «единица в троице и троица в единице». *Omnis definitio est negatio** — эта формула Спинозы особенно приложима к догматике, ибо здесь поводом к definitio чаще всего является negatio, высекающая догматы как искры из камня: количество *возможных* догматических определений в христианстве могло бы быть значительно больше тех, которые формулированы на соборах.

Догматы, рождаясь из спора, имеют характер волевых утверждений. Они отличаются в этом смысле от теоретического познания и психологически сближаются с тем, что носит название «убеждения»[1]. Формы, в которые они облекаются, их логические одежды, заимствуются из господствующей философской доктрины: так, напр., — конечно, не без особой воли Божией, — в истории христианской догматики весьма ощутительно и благотворно сказывается влияние эллинской философии. Однако отсюда никоим образом не следует, чтобы они порождались ею (как полагает Гарнак и др.). Вера в Воскресение Христа, «эллинам безумие, иудеям соблазн»**, как главная тема христианской проповеди могла явиться только из полноты религиозного откровения, как «миф» в *положительном* значении этого слова, и лишь в дальнейшем из этого зерна выросла система догматов учения церкви. Догмат есть имманентизация трансцендентного содержания религии, и это влечет за собой целый ряд ущербов, опасностей, подменов; при ~~этой~~ логической транскрипции мифа неизбежно зарождается схоластика (или «семинарское богословие»), т. е. рационалистическая обработка догматов, приноровление их к рассудочному мышлению, при котором нередко теряется их подлинный вкус и аромат, а «богословие» превращается в «науку как все другие», только с своим особым предметом. Правда, эти другие науки, гордые своим имманентно-опытным происхождением, все время косятся на бедную родственницу, видя

[1] Ср. *Schelling*. Philosophie der Mythologie, II, 104: «Dogma bedeutet bekanntlich, wie das lateinische decretum, das ja ebenfalls von Behauptungen, von Lehrsätzen gebraucht wird, einen Entschluss und dann erst eine Behauptung. Dogma ist etwas, das behauptet werden muss, dass sich also ohne einen Widerspruch (einen Gegensatz) nicht denken lässt»***.

в ней приживалку, да и самому богословию не дешево обходится это положение в свете. Нельзя впрочем отрицать, что и в этой «научной» работе богословия есть известная польза инвентаризации и своя честность Марфы, которая перестала уже быть Марией*.

Между живым религиозным мифом-догматом и его догматом-формулой имеется поэтому заведомое несоответствие, подобное тому, какое существует между каталогом художественного хранилища и произведениями, в нем перечисленными, или программой концерта и самим музыкальным исполнением. Несоответствие это есть следствие не только невыразимости в слове полноты религиозного переживания, но и общей неадекватности понятий тому, что они призваны здесь выражать. Ибо понятиями, возникающими в результате применения категорий дискурсивного мышления, в предположении пространственности и временности, здесь условно выражаются сущности мира иного. О Боге приходится говорить в числовых, временных, пространственных определениях, принадлежащих нашему эмпирическому миру. Бог — *един*, Бог — *троичен* в лицах; *единица*, *три* суть числа, подлежащие всей числовой ограниченности (помощью единицы совсем нельзя выразить *единого* Божества, ибо единица существует лишь во множественности, а *три* в Св. Троице суть совсем не три в смысле счета: раз, два, три или один — один — один, или один — два). Число выражает здесь то, что есть сверхчисло и сверхвеличина, время — то, что есть сверхвремя, вечность, и пространство — то, что сверхпространственно, повсюдно. Для многих эта заведомая неадекватность категорий разума предмету религии служит мотивом догматического агностицизма (Кант и его школа). Но это соображение имело бы силу лишь в том случае, если бы догматические понятия были непосредственным *орудием религиозного познания;* для такой цели понятия были бы, конечно, негодным средством. Бог недоступен разуму как предмет познания, есть для него Ding an sich, находится вне досягаемости для его категорий. Но догматы и не притязают на это, они лишь констатируют факт откровения, уже совершившегося в религиозном мифе, и только переводят на язык понятий его содержание. *Опытное* происхождение догмата, своего рода религиозный эмпиризм, делая догмат неуязвимым для критики рассудочного познания, в то же время ведет к тому, что его выражение в понятиях порождает противоречия и нелепицы с точки зрения рассудочного мышления. Не таковы ли почти все основные догматы христианства, и недаром их с таким презрением и негодованием отвергают те, кто рассудочную проверку считают высшим и единственным критерием религиозной истины: пример налицо — Л. Толстой**. Его рассудочная критика догматического богословия неотразима, если признать здесь рассудок высшим судьей, но обращается в прискорбное недоразумение, если эту посылку отвергнуть.

Догматика получает от религии сырую массу догматов, которую ей предстоит насколько возможно ассимилировать, классифицировать, систематизировать. Стремление разума к единству, его «архитектонический» стиль, «схоластические» наклонности (ведь схоластика есть в известном смысле добродетель разума, его добросовестность, — разум и должен быть схоластичен) ведет к тому, что этой догматической массе придается та или иная, большей частью внешняя, из потребностей педагогических возникающая, система: таким образом получается то, что представляют собой «догматические богословия», «системы догматики», «summae theologiae***». Однако, если именно таково отношение догматики к мифике, то возможно спросить себя, какую же цену имеет такая рассудочная инвентаризация сверхрассудочных откровений? Нужны ли вообще догматика и догматы? Не есть ли догматизирование скорее болезнь религии, ржавчина, на ней образующаяся, и не нужно ли объявить во имя религии

войну догмату? Можно ли выразить неизреченное, да и нужно ли выражать? Не лились ли реки крови из-за догматов, не раздиралась ли церковь из-за иоты*? Таковы популярные возражения против догмата, религиозные, философские, житейские. Насколько они исходят из равнодушия и душевной лени, с ними можно не считаться: разумеется, покойнее и проще жить, не интересуясь предметами веры, даже истолковывая это свое равнодушие как превосходство. Кто не имеет убеждений, кто не исповедует никакой истины, которую он чувствовал бы себя обязанным отстаивать всеми силами души своей, тот всегда будет противником догмата, относясь с эпикурейским легкомыслием к «фанатизму» догматиков. С этим адогматизмом людей беспринципных и равнодушных не о чем разговаривать: они ниже догмата и ниже религии, и хотя в силу количественного своего преобладания они задают теперь тон в общественном мнении, за ними не стоит ни духовной мощи, ни идейного содержания. Другие отвергают догмат во имя религиозного целомудрия: им кажется, что выраженная в догматической формуле вера не есть уже вера, как и «мысль изреченная есть ложь»**. Но они забывают, что, если в известном смысле и верно это изречение, то справедливо и обратное: неизреченное не есть мысль, а потому не может стать истиной и отрицанием лжи. Все, что переживается нами в душевной жизни, *становится* мыслью, проходит чрез мысль, хотя не есть только мысль и никогда без остатка не выражается в слове. Религиозное переживание, в своей полноте потрясающее все наше существо, а не одну только мыслительную его природу, неизбежно проходит и чрез мысль, стремится выразиться в слове. Всякое переживание Бога необходимо порождает и соответственную мысль о Боге, хотя никогда оно не бывает *только* мыслью. Миф в полноте своей не есть мысль, как не есть мысль и символика художественного произведения, однако он просится и в мысль, и становится мыслью, облекаясь в слово. Неизреченность не есть синоним бессловесности, алогичности, антилогичности, скорее наоборот, она-то и есть непрерывная изрекаемость, рождающая словесные символы для своего воплощения. Без этого же порождения она есть невоплотившаяся мысль, нечто недоношенное, мысли не превышающее, но не досягающее. И как ничто не может укрыться от лучей солнца, так же ничто не может укрыться и от света разума. Всякое переживание одной стороной есть и мыслительное. Все делается предметом мысли, и в этом смысле все есть мысль, все есть слово, имеет печать ипостаси Логоса. В этой истине, хотя и искаженной односторонностию, заключается правда Гегеля. И эта мыслимость всего сущего, нисколько не противоречащая его недомыслимости, есть имманентная норма жизни духа, и ее не могут нарушить даже и те, кто на словах ее отвергают, ибо и агностицизм всегда есть уже некоторый догматизм, некоторое положительное догматическое учение о Боге, хотя бы и минимального содержания. Мысль первее нашего разума, «в начале бе Слово», и хотя наш теперешний разум вовсе не есть нечто высшее и последнее, ибо он может и должен быть превзойден, но превзойти мысль уже невозможно, — она есть онтологическое определение космического бытия, соответствующее второй божественной ипостаси Логоса: «вся тем быша, и без него ничто же бысть, еже бысть» (Ио. 1, 3).

Поэтому малодушному и малосознательному, но по-своему тоже догматическому адогматизму мы противопоставляем сознательный (и в этом смысле «критический») и принципиальный догматизм. Религиозное переживание несовершенно, незакончено, пока оно не выразилось в слове, миф не отчетлив, пока из него не родилась мысль. Ибо только в мысли, в слове религиозное переживание получает определенность, преодолевается сентиментальная расплывчатость (Шлейермахер) и мифу придается последняя чеканка; лишь

в мысли и через мысль сознается окончательно его объективность и кафоличность. Поэтому догматы составляют драгоценное богатство религии, ее «высказанное слово», (λόγος προφορικός). Религиозное сознание естественно и неудержимо стремится к догмату, и разве искание догмата, «составление убеждений», «поиски миросозерцания», не составляет предмета постоянной тревоги и стремлений всякой живой души, которая не может удовлетвориться духовной недоношенностью, аморфной неизреченностью чувства? И отсюда не составляют исключения не только скептические пирронисты* или кантианцы (как бы ни была скудна их догматика), но и как будто антидогматические «мистики»: об этом свидетельствуют их писания, в которых обычно мы находим более или менее выявленную мистическую систему, т. е. совокупность «догматов», да и возможно ли передать словом то, что совершенно чуждо мысли? Объективный, кафолический характер религиозного переживания, отличающий его от музыки одних лишь настроений, от субъективности с ее психологизмом, именно и требует догматической кристаллизации. Кафолическая природа догмата в частности обнаруживается и в том, что лишь в слове и через слово религиозное переживание может быть первично сообщено другим людям, благодаря чему и возможна *проповедь* религии, «служение слова». Не онеметь в сладкой истоме мистического переживания, но проповедовать и учить повелевает мужественная и суровая природа догмата: «шедше убо *научите* вся языки» (Мф. 28, 19) — повелел Своим апостолам Воскресший. Савл, конечно, не мог до конца выразить в слове того, что пережил он на пути в Дамаск, но из этого неизреченного переживания в Савле родился ап. Павел, который немедленно же пошел на проповедь Христа Распятого, сделался первым христианским догматиком. И даже восхищенный на третье небо, он и там слышит *глаголы*, которые, хотя и не могут быть сказаны на человеческом языке, однако принципиально суть все же «глаголы»**.

На основании сказанного следует признать, что догматы суть богатство религии. Их положительное значение, которым искупается многовековая, приостанавливающаяся лишь в эпохи упадка религиозной жизни, догматическая борьба, состоит в том, что догматы представляют собой как бы вехи, поставленные по пути правильно идущей религиозной жизни, нормального ее роста. Догматы суть иероглифы религиозных тайн, раскрывающихся лишь в религиозном опыте и в меру этого опыта. Они суть поэтому нормы и задания для этого опыта, не единоличные, но церковнокафолические. Никогда нельзя сказать про человека, действительно прикоснувшегося к церковной жизни, что для него догматы суть только учение или рациональные схемы, логические символы, ибо прикосновенность эта именно и означает реальную *встречу* Бога с человеком в живом личном опыте, личное мифотворчество. Из этого опыта, всегда частичного, но допускающего неопределенный и безмерный рост, почерпается общее указание, что догматы действительно свидетельствуют о религиозных реальностях, следовательно, показуют истинный путь. Никто и никогда не может сказать про себя, что он в личном достижении своем вместил всю полноту церковного опыта, намеченную в догматах, но и никто не может прикоснуться к церковной жизни *вне* своего личного опыта, хотя бы и минимального. Потому церковное богатство догматов, как задача, всегда превышает наличность религиозного опыта, но в то же время и всегда в него входит, его определяет. Отсюда проистекает первостепенное регулятивное значение догматики и педагогическое значение обучения истинам веры, в какой бы форме оно ни совершалось. Таким образом устраняется кажущееся противоречие между *личным* характером религиозного опыта, устраняющим извне принудительно данную догматику (ибо догматика не геометрия),

и *объективной* системой догматов, в которой выражается сверхличное (и как будто безличное), кафолическое, сознание церкви. Противоположная точка зрения, отрицающая догматику под предлогом личного религиозного опыта, отвергает в корне соборность ради религиозного индивидуализма, анархизма, импрессионизма. В понятии догмата диалектически соединены, таким образом, оба момента: начало личное и сверхличное, внутреннее и внешнее, свободы и авторитета, знание и вера. Таким образом, установляется принципиальная возможность и даже необходимость «символа веры»*, для всех членов Церкви общего и обязательного.

7. Религия и философия. Догмат есть сигнализация понятиями того, что не есть понятие, ибо находится выше логического мышления в его отвлеченности; в то же время он есть формула, выраженная в понятиях, логическая транскрипция того, что дано в религиозном опыте. Поэтому догмат, входя в мышление, является ему иноприродным и в этом смысле трансцендентным дискурсивному мышлению, не есть его вывод и порождение. Догмат нарушает, вернее, не считается с основным требованием логической дискурсии (с такой отчетливостью формулированным Г. Когеном), именно, с непрерывностью в мышлении (Continuität des Denkens), которая опирается на порождении им своего объекта (reiner Ursprung**). Мышление само создает для себя предмет и проблему. Трудность философской проблемы догмата и состоит в этой противоречивости его логической характеристики: с одной стороны, он есть суждение в понятиях и, стало быть, принадлежит имманентному, самопорождающемуся и непрерывному мышлению, а с другой, он трансцендентен мысли, вносит в нее прерывность, нарушает ее самопорождение, падает, как аэролит, на укатанное поле мышления.

Пред нами встает во всей трудности вопрос об отношении философии и религии. Возможна ли и в каком смысле возможна *религиозная философия*? Совместим ли догматизм религии с священнейшим достоянием философствования, его *свободой и исканием* истины, с его правилом — во всем сомневаться, все испытывать, во всем видеть не догмат, а лишь проблему, предмет критического исследования? Где же здесь место философскому исканию, если истина уже дана в виде догмата-мифа? Где место свободе исследования, если для него руководящей нормой является верность догмату? Где место критике, если царствует догматика? Таковы предубеждения против религиозной философии, благодаря которым и самый вопрос о *возможности* религиозной философии, или, что то же, философской догматики, чаще всего разрешается отрицательно (по этому случаю иронически припоминается формула схоластики: philosophia est ancilla theologiae***, причем ancilla неизменно понимается как serva — не слуга, подсобница и союзница, но раба).

Коренное различие между философией и религией заключается в том, что первая есть порождение деятельности человеческого разума, своими силами ищущего истину, она имманентна и человечна, и в то же время она воодушевлена стремлением перерасти свою имманентность и свою человечность, приобщившись к бытию сверхприродному, сверхчеловечному, трансцендентному, божественному; философия жаждет истины, которая есть главный и единственный стимул философствования. Философская идея Бога (какова бы она ни была) есть во всяком случае *вывод*, порождение системы и esprit de système****, существует лишь как момент системы, ее часть. Философски Бог непременно определяется и доказывается на основании системы, ее строения, ее развития. «Доказательства» бытия Божия, каковы

бы они ни были, все от философии и лишь по недоразумению попадают в догматическое богословие, для которого Бог дан и находится выше или вне доказательств; в философии же, для которой Бог задан как вывод или порождение системы, идея о Нем приводится в связь со всеми идеями философского учения, существует лишь этой связью. И логическое место Божества в системе определяется общим характером данного философского учения: сравните с этой точки зрения хотя бы систему Аристотеля с его учением о божественной первопричине — перводвигателе — с не менее религиозной по общему своему устремлению системой Спинозы, или сравните Канта, Шеллинга, Фихте, Гегеля в их учениях о Боге.

Для философии *Бог есть проблема*, как и все для нее есть и должно быть проблемой. В своем принципиальном проблематизме она свободна от *данности* Бога, от какого бы то ни было чисто религиозного опыта; она исследует, сомневается, вопрошает: dubito, cogito, deduco*! Разумеется, философия неизбежно стремится при этом к абсолютному, к всеединству, или к Божеству, насколько оно раскрывается в мышлении; в конце концов и она имеет своей единственной и универсальной проблемой — Бога, и только Бога, она тоже есть богословие, точнее — богоискание, богоисследование, богомышление. Философия, насколько она себя достойна, проникнута *amor Dei intellectualis***, особым благочестием мышления. Но для философии существует лишь отвлеченное абсолютное, только постулат конкретного Бога религии, и своими силами, без прыжка над пропастью, философия не может перешагнуть от «бога интеллектуального» и «интеллектуальной любви к нему» к личной любви к живому Богу. Amor intellectualis ведь в том и осуществляется, что предмет его становится проблемой для мысли; это есть пафос исследования. Проблематичность — такова природа всякого объекта философии; любовь выражается здесь в философском сомнении и рефлексии, в вопросительном знаке, поставленном над данным понятием и превращающем его в проблему. Самодостоверным основанием для философии, относительно которого она уже не имеет возможности сомневаться и далее проблематизировать, следовательно, уже принципиально не проблематичным, а догматичным (ибо догматичность и есть философская антитеза проблематичности), является, бесспорно, мышление: cogito — ergo sum***, говорит о себе философия. Мышление в его самодостоверности есть предмет веры для философии, мышление для нее достовернее Бога и достовернее мира, ибо и Бог, и бытие взвешиваются, удостоверяются и поверяются мышлением. Мышление есть Абсолютное в философии, тот свет, в котором логически возникает и мир, и Бог.

В этом своем проблематизме философия по существу своему есть неутолимая и всегда распаляемая «любовь к Софии», найдя удовлетворение, она замерла бы и прекратила бы свое существование. Предмет ее стремления находится за пределами ее обладания, есть «ewige Aufgabe»**** (Г. Коген). И это прежде всего потому, что Истина вовсе не есть та теоретическая истина, которой ищет философия. Истина в божественном своем бытии есть и «Путь и Живот»*****. Как жизнь она есть неизреченная и неразложимая ее полнота. Истина как высшая действительность есть тем самым и Добро и Красота в неразрывном триединстве Жизни. Бог есть Истина, но нельзя однако сказать, что истина есть Бог (Гегель); Бог есть Добро, но неверно, что добро есть Бог (Кант); Бог есть Красота, но несправедливо, что красота есть Бог (Шиллер, Гете). Истина, как предмет теоретической спекуляции, не есть уже живая истина, это есть лишь один ее аспект, «отвлеченный» от неразложимого единства. Сама Истина *трансцендентна философии*, которая знает лишь ее отблеск, ее аспект — *истинность* как вечное искание Истины.

Нахождение, живое приобщение к Истине явилось бы тем самым и преодолением философии, ибо сама философия проистекает из той расщепленности бытия, его неистинности, при котором мышление оказывается обособленной областью духа, — «отвлеченным».

Если же философии реально доступна не истина, а лишь истинность, теоретическая причастность сверхтеоретической Истине, этим установляется не только происхождение ее из греховной расщепленности бытия, но и реальная связь с этой Истиной, которая *открывается* в философии и говорит философствующему разуму на языке, ему доступном. В основе подлинного философствования лежит особого рода откровение, «умное видение» идей, как это навсегда возвещено о философии Платоном. Основные *мотивы* философствования, *темы* философских систем не выдумываются, но осознаются интуитивно, имеют сверхфилософское происхождение, которое определенно указывает дорогу *за* философию. По своей интуитивной основе философия сближается с искусством, интуитивная природа которого не вызывает оспаривания, *философия есть искусство понятий*. Философствование есть рефлексия разума на осознанные, в качестве истинных, его узрения, играющие роль исходных аксиом, а вместе и объектов рефлексии, критического исследования, анализа, доказательства. Основные идеи философии не измышляются, но *родятся* в сознании, как семена, как зародыши будущих философских систем. Дневное сознание философа оплодотворяется ночными грезами сновидца. Философии тоже не чуждо своеобразное логическое мифотворчество, и в основе действительно оригинальных, творческих философских систем всегда лежит — horrible dictu* — философский миф. Мифотворческий характер философии открытое выражение находит у Платона, который, с соблазнительным для философов безразличием и как будто с преднамеренной беспорядочностью, от вершин диалектического исследования переходит к мифу и даже самые основные свои идеи нередко выражает мифом, предоставляя комментаторам решать вопрос, как следует относиться к такого рода изложению, серьезно ли Платон говорит или шутит. Такая манера применяется им во всех почти важнейших диалогах зрелого периода (исключение составляют, кажется, только «Парменид», «Филеб» и «Софист»); напряженнейшая философская спекуляция у него сменяется мифом, отнюдь не занимающим случайного места в качестве литературного орнамента, но играющим определенную роль в развитии мысли, — иногда в форме мифа высказываются самые основные утверждения, имеющие значение необходимого аргумента. (Напомним учение об Эросе в «Пире», о сотворении мира в «Тимее» и «Политике», о небесном происхождении души в «Федре», о загробной жизни в ряде эсхатологических мифов в «Государстве», «Горгии» и др., о бессмертии в «Федоне».) Эта парадоксальная черта Платона составляет настоящий «скандал в философии»**, с которым каждый справляется по-своему, причем чаще всего мифы отметаются с брезгливой или снисходительной гримасой. Между тем нельзя понять и принять Платона иначе, как смотря прямо в лицо этому факту. Дело в том, что у Платона соединены неразрывно, прикрыты одним куполом чистое философствование и догматическое богословие: Платон все время остается одновременно — и в этом-то и состоит парадоксальность его философского образа — мифологом и философом, догматиком и критицистом, между тем как те, которые держатся за тогу основателя Академии***, пугливо или брезгливо отмахиваются от всего «мифического».

На основании сказанного о философии и мифологии легко дать общий ответ на вопрос: кто же был Платон и как понимать его двойственность? Он был философствующим богословом, т. е. догматиком, мифологом, для которого излагаемые им мифы представляли различной ценности, точности и бесспорности богословские истины. *Платон относился*

к излагаемым им мифам совершенно серьезно и с верою, вот что надо констатировать со всею откровенностью. Но по поводу истин, возвещаемых в этих мифах, и в связи с ними, Платон еще и философствовал, и эти-то куски его (τοῦ διαλέγεσθαι*) и составили ту сокровищницу платонизма, которую все более научается ценить и наше время. Поэтому у Платона совершенно отсутствует система и esprit de système, и потому же он отец свободной философской диалектики. Платон не систематичен, но *тематичен* и *диалектичен*, отсюда проистекает и фрагментарность его философствования, ибо каждый его диалог, при всем своем художественном совершенстве и музыкальной форме, для системы философии есть только фрагмент, этюд, статья, не более, без потребности в закруглении, в сведении концов с концами в единой целостной системе, к которой у Платона не намечается даже попытки и вкуса. Платон — философский essay-ист, который не хочет системы, — любит философствование и не любит философии. Необыкновенно поучительно его сопоставить по типу философского творчества с Аристотелем. Хотя невозможно не видеть религиозного мотива философии и у последнего[1], однако Аристотель совсем не является богословом, догматиком и мифологом. Аристотель — философ по преимуществу, Philosophus, как называли его в средние века, между тем как на «божественном» Платоне всегда лежал ореол чего-то вещего, таинственного, мистического. Если философствование Аристотеля и приводит его к учению о Боге, то это лишь вследствие логики его философствования, а не какой-либо мифотворческой предвзятости. Учение о Боге у Аристотеля есть по преимуществу вывод из его философии. В нем нет ни одной черты, логически не оправданной, так или иначе не доказанной. Рядом с мифотворцем Платоном Аристотель есть представитель чистой философии, с ее стремлением к системе, архитектонической законченности, имманентной непрерывности рационального мышления. И Бог у Аристотеля есть только философская идея, постулат Божества, «доказательство бытия Божия», вне всякого личного к Нему отношения.

И самое учение Платона об *идеях* как основе познания может быть понято как учение о мифической структуре мысли: миф, касание трансцендентного, «умного бытия», предшествует логически, дает основу для отвлеченного рационального познания[2]. Все знание у Платона таким образом мифологизируется, подчиняется мифотворчеству, которому доступно ведение трансцендентных идей. Истолкование учения Платона об идеях в смысле мифотворчества проливает свет на самую центральную и темную проблему платонизма, которая так остро поставилась в современном исследовании (Наторп, Н. Гартман и вообще Марбургская школа)**: следует ли идеи Платона понимать в трансцендентально-критическом смысле, как формальные условия познания и его предельные грани (кантовские идеи), или же в трансцендентно-метафизическом смысле? Что такое платоновский «анамнезис»***? Разумеется ли здесь формально-логическое a priori, проявляющееся в каждом отдельном акте познания, или же это есть действительное припоминание о мифотворческом ведении, причем второстепенное значение для разрешения *этого* вопроса имеет вопрос, *когда* произошла встреча с трансцендентным: в этой ли жизни или за ее пределами?

Если сказанное об интуитивных корнях философии справедливо, постольку можно и должно говорить и о религиозных корнях философии, а также и об естественной и неустранимой связи философии с религией. Однако и при этом сродстве остается коренное различие между фило-

[1] Это хорошо показано у *Otto Gilbert*. Griechische Religionsphilosophie. Leipzig, 1916, стр. 356—456.

[2] Ср. свящ. *П. Флоренский*. Сущность идеализма. Сергиев Посад, 1915 (отд. оттиск из юбилейного сборника Московской Духовной Академии). *Его же*. Общечеловеческие корни идеализма. 1909.

софией и религией. Последняя основывается на откровении трансцендентного, на переживании Божества. Это переживание качественно иное, нежели в философии, ибо оно существует не в виде теоретических постижений, но в своей конкретности, как жизненное восприятие, *опыт*, и выражением этого опыта являются догматы. Откровения же философии суть для нее лишь темы и проблемы, ранее критического исследования не имеющие никакой философской значимости. Религиозная значимость догмата не зависит от проверки: он *дан* в своей достоверности. Религиозной достоверности не может заменить никакое философствование, которое может доказывать только мыслимость, возможность, даже логическую необходимость Божества, но не дает самого переживания, как никакая теория солнца не заменит мне его луча, подействовавшего на мое зрение и осязание. Философия и религия поэтому никогда не могут заменять одна другую или рассматриваться как последовательные ступени одного и того же процесса. Здесь мы снова сталкиваемся с своеобразным и представляющим огромный принципиальный интерес учением Гегеля о взаимоотношении философии и религии[1]*.

Для **Гегеля** вообще нет сомнения в том, что Бог, предмет религии, составляет и единственно достойный предмет для философии[2]. «Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в самой ее объективности: Бог и ничто кроме Бога и изъяснения Бога. Философия не есть мудрость мира, но познание не-мирового (Nichtweltlichen), не познание внешней меры, эмпирического бытия и жизни, но знание того, что вечно, что есть Бог и что проистекает из его натуры... Философия изъясняет поэтому лишь саму себя, изъясняя религию, а изъясняя себя, она изъясняет религию. Как занятие вечной истиной, существующей an und für sich**, именно, как занятие мыслящего духа, а не произвола или особого интереса к этому предмету, она есть та же самая деятельность, как и религия... Религия и философия совпадают воедино. Философия есть в действительности богослужение, есть религия, ибо она есть такой же отказ от субъективных прихотей и мнений в занятии Богом (Beschäftigung mit Gott)» (Religionsphilos., 7)***. Философия религии относится к общей системе философии таким образом, что «Бог есть результат других ее частей. Здесь этот конец становится началом» (12)****. «Философия рассматривает, следовательно, абсолютное, во-первых, как логическую идею, идею, как она существует в мысли, как ее содержанием являются сами определения мысли. Далее абсолютное обнаруживается в своей деятельности, в своих продуктах; и это есть путь абсолютного стать для себя самого духом. Таким образом, Бог есть результат философии, о котором познается, что это есть не только результат, но и вечно воспроизводит сам себя, есть происходящее»*****.

Различие между «положительной» религией и философией принципиально стирается в глазах Гегеля потому, что «не могут существовать два разума и два духа, не может существовать божественный разум и человеческий, божественный дух и человеческий, которые были бы совершенно различны между собою. Человеческий разум, сознание своей сущности есть разум вообще, божественное в человеке, а дух, насколько он есть дух Бога, не есть дух над звездами, за пределами мира, но Бог присутствует вездесущно и как дух во всех духах. Бог есть живой Бог, который деятелен и действен. Религия есть порождение божественного духа, не изобретение человека, но дело божественного воздействия и влияния на него.

Выражение, что Бог правит миром как разум, было бы неразумно, если бы мы не принимали, что оно относится и к религии и что божественный дух действует в определении и образовании последней... Чем более человек заставляет в разумном мышлении действовать за себя самое дело, отказывается от своей обособленности, относится к себе как к всеобщему сознанию, его разум не

---

[1] *Hegel's* Religionsphilosophie (цит. по изд. Diederichs, под ред. Артура Древса).

[2] Ср. *Hegel's* Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. I Th. Logik (W. W., VI, 2-te Aufl.), SS. XXI–XXII и др.

ищет своего в смысле особного, и тем менее может он впасть в это противоречие, ибо он, разум, и есть самое дело, дух, божественный дух» (17). (Ср. справедливое критическое замечание по поводу этого суждения у А. Древса: примеч. 3, стр. 398). Если в разуме мы имеем непосредственно Бога, то «разум есть то место в духе, где Бог открывается человеку» (24), «почва, на которой религия единственно чувствует себя дома» (120), «почва религии есть разумное, точнее, спекулятивное» (ib.). «Религия существует только через мышление и в мышлении. Бог есть не высшее ощущение, но высшая мысль» (38)*. В этом смысле понимается и идея «откровения» и «откровенной» религии: «откровенная (geoffenbarte) религия есть очевидная (offenbare), ибо в ней Бог стал вполне очевидным. Здесь все сообразно понятию: *нет ничего тайного в Боге*»[1] (48)**.

По сравнению с мышлением низшею формою религиозного сознания является то, что обычно зовется «верою» и что Гегель характеризует как знание в форме «представления» (Vorstellung): на ней лежит печать субъективности, непреодоленной раздвоенности субъекта и объекта. «Представление обозначает, что данное содержание есть во мне, мое» (66). «Вера есть постольку нечто субъективное, поскольку необходимость содержания, доказанность называют объективным, — объективным знанием, познанием» (67). И так называемое «непосредственное знание есть не что иное как мышление, взятое лишь совершенно абстрактно» (69). Непосредственное знание о Боге может говорить только, что Бог *есть*. Но так как бытие, по определению «Логики», есть «всеобщность в пустом и абстрактнейшем смысле, чистое отношение к себе без всякой реакции внутри и снаружи» (70), то «эта тощая непосредственность, которая есть бытие, вершина сухой абстракции, есть самое пустое, скудное определение» (ib.). (Очевидно, насколько сила этого аргумента связана с прочностью «Логики» Гегеля: центральный вопрос о природе и содержании веры решается справкой с параграфом о «бытии»!) Отсюда заключает Гегель, что и «самое скудное определение непосредственного знания религии... не стоит вне области мышления... принадлежит мысли». (70)[2].

Основная мысль Гегеля о различии между религией и философией состоит, как мы уже знаем, в том, что «религия есть истинное содержание, но только в форме представления» (94), «представление мое есть образ, как он возвышен уже до формы всеобщности мысли, так что удерживается лишь одно основное определение, составляющее сущность предмета и предносящееся представляющему духу» (84). В представлении абстракция борется с образностью, «чувственное лишь путем абстракции возводится к мышлению» (86), и в этой двойственности и противоречивости заключается необходимость перехода к философии, которая то же самое дело, что и религия, делает в форме мышления, тогда как «религия как, так сказать, непроизвольно (unbefangen) мыслящий разум остается в форме представления». Только в мышлении достигается «то тожество, при котором знание полагает в своем объекте себя для себя», оно «есть дух, разум, опредмеченный для самого себя» (121). «Таким образом, религия есть отношение духа к абсолютному духу. Лишь таким образом дух, как знающий, становится и познанным. Это есть не только отношение духа к абсолютному духу, *но сам абсолютный дух относит* себя к тому, что мы положили на другой стороне как различие; и выше религии есть, стало быть, идея духа, который относится к самому себе, есть *самосознание абсолютного духа... Религия есть знание абсолютного духа о себе, чрез посредство конечного духа*[3]...» (121)*** «Философия имеет целью познавать истину, познавать Бога, ибо Он есть абсолютная истина: по-

[1] Мысль о том, что в Боге нет тайны, что Он вполне познаваем, встречается не раз на страницах Гегелевой философии религии: стр. 334, 335–6.

[2] В примеч. 39 (стр. 419) А. Древс справедливо замечает: «Гегель забывает здесь, что бытие логики обозначает только чистое понятие бытия, а не самое это бытие, что утверждение: Бог есть всеобщее, может обосновать лишь логическое, идеальное, но не реальное бытие Божие».

[3] Недаром Гегель сочувственно цитирует своего мистического предшественника в имманентизме Мейстера Эккегарта: «Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht» (139)****.

стольку ничто другое не стоит труда по сравнению с Богом и Его изъяснением. Философия познает Бога существенно как конкретного, как духовную, реальную всеобщность, которая чужда зависти, но сообщает себя... И кто говорит: Бог непознаваем, тот говорит: он завистлив» (394). (Очевидна вся недостаточность этого аргумента, который скорее может быть приведен в защиту идеи откровения, нежели для подтверждения общей точки зрения Гегеля: для него Бог дан в мышлении, есть мышление, а при этом, строго говоря, некому и нечему открываться, и если сам Гегель и говорит об откровенной религии, то делает это по своей обычной манере пользоваться эмпирическими данными для нанизывания их на панлогическую схему.) «В философии, которая есть теология, единственно только и идет речь о том, чтобы показать разум религии» (394). «Все формы, выше рассмотренные: чувство, представление — могут, конечно, иметь содержанием истину, но сами они не составляют истинной формы, которая необходима для истинного содержания. Мышление есть абсолютный судия, пред которым должно удостоверять себя и управомочивать содержание, Философии делается упрек, что она ставит себя выше религии. Это уже фактически неверно, ибо она имеет только это же самое, а не иное содержание, лишь дает его в форме мышления; *она становится таким образом выше формы веры*; содержание остается тем же самым» (394). «Философия является теологией, поскольку она изображает примирение бога с самим собой (sic!) и с природой» (395)*.

Отличительной особенностью философской и религиозной точки зрения Гегеля является то, что мышление совершенно адекватно истине, даже более, есть прямо самосознание истины: мысль о божестве, само божество и самосознание божества есть одно и то же. Человеческое сознание в объективном мышлении не только перерастает себя, но вполне себя трансцендирует, становится не человеческим, а абсолютным. Всякая напряженность имманентного и трансцендентного, познающего и познаваемого, человека и божества «снимается», преодолевается божественным монизмом**, свободным от обособления мира и человека: логика это — «Бог всяческая во всех». Очевидно, что философия, таким образом понятая, перестает уже быть философией, а становится богодейством, богобытием, богосознанием. Это даже не есть и религия, ибо религия предполагает напряженный дуализм имманентного и трансцендентного, соответствует ущербленному, богоищущему и как бы богооставленному бытию. Нет, это сверхрелигия, то, что находится по ту сторону религии, когда религия упразднится. Интеллектуалистически истолковывая религию, Гегель берет ее лишь как вид мышления, как плохое, недостаточное философствование, и в этом качестве, конечно, отводит ей низшее место за то, что она сознает истину лишь в виде «представления», т. е. дуалистического противопоставления субъекта и объекта, человека и божества. Панлогистический идеализм договаривает здесь до конца основную мысль субъективного идеализма: именно *esse-percipi****. У Юма она имела субъективно-человеческое значение, — «быть для человека», у Беркли получила истолкование как действие Божества в человеческом сознании; у Гегеля она была транспонирована уже на язык божественного бытия: мышление мышления — само абсолютное, единое в бытии и сознании[1].

Поразителен этот люциферический экстаз, которым по существу является пафос гегельянства: кроме самого Гегеля, кто может испытывать это блаженство богосознания и богобытия,

[1] К этим общим аргументам следует присоединить и то еще соображение, что, если религия есть низшая ступень философского сознания, то она отменяется и упраздняется за ненадобностью после высшего ее достижения, и только непоследовательность позволяет Гегелю удерживать религию, соответствующую «представлению», в самостоятельном ее значении, рядом с философией, соответствующей «понятию». На это указывает уже Гартман: Philos. d. rel., 85****.

переживая его Логику? Если сам он его действительно переживал, это есть, конечно, в высшей степени важный факт религиозной психологии, точнее, интересный религиозный психологизм. Одно из двух: или теоретическому мышлению в такой степени присущ аромат вечности, касание мира божественного, что его служитель чрез мышление подлинно осязал этот мир в его непосредственности (чего мы, говоря откровенно, не допускаем), или же наоборот, мы имеем здесь пример крайнего доктринерства, приводящего к самоослеплению и самогипнозу, типичное состояние философической «прелести». Гегелевский логический пантеизм проистекает из основной особенности его мировоззрения, его крайнего интеллектуализма, благодаря чему ему и было суждено сказать последнее слово рационализма в форме идеалистической спекуляции. Так как мысль, мыслимость, мышление составляют, в глазах Гегеля, единственно подлинное бытие, вся же алогическая сторона бытия, весь его остаток сверх мышления, представляет собой ряд недоразумений, субъективизм или, как теперь сказали бы, психологизм, то бытие для Гегеля подменяется и исчерпывается понятием бытия, а Бог мыслью о Боге. Вооруженный «диалектическим методом», в котором якобы уловляется самая жизнь мышления, он превращает его в своего рода логическую магию, все связывающую, полагающую, снимающую, преодолевающую, и мнит в этой логической мистике, что ему доступно все прошлое, настоящее и будущее, природа живая и мертвая. В действительности, мы знаем, что эта философская дедукция земли и неба совершается посредством фактических позаимствований у эмпирического бытия, которое отнюдь не соглашается быть только понятием[1]. При всей ценности и плодотворности отдельных построений и замечаний Гегеля, его система может служить примером совершенного упразднения религии.

Для Гегеля философская достоверность выше религиозной, точнее, она составляет высшую ее ступень, находясь с нею в одной плоскости. Это мнение у Гегеля проистекает из общего его убеждения, что возможна абсолютная система, которая была бы не философией, а уже самой Софией, и именно за таковую почитал он свою собственную систему. Трагедия философствования в ней преодолена, рыцарь обрел свою Прекрасную Даму (если только по ошибке не принял за нее дородную Дульцинею), разум достиг преображения и исцеления от своих антиномий. Для Гегеля его система это — Царствие Божие, пришедшее в силе, и эта сила в мышлении, это — церковь в логической славе своей. В таком убеждении сполна обнаруживается люциферическая болезнь этого типа философии, и гегельянство есть в некотором роде предел для этого направления. В современном немецком идеализме эти же мотивы звучат скрыто и нерешительно, хотя неокантианский имманентизм, тоже устраняющий трагедию мысли, постольку есть робкое повторение Гегеля. Вообще «философия» в отвлеченном, а потому и притязающем на абсолютность понимании — рационалистический имманентизм в отрыве от цельности религиозного духа — есть специфически германское порождение, корни свои имеющее в протестантизме.

В действительности же, в противность Гегелю, религиозная достоверность существенно иная, чем философская, поскольку вера отлична от дискурсивного мышления, а мифологема

[1] Совершенно справедливо замечает А. Древс в своих примечаниях к гегелевской философии религии: «Гегель отождествляет сознательное бытие не с сознательной стороной бытия (Bewusstsein) или идеальным бытием, но непосредственно с реальным и приходит таким образом к чудовищному утверждению, что можно посредством конечного, дискурсивного, сознательного бытия продумать процесс абсолютного, вечного, досознательного и сверхсознательного мышления непосредственно как таковой. Гегель забывает, что бытие логики обозначает только чистое понятие бытия, а не самое это бытие, что утверждение: Бог есть всеобщее — может обосновать лишь логическое, а не реальное понятие Бога» (Anm., 39. S. 419).

от философемы. Поэтому даже неправильно ставить вопрос о том, которая из них выше или ниже, — они не сравнимы или же сравнимы лишь как разные виды достоверности. Конечно, для философии религия должна казаться ниже ее, как не-философия, но эта, так сказать, профессиональная оценка ничего не изменяет в иерархическом положении религии, которая имеет дело со всем человеком, а не с одной только его стороной, и есть жизненное отношение к божественному миру, а не одно только мышление о нем. Однако едва ли не существеннее различия является сродство и связь между философией и религией. Возвращаясь к нашей исходной проблеме, возможна ли религиозная философия и как она возможна, мы должны настойчиво указать, что, если, действительно, в основе философствования лежит некое «умное ведение», непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, хотя и не имеющий яркости и красочности религиозного, то всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна, а потому невозможна иррелигиозная, «независимая», «чистая» философия. Последняя измышлена в наши дни людьми, которые, хотя и «занимаются философией», изощряясь в философской технике, оттачивая формальное орудие мысли, но сами чужды философской тревоги или философского эроса и потому заменяют основные вопросы философского миросозерцания («метафизики») философской методологией и гносеологией. Как бы ни были сами по себе эти вопросы почтенны и важны, но, конечно, они одни еще не образуют философа. Насколько же при этом от вопросов технических восходят к общим и принципиальным, то и они подпадают тому же закону — религиозной окачествованности философии, хотя не всегда легко ее разглядеть[1]. Лишь при исследовании «научных» вопросов философии, т. е. того, что лежит еще за пределами самого философствования, может казаться, что философствование автономно и независимо от всякой внефилософской окачествованности; в основе же всегда окажется метафизическая предпосылка, представляющая собой лишь выражение интуитивного мироощущения. Таковы и гносеология и гносеологизирующая философия, это излюбленное детище современности, таково, в частности, и учение Канта, признанного «философа протестантизма». Если иметь в виду эту аксиоматическую или мифическую основу философствования, то философию можно назвать критической или идеологической мифологией, и излагать историю философии надо не как историю саморазвития понятия (по Гегелю), но как историю религиозного самосознания, поскольку оно отражается в критической идеологии.

Этими общими соображениями дается ответ и на более частный вопрос, именно, возможна ли религиозная философия определенного типа, напр., христианская (или даже точнее: православная, католическая, протестантская философия). Вопрос этот без всякого затруднения разрешается в утвердительном смысле. Ибо, если вообще философия, сколь бы ни казалась она критичной, в основе своей мифична или догматична, то не может быть никаких оснований принципиально отклонять и определенную религиозно-догматическую философию, и все возражения основаны на предрассудке о мнимой «чистоте» и «независимости» философии от предпосылок внефилософского характера, составляющих, однако, истинные темы или мотивы философских систем. Разумеется, то или иное построение может быть удачно или неудачно, это вопрос факта, но плохая система христианской философии вовсе не свидетельствует о том, что и не может быть хорошей или что христианская философия вообще невозможна.

[1] Так, напр., нелегко под «чистой логикой» Когена «увидать скрытое в ней острие неоюдаизма»*.

Главное опасение, которое рождается при этом у принципиальных ее противников, состоит в том, что здесь подвергается опасности, страдает свобода философского исследования и, так сказать, философская искренность, убивается, таким образом, главный нерв философии, создается предвзятость, заранее обесценивающая философскую работу. Однако достаточно ли считаются утверждающие это с фактом всеобщей интуитивной обоснованности, а, следовательно, в этом смысле и неизбежной предвзятости философских систем? И не находятся ли они сами при этом в известном догматическом предубеждении? Ведь философствует-то человек в онтологической его полноте, а не фантастический «трансцендентальный субъект», который есть только регулятивная идея, разрез сознания, методологическая фикция, хотя, может быть, и плодотворная. И философствуют всегда на определенную тему, и только сознательная или бессознательная вражда к христианству заставляет исключать из числа возможных тем философствования христианские догматы. Но для философии эти догматы становятся именно только темами, мотивами, заданиями, проблемами, а в ней они должны стать выводом, конечным результатом философствования. С догматом, который сразу дан в принудительной законченности, нечего делать философскому мышлению, он его связывает; он должен быть с полной философской искренностью превращен в проблему философии, в предмет ее исследования.

С христианской философией упорно и настойчиво смешивают христианскую «апологетику» или догматику. Первая совершенно лишена философского эроса и quasi-философскими средствами стремится к достижению вовсе не философской, но религиозно-практической цели, почему она не философична, но полемична и прагматична по самому своему существу; догматическое же богословие вовсе не есть философское исследование догматов, даже если оно и пользуется в своем изложении философией, но есть лишь их инвентаризация. Если для философии догмат представляет terminus ad quem*, то для догматики он есть terminus a quo**. Философия, как уже было указано, есть искусство понятий, которое имеет и своих художников, и в этом искусстве призванному ее служителю невозможно художественно лгать, что было бы неизбежно при преднамеренном, нефилософском догматизме в философствовании, — это было бы, прежде всего, проявлением дурного вкуса, эстетическим грехом. Охотно допускают, что христианский художник может быть искренен в своих художественных исканиях, не менее, чем художник, не избирающий тем религиозных, почему же затрудняются допустить это же и относительно художника понятий, т. е. религиозного философа?

Отсюда следует, что и религиозная философия требует *свободы* исследования, а, следовательно, и теоретического сомнения, совершенно в такой же степени, как и всякая иная философия; на ее стороне имеется при этом даже преимущество остроты критического зрения, потому что она сознает свою религиозную обусловленность и знает ее опасные стороны. Свобода есть нерв философствования. Догмат веры потому не оказывает давления на свободу философского исследования, что его религиозная значимость лежит в иной плоскости и не ставится под вопрос философским сомнением. При философской разработке имеет значение не *что*, а *как*, не тема, которая дана, но исполнение, которое задано. Свобода философского творчества выражается и в том, что возможны *различные* философские системы на одну и ту же тему, возможны (и фактически существуют) *разные* системы христианской философии, и это нисколько не подрывает ее принципиального значения. Ибо *единой, абсолютной философской системы*, которая вмещала бы абсолютную истину, *вообще не существует*. Если философии доступна только истинность, а не сама Истина, открывающаяся человеку в символах религии, то и путь ее есть постоянное постигание, без окончательного постижения, — «ewige Aufgabe». Средства философии

подлежат историческому развитию, — они изменчивы, поэтому и оказываются возможны разные гносеологические и метафизические подхождения к одним и тем же темам. В догматической обусловленности философии видят угрозу ее свободе потому, что совершенно ложно понимают, *в каком смысле и как даны* догматы философу; именно, считается, что они навязаны извне, насильственно предписаны кем-то, власть к тому имущим или ее присвоившим. Между тем восприятие догмата тоже есть дело свободы, внутреннего самоопределения человека, его самотворчества. Поэтому догмат оплодотворяет, но не насилует, ибо это есть вера человека, его любовь, его чувство жизни, он сам в свободном своем самоопределении. Поэтому свобода философии не есть пустота и безмотивность, творчество из ничего или из Гегелева бытия, которое есть и ничто, из отвлеченности, ни от чего не отвлекаемой, ничем не оплодотворяемой. Свобода философии заключается в ее особом пути, искании, постижении. То, что человек ведает как религиозный догмат, он хочет познать и как философскую, теоретическую истину, подобно тому как скульптор ищет того же самого в мраморном изваянии. Дело философии делается всерьез, неленостным разумом, и только при условии интеллектуальной честности, — искреннего искания и добросовестного сомнения: нельзя же ведь обмануть самого себя и свой собственный разум. Христианская философия есть философствование христиан, которые стремятся философски осознать свое религиозное бытие, подобно тому как и всякая философия есть философия кого-нибудь и о чем-нибудь, а «философия вообще» есть призрак и предрассудок, гегелевский фантом. Поэтому свобода философствования определяет не содержание, но качество философствования, его тонус. Философствование, как и всякое творчество, требует от человека отваги: он должен оставить берег и пуститься в безвестное плаванье, результат необеспечен, он может не вернуться на берег, потеряться, а то и погибнуть в волнах. Но лишь такое путешествие сулит какие-либо открытия. Свобода философствования, как и всякая свобода, имеет в себе известный риск, но в свободе и состоит ее царственное достоинство. Религии в философии ценна сотрудница (ancilla), но бесполезна раба. Ведь религиозная вера и мифотворчество не может же быть упразднено в своей области какой-либо философемой, и религия существует с большим достоинством вне всякой философии, нежели с несвободной, а потому и неискренней философией, которая как будто хочет показать своей «апологетикой», что сама религия нуждается в апологии. Задача апологетики, возмнившей себя религиозной философией, есть поэтому вообще ложная задача, одинаково недостойная и религии, и философии, ибо в ней соединяется отсутствие религиозной веры и свободного философского духа. Конечно, и религиозная философия может иметь «апологетическое» употребление, точнее, она является могучим средством религиозного просвещения, но лишь тогда, когда не ставит этого своей непосредственной практической целью. Истинная философия есть все-таки «пища богов», и всякий утилитаризм, хотя бы и самый возвышенный, противоречит ее свободе и достоинству.

Итак, только при полной искренности, достижимой лишь при полной свободе, и становится возможной религиозная философия. И лишь такая философия имеет ценность для религии. Можно, однако, поставить вопрос: если в мифе религия имеет откровение самой Истины, доступное оку веры, то какое же значение имеет еще философствование о том же? Не становится ли оно умной ненужностью, кичливой мудростью века сего, которой должна быть противопоставлена детская простота? Это соображение часто слышится именно от тех, кто далеко отстоит от этой простоты и детскости и хочет выдать за нее леность и грубость ума, обскурантизм или деспотизм. Ибо ничего общего не имеет детская простота чад Божиих, живущих непосредственным созерцанием неба, с этим манерным, лжефилософским опрощенством, которое, в сущности,

не отказывается от философствования, но хочет иметь его по дешевой цене. Философия имеет свои требования, которыми она не может и не должна поступаться. Можно стоять вне философии и выше нее, вообще, находясь в религии, можно обходиться вовсе без философии, но, переходя в ее собственную область, приходится оставить это пресное опрощенство. В этом уничижении философии справедливо одно, именно, что философия не заменяет религии, но она имеет свою самостоятельную задачу, значение которой не надо преувеличивать, но нельзя и преуменьшать. Истины религии, открывающиеся и укореняющиеся в детски верующем сознании непосредственным и в этом смысле чудесным путем, изживаются затем человеком и в его собственной человеческой стихии, в его имманентном самосознании, перерождая и оплодотворяя его[1]. И чем это переживание богаче, разветвленнее, глубже, тем жизненнее религиозная истина, которая в противном смысле рискует остаться семенем без почвы или закваской без теста, замереть от неупотребления. Из нашего понимания религиозной философии как вольного художества на религиозные мотивы следует, что не может и не должно быть одного канонически обязательного типа религиозной философии или «богословия»: догматы неизменны, но их философская апперцепция* изменяется вместе с развитием философии. Религиозные догматы ищут все новых воплощений в философском творчестве. Поэтому тенденция католического богословия, направленная к тому, чтобы сделать *томизм*** как бы нормой философского творчества, налагает на католических философов бремя ненужного и вредного догматизма, неизбежно приводящего к лицемерию. Мудра была в этом отношении практика эллинской, а также и иудейской религии, которые предпочитали совсем не иметь официального богословия и довольствовались непосредственным вероучением в мифе, культе, священных книгах. Но и религиозную философию можно рассматривать как особое религиозное служение, ее успешное развитие служит одним из косвенных свидетельств жизненности религии. И пусть не указывают на то, что религиозной философии почти не было в классическую эпоху религии — в веке первохристианства, ибо эта короткая пора первой веры и радости, озаренная Пятидесятницей*** и залитая ее сиянием, есть золотое время детства, которое не повторится в истории. Уже со II—III века начинается эпоха богословской работы огромной напряженности, и она продолжается, то замирая, то опять воспламеняясь, до наших дней.

Словом, вера не обрекает на спячку или бездействие за ненадобностью, не берет под подозрение философствующий разум, но ставит ему свою задачу, создает особый стимул для деятельности. *Логически* область веры начинается там, где останавливается разум, который должен употребить *все* усилия, чтобы понять *все*, ему доступное. Грани разуму ука-

[1] Гартман, среди новейших философов Германии обнаруживающий наибольшее понимание религиозно-философских вопросов, так определяет взаимоотношение между общей философией и религиозной философией: «Религиозная метафизика отличается от теоретической метафизики тем, что она извлекает выводы из постулатов религиозного сознания и развивает необходимые метафизические предпосылки религиозного сознания из отношения, заложенного в религиозной психологии, тогда как теоретическая метафизика идет путем научной индукции. Религиозная метафизика есть, стало быть, метафизическая часть религиозного мировоззрения и должна, согласно вышеуказанному, совпадать с метафизическою частью теоретического мировоззрения, хотя и приобретается иным путем; согласие их должно быть тем точнее, чем важнее для религиозного сознания именно метафизическая часть мировоззрения, чем менее содержит она религиозно-индифферентных пунктов» (*Hartmann*. Philosophie der Religion III). Развитое в тексте понимание соотношения между философией и религией дает иное его истолкование и в значительной мере снимает самый вопрос о разнице между религиозной и общей метафизикой, ибо в существе они совпадают и могут различаться скорее в приемах изложения. Особенность «философии бессознательного» Гартмана в том, что она мнит себя построенной на индукции и, стало быть, считает себя завершением науки.

зуются не внешним авторитетом, но его собственным самосознанием, постигающим свою природу. Поэтому-то философия не исходит из догматов веры, но приходит к ним как подразумеваемым и необходимым основам философствования[1]. Поэтому тип религиозной философии есть *критический догматизм*, или, что то же, критический интуитивизм. Только истина освобождает, и разум, постигший свою природу, свой естественный догматизм, становится способен понять и оценить надлежащим образом и свою свободу. Поэтому критический догматизм религиозной философии есть, точнее, может и должен быть, самою свободною и самою критическою философией.

К ведению философии могут быть отнесены слова ап. Павла о естественном богосознании язычников, ибо философия есть «языческое», естественное, имманентное богосознание и самосознание: «когда язычники, не имеющие <себе> закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон. Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2, 14–5). Философия знаменует искание Бога человеком, предоставленным его собственным силам, его имманентной божественности. Ибо Бог «от одной крови произвел весь род человеческий... дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли; хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян. Ап. 17, 26–8). В царственной свободе, предоставленной человеку, полноте его богосыновства, ему предоставлено самое бытие Бога делать проблемой, философски искать Его, а, следовательно, предоставлена и полная возможность не находить и даже отвергать Его, т. е. вместе с философским благочестием заложена возможность и философского нечестия.

Итак, мы различаем: 1) внефилософское, религиозное мифотворчество; 2) догматику, представляющую внешнюю систематизацию догматов; 3) религиозную философию как философское творчество на религиозные темы; 4) «общую» философию, которая представляет собой искание «естественного», языческого ума, но, конечно, все же оплодотворенное какой-либо интуицией; 5) канон философии, ее поэтику и технику, куда относятся разные отрасли «научной философии» (гносеология, логика, феноменология, наукоучение).

В наш «научный» век особое развитие и значение получила *наука* о религии, заметно вытесняющая даже религиозную философию или же ее заменяющая. Это свидетельствует о развитии духа научности вообще, а, вместе с тем, и о творческом упадке религии, при котором коллекционирование чужих сокровищ заставляет забывать о своей собственной бедности[2].

---

[1] Ср. определение взаимоотношения между верой и «наукой» (под которой он разумеет, в первую очередь, философию) у Шеллинга: «Вера не должна быть представляема как необоснованное знание; наоборот, следует сказать, что она есть самая обоснованная, ибо она одна имеет то, в чем побеждено всякое сомнение, нечто, столь абсолютно позитивное, что отрезается всякий дальнейший переход к другому. Именно отсюда следует, что науку нельзя *начинать* с веры, как многие учат и проповедуют. Ибо достоверность, устраняющая всякие сомнения (а лишь такую можно называть верой), есть только *конец* науки. Сначала закон, а потом Евангелие. Разум соответствует закону, вера — Евангелию. Но как апостол говорит, что закон был воспитателем ко Христу, так и строгая школа науки должна предшествовать вере, хотя мы только через веру, т. е. чрез обладание устраняющей всякие сомнения достоверностью, можем оправдаться, т. е. сделаться подлинно совершенными... Вера, таким образом, не отменяет искания, но требует его, ибо она есть конец искания. Но *конец* искания должен существовать» (*Schelling.* Philosophie der Offenbarung, 2-ter T., 15).

[2] Такое значение развития науки о религии отметил еще Гегель. «Если познание религии понимается лишь исторически, то мы должны рассматривать теологов, дошедших до такого понимания, как конторщиков торгового дома, которые ведут бухгалтерию только относительно чужого богатства, работают лишь для других, не приобретая собственного имущества; хотя они получают плату, но их заслуга только в обслуживании и регистрировании того, что составляет имущество других... С действительным содержанием, с познанием Бога эти теологи не

Чтобы определить отношение науки о религии к самой религии, следует обратить внимание на то, *как* воспринимается наукой религия. Очевидно, прежде всего, что ей доступна лишь эмпирическая феноменология религии, которая и изучается подобно фактам этнографии или истории, регистрируемым, классифицируемым, схематизируемым. Соответственно специальным интересам той или иной науки производится нужный ей религиозно-исторический препарат, и такими препаратами — засушенными растениями и цветами, раздробленными и разобранными частями организмов — и полны религиозно-исторические музеи. Изощрение внимания, разумеется, достигается при этом огромное, однако в основе всего этого научного изучения лежит вивисекция религии. Поэтому наукой о религии возможно заниматься, при известной методологической тренировке или школе, не имея внутренно никакой религиозной одаренности, относясь к фактам религиозной истории, как коллекционер, собирающий, примерно, бразильских бабочек или редких жуков. Наука неоспоримо расширяет *знание* о религии и этим, хотя и посредственно, влияет и на религиозное самосознание. Однако это знание о религии остается внешним: религиозное понимание изучаемых фактов может совершенно отсутствовать. Наука изучает религию неверующим глазом — извне, в этом и ее преимущество (с точки зрения целей научного познания), ее непредвзятость (Voraussetzungslosigkeit), но и ее ограниченность. Конечно, чрез внешнее просвечивает и внутреннее. Когда заканчивается чисто научная задача систематического собирания материала по истории религии, которое, конечно, безмерно расширяет ограниченный опыт каждого отдельного человека, тогда неизбежно ставится задача и религиозного дешифрирования, и религиозно-философского истолкования собранных фактов. В господствующем научном (религиозно-историческом) направлении под флагом науки обычно везется религиозная контрабанда: свою собственную религию и религиозную философию при своем *некритическом догматизме* представители науки bona fide* выдают за выводы «научного» исследования. Дело в том, что наука строится по известным заданиям, она ставит себе лишь определенные проблемы, а соответственно сосредоточивает и свое внимание лишь на известных явлениях, отметая другие (напр., очевидно, что вся религиозно-историческая наука при ее основоположном и методическом рационализме строится на принципиальном отрицании чуда, и поэтому все элементы чудесного в религии, без которых, быть может, нельзя и понять последнюю, она относит к области легенд и сказок). Поэтому теперешняя религиозно-историческая доктрина представляет собой неразложимую смесь действительно научных, критически произведенных изысканий в области феноменологии религии и определенных религиозно-философских учений. Основной факт, который констатируется наукой о религии, сводится к множественности религий, при наличности между ними известного сродства, внешней и внутренней близости. И то и другое, и многообразие

имеют никакого дела» (*Hegel's* Religionsphilosophie, 22—23)**. Еще в «Феноменологии духа» Гегель дал следующую меткую характеристику «исторического» направления в немецком богословии, которое сделалось столь влиятельно в наши дни: «Просветительство (die Aufklärung) измышляет относительно религиозной веры, будто ее достоверность основывается на некоторых *отдельных исторических свидетельствах*, которые, если рассматривать их как исторические свидетельства, конечно, не могли бы обеспечить относительно своего содержания даже степени достоверности, даваемой нам газетными сообщениями о каком-нибудь событии; будто бы, далее, ее достоверность основывается на случайности сохранения этих свидетельств, — сохранении, с одной стороны, посредством бумаги, а с другой благодаря искусству и честности при перенесении с одной бумаги на другую, и, наконец, на *правильном понимании* смысла мертвых слов и букв. В действительности, вере вовсе не свойственно связывать свою достоверность с такими свидетельствами и случайностями; она есть в своей достоверности независимое отношение к своему абсолютному предмету, чистое знание его, которое не вмешивает букв, бумаги и переписчиков в свое сознание абсолютного существа и не опосредствуется такими вещами» (*Hegel's* Phenomenologie des Geistes, Jubiläumausgabe. Phil. Bibl., Bd. 114, стр. 360—61)***.

и сродство, составляет одну из важных проблем религиозной философии. И лишь исходя из определенного религиозного мировоззрения, возможно ответить на вопрос о религиозном *смысле и значении* этого факта. Наука же принципиально стоит на внерелигиозной и внеконфессиональной позиции (говорю *принципиально*, потому что фактически это принципиальное требование никогда не исполняется, да и неисполнимо, ибо и служители науки, ученые, также конфессиональны и имеют свои религиозные или же антирелигиозные верования). Они относятся к религиозным памятникам как к фольклору, этнографии или «культуре». Торжеством научно-критического метода в применении к священной письменности, в частности к Ветхому и Новому Завету, явилось их филологически-литературное изучение, при котором подвергаются всестороннему анализу тексты, формы, вообще вся внешняя, исторически обусловленная, конкретная их оболочка (не говоря уже о такой работе, как критическое установление самого текста). И, конечно, с этой точки зрения не существует, да и не должно существовать ни малейшей разницы между любым литературно-историческим памятником и, например, Евангелием. Но вместе с тем ясно, что, хотя изощренность научного внимания позволяет лучше изучить текст священных книг, а это, конечно, не остается безрезультатным и для религиозного их постижения, однако же никакой научный анализ не раскроет в Евангелии того вечного религиозного содержания, которое дается верующему сердцу. Есть коренное различие в отношении к Слову Божию со стороны науки и веры, устанавливаемое даже и, так сказать, методологически. Дело в том, что, если науке свойствен *метод неверия*, холодной, рассудочно-вопрошающей критики, то религии присущ *метод благоговения*, несовместимый с этой холодной и рассудочной критикой, и наука может не увидать того, что существует для религии. То самое Евангелие, которое вкривь и вкось изучается критической наукой, имеет, наряду с этим, и литургическое, богослужебное употребление: оно читается в храме или же в уединенной молитвенной тиши как Слово Божие. Поэтому, например, рассказ о хождении Христа по водам*, как предмет критического изучения и как содержание «дневного Евангелия»**, суть в значительной степени разные вещи; критически исследуемый рассказ о воскресении Христовом, со всеми безнадежными разногласиями «Auferstehungsberichte»***, и радостная весть Пасхального Воскресения далеко отстоят друг от друга. Кто верит Воскресению и духовно к нему приобщился, для того варианты и разногласия Auferstehungsberichte исчезают, как травка, растущая перед Монбланом и видная только нагнувшемуся над нею. Впрочем, про эту неуязвимость веры наукою приходится говорить лишь с большими оговорками. Слабая религиозная жизнь и мощная научность, сталкиваясь между собою, нередко вызывают потерю религиозного равновесия. Различие методов критики и благоговения не препятствует их соперничеству в человеческой душе.

Слова и письмена, начертанные на человеческом языке со всей исторической конкретностью и обусловленностью, для научного изучения являются только литературно-историческим памятником, для верующего же сознания реально *суть* Слово Божие, историческая оболочка лишь прикрывает их божественное содержание. Слова эти *преложены* Духом Святым в Слово Божие, они имеют религиозно-символическую природу, т. е. им присуща религиозная реальность. Слово Божие есть *религиозный миф в писанном слове*, постоянно излучающем его божественный свет. Однако этот свет может быть и не виден научному исследователю, а открывается лишь приобщающемуся Слову Божию в меру его религиозного возраста. Поэтому глубина содержания Слова Божия бесконечна и совершенно несоизмерима с глубиной человеческих книг, хотя последние иногда его превосходят роскошью своего словесного облачения, которое, по промышлению Божию, в священных книгах скромное,

а временами и убогое. Эта мысль неоднократно выражалась в различении двоякого или даже троякого смысла священного писания: буквального (что собственно и соответствует предмету научного изучения), аллегорического (смысл коего, хотя и прикрыт, но видим человеческому глазу) и таинственного, мистического, который открывается лишь при благодатном просветлении. Библия есть одновременно и просто книга, доступная научному изучению, и памятник иудейской письменности, и Книга книг, вечный Символ, раскрывающийся только вере, только молитве, только благоговению. Лица, опытные в духовной жизни, свидетельствуют, что Слово Божие имеет бесконечное и постоянно углубляющееся содержание. Подобным же образом и догматы в том виде, как изучает их Dogmengeschichte*, суть лишь доктринальные тезисы, Lehrsätze**, исторически обусловленные в своем возникновении, для религиозного же сознания они суть символы встреч с Божеством, религиозные реальности.

Относительно науки о религии уместно поставить тот же самый вопрос, что и относительно религиозной философии: нужна ли для религии наука о религии, имеет ли она положительный религиозный смысл или ценность? И на этот вопрос возможен утвердительный ответ. Раз уже появилась наука с ее методами, было бы противуестественно, если бы она в силу той или иной догматической предвзятости — клерикальной или атеистической ортодоксии — закрыла свои глаза и отвела руки от столь существенной области научного изучения, как феноменология религии. Со стороны науки это было бы лишь выражением полнейшего религиозного индифферентизма и даже нигилизма, и, наоборот, научное изучение религии является выражением своеобразного научного благочестия. Наука приносит к алтарю тот дар, который она имеет: она не умеет верить, не умеет молиться, ей чужда любовь сердца, но и она ведает amor Dei intellectualis***, и ей присуща добродетель, соответствующая этой любви, — интеллектуальная честность, вместе с неусыпным трудоничеством, аскезой труда и научного долга. И свое бремя закона она приносит как дар в царство благодати.

Научный интерес к религии может быть проявлением религиозного творчества, подобно религиозной философии. То обстоятельство, что научное исследование нередко связывается с настроениями, враждебными религии, не должно закрывать того факта, что в науке религия получает новую область жизненного влияния. Если посмотреть с этой точки зрения на пышное развитие науки о религии за последний век, то первоначально может получиться впечатление полной нерелигиозности науки, даже бесплодности ее для религии. Однако это суждение будет близоруко: надо смотреть поверх случайных и преходящих тенденций данного момента, которые быстро сменяются другими тенденциями, и оценивать факт развития науки о религии в его жизненном значении. Тогда он представится в надлежащем свете, именно как особое проявление религиозной жизни, хотя сухое и рассудочное, как напряженная мысль о религии, связанная с ее изучением, а ведь и мысль, и научное постижение есть тоже жизнь, совершается не вне человеческого духа. Мы отнюдь не видим в науке высшего проявления человеческого духа. Но раз вообще существует наука, то возможно и научное благочестие[1], которым до известной степени и является наука о религии (и именно в силу этого она может становиться и нечестием, если отступает от своего прямого пути из-за враждебности к религии).

---

[1] Научное благочестие, отличающее новую эпоху, представляет собой полную аналогию художественному благочестию, благочестию в искусстве и через искусство. Искусство тоже не есть религия и ни в каком случае не может ее заменить, но оно, становясь религиозным, может служить религии, и эпохи религиозного подъема естественно и неизбежно запечатлены и подъемом религиозного искусства. Разумеется, искусство глубиннее науки и поэтому стоит ближе к религии, но для нашей аналогии это различие не имеет значения.

БОЖЕСТВЕННОЕ НИЧТО

I. ОСНОВНАЯ АНТИНОМИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Основное содержание *религиозного* переживания как касания миру трансцендентному, запредельному, божественному явным образом содержит в себе противоречие для рассудочного мышления. Объект религии, Бог, есть нечто, с одной стороны, совершенно *трансцендентное*, иноприродное, внешнее миру и человеку, но, с другой, он *открывается* религиозному сознанию, его касается, внутрь его входит, становится его имманентным содержанием. Оба момента религиозного сознания даны одновременно, как полюсы, в их взаимном отталкивании и притягивании. Объект религии, Божество, есть нечто по существу своему трансцендентно-имманентное или имманентно-трансцендентное. Бог абсолютно возвышается над человеком, «во свете живет неприступном, Которого никто не видел из людей и видеть не может»*, и в то же время бесконечно уничижается, снисходит к миру, являет себя миру, вселяется в человека («приидем и обитель у него сотворим»**). Премирность, трансцендентность Божества и богоснисхождение, богочеловечение, или же человекообожение, составляют основное условие религии. Абсолют, который был бы только премирен или трансцендентен миру, не был бы Богом для человека, оставаясь для него совершенно нейтральным, равнозначащим чистому ничто. Бог же, который стал бы совершенно имманентен, и только имманентен, не был бы Богом, это был бы человек или мир, взятый в своей последней глубинности. Поэтому чистое и последовательное миробожие или человекобожие и есть безбожие.

Если перевести этот основной и элементарный факт религиозного сознания на язык религиозной философии, мы тотчас же увидим, что перед нами явно противоречивое сочетание понятий, приводящее к антиномии[1]. То, что имманентно, не может быть в то же время трансцендентным и постольку не трансцендентно; то, что трансцендентно, не может быть имманентным сознанию и остается для него запредельным. Если брать эти понятия

[1] Проблема антиномизма в мышлении наиболее радикально поставлена в книге свящ. *П. А. Флоренского*. Столп и утверждение истины. Москва. 1914. «Путь»***.

в статической неподвижности, застывшими в логические кристаллы, то основное понятие религии, идея Божества, есть вообще лишь явное недоразумение, очевидное для всякого, обладающего логической грамотностью, это — горячий лед, круглый квадрат, горький мед. Однако рассудочная невозможность и противоречивость не есть гарантия реальной невозможности (вера в это была подорвана еще греческой фелософией: Платоном, Зеноном, — а в новое время Гегелем, который в своей «Логике», как бы ни были велики ее заблуждения, навсегда показал невозможность остановиться на любом из рассудочных определений и проявил при этом даже своеобразный пафос противоречий: der Widerspruch ist Fortleitende*!). И если религиозное самосознание при первых же шагах своих явно сталкивается с рассудочным, то это никоим образом не является еще для него окончательным приговором, напротив, это значит только, что антиномия религиозного сознания должна быть раскрыта и осознана до конца в своих последствиях. Крупнейшею заслугой Канта в теоретической философии было констатирование антиномий рассудка**, благодаря которым он неизбежно запутывается в свои собственные сети. Имманентный рассудок, который не знает никакого соприкосновения с миром трансцендентным, вдруг становится трансцендентен для самого себя: оказывается, что в центре его имеется щель, через которую высыпается его содержание. Правда, эти антиномии у Канта благополучно «разъясняются» разумом, однако компетенция этого последнего, после того, как обнаружена антиномичность его структуры, может считаться для этого тоже сомнительной и, что здесь самое важное, этим нисколько не умаляется самый *факт* рокового антиномизма в мышлении, который явно показывает неадекватность мышления своему собственному предмету. Рассудок оказывается неспособен сделать вполне для себя имманентным бытие, подчинив его законам своего мышления, — между ними и бытием обнаруживается несоответствие, которое и находит свое выражение в антиномиях. Антиномия есть явный знак известной трансцендентности предмета мысли для мышления и, вместе с тем, крушение рассудочного, гносеологического имманентизма. Антиномическое мышление овладевает своим предметом, делает его себе имманентным только отчасти, лишь до известного предела, который и обнаруживается в антиномии. Полная трансцендентность предмета мышлению делала бы его вполне невозможным как объект мышления, или окончательно немыслимым; полная же его адекватность мышлению свидетельствовала бы о полной его имманентности: в божественном разуме, в котором мышление и бытие совпадают в едином акте, нет и не может быть антиномий, болезненных разрывов и hiatus'ов, составляющих естественное свойство разума человеческого. Отсюда, между прочим, выясняется разница между антиномией и противоречием. *Противоречие логическое* проистекает из ошибки в мышлении, из несоответствия мышления своим собственным нормам, оно имманентно в своем происхождении и объясняется недостаточным овладением предметом мысли со стороны логической формы. *Диалектическое противоречие* в смысле Гегеля проистекает из общего свойства дискурсивного мышления, которое, находясь в дискурсии***, в непрерывном движении, все время меняет положение и переходит от одной точки пути к другой; вместе с тем оно, хотя на мгновение, становится твердой ногой в каждой из таких точек и тем самым свой бег разлагает на отдельные миги, на моменты неподвижности (Зенон!)****. Разумеется, при всякой такой задержке в дискурсивном беге обнаруживается вся произвольность каждой остановки, а вместе и необходимость «снятия» ее или дальнейшего движения к новой точке, опять для нового «снятия». Диалектика есть дискурсия дискурсии, и только Гегель мог увидать в ней преодоление дискурсивности, нечто абсолютное и сверх-

дискурсивное, между тем как и логика Гегеля есть рабство дискурсии, отличающееся даже воинствующим характером. Поэтому потиворечие диалектическое отличается от противоречия логического тем, что оно проистекает не из ошибки, но из критического самосознания формальной мысли, причем диалектика считает себя тем самым и возвышающейся над этими противоречиями. Совсем иное представляет собой *антиномия*. Она порождается осознанной неадекватностью мышления своему предмету или своим заданиям, она обнаруживает *недостаточность* сил человеческого разума, который на известной точке принужден останавливаться, ибо приходит к обрыву и пропасти, а вместе с тем не может не идти до этой точки. Но скажут: разве предмет мышления может быть неадекватен мышлению? Ведь предмет мышления есть мысль, он «порождается» мышлением и потому не может быть ему неадекватен, в этом весь пафос имманентизма от Гегеля до Шуппе и Когена. Мы считаем такое понимание весьма односторонним, за него была покарана еще философия Гегеля, притязавшая философски дедуцировать все эмпирическое бытие и обанкротившаяся на этом притязании (от него был свободен, до известной степени, даже философский отец имманентизма Кант, утверждавший непознаваемую Ding an sich*, которая есть не что иное, как объект мышления, ему неадекватный). Притязание неокантианцев на всецелое порождение мышлением объекта мысли (reiner Ursprung**) есть самообман, ибо условно-методологические операции мысли, служащие лишь для ассимилирования мыслью ее объекта, здесь смешиваются с самим объектом. Мысль логически расщепляет и приспособляет себе этот объект, но он существует до мышления и от него независимо, поэтому он задан мышлению, он задача задач, к которой ведут все отдельные усилия мысли. Мысль рождается не из пустоты самопорождения, ибо человек не Бог и ничего сотворить не может, она рефлектируется из массы переживаний, из *опыта*, который есть отнюдь не свободно полагаемый, но принудительно данный объект мысли. Гносеологическому опыту (в кантовском смысле) предшествует жизненный, алогический или сверхлогический опыт, в котором, непостижимо для мышления, уже дается и порождающая мышление материя, и вся эта серая масса опыта постепенно преодолевается и ассимилируется мышлением. Мышление «порождает» свои частные объекты путем логического преодоления жизненно данного ему объекта, не им созданного, но ему властно повелевающего. Так математик может разбить данную площадь в целях ее измерения на какие угодно фигуры и применить при этом какие угодно формулы, — в этом заключается свобода «порождения» для его мышления, но он все-таки имеет перед собой определенную, ему данную проблему, которая может при том оказаться и не вполне разрешимой. Антиномия не означает ошибки в мышлении или же общей ложности проблемы, гносеологического недоразумения, которое может быть разъяснено и тем самым устранено. Разуму присущи вполне закономерные антиномии.

Поэтому могут быть случаи, в которых мышление роковым образом запутывается в противоречиях и впадает в антиномии, и вполне естественно, что к таковым областям принадлежит, даже *должна* принадлежать религия. Если бы религиозных антиномий не оказывалось в наличности, то это значило бы, что их надо усиленно искать. Ибо, если есть область, в которой неадекватность мышления своему предмету ясна уже в самой проблеме, то это, конечно, религия, опирающаяся на единство трансцендентного и имманентного. Поэтому богословие «more geometrico***», в котором бы все было приведено к рассудочному единству и ясности, наперед возбуждает к себе подозрительность, — недаром такие рациональные построения свойственны были именно нерелигиозному веку деизма**** и просветительства.

Итак, к антиномии приводит нас уже самое общее определение объекта религии, в котором содержится coincidentia oppositorum*, заложено основание для двух рядов мыслей, разбегающихся в противоположных направлениях. Трансцендентный Бог есть навеки неведомая, недоступная, непостижимая, неизреченная Тайна, к которой не существует никакого приближения. Всякая попытка выразить эту тайну в понятиях бытия, измерить неизмеримую пучину Божества — роковым образом безнадежна, как бессильна волна своим порывом подняться к небу, как бы она к нему ни вздымалась. Все свойства, все слова, все качества, все мысли, заимствованные из этого мира, как бы мы их ни потенцировали и ни усиливали, абсолютно непригодны для характеристики того, что стоит за пределами этого мира. Безусловное отрицание всех определений, всякого *да*, вечное и абсолютное НЕ ко всему, ко всякому *что*, полагается Абсолютным как единственное его определение: Бог есть НЕ-*что* (и НЕ-*как*, и НЕ-*где*, и НЕ-*когда*, и НЕ-*почему*). Это НЕ не есть даже *ничто*, поскольку и с ним еще связано отношение к какому-либо *что* (ибо небытие есть лишь спутник бытия, и ничто — тень *что*, а как самостоятельное понятие вовсе не существует); оно есть *Сверх-что*. *НЕ-что* не имеет никаких определений *что*, является бескачественным[1], или, точнее, сверхкачественным.

Трансцендентность Божества можно выражать одинаково как чрез НЕ-*что*, так и чрез НЕ-*кто*; поскольку *что* есть выражение окачествованности бытия, а *кто* его субъектности или субстанциальности, — вся область бытия есть *кто* или *что*, вернее то и другое вместе. И так как всякая субъектность, всякое *кто*, сопрягается с объектностью, или *что*, и разделение бытия на субъект и объект, *кто* и *что*, прорезает его до самой глубины, то, очевидно, при постижении трансцендентности Божества следует отрицать не только всякое *что* или *кто*, но и самое отношение, *связь* между ними, вытекающую из раздвоения на *кто* и *что*. Кто *есть* что, некто *есть* нечто (или же более частные суждения: некто *x* есть определенный некто *A*, или нечто *y* есть определенное нечто *B*) — таковы самые общие положения бытия. Отсюда следует, что и само *бытие* необходимо есть некоторая ктойность или чтойность, им соотносительно. Потому про Божество в Его трансцендентном аспекте невозможно даже сказать, что Оно *есть*, ибо, говоря это, мы тем самым превращаем Его в некоторое кто и что, или в некто и нечто, между тем как Оно есть НЕ-кто и НЕ-что, а потому и вообще НЕ-есть. Другими словами, приходится признать, что о трансцендентном нельзя утверждать даже бытия. Находится ли что поверх или вне бытия, мы не можем знать имманентным сознанием, ибо бытие есть самое общее определение имманентности, недаром имманентизм разных оттенков одинаково провозглашает формулу идеализма: esse-percipi, sein-Bewusstsein**. Потому те из представителей «отрицательного богословия», которые, отрицая в применении к Божеству всякое кто или что, тем не менее оставляют в качестве единственного его атрибута бытие, взятое в его противоположности к небытию, неправомерно вводят в трансцендентную идею Божества определение, заимствованное из области имманентного[2]: *Божеству не свойственно бытие* (хотя это не значит,

---

[1] Так определяет Бога (ἄποιος) уже Филон Александрийский: Leg Alleg. 1, 13. ἄποιος γὰρ ὁ θεὸς οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος*** (Цит. по кн. *С. Н. Трубецкого*. Учение о Логосе, собр. соч. т. IV, 123, прим.).

[2] Так, напр., Филон Александрийский, утверждая бескачественность Бога, в то же время приписывает ему, в качестве единственного определения, бытие: ὁ ὤν (Vita Mos., 1 (14) 75. IV. 115) Цит. у *Loofs*, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte****. 1906, стр. 63. Ср. кн. *С. Н. Трубецкой*, цит. соч., 123. См. также *М. Муретов*. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. Москва. 1885. Стр. 12—13. То же самое встречается и у церковных писателей (см. ниже).

что Его нет в смысле имманентного самосознания). Оно есть НЕ-бытие, Сверх-бытие. Про Абсолютное нельзя сказать, что Оно есть, как и нельзя сказать, что Его нет: здесь умолкает в бессилии человеческое слово, остается только молчаливый философско-мистический жест, одно отрицание, голое НЕ. О нем «в душе нет другого познания, кроме знания, каким образом она не знает Его» (блаж. Августин).

Абсолютное НЕ отрицательного богословия поэтому не содержит никакой отрицательной утвержденности, которая всегда есть соотносительность: это и не οὐ, и не μὴ (два оттенка греческого отрицания, одной наличностью своею уже предполагающие целую философию и тем свидетельствующие о философском гении эллинов). Скорее это НЕ есть отрицающее всякое высказывание ἀ; ἀόριστος, ἄπειρος, ἄμορφος*, — не столько отрицание того или иного определения, сколько его отсутствие, выражение невыразимого, жест трансцендентного в имманентном, предел для мысли и для сознания, за которым оно гаснет и погружается в ночь. 'А отрицательного богословия находится поэтому в иной логической плоскости, нежели μὴ ὄν или οὐκ ὄν (а также и гегелевское Nichts, или ничто, соответствующее лишь мэоническому состоянию бытия, его чистой потенциальности). Ибо как μὴ, так и οὐ для ἀ отрицательного богословия являются уже некоторыми положительными высказываниями о бытии и тем самым относятся к имманентному, дневному, космическому сознанию, различающему свет бытия и тени небытия, выявленность форм и сумерки потенциальности. 'А — это жест, порыв, движение, но не мысль, не слово. Это — музыка, невыразимая в слове, недомыслимое переживание, выход (transcensus) за самого себя.

Поэтому логически до конца продумать трансцендентное, выходящее за пределы мысли, очевидно, невозможно. Мышление уподобляется здесь змее, ловящей себя за хвост или стремящейся настигнуть свою же тень; оно может делать все новые и новые усилия освободиться от всякого данного содержания, трансцендировать себя, истощая свою энергию в отрицании всякой данности. В этом смысле НЕ как символ трансцендентного неизмеримо энергичнее и радикальнее всякого частного, предметного *не*. Религиозная трансцендентность шире и глубже гносеологической, мыслительной трансцендентности. Эта трансцендентность требует полнейшей отрешенности, смерти для всего жизненного, однако же при отсутствии смерти[1]. В религиозной философии учение о Божестве как Трансцендентном получило выражение в так называемом «отрицательном богословии» (θεολογία ἀποφατική, theologia negativa)**.

Бог в трансцендентности своей бесконечно удален от человека, уходит от него в запредельную тайну, оставляя в религиозном сознании одно НЕ, одно СВЕРХ, одну пустоту. Но религиозное самосознание не может жить, дышать и питаться одной этой пустотой, — богообщение, богопереживание, богобытие составляет его жизненную основу. Религия возможна лишь постольку, поскольку трансцендентное Божество, неизреченная и недомыслимая тайна, *открывается* человеку, и Абсолютное становится для человека Богом (ибо, по выражению Ньютона, Deus est vocatio aequivoca***, Бог есть понятие соотносительное тому, для кого Он является Богом). Иначе говоря, Абсолютное трансцендентное полагает Себя Богом, а, следовательно, принимает в Себя различение Бога и мира, и в нем человека. Бог есть и Кто, и Что для человека. Он есть Субъект откровения и вместе его Объект.

[1] Быть может, такова именно должна быть философская транскрипция '«*нирваны*»****.

Богу присуще постольку и *бытие* (хотя бы и в самой высочайшей степени), про Бога можно сказать: *Он есть*, Он есть οὐ, Сущий, Ягве, как Он открыл о Себе Моисею*; про Абсолютное же сказать этого нельзя, ибо бытие есть понятие соотносительное: Бог есть *для* человека или, шире, *для* мира. Для того чтобы мог быть Бог, должен существовать мир, он также обусловливает собой бытие Божие. Только Бог есть основа религии, из одного самозамкнутого Абсолютного, навеки сокрытой тайны, ее не возникло бы. То, что сообщает религии чувство бесконечной глубины и неизреченной тайны, *трансцендентный фон Бога*, вне религии кажется такою же пустотой или «пограничным понятием», как Ding an sich в системе Канта. Моста *логического* между трансцендентным, или Абсолютным, и имманентным, или Богом, нет никакого: здесь абсолютный hiatus, бездонная бездна. Это приходится просто принять как факт, во всей его победной очевидности, но и окончательной непостижимости: так есть. Абсолютное в сотворении мира или, лучше сказать, самым актом этого сотворения порождает и Бога. Бог рождается с миром и в мире, incipit religio**. Отсюда начинается возможность определений Бога как имманентно-трансцендентного, выступившего из своей трансцендентности и абсолютности своей в имманентность и некий дуализм. Здесь начинается возможность богопознания и богообщения; открывается область «положительного богословия» (θεολογία καταφατική); появляется необходимость догмата и мифа; наконец, возникает, как религиозно-философская проблема, критическое установление понятия о Боге.

Можно, однако, поставить вопрос, не разрывается ли этой антиномией единство сознания? Не есть ли это в нем раздвоение, угрожающее человеку духовной гибелью? Это было бы так, если бы сознание было только рассудочно-логическим и религиозная антиномия имела бы чисто рассудочное значение: тогда горе рассудку и его обладателю! К счастью, дело обстоит наоборот: религия не утверждается на рассудочном постижении, она стоит в самой себе, и, напротив, для нее указанная антиномия как раз создает постоянный и незаменимый импульс, она есть нерв религии, придает ей глубину и движение и, хотя и неразрешимая, она постоянно разрешаема в религиозной жизни, вновь и вновь переживаясь, как источник религиозных озарений в пламени веры. Для веры и не должно быть понятного до конца, вера есть дитя тайны, подвиг любви и свободы, она не должна убояться рассудочного абсурда, ибо здесь открывается вечная жизнь, безбрежность Божества.

Итак, основной антиномией религиозного сознания в нем намечаются два пути: путь отрицательного и положительного богословия. Следует осмотреться на обоих.

II. «ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ (АПОФАТИЧЕСКОЕ) БОГОСЛОВИЕ»***

*Deus melius scitur nesciendo*****
Augustini De ordine, II, 16.

Общею особенностью отрицательного богословия в сфере мышления является его безусловно отрицательный характер, все его содержание исчерпывается одним НЕ или СВЕРХ, которое оно приставляет безразлично ко всем возможным определиням Божества. Все оно есть немой отрицательный жест, направленный к небу. Это НЕ проводится в разных

учениях то более, то менее последовательно, от чего зависит и степень внутренней согласованности систем. Следует отметить как общую черту отрицательного богословия, что в большинстве случаев оно вырастает на почве повышенного мистического чувства, неразрывно связано с мистикой. Действительно, сплошное НЕ апофатического богословия оставляло бы лишь зияющую пустоту, если бы она не заполнялась неизреченным и сверхразумным, почти сверхсознательным переживанием трансцендентного в мистическом экстазе, которое в НЕ отрицательного богословия вкладывает свое мистическое ДА. Отрицательное богословие мистиков ничем не отличалось бы от самого плоского агностицизма и атеизма, самодовольно и победоносно выставляющих свое НЕ, если бы оно также не обосновывалось положительно на своем мистическом ДА, если бы день рассудочного отрицания здесь не предварялся ночью, полною голосов и переживаний иного мира. Идея отрицательного богословия присутствует как диалектический момент в религиозной философии также и у многих спекулятивных мыслителей. Настоящий исторический очерк не притязает на полноту, но ограничивается европейской религиозной философией: в нем отсутствуют учения буддийского востока, столь богатые мотивами отрицательного богословия.

I. Отрицательное богословие у Платона и Аристотеля

Учение *Платона* об идеях, вершиной которых является идея Блага, само Божество, необходимо имеет два аспекта, вверх и вниз: идеи имеют самосущее бытие в «умном месте», представляя собой нечто трансцендентное мировому бытию как бываниию, но они же его собой обосновывают, бытие причастно им, а они бытию, между двумя мирами существует неразрывная связь, — причины и следствия, основы и произведения, эроса и его предмета и т. д. В разных диалогах Платона подчеркивается и раскрывается по преимуществу то одна, то другая сторона идеализма — трансцендентность идей миру или их имманентность. Поскольку Платон раскрывает первую сторону, он, естественно, приближается к кругу идей отрицательного богословия и вынуждается прибегать к характеристикам преимущественно отрицательным. Так уже в «Федре» «наднебесная область» описывается как «бескрасочная и бесформенная и неосязаемая, подлинно сущая сущность души, зримая одному лишь царственному уму»[1]. Но особенно характерно в этом отношении известное место 6-й книги «Государства» о благе: «так это, доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, называй идеей блага, причиной знания и истины, поскольку она познается умом. Ведь как ни прекрасно то и другое, знание и истина, но ты справедливо рассудишь, почитая иное и еще прекраснейшим: природу блага надо почитать еще выше. Солнце, думается мне, скажешь ты, доставляет видимым предметам не только способность быть видимыми, но и рождение, и возрастание, и пищу, само же не есть рождаемое... Так и благо, надо сказать, доставляет познаваемому не только способность познаваться, но и получать бытие и иметь от него сущность, *тогда как благо не есть сущность, но по достоинству и силе стоит выше* (трансцендентно — ἐπέκεινα) *сущности*»[2].

---

[1] Ἡ γὰρ ἀχρωματός τε καὶ ἀσχεμάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντος ψυχῆς οὖσα κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ* (Phaedrus, 247 C).

[2] Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον το γιγνώσκεσθαι φαναι ὑπο τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος** (Respubl., VI, 509 B).

Этот же мотив можно проследить и в других диалогах Платона[1].

Аристотель подвергает критике платоновское учение об идеях* как трансцендентных сущностях, в них он видит лишь идеологическое удвоение действительности, которое не пользует ни мало для ее понимания, ибо платоновские идеи отделены непроходимой пропастью от действительности и лишены движущей силы, энергии. Учению Платона об идеях Аристотель противопоставляет свое учение о формах (μορφή), осуществляющихся в некоем субстрате (ὑποκείμενον) материи (ἕλη), причем форма есть движущий принцип, ведущий развитие к своему полнейшему осуществлению: она является и данностью, и заданностью для своего вида, а вместе и законом ее развития, целепричиной, делающей вещь воплощением своей идеи (ἐντελέχεια). Таким образом, по смыслу учения Аристотеля, формы существуют не «в умном месте» Платона, а только в вещах. Однако им принадлежит самостоятельное бытие в том смысле, что они являются онтологическим prius** вещей, в силу которого возможность (δυνάμει ὄν) переходит в действительность (ἐνεργείᾳ ὄν), причем каждая форма имеет пребывающее, вечное существование, а совокупность форм образует их иерархию, или организм. В учении Аристотеля о формах мы имеем только иную (в одном смысле улучшенную, а в другом ухудшенную) редакцию платоновского же учения об идеях, без которого и не мог обойтись мыслитель, понимавший науку как познание общего (τὸ καθόλου), и, следовательно, и сам нуждавшийся в теории этого «общего», т. е. в теории идей-понятий. Как покоющиеся в материи, или ее оформляющие, аристотелевские формы имманентны миру, но как движущие цели, как онтологический prius они ему трансцендентны. Однако ведь и платоновские идеи никоим образом нельзя рассматривать как вполне трансцендентные действительности, ее бесполезно лишь удвояющие, напротив, мир только и существует через причастность (μέθεξις) идеям, составляющим подлинно, вечно сущее (τὸ ὄντως, ἀεὶ ὄν) в бывающем и становящемся (γιγνόμενον). Учения Платона и Аристотеля в интересующем нас отношении противополагаются лишь как два различных вида одного и того же рода, не в своем *что*, но по своему *как*. Мировоззрение Платона, если можно так выразиться, софийнее, Аристотеля же теистичнее. Мир идей у Платона образует самостоятельную софийную фотосферу, одновременно и закрывающую и открывающую то, что за и над этой сферой — само Божество; идеи у Платона остаются в неустроенной и неорганизованной множественности, так что и относительно верховной идеи блага, идеи идей, не устранена двусмысленность, есть ли она Идея в собственном и единственном смысле, или же одна из многих идей, хотя бы и наивысшая (особое место в этом вопросе занимает, конечно, только «Тимей» с его учением о Демиурге***). Напротив, Аристотель, восходя по лестнице форм в их естественной иерархии, приходит к форме всех форм, имеющей содержанием только себя, мышление мышления (νόησις τῆς νοήσεως), первое движущее (πρῶτον κινοῦν), составляющее и источник всякого движения и его предмет как всеобщее стремление и любовь (οὐ κινούμενον κινεῖ... κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον); эта Форма вообще и есть Божество. Аристотель чрезмерно сливает его с миром, изображая его в качестве космического агента, первого двигателя (который сам, однако, остается неподвижен). У него как бы отсутствует умопостигаемый мир идей (София)****, помещающийся между Богом и миром в системе платонизма, поэтому для Аристотеля возникает опасность полного религиозного имманентизма, растворения Бога в мире, миробожия. Однако для этого Аристотель

[1] Сюда относятся, напр., и некоторые мотивы диалектики «Парменида» (как на это справедливо указывает русский переводчик Платона проф. Карпов: ч. III, 341, прим.), именно, диалектики понятия *единого*, τὸ ἕν, которое в одном смысле является совершенно трансцендентным бытию и есть в этом смысле ничто, напротив, в другом смысле оно содержит в себе все и принимает в себя все разнообразие форм. Если о первом ἕν говорится, что «для него нет ни имени, ни слова, ни какого-либо знания, ни чувства, ни мнения..., оно не именуется и не высказывается, и не мнится, и не познается, и ничто из его существенностей не чувствуется», то о втором ἕν установляется, что «для него может быть и знание, и мнение, и чувство... есть для него и имя, и слово — оно и именуется, и высказывается» (Парменид, 142 A, 155 D, рус. пер. Карпова, ч. VI, стр. 276, 303)*****.

слишком серьезно и возвышенно понимает идею Божества и старается утвердить свой теизм, подчеркивая сверхмирный, трансцендентный характер Божества, и именно при развитии этой идеи он естественно вступает на путь отрицательного богословия. Аристотель не раз повторяет, что следует отказаться от понимания Божества, ибо всякая попытка в этом направлении неизбежно потерпит неудачу[1]. В XII книге «Метафизики» (гл. VII), давая определение Божества как мышления, жизни, вечности, полноты и совершенства, Аристотель продолжает уже в тонах «апофатического» богословия: «ясно, что существует вечная, неподвижная, отдельно от чувственного и самостоятельно существующая сущность (οὐσία). Но также доказано, что эта сущность не может иметь величины, а неделима и нераздельна. Ибо она приводит в движение бесконечное время, а ничто ограниченное не имеет неограниченной силы. Но так как всякая величина должна быть ограниченной или неограниченной, на данном основании она не может иметь ограниченную величину, неограниченной же величины она не имеет потому, что неограниченной величины вообще не существует. Далее доказано, что она не подвержена никакому аффекту или качественному изменению; все же остальные движения следуют лишь за переменой места» (1073a)*. Вопрос об отношении Бога к миру Аристотель поясняет следующим сравнением: «Следует взвесить (говорит он), каким из двух способов содержится природа всего блага или наилучшее: как вечно отделенное, самостоятельно по себе существующее, или же как строй его частей. Конечно, одновременно тем и другим способом, как это имеет место относительно войска, ибо для последнего благо лежит как в строе, так и в полководце, и более еще в последнем. Ибо не он существует благодаря строю, но строй через него» (гл. X, 1075a)**. Ближайшего исследования этого вопроса, который скорее ставится, чем разрешается этим сравнением, у Аристотеля мы не находим, и все его учение о Боге грешит неясностью и двусмысленностью[2].

II. Плотин (III в. по Р. Х.)***

Плотин, глава неоплатонической школы, представляющий собой вершину метафизической спекуляции Греции, в основу своего сложного и далеко неясного в подробностях мировоззрения полагает учение об абсолютном Первоначале, которое чаще всего называет Единым (Ἕν), иногда Благом (Ἀγαθόν). Эта божественная Первооснова мира и бытия есть и общая субстанция мира, ибо все обосновывается в Едином, имеет в нем и причину, и цель, существует только его животворящей силой. Мир не создается актом творения, он происходит из Единого, как бы изливаясь из божественной полноты подобно свету из солнца; он есть эманация**** божества, подчиненная «закону убывающего совершенства» (Целлер). Так как все представляет собой энергию Единого абсолютного лишь на разных ступенях совершенства, то по отношению к миру эта система, по справедливой характеристике Целлера[3], должна быть определена как «динамический пантеизм». В системе Плотина посредствующую роль между Единым и миром играет νοῦς*****, образующий второе и не столь уже чистое единство — мышления и бытия, а непосредственным восприемником влияний νοῦς служит Мировая Душа, имеющая высший и низший аспект, и она изливается уже в не имеющую подлинного бытия, мэоническую (μὴ ὄν) и потому злую материю. Единое — Ум — Мировая Душа составляют трехступенную градацию сущего (но эта трехступенность не есть триипостасность, как иногда ошибочно думают[4], смешивая неоплатонизм с христианством).

---

[1] Ср. Φυσ., 1245 17 сл. (цит. у *O. Gilbert.* Griechische Religionsphilosophie, 1911, стр. 381, прим. 2)******.

[2] На это справедливо указывает, напр., *Schwarz.* Der Gottesgedanke, in der Geschichte der Philosophie*******, I Teil, 1913, стр. 58—9.

[3] *Zeller.* Philosophie der Grieche, 4 Aufl., B., Abt. 2, стр. 561.

[4] Такое смешение (притом тенденциозное) делает Древс в своем исследовании о Плотине: *A. Drews.* Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*******, 1906.

Единое у Плотина неизбежно получает двойственную характеристику: будучи первоосновой, имманентной всякому бытию, оно в то же время остается выше всякого бытия как трансцендентное миру и простое Единое. Это единство имеет значение, конечно, не нумерического единства, определяющегося в противоположность множественности, но простого единства, вернее, сверхъединства и сверхчисла. Можно справедливо сомневаться в том, насколько трансцендентный лик Единого у Плотина соединим с всеобщим первоначалом, всему имманентным. В этом роковая двойственность динамического пантеизма, благодаря которой система Плотина расседается изнутри. Но нас интересует здесь не эта особенность мировоззрения Плотина, о которой нам еще предстоит речь впереди, а та характеристика Единого как трансцендентного, которая ставит Плотина в ряды представителей отрицательного богословия.

Приведем эту характеристику в словах самого Плотина (Enneadis VI, Lib. IX, 5—6): переход к безусловному единству, стоящему выше ума, является для Плотина непостижимым, как бы «чудом» (θαῦμα τὸ ἕν). «Это чудо есть единое, которое есть не существующее (μὴ ὄν), чтобы не получить определения от другого, ибо для него поистине не существует соответствующего имени; если же нужно его наименовать, обычно именуется Единым... оно трудно познаваемо, оно познается преимущественно чрез порождаемую им сущность (οὐσία); ум ведет к сущности, и его природа такова, что она есть источник наилучшего и сила, породившая сущее, но пребывающая в себе и не уменьшающаяся и не сущая в происходящем от нее; по отношению к таковому мы по необходимости называем его единым, чтобы обозначить для себя неделимую его природу и желая привести к единству (ἑνοῦν) душу, но употребляем выражение: „единое и неделимое“ не так, как мы говорим о символе и единице, ибо единица в этом смысле есть начало количества (ποσοῦ ἀρχαί), какового не существовало бы, если бы вперед не существовала сущность и то, что предшествует сущности. Поэтому мы не должны устремлять свое размышление в эту сторону, но должны трактовать его по аналогии с простым, избегая отношения к множественности и делению».

«Как же говорим мы об едином? и как можно приспособить его к мысли? тем, что во все большей степени полагаем его единым, подобно тому, как полагается единым (ἑνίζεται) единица или точка. Именно здесь душа, уменьшая количество и величину, постепенно останавливается на наименьшем и таким образом остается на чем-то таком, что, хотя и неделимо, но было в делимом и существует в другом. И само единое не остается ни в другом, ни в делимом, ни неделимо как наименьшее. Оно является наибольшим другого, не величиною, но силою (δυνάμει), так что и не имеющее величины существует силою, также и по нему существующее неделимо и нераздельно как сила, а не величина. Его нужно считать бесконечным не как неизмеримое величиной или числом, но как необъятное по силе. Ибо если ты станешь мыслить его как Бога или ум, то оно больше; если ты в своем мышлении приводишь его к единству, оно и в этом отношении более; оно более едино (τὸ ἑνικώτερον), в отношении к твоему мышлению, чем ты можешь представлять себе самого Бога, ибо оно само по себе без всякой акциденции* (συμβεβηκότος). Но нельзя ли мыслить единое как таковое, в качестве самодовлеющего? Ибо оно должно быть прежде всего другого самодовлеющим, самоудовлетворенным, чуждым всякой потребности; все же многое и неединое имеет нужду, ибо произошло из многого. Таким образом его существо требует единства, а это последнее его не требует, ибо есть оно само... Если нечто должно быть вполне самоудовлетворено, то оно должно быть единым, именно, не испытывать нужды ни в отношении себя самого, ни в отношении другого. Ведь оно не ищет ничего, чтобы существовать или благополучно существовать или вообще иметь почву, ибо, раз оно является основанием другого, то бытие свое и благосостояние оно имеет не от другого, — что могло бы иметь такое значение для него вне его самого? Отсюда благо (τὸ εὖ) для него не есть акциденция, это есть оно само. Оно не имеет места, ибо не нуждается в помещении, как будто бы не могло носить само себя; то, что должно быть поддерживаемо,

неодушевлено и есть падающая масса, если она не имеет твердой опоры. Это есть основание, почему другое имеет твердую опору чрез него, достигая существования и получая место, на которое оно должно быть поставлено по ряду... Все то, что зовется нуждающимся в благе, нуждается и в поддерживающем, следовательно, единое не есть и благо. Поэтому оно ничего и не хочет, но есть сверхблаго (ὑπεράγαθον) и благо не для самого себя, а для других вещей, если что-либо способно принять в нем участие. Оно и не мышление, поскольку чуждо изменения и движения, ибо оно выше движения и мышления. Что оно стало бы мыслить? самого себя? но тогда оно будет ранее мышления не ведающим и нуждающимся в мышлении, для того чтобы познать самого себя, будучи в то же время самодовлеющим (αὐτάρκης). Поэтому, хотя оно само не знает себя и не мыслит себя, не будет у него незнания: ибо незнание возникает при наличности другого, когда одно не знает другого. Единственное (μόνον) же не знает ничего, и не имеет ничего, чего не знает, и так как единое есть в общении самого себя, то оно и не нуждается в мышлении самого себя. Ибо и общения (συνιέναι) не следует присоединять для понятия Единого, но и мышление и общение следует устранить так же, как мышление самого себя и другого, ибо не нужно полагать его как мыслящее, но как мышление. Мышление (νόησις) не мыслит, но есть причина мышления для другого; причина же нетожественна с причиненным, именно причина не есть что-либо из всего причиненного. Поэтому не надо и называть благим (ἀγαθόν) то, что оно представляет собой, но скорее самим благом (τἀγαθόν), превыше разных благ».

Такими чертами изображается Единое в своей отрицательной характеристике. Но тут же звучит и основной мистический мотив этого учения. Плотин учит «умному деланию» (по выражению аскетов), показуя путь мистического постижения того, что столь бледными и схематическими чертами изображает философствующий разум. Этому посвящен, напр., конец 9-й книги VI Эннеады. «Если ты колеблешься в своем мнении, что ничего из этого не существует, поставь самого себя в это (στῆσον σαυτὸν εἰς ταῦτα) и смотри отсюда; но смотри так, чтобы не направлять своей мысли наружу; ибо это не лежит уже где-либо, после того как ты освободишься от другого, но оно присуще тому, кто может его охватить, тому же, кто не может этого, не присуще (οὐ πάρεστιν). Как и в прочем невозможно мыслить что-либо, если думать о чуждом и заниматься другим, и ничего нельзя присоединять к предмету мысли, чтобы получился самый этот предмет, — так же следует поступать и здесь, ибо, имея представление другого в душе, нельзя этого мыслить вследствие действия представления, и душа, охваченная и связанная другим, не может получить впечатления от представления противоположного; но, как говорится о материи, она должна быть бескачественна, если должна воспринимать образы (τύπους) всех вещей, также и душа должна быть в еще большей степени бесформенна, раз в ней не должно быть препятствия для ее наполнения и просвещения высшей (τῆς πρώτης) природой. Если это так, то должно, отвлекаясь от всего внешнего, обращаться преимущественно к внутреннему, не склоняясь ни к чему внешнему, и ничего не знать обо всем, а, прежде всего, о своем состоянии, затем и об идеях, ничего не знать о себе самом и таким образом погрузиться в созерцание (θέα) того, с чем делаешься единым. Затем, после достаточного общения как бы возвращаешься, чтобы по возможности дать весть и другим о таковом общении; таковое общение имел, быть может, Минос, почему предание обозначает его как общника Зевса, в воспоминание он дал отображения этого в виде закона, от соприкосновения с Божеством вполне вооруженный для законодательства. Можно и не ценить политику ради нее самой и, при желании, оставаться вверху, что случается с теми именно, кто много видел. Таким образом, Бог, — говорит Платон, — не далеко от каждого, но близок всем, помимо их ведома. Но они сами убегают (φεύγουσι) от него, точнее они избегают самих себя. Они не могут поэтому овладеть тем, чего они избегают, и не могут искать ничего другого, ибо уничтожили сами себя. Ведь и дитя, вышедшее вне себя в безумии, не узнает своего отца; кто же научился узнавать самого себя, будет знать и откуда он». «Созерцающий не созерцает и не противопоставляет созер-

цаемое как другое, но словно сам становится другим и сам более уже не принадлежит себе, весь он принадлежит тому и становится едино с ним, соединенный с ним как центр к центру; и здесь сложные вещи составляют едино, а двойственность имеет место лишь в том случае, если они разделены, — в таком случае говорим мы о различенном. Потому такое созерцание и трудно описуемо. Как может кто-либо описывать нечто как другое, когда он то, что созерцал, видел не как другое, но как единое с самим собой? Это, очевидно, хочет сказать правило таких мистерий — ничего не сообщать непосвященным. Так как это не сообщимо, то и запрещалось открывать божественное тому, кому самому не дано было созерцать. Так как тогда было не два, но созерцающий и созерцаемое были едино, как будто это было не созерцаемое, но соединенное, то тот, кто соединяясь с тем, становился единым с ним, вспоминая об этом имеет в себе образ того. Но то было само единым, не имея никакого различия ни в себе, ни с другим, ибо ничто не двигалось в нем, никакая похоть (θυμός), никакое желание чего-либо иного не было по его восхождении (τῷ ἀναβεβηκότι), так же, как никакое понятие, никакая мысль, вообще не он сам, если можно так выразиться. Но как бы восхищенный и в энтузиазме покоится он в уединении, никуда не склоняясь и даже не обращаясь вокруг себя, стоя твердо и как бы сделавшись неподвижностью (στάσις); и о прекрасном не думает он, находясь уже выше прекрасного, выше хора добродетелей, подобный человеку, который проник в самое внутреннее святилище и оставил позади себя в храме изображения богов, и, лишь выходя из святилища, впервые встречает их, после внутреннего созерцания и обращения с тем, что не есть ни образ, ни вид, но сама божественная сущность; образы же, следовательно, было бы предметами созерцания второго порядка. Но это в сущности не созерцание, но особый род видения, экстаз (ἔκστασις), опрощение (ἅπλωσις) и отдача самого себя...

И сам тот становится при этом не сущностью, но выше (трансцендентным) сущности (ἐπέκεινα οὐσίας), насколько он входит в общение с тем». (Enn.IX, 10—11).

Эту характеристику можно было бы восполнить и другими местами из «Эннеад» Плотина, но для нас довольно приведенного. Ясно, что Единое остается трансцендентным раздельному, дискурсивному сознанию: оно ἐπέκεινα* знанию, добру, красоте, добродетели, оно чуждо всяких предикатов, ибо они являются следствием различения, свойствами «другого», а Единое стоит по ту сторону всяких различений. К переживанию его, соединению с ним душа поднимается в экстазе, когда, видя божественный свет, изливается в божество как капля в море. По словам Порфирия, биографа Плотина, в течение их совместной жизни, продолжавшейся 6 лет, Плотин пережил такое состояние 4 раза, причем всякий раз оно достигалось без всякого напряжения сил, «неописуемый актом». Плотин знал по опыту то, о чем говорил**.

III. Филон Александрийский (I век)***

Филон Александрийский, согласно характеристике одного из лучших его исследователей проф. Муретова[1], соединяет в своем богословствовании тенденции эллинского философского пантеизма и панлогизма и иудейско-раввинского понимания Божества как трансцендентного миру. В силу последней тенденции Филон и оказывается представителем отрицательного богословия в довольно решительной форме[2].

---

[1] *Митрофан Муретов.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. Москва. 1885. *Его же.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова. Москва, 1885.

[2] «Was Philo nach seinem ganzen Standpunkt zunächst lag, sind die verneinenden Aussagen über Gott, welche ihn als den bestimmungslosen erscheinen lassen, denn der Gegensatz des Gottes und der Welt ist der Punkt, von dem er ausgeht»****. (*Eduard Zeller.* Die Philosophie der Griechen, 3-er T., 2-te Abt., 4-te Aufl., Leipzig, 1903, стр. 401). Ср. здесь сопоставления мест из Филона (в примечаниях).

«Всякая качественная определенность вносила бы ограничение в Божество, и поэтому Филон называет Бога τὸ ἄποιον — бескачественным[1], чистым и не имеющим никакого определенного признака бытием (ψιλὴν ἄνευ χαρακτήρος ὕπαρξιν)[2]; Божеству, говорит Филон, невозможно приписать никаких свойств, ибо оно, будучи нерожденным и само приведшим все в бытие, не имеет нужды ни в чем, что свойственно существам тварным и конечным» (*Муретов*, Учение о Логосе, 110—11).

«Как ψιλὴ ἄνευ χαρακτήπος ὕπαρξις, Бог не может быть мыслим ни безусловным благом и любовью, ни абсолютной красотою, ни совершеннейшим разумом; по своему существу Бог выше всех этих атрибутов личного бытия, — лучше чем само благо и любовь, совершеннее чем сама добродетель, прекраснее, чем сама красота; его нельзя назвать и разумом в собственном смысле, ибо он выше всякой разумной природы (ἀμείνων ἢ λογικὴ φύσις); он не есть даже и монада в строгом смысле, но чище, чем сама монада, и проще, чем сама простота[3]; его нельзя, наконец, назвать и жизнью, он больше и выше чем жизнь, он есть вечный и неиссякаемый источник жизни»[4].

В связи с этим стоит учение Филона о совершенной непознаваемости и безыменности Божества, которое Филон называет ἀκατάληπτον, ἀπερινόητον, ἀπερίγραφον, ἄῤῥητον, ἀκατονόμαστον* и под. «Не думаю, — говорит Филон, — чтобы Сущее, каково оно есть в своем существе, могло быть познано каким-либо человеком. Как наш ум неизвестен нам, так и Сущее недоступно познанию людей... Посему и собственного имени ему дать невозможно никакого»[5].

Установив полную бескачественность Божества, Филон оставляет, однако, за ним самое общее определение, именно, *бытие*. «Бог недоступен нашему познанию, разве только по бытию (κατὰ τοῦ εἶναι); ибо одно только существование (ὕπαρξις) вот то, что мы знаем о нем, кроме же существования — ничего[6]. «Человек не может знать о Боге не то, *каков* он есть, но только, что он *есть* (οὐχ οἷός ἐστι ἀλλ᾽ ἔστι)»[7]. (См. *Муретов*, цит. соч., 113—15.)

---

[1] Leg. alleg. Pf. I, 142. «ἄποιος ὁ Θεὸς οὐ μόνον ἀνθρωπόμορφος» (бескачествен Бог, а не только человекообразен). Ibid., 148. «ὁ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τόν Θεὸν ἢ μὴ ἕνα εἶναι, ἢ μὴ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ἢ μὴ ἄτρεπτον, ἑαυτὸν ἀδικεῖ, οὐ Θεὸν... δεῖ γὰρ ἡγεῖσθαι καὶ ἄποιον αὐτον εἶναι ἄφθαρτον καὶ ἄτρεπτον» (кто мыслит, что Бог или имеет качества, или не является единым, или нерожденным, или бессмертным, или неизменным, себя обижает, а не Бога... ибо надо думать, что Он и бескачественен, и бессмертен, и неизменен).

[2] Quod. D. S. immut. Pf. II, 412; «οὐδεμιᾷ τῶν γεγονότων ἰδέᾳ παραβάλλουσι τὸ ὄν. ᾽Αλλ᾽ ἐκβιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος — ἕν γὰρ τῶν εἰς τὴν μακαριότητα αὐτοῦ καὶ τὴν ἄκραν εὐδαιμονίαν ἦν τὸ ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος τὴν ὕπαρξιν καταλαμβάνεσθαι — τὴν κατὰ τὸ εἶναι μόνον φαντασίαν ἐνεδέξαντο, μὴ μορφώσαντες αὐτό» (сущее не сравнивают ни с какой идеей о происшедшем, но, освободив его от всякого качества, — ибо одно только соответствовало бы высшему его блаженству и предельному счастию, — принимают его как новое бытие без всякого качества, — допускают относительно его только представление о бытии, совершенно его не определяя).

[3] Legat. ad. Cajum Fr. 992, C: «τὸ πρῶτον ἀγαθὸν (ὁ Θεός) καὶ καλον καὶ εὐδαίμονα καὶ μακάριον, εἰ δὴ τἀληθὲς εἰπεῖν, τὸ κρεῖττον μὲν ἀγαθοῦ, κάλλιον δὲ καλοῦ καὶ μακαρίου μὲν μακαριώτερον, εὐδαιμονίας δὲ αὐτῆς εὐδαιμονέστερον» (высшее благо — Бог — и прекрасно, и счастливо, и блаженно, если же сказать правду, то оно лучше блага, прекраснее красоты и блаженнее блаженства, счастливее самого счастия). De m. op. Pf. 1, 6: «κρείττων (ὁ Θεός) ἢ αὐτο τἀγαθον καὶ αὐτο τὸ καλὸν, κρείττων τε καὶ ἢ ἀρετη, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη». De vita contempl. Fr. 890, A: «τὸ ον καὶ ἀγαθοῦ κρείττόν ἐστι καὶ ἑνος εἰλικρενέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον»** (сущее лучше блага, чище единого и изначальнее монады).

[4] De Profug. Pl. IV,310: «Θεός πλέον τι ἢ ζωή, πηγὴ τοῦ ζῆν, ὡς αὐτος εἶπεα, ἀένναος» (Бог больше жизни, источник жизни, как сам говорит, приснотекущий).

[5] De nomin. mut., Pf. IV, 322—338.

[6] Quod. D. s. immut. Pf. II, 416: «ὁ δὲ Θεὸς οὐδὲ τῷ νῷ κατάληπτος ὅτι μὴ, κατὰ τοῦ εἶναι μόνον, ὕπαρξις γὰρ ἐστί ὅ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, χωρὶς δὲ ὑπάρξεως οὐδέν».

[7] De praem. et poen. Fr. 916, B-917, A. Ср. Quod. pot. ins. sol. Pf. II, 202: «τὴν ἀκατάληπτον Θεοῦ φύσιν, ὅτι μὴ προς τὸ εἶναι μόνον καταλαβεῖν οὐ δύναται» (непостижимую природу Бога нельзя постигнуть, кроме лишь Его бытия).

Эта филоновская идея, получившая большое распространение и в христианском богословии, является, в известном смысле чистейшим недоразумением: если отрицательное богословие ничего не может утверждать о Боге, то, явным образом, не может утверждать и Его бытия.

IV. Идеи отрицательного богословия в Александрийской школе* христианского богословия (III век по Р. Х.).

а) Климент Александрийский

Знаменитый основатель Александрийской школы, воспитанный на эллинизме и поднявший столь высоко авторитет эллинской философии в церковном сознании, вполне воспринял учение о непознаваемости Божества разумом. Развитию этой идеи посвящена глава 12 книги пятой «Стромат»**[1], начинающаяся словами Платона: «Бог не может быть разумом постигнут, и словами понятие о нем не может быть выражено». Здесь, ссылаясь на классические авторитеты: Платона, Орфея, Солона, Эмпедокла — а также и на тексты Свящ. Писания, Климент выясняет, что «вопрос о Боге соединен с затруднениями». «В самом деле, каким именем назвать Того, который не рожден, не имеет ни различий в себе, ни вида определенного, ни индивидуальности, ни числа, но есть существо такое, которое никаких акциденций в себе не имеет, а равным образом и акциденциальному ничему не подлежит? Скажете ли вы, что Бог есть целое? Определение несовершенное, потому что целое собой представляет количество все-таки соизмеримое, а Бог есть Отец вообще всего существующего. Захотите ли вы наделить Его разными частями? Но этого вы не в состоянии сделать, ибо в существе своем сие Единое неделимо. Вот почему Бог беспределен, бесконечен вовсе не в том смысле, как нам представляется это, — как если бы мы не могли Его обнять своей мыслью, а в том, что Бог и не подлежит измерению и нет пределов, границ в Его существе. Нет также в Нем и форм, а равно не может Он быть и наименован. А если иногда мы и именуем Его такими выражениями как: Единый, Благий, Дух, Сущий, Отец, Бог, Творец, Господь — мы употребляем их не в качестве Его имени. Мы прибегаем к помощи этих прекрасных слов лишь вследствие затруднительного положения (ἀπορίας), дабы остеречься от других наименований, коими мог бы быть унижен Вечный. Ни одно из этих речений, взятое в отдельности, не дает понятия о Боге; все же вместе сказывают о Нем как о Вседержителе. Вещи познаются или по их собственной природе, или по взаимным отношениям их между собою; к Богу же ничто из этого неприменимо. Не может быть Он также открыт и доказательствами, потому что они основываются на началах предшествующих и понятиях высших, но ничто не может существовать ранее Существа несотворенного. Для постижения Существа неисследимого ничего не остается, следовательно, кроме собственной Его благодати и откровения Его чрез посредство пребывающего в Его недрах Логоса»[2]. Таким образом, признание непознаваемости Божества приводит Климента Александрийского к утверждению откровения как единственного источника положительного знания о Божестве.

б) Ориген

В учении Оригена идеям отрицательного богословия принадлежит свое определенное место, причем нельзя не видеть близости его в этом отношении к Плотину. В книге первой сочинения «О началах», содержащей общее учение о Боге, резко утверждается Его трансцендентность и непостижимость.

---

[1] В серии Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, издании комиссии прусской академии наук, Stromata Климента Александрийского занимают II и часть III тома. Κλήμεντος τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωμάτεις, Leipzig, 1906. Цитируемые места см. 377—381.

[2] *Климент Александрийский.* Строматы. (Цитировано, с сильными изменениями, по русскому переводу, напечатанному в Ярославских Епархиальных Ведомостях, год 1891, № 36, часть неофициальная, стр. 565—7.)

«Опровергши, по возможности, всякую мысль о телесности Бога, мы утверждаем, сообразно с истиной, что Бог непостижим (incomprehensibilis) и неоценим (inaestimabilis). Даже и в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно, по необходимости, должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем. В самом деле, если бы мы увидели человека, который едва только может видеть искру света или свет самой короткой свечи, и если бы этому человеку мы захотели дать понятие о ясности и блеске солнца, то, без сомнения, мы должны были бы сказать ему, что блеск солнца несказанно и несравненно лучше и прекраснее всякого света, видимого им. Так и наш ум. Хотя он и считается гораздо выше телесной природы, однако, стремясь к бестелесному и углубляясь в созерцание его, он едва равняется какой-либо искре или свече, — и это до тех пор, пока он заключен в узы плоти и крови и, вследствие участия в такой материи, остается относительно неподвижным и тупым. А между всеми духовными (intellectualibus), т. е. бестелесными, существами какое же существо столь невыразимо и несравнимо превосходит все прочие, как не Бог? Действительно, природу его не может созерцать и постигать сила человеческого ума, хотя бы это был чистейший и светлейший ум»[1]. «Нет такой природы (по свидетельству ап. Иоанна), для которой Бог был бы видим; апостол не говорит, что Бог, будучи видим по своей природе, недоступен только зрению слабейшей твари, но что, по самой своей природе, Он не может быть видим»*[2]. «Наш ум своими силами (per si ipsam) не может созерцать Самого Бога, как Он есть, но познает Отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной. Итак, Бога не должно считать каким-либо телом или пребывающим в теле, но простою духовною природой (intellectualis natura), не допускающей в себе никакой сложности. Он не имеет в себе ничего большего или низшего, но есть — с какой угодно стороны — μονάς и так сказать ἕνας**... сложностью до некоторой степени ограничивалась бы и нарушалась бы простота божественной природы»[3]. Одним словом, «Бог выше всего мыслимого» (ἐπέκεινα τῶν νοητῶν)[4].

V. Отцы церкви: св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский (IV век)

Отцы церкви (так называемые каппадокийцы)*** выражают собой, так сказать, среднюю линию богословского мышления по вопросу о постижимости и непостижимости Божией. Не подвергая вопроса философскому углублению и рассматривая его преимущественно со стороны религиозно-практической, они считают как бы саму собою разумеющеюся идею отрицательного богословия. Св. *Василий Великий* развивает свои взгляды на этот вопрос в полемике с Евномием, утверждавшим полную познаваемость сущности Божества в понятиях, или, как они обычно выражаются в этом споре, в именах Божиих, соответствующих этим понятиям[5]. Таким определением сущности Божией Евномий считает наименование ἀγεννεσία, нерожденность, применяя его только к первой ипостаси (отсюда арианские выводы Евномия относительно второй ипостаси как не имеющей этого свойства). Споря с учением Евномия, св. Василий В. выставляет общее положение, что «нет ни одного имени, которое, объяв все естество Божие, достаточно было бы его выразить... Из имен, сказуемых о Боге,

---

[1] *Ориген.* О началах. Изд. Каз. Дух. Ак. Казань, 1899. Книга I, гл. I, § 5.

[2] Ibid., § 8.

[3] Ibid., § 6.

[4] Увещание к мученичеству, 43. Ср. *А. А. Спасский.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Т. I. Серг. Посад, 1906. С. 90—1.

[5] По словам Сократа (*Socrati* hist., eccles. lib. IV, стр. 7, цит. у *Виктора Несмелова.* Догматическая система Григория Нисского. Казань, 1887, стр. 130), Евномий считал себя вправе сказать: «Я знаю Бога так же, как и Он сам Себя знает». Аэтий, ученик Ария, по словам Епифания Кипрского, говорил: «Я знаю Бога так же хорошо, как и самого себя». (Несмелов, 129).

одни показывают, что в Боге есть, а другие напротив, чего в Нем нет. Ибо сими двумя способами, то есть отрицанием того, чего нет, и исповеданием того, что есть, образуется в нас как бы некоторое отпечатание Бога». «Сущность Божия для природы человеческой недомыслима и совершенно неизреченна»[1]. «Какая же гордость и надменность думать, что найдена самая сущность Бога всяческих!» «Постижение сущности Божией выше не только человеков, но и всякой разумной природы». «Самая сущность никому неудобозрима, кроме Единородного и Духа Св., а мы, возводимые делами Божиими и из творений уразумевая Творца, приобретаем познание о Его благости и сущности»[2]. Отвечая (в письме к Амфилохию) на ухищренный вопрос аномеев*: «чему поклоняешься, — тому ли, что знаешь, или тому, чего не знаешь?» — св. Василий Великий говорит: «Кто утверждает, что не знает сущности, тот еще не признается, что не знает Бога... Мы утверждаем, что познаем Бога нашего действованием, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действования Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступной»[3]. «Я знаю, что Бог есть. Но что такое есть сущность Его, поставляю сие выше разумения. Поелику как спастись? чрез веру. А вера довольствуется знанием, *яко есть* Бог... Следовательно, сознание непостижимости Божией есть познание Божией сущности, и поклоняемся достигнутому не в том отношении, какая это сущность, но в том, что есть сия сущность»[4].

Евномий не согласился однако с толкованием отрицательных имен Божиих у св. Василия В. и, не без некоторого основания, возражал: «Я не знаю, как чрез отрицание того, что несвойсвенно Богу, Он будет превосходить творения!.. Всякому разумному существу должно быть ясно, что одно существо не может превосходить другое тем, чего оно не имеет»[5]. Вопрос о значении отрицательного богословия в его отношении к положительному так и остался у св. Василия мало разъясненным.

Св. *Григорий Богослов* в «Слове о богословии» 2-м говорит: «Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога; с этой мыслью, отрешившись от вещества и вещественного, собравшись, сколько мог, сам в себя, восходил я на гору. Но когда простер взор, едва увидел задняя Божия (Исх. 33, 22—3) и то покрытый *Камнем* (1 Кор. 10, 4), то есть воплотившимся ради нас Словом. И приникнув несколько, созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Им самим, то есть самою Троицею, созерцаю не то, что пребывает внутрь первой завесы и закрывается херувимами, но одно крайнее и к нам простирающееся. А это, насколько знаю, есть то величие, или, как называет божественный Давид, то *великолепие* (Псал. 8, 2), которое видимо в тварях, Богом и созданных и управляемых. Ибо все то есть *задняя* Божия, что после Бога доставляет нам познание о Нем, подобно тому, как отражение и изображение солнца в водах показывает солнце слабым взорам, которые не могут смотреть на него, потому что живость света поражает чувство... „Уразуметь Бога трудно, а изречь невозможно", — так любомудрствовал один из Эллинских богословов (Платон в „Тимее")... Но как я рассуждаю, изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно. Ибо что постигнуто разумом, то имеющему не вовсе поврежденный слух и тупой ум объяснит, может быть, и слово, если не вполне достаточно, то, по крайней мере, слабо. Но обнять мыслью столь великий предмет совершенно не имеют ни сил, ни средств не только люди оцепеневшие и преклоненные долу, но даже весьма возвышенные и боголюбивые, равно как и всякое рожденное естество, для которого этот мрак — эта грубая плоть — служит препятствием к уразумению истины. Не знаю, возможно ли сие природам высшим и духовным, которые, будучи ближе к Богу и озаряясь всецелым светом, может быть,

---

[1] Творения иже во святых отца нашего св. Василия Великого, изд. Моск. Дух. Акад., часть III, стр. 28, 36 (против Евномия).

[2] Ibid., 31, 34, 35.

[3] Часть VII, стр. 139.

[4] Часть VII, 190. В письме 190 к Амфилохию св. Василий Великий указывает, что мы не знаем и «что такое школа», не знаем и сущности «Тимофея», так и самих себя в том же разуме и знаем, и не знаем.

[5] Несмелов, 135.

видят Его, если не вполне, то совершеннее и определеннее нас и притом, по мере своего чина, одни других больше и меньше»[1].

Подобно св. Василию В., и св. Григорий говорит: «Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое. Есть Бог — творческая и содержательная причина всего; в этом для нас учители — и зрение, и естественный закон... Для нас явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслью»[2]. «Божество пребывает непостижимым не по зависти. Ибо зависть далека от Божия естества, бесстрастного, единого благого и господственного, особливо зависть к твари, которая для Бога драгоценнее других, потому что для Слова что предпочтительнее словесных тварей? Притом и самое сотворение наше есть верх благости»[3]. «Поелику всякая разумная природа, хотя стремится к Богу и к первой причине, однако же не может постигнуть ее, по изъясненному мною; то, истаивая желанием, находясь как бы в предсмертных муках и не терпя сих мучений, пускается она в новое плавание, чтобы или обратить взор на видимое и из этого сделать что-нибудь богом, или из красоты и благоустройства видимого познать Бога, употребить зрение руководителем к незримому, но в великолепии видимого не потерять из виду Бога. От сего-то стали поклоняться, кто солнцу, кто луне, кто множеству звезд, кто самому небу вместе с светилами, которым дали править в мире и качеством, и количеством движения, а кто стихиям: земле, воде, воздуху, огню»[4]. Происхождение язычества св. Григорий объясняет здесь как «одно из ухищрений лукавого, который самое добро обратил во зло, как есть много и других примеров его злотворности. Он, чтобы привлечь людей под власть свою, воспользовался их неверно направленным стремлением найти Бога и, обманув в желаемом, водя как слепца, ищущего себе пути, рассеял их по разным стремнинам и низринул в одну бездну смерти и погибели»[5].

Общая мысль о непостижимости Божией выражается и в религиозной поэзии св. Григория. Так, первая «Песнь к Богу» читается так: «О, Ты, Который превыше всего! ибо что иное позволено мне изречь о Тебе? как воспеснословит Тебя слово? ибо Ты неизрекаем никаким словом. Как воззрит на Тебя ум? ибо Ты непостижим никаким умом. Ты един неизглаголан, потому что произвел все, изрекаемое словом! Ты един недоведом, потому что произвел все, объемлемое мыслью. Тебе воздает честь все и одаренное и не одаренное разумом!.. Ты конец всего; Ты един все; Ты ни един, ни единое, ни все. О Всеименуемый! Как наименую Тебя, единого неименуемого? Да и какой небесный ум проникает сквозь заоблачные покровы? Будь милосерд, о Ты, Который превыше всего! ибо что иное позволено мне изречь о Тебе?»[6].

Главным поводом для выражения идей апофатического богословия у св. *Григория Нисского* является полемика его с рационалистическим гностицизмом Евномия, которую он продолжал после смерти своего друга, св. Василия Великого[7]. Для Евномия, как мы уже знаем, не представлялось сомнения в возможности адекватного, исчерпывающего познания божественной сущности помощью понятий («имен»), и главным таким понятием являлась «нерожденность»*[8]. В споре с Евномием

---

[1] Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского, изд. 3-е, часть III, Москва, 1889 г., стр. 14—15.

[2] Ib., 16.

[3] Ib., 21.

[4] Ib., 23—24.

[5] Ib., 25.

[6] Часть V, стр. 5.

[7] Общефилософскую характеристику этого спора см. в моем очерке «Смысл учения св. Григория Нисского об именах Божиих» («Запросы Жизни», Москва, 1914, пасхальный номер)**.

[8] «Подобно малолетним и по-детски, попусту занимаясь невозможным, как бы в какой-нибудь детской ладони, заключают непостижимое естество Божие в немногих слогах слова: нерожденность, защищают эту глупость и думают, *что Божество толико и таково, что может быть объято человеческим разумом чрез одно наименование*» (Творения иже во святых отца нашего св. Григория Нисского, т. VI. М., 1864, стр. 299. Опровержение Евномия, кн. XII).

св. Григорий занимает вообще несвойственную ему позицию скептического номинализма в теории познания (в учении об «именах»): для того чтобы отвергнуть неправомерное преувеличение, или, лучше сказать, ложное понимание соотношения, существующего между именем Божиим и существом Божиим у Евномия, св. Григорий отрицает всякий реализм понятий — имен и превращает их (подобно теперешним «имеборцам»*) в простые знаки, придуманные человеком. Есть опасность, что с этим учением подрывается основа и собственной величественной системы богословия св. Григория Нисского, и потому в гносеологической теории имен, выдвинутой им против Евномия, нельзя не видеть полемического увлечения и некоторого самопротиворечия[1]. Однако, независимо от номиналистических преувеличений в гносеологии, основная точка зрения относительно недоступности Божества рациональному познанию и у св. Григория совершенно совпадает с общим направлением отрицательного богословия у других св. отцов. «Бог не может быть объят ни именем, ни мыслию, ни какою-либо другою постигающею силою ума; Он пребывает выше не только человеческого, но и ангельского и всякого премирного постижения, — неизглаголан (ἄφραστον), неизреченен (ἀνεκφώνητον), превыше всякого означения словами; имеет одно только имя, служащее к познанию Его собственной природы, именно что Он один выше всякого имени»[2]. «В человеческой природе нет силы точно познать существо Божие, а, может быть, еще и мало это будет сказать об одной человеческой силе, но, если кто скажет, что и бестелесная тварь ниже того, чтобы вместить и объять ведением бесконечное естество, конечно, не погрешит совершенно... и сила ангелов не далеко отстоит от нашей малости... Ибо велико и непреходимо расстояние, которым несозданное естество отделено от созданной сущности. Одно ограничено, другое не имеет границ; одно объемлется своей мерой, как того восхотела Премудрость Создателя, другое не знает меры; одно связано некоторым протяжением расстояния, замкнуто местом и временем, другое выше всякого понятия о расстоянии: сколько бы кто ни напрягал ума, столько же оно избегает любознательности»[3]. Вообще, «Божество, по отношению к его естеству, остается недоступным, недомыслимым, превышающим всякое разумение, получаемое посредством умозаключений»[4].

Основной мотив апофатического богословия — трансцендентность Бога твари и недоступность Его тварному сознанию — в дальнейшем своеобразно вплетается в положительное богословие св. Григория Нисского, в его собственную догматическую систему.

VI. Areopagitica

Настоящим отцом отрицательного богословия в христианской философии и мистике является таинственный автор (как обычно полагают, начала V века), творения коего предание приписывает *Дионисию Ареопагиту*, мужу апостольскому, обращенному в христианство ап. Павлом в Афинах**. Особенное значение здесь имеет сочинение «О божественных именах», представляющее собой одну из вершин мистической спекуляции. Под непосредственным влиянием Ареопагита находится такой мыслитель, как

---

[1] Эта двойственность учения св. Григория справедливо отмечена в исследовании *В. Несмелова:* Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887, стр. 153: «Внимательное чтение его (св. Григория) творений ясно показывает, что на самом деле он мыслил несколько иначе, чем говорил в полемике с Евномием. Все его исторические суждения имеют свой надлежащий смысл только по отношению к такому же суждению Евномия относительно полной постижимости сущности Божией; безотносительно же к этому суждению, они должны быть приняты с большим ограничением». Полемика св. Григория с Евномием содержится главным образом в 12 книгах «Опровержения Евномия», в русском издании его творений, занимающих V и VI томы (особенное значение имеют книга II и XII). Отчетливое и компетентное изложение спора Евномия с свв. Василием и Григорием Н. см. в цит. соч. *В. Несмелова*, I, гл. II—III.

[2] Опровержение Евномия, II (Несмелов, 153), р. п., V, 271.

[3] Опров. Евн. XII, р. п., VI, 291 2.

[4] Ib., 319.

св. Максим Исповедник (VII в.), написавший и комментарии — Scholia[1] — к его сочинениям. Влияние Ареопагита заметно на И. Ск. Эриугене, на Себ. Франке, Эккегарте и его школе и др.[2]. Сочинения Ареопагита написаны с большим подъемом, хотя и не свободны от некоторой риторики. Излюбленным его литературным приемом является гипербола: богословствование всегда определяется как ὑμνεῖν*, понятия постоянно комбинируются с ὑπὲρ, ἀ-privativum, αὐτο- (ἡ ὑπερούσιος ὕπαρξις, ἡ ὑπέρθεος θεότης, ἡ ὑπεράγαθος ἀγαθότης, ἀναιτίως αὐτοθεότης** и под.). Основная мысль, развиваемая в сочинении «О божественных именах», состоит в абсолютной трансцендентности и непознаваемости для нас Божества. Разум, предоставленный своим силам, может и должен идти лишь апофатическим путем, положительные же определения Божества могут составлять только предмет откровения и содержатся в Слове Божием, где сообщаются различные *имена Божии*; анализу значения этих имен и посвящен трактат. Поэтому момент апофатический выражен у Дионисия с непревзойденной силой и сосредоточенностью. «Вообще не следует ни думать, ни говорить о преестественном и таинственном божестве (τῆς ὑπερουσίας καὶ κρυφίας θεότητος) ничего, кроме того, что божественно открыто нам в слове Божием» (De div. nom., I, I, Migne III, col. 583)***. Божество по благодати открывается человеку в меру способности отдельного духа, но сама «пресущественная беспредельность лежит выше сущности (трансцендентна ей); выше умов превышающее ум единство; недоступно всякому рассуждению единое, превосходящее рассуждение; неизреченное для всякого слова благо превыше слова; единство, единящее всякое единство, и пресущественная сущность, и ум, недоступный уму, и слово неизрекаемое, бессловность, безразумность и безымянность, не соответствующая ничему из сущего; виновное в бытии всего, само не будучи сущим, как трансцендентное всякой сущности» (ib.)****. Для выражения своих мыслей о божественном мы пользуемся символами (συμβόλοις) и аналогиями (ἀναλόγως). «Единое, непознаваемое, пресущественное (ὑπερούσιον), самоблагостное (αὐτοτάγαθον), именуемое тройственным единством, единобожественное (ὁμόθεον) и единоблагое (ὁμοαγαθόν) невозможно ни высказать словом, ни понять умом», и приближение к познанию должно совершаться путем абстрагирования[3] от всего сущего (διὰ τῆς πάντων ὄντων ἀφαιρέσεως). Идя этим путем, мы неизбежно приходим к апофатическому определению, что на языке сущего Божество

---

[1] См. в патрологии Миня, серии греческих авторов, т. IV. Подлинные сочинения Дионисия Ареопагита, вместе с парафразом Пахимера, помещены в III томе той же серии.

[2] Св. Дионисий Ареопагит оказывал влияние и на склонное к чрезмерной рационалистической ясности католическое богословие, даже в лице главы его — Фомы Аквинского, об этом можно судить — правда, не по основному строению его богословской системы, Summa theologiae (общедоступное изложение учения Фомы см. у *Sertillanges*, Saint Thomas, I–II, Paris, 1912), но по отдельным его положениям. Приводим для примера: «Нужно пользоваться путем исключения, в особенности при рассмотрении божественной сущности. Ибо божественная сущность своею безмерностию превосходит всякую форму, постигаемую нашим умом; таким образом мы не можем постигнуть ее чрез познание того, что она есть, но имеем о ней лишь некоторое понятие чрез познание того, что она не есть» (Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus congnoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quod non est) (Contra Gentiles, lib. I, Cap. XIV). Цит. у *Леруа*. Догмат и критика, стр. 29.

«О Боге мы не можем постигнуть то, что́ Он есть, а лишь что́ Он не есть, и как все остальное к Нему относится» (non enim de Deo capere possumus, quid est, sed quid non est et qualiter alia sehabeant ad ipsum). (Op. cit., I, I, c.XXX). Цит у *Леруа*, 129. Здесь же см. сопоставление и других мест из Фомы Аквинского и ссылки его на Дионисия.

[3] Св. Максим Исповедник следующим образом комментирует понятие ὑπερουσιότης (S. Maximi Scholia in lib. de div. nom., см. *Migne* patrologiae curs. compl. ser. graeca, т. IV, col. 186–8): «Если οὐσία происходит от слова εἶναι, а εἶναι предполагает некоторое выведение, то οὐσία не может быть в настоящем смысле приложимо к Богу. Ибо Бог превышает (ὑπερκεῖται) всякую сущность, сам не будучи чем-либо из сущего, но превыше сущего, и из Него же все сущее; ибо только для всех скрытое божество одного Бога есть изначальная божественная (θεαρχική) сила, которая управляет и т. наз. богами, и ангелами, и святыми людьми, а также она творит (ἁγιουργός) тех, кто чрез сопричастность становится богами, действительно, сама происходя из себя самой и беспричинно будучи божеством» (ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀναιτίως αὐτοθεότης οὖσα)*****.

есть «*подлинное ничто*[1], αὐτὸ δὲ οὐδὲν (и именно οὐδὲν, а не μηδὲν) как изъятое из всего сущего (ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξηρημένων), ибо оно выше всякого качества, движения, жизни, воображения, представления, имени, слов, разума, размышления, сущности, состояния, положения, единения, границы, безграничности и всего существующего» (ib.)*[2], Дионисий с логической последовательностью констатирует проистекающую отсюда антиномию религиозного сознания. «Богословы славят (ὑμνοῦσι) Божество как безымянное (ἀνώνυμον) и всеимянное» (ἐκ παντὸς ὀνόματος) (de d. n. 1, 6. col. 596)**. «Как мы можем познавать Бога не мыслимого, не воспринимаемого чувствами и вообще не составляющего чего-либо из сущего? Мы познаем Бога, восходя от установленного им порядка мироздания, представляющего образы и подобия божественных первообразов, восходя к тому, что находится выше (ἐπέκεινα) всего путем отвлечения от всего (ἀφαιρέσει) и возвышения над всем (ὑπεροχῇ). Потому Бог познается во всем и помимо всего; и в ведении познается Бог, и в неведении, и Ему присущи и мышление, и разум, и знание, и осязание, и ощущение, и представление, и фантазия, и имя, и все прочее, а вместе Он не мыслится, не высказывается, не именуется, и не есть что-либо из сущего, и не познается в чем-либо сущем; и во всем есть все, и в ничем ничто (ἐν οὐδενὶ οὐδέν), и во всем познается всеми, и ни в чем никем» (ἐξ οὐδενὸς οὐδενί) (de d. n., VII, 3, c. 872)***. «Он есть не то, но не есть и то, не есть в одном месте, но не есть и где-либо в другом. Но Он есть все, будучи виновником всего... и выше всего, как пресущественно превосходящий (ὑπερουσίως ὑπερῶν) все. Потому все о нем одновременно и высказывается (κατεγορεῖται), и Он есть ничто (οὐδέν) из всего»... (De d. n., V, 8, c. 824)****.

Познание Божества для человека, так же как и для чинов ангельских и для всякой твари, возможно лишь путем снисхождения Божества и ответного восхождения твари, только через сопричастие (ταῖς μετοχαῖς μόνον), «само же Оно, насколько Оно есть в себе, по своему собственному началу и свойству, выше ума, сущности и знания» (De d. n., II, 4, c. 641)*****. Хотя Св. Троица «сама находится во всем, но не все в ней (καὶ γὰρ αἕτη μὲν ἅπασι πάρεστιν, οὐ πάντα δὲ αὐτῇ πάρεστι)» (De d. n., III, 2, c. 680)******. «Когда мы ее призываем священною молитвою и нескверным умом, готовым к единению с божеством, тогда и мы в ней присутствуем, ибо она не находится в пространстве, чтобы быть вдали от чего-либо или переходить от одного к другому» (ib.). Дионисий говорит о любовном, или эротическом, влечении к Богу и красоте (сознательно отожествляя ἀγάπη и ἔρως): «божественный эрос блага, благой, существует через благо. Сам эрос сущего, благотворящий, прегосподствует в благе преизбыточно» (De d. n., IV, 7, c. 704)*******. «Божественная любовь выражается в экстазе, любящие не принадлежат самим себе, но любимым» (Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, οὐκ ἐῶν τοὺς εἶναι ἑαυτῶν ἐραστὰς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων) (De d. n., IV, 13, c. 712)********. На крыльях эроса, в порыве экстаза совершается богопричастие и богопознание, — удивительно смелая мысль у авторитетного церковного писателя. — Такова основа эротической гносеологии у Дионисия.

В положительном богословии, именно, при анализе значения и смысла имен Божиих, Дионисий неизменно указывает на трансцендентную, превышающую всякую сущность, природу Божества; поскольку она раскрывается в данном имени Божием, — ἀ privativum здесь уступает место ὑπέρ,

---

[1] Св. Максим комментирует понятие αὐτὸ τὸ οὐδέν «что Бог есть ничто (οὐδέν), надо понимать в том смысле, что Он ничто (μηδέν) из существующего, ибо выше всего виновниек всего, почему богословы говорят, что Бог везде и нигде. Хотя Он нигде, но все чрез Него, а в Нем, как не существующем, ничто (ὡς μὴ ὄντι μηδέν) из всего, и напротив все в Нем как везде сущем; с другой стороны чрез Него все, потому что Он сам нигде и наполняет все как всюду сущий» (S. Maximi Scholia in I de d. n. col. 204–5)*********.

[2] Св. Максим комментирует эту мысль так: «Он сам есть виновник и ничто (μηδέν), ибо все как последствие вытекает из Него, согласно причинам как бытия, так и небытия; ведь само ничто есть лишение (στέρησις), ибо оно имеет бытие чрез то, что оно есть ничто из существующего; а не сущий (μὴ ὤν) существует чрез бытие и сверхбытие (ὑπερεῖναι), будучи всем как Творец, и ничто как превышающий все (ὑπερβεβηκώσ), а еще более будучи трансцендентным и сверхбытийным» (ὑπεραναβεβηκώς καὶ ὑπερουσίως ὤν) (S. Maximi Scholia in I. de d. n., col. 260–261)**********.

метод отрицания методу трансцендирования и гиперболирования (per emendationem). Так, основное определение Божества как блага сопровождается следующим разъяснением: «Будучи только в себе, оно не имеет сущности и далеко превосходит сущность, будучи неживым, превосходит жизнь и, будучи неразумным, превосходит мудрость» (καὶ ἐν αὑτῷ μόνῳ καὶ τὸ ἀνούσιον οὐσίας ὑπερβολή καὶ τὸ ἄζωον ὑπερέλουσα ζωήν καὶ τὸ ἄνουν ὑπερέχουσα σοφία) (De d. n. IV, 3, c. 647)*. Равным образом и как красота, Божество «в качестве всекрасоты есть и сверхкрасота» (ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπερκαλόν) (IV, 7, c. 701)**. «Бог имеет в преизбытке пребытие и сверхбытие, превосходя всякое бытие» (καὶ γὰρ τό προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων τὸ εἶναι πᾶν) (De d. n. V, 5 col. 820)***, из «αὐτουπεραγαθότης»**** изливается все бытие как таковое (V, 6).

Последние главы «Мистического Богословия» (другого трактата Дионисия) дают как бы сводку отрицательного богословия. «Итак, мы говорим, что причина всего, будучи выше всего, не является лишенной ни сущности (ἀνούσιος), ни жизни, ни слова, ни разума»... С другой стороны, «она не имеет ни тела, ни формы, ни образа, ни качества, ни количества, ни массы; она не имеет места, не видится, не доступна человеческому восприятию; не чувствуется и не ощутима, не имеет нестройности и смятения вследствие материальных влечений, не немощна вследствие чувственных порывов, не нуждается в свете, не знает перемен, разрушения, разделения, лишения, растяжения, ничего другого из области чувственных вещей.

Рассуждая же в восходящем направлении (ἀνιόντες), скажем, что она не есть душа, или ум, не имеет ни фантазии, ни представления, ни слова, ни разумения; не высказывается и не мыслится; не есть число, или строй, или величина, или малость, или равенство, или неравенство, или сходство, или несходство; она не стоит и не движется, не покоится и не имеет силы, не есть сила или свет; не живет и не есть жизнь; не сущность, не вечность и не время; не может быть доступна мышлению; не ведение, не истина; не царство и не мудрость; не единое, не единство (ἑνότης), не божество, не благость, не дух, как мы понимаем; не отцовство, не сыновство, вообще ничто из ведомого нам или другим сущего, не есть что-либо из не сущего или сущего, и сущее не знает ее как такового (οὐδὲ τὰ ὄντα γινώσκει αὐτὸν ἢ αὐτή ἐστιν), и она не знает сущего как такового; и она не имеет слова (οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστιν), ни имени, ни знания; ни тьма, ни свет; ни заблуждение, ни истина; вообще не есть ни утверждение (θέσις), ни отрицание (ἀφαίρεσις); делая относительно нее положительные и отрицательные высказывания (τῶν μετ' αὐτὴν θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις πυιοῦντες), мы не полагаем и не отрицаем ее самой; ибо совершенная единая причина выше всякого положения, и начало, превосходящее совершенно отрешенное от всего (абсолютное) и для всего недоступное, остается превыше всякого отрицания» (καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τῶν πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων) (De mystica theologia, cap. IV, V, *Migne*, ser. gr. III, col. 1045–1048)*****.

Единое, вселикое, безусловное НЕ — абсолютное НЕ — таково содержание отрицательного (апофатического) богословия Дионисия Ареопагита. И, несмотря на явную близость с неоплатонизмом, он идет дальше и судит радикальней Плотина. Ибо, как мы уже знаем, Плотин, идя апофатическим путем, все еще оставляет понятие единого как определение абсолютного, между тем у Дионисия, в апофатическом аспекте, оно не есть ни единое, ни единство, но есть полное и окончательное НЕ-кто и НЕ-что.

VII. Св. Максим Исповедник (VII век)

В воззрениях этого глубокого богослова восточной церкви, который все еще ждет оценки и изучения******[1], момент апофатический играет первостепенную роль, отрицательное богословие образует подоснову положительного. Мы познаем Бога, лишь поскольку Он открывается нам, но само

[1] Краткий очерк учения св. Максима Исповедника см. в ценном исследовании *Александра Бриллиантова*. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, стр. 191–219. *С. Л. Епифанович*. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев. 1915.

существо Божие остается за пределами человеческого постижения. Этот мотив повторяется в разных произведениях св. Максима, и исчерпывающий перечень подобных мест мог бы составить задачу лишь специального исследования об учении св. Максима. Не ставя пред собой этой задачи, мы приведем его отдельные суждения[1].

«Бог есть все, и ничто, и превыше всего: ὁ μηδὲν ὢν τῶν ὄντων ἀληθῶς, καὶ πάντα κυρίως ὤν καὶ ὑπερ πάντα ὁ θεός»[2]. «Единый, безначальный, непостижимый, вполне имеющий всю мощь бытия, исключает всякую мысль о времени и образе, как недоступный ни для кого и непознаваемый ничем из сущего в природных представлениях. Нам невозможно познать бытие Бога в себе: Он не есть ни начало, ни средина, ни конец, и ничто другое из того, что познается естественно как следующее из Него. Ибо Он неограничен, и недвижен, и беспределен, будучи безмерно выше (=абсолютно трансцендентен для) всякой сущности, мощи (потенции) и действенности (энергии)... Бог не есть сущность (субстанция — οὐσία), как разумеется она просто или в том смысле, что она есть и начало; и не есть потенция, как разумеется потенция просто или в том смысле, чтобы быть посредствующей (срединой, μεσότης); и не есть энергия, как разумеется она просто или в том смысле, что она есть цель преднамечаемого сообразно потенции и вытекающего из сущности движения. Он есть бытие, имеющее сущность и остающееся превыше сущности (οὐσιοποιὸς καὶ ὑπερούσιος ὀντότης), имеющее мощь и остающееся превыше мощи, преисполнен всякой действенности и неисчерпаемости, словом, есть действенный источник всякой сущности, мощи, действенности, начала, средины и конца. Все существующее называется мыслимым (νοούμενα), ибо имеет принципы для своего объяснения, Бог же зовется не мыслимым (οὐ νοούμενος), но лишь веруют в него на основании (ἐκ) мыслимого; поэтому ничто из того, что мыслится, не может ни в каком отношении идти в сравнение с Ним»[3].

Всякое мышление, рассуждает св. Максим, предполагает множественность (πλῆθος), или, точнее, двойственность (δυάς): мыслящее, которому соответствует известная энергия мысли и сущность (οὐσία), и предмет мысли (ὑποκείμενον). В Боге же не может быть места этому раздвоению, Он есть «μονάς», абсолютная единица, в Нем субъект и объект мышления совпадают. «Бог по сущности своей (κατ᾽ οὐσίαν) есть мышление (νόησις), притом целостное (ὅλος) мышление, и только оно (μόνον); и сам Он сущность, соответствующая этому мышлению (κατὰ τὴν νόησιν οὐσία), и целостная сущность, и только она; и весь Он выше сущности, и весь Он выше мышления, ибо есть и монада неделимая, неразложимая и простая»[4].

---

[1] Все цитаты из творений св. Максима Исповедника делаются по изданию *Migne*, томы 90 и 91: S.P.N. Maximi Confessoris opera omnia (по изданию Комбефиса).

[2] *Migne* 91, col. 1257 (Ambiguorum liber.).

[3] *Migne* 90, col. 1084 ά, β΄, δ΄, ή (Capita ducenta ad theologiam Deique Filii in carne despensationem spectantia).

α΄. Εἷς Θεός, ἄναρχος, ἀκατάληπτος, ὅλην ἔχων τοῦ εἶναι τὰν δύναμιν διόλον΄ τήν, πότε καὶ πῶς εἶναι παντάπασιν απωθούμενος ἔννοιαν, ὡς πᾶσιν ἄβατος, καὶ μηδενὶ τῶν ὄντων ἐκ φυσικῆς ἐμφάσεως διεγνωσμένος.

β΄. Ὁ Θεὸς, οὐκ ἔστι δι΄ ἑαυτὸν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι δυνατόν οὔτε ἀρχὴ, οὔτε μεσότης, οὔτε τέλος, οὐτε τι σύνολον, ὕπερον τῶν τοῖς μετ᾽ αὐτὸν φυσικῶς ἐνδεωρουμένων ἀόριστος γάρ ἐστι καὶ ἀκίνητος καὶ ἄπειρος, ὡς πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ὑπερέκεινα ἀπείρως ὤν.

δ΄. Οὐκ ἔστιν ὁ Θεὸς οὐσία, κατὰ τὴν ἁπλῶς ἢ πῶς λεγομένην οὐσίαν, ἵνα καὶ ἀρχὴ οὔτε δύναμις κατὰ τὴν ἁπλῶς ἢ πῶς λεγομένην δύναμιν, ἵνα καὶ μεσότης΄ οὔτε ἐνεργεία, κατὰ τὴν ἁπλῶς ἢ πῶς λεγομένην ἐνεργειαν, ἵνα καὶ τέλος ἐστι τῆς κατὰ δύναμιν προεπινοουμένησ οὐσιώδους κινήσεως΄ ἀλλ΄ οὐσιοποιὸς καὶ ὑπερούσιος ὀντότης καὶ δυναμοποιὸς καὶ ὑπερδύναμος ἵδρυσις΄ καὶ πάσης ἐνεργεία, δραστικὴ καὶ ἀτελεύτητος ἕξις΄ καὶ συντόμως εἰπεῖν πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας, ἀρχής, τε καὶ μεσότητος καὶ τέλους ποιητική.

η΄. Πάντα τὰ ὄντα, νοούμενα λέγεται΄ τῶν επ΄ αὐτα γνώσεως ἀναποδείκτους ἔχοντα τὰς ἀρχάς ὁ δὲ Θεὸς, οὐ νοούμένος ὁ νομάζεται΄ ἀλλ΄ ἐκ τῶν νοουμένων μόνον εἶναι πιστεύεται διόπερ οὐδὲν τῶν νοουμένων αὐτῷ καθ΄ ὁτιοῦν παραβάλλεται.

[4] Ibid., col. 1167—1170. πβ΄. αὐτὸς κατ᾽ οὐσίαν νόησίς ἐστιν ὁ Θεὸς καὶ ὅλος νόησις, καὶ μόνον καὶ αὐτὸς κατὰ τὴν νόησιν οὐσία, καὶ ὅλος οὐσία καὶ μόνον καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ὅλος, διότι καὶ μονὰς ἀδιαίρετος καὶ ἀμερὴς καὶ ἁπλῆ.

«То, что подлинно есть благо по сущности своей, не есть ни начало, ни цель, ни причина бытия, и не имеет отношения к тому, что является источником движения к причине бытия»[1]. Бог является вполне трансцендентным миру — ὑπερούσιος, по часто повторяющемуся определению св. Максима. «Ὁ δὲ Θεὸς ἁπλῶς καὶ ἀορίστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστί — Бог просто и беспредельно выше всего сущего». Только вера и любовь открывают сердце воздействию благодати, приобщающей человека к жизни божественной. «Тот, кто мудро познал, как надо любить (ἐρᾷν) Бога, который превыше слова и знания и всяческого отношения в каком бы то ни было смысле и свободен от природы (ᾠζηρημένου καὶ φύσεως), кто оставит все чувственное и мыслимое, всякое время и вечность (αἰῶνα) и место, и вполне освободится наконец от всякой действенности (ἐνεργείας), возбуждаемой чувствами, или словом, или умом, тот достигнет несказанным и непостижимым образом божественной сладости, превосходящей слово и ум; этот путь и слово ведомы только подающему таковую благодать Богу и удостоившимся ее получить от Бога, здесь не привносится ничего природного или книжного, раз уже все, что может быть сказано или познано, совершенно преодолено и покрыто молчанием»[2].

Недомыслимость и неизреченность содержания религиозно-мистического опыта — таков положительный итог отрицательного богословия и у св. Максима Исповедника. Конечно, он напоминает и Плотина, и других христианских и нехристианских мистиков. Погружение в трансцендентное дает алогическую мистику, и это даже у столь сильного догматиста, столь яркого представителя именно положительного, катафатического, догматического богословия, каким был св. Максим. Адогматическая мистика, по учению св. Максима, однако, никоим образом не исчерпывает религиозного опыта. Тому НЕ, к которому ведет его отрицательное богословие и мистика, сопутствует ДА религии, Слово, изрекаемое Божеством и громом своим исполняющее вселенную.

VIII. Св. Иоанн Дамаскин (VIII век)

«Точное изложение православной веры»[3], автором коего обычно считается св. *Иоанн Дамаскин*, в учении о богопознании находится в явной связи с творениями св. Дионисия Ареопагита и св. Максима Исповедника. Оно открывается (кн. I, гл. I) учением об неизреченности и непостижимости Божества. «После первой и блаженной природы (Божества) никто — не из людей только, но даже и из премирных сил, и самих, говорю, Херувимов и Серафимов — никогда не познал Бога, если кому не открыл Он сам» (1—2). «Из относящегося к учению о Боге и воплощении как не все неизреченно, так и не все может быть выражено речью; и не все недоступно познанию, и не все доступно ему» (3). «Что Бог *есть*, ясно. А что́ Он по существу и природе, это совершенно непостижимо и неизвестно» (7). Такие определения, как, напр., бестелесность, «не показывают

---

[1] *Migne*, 90, col. 1177. (Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute ac vitio, β΄). Τὸ κατ᾽ οὐσίαν κυρίως ὂν ἀγαθόν. ἐστι τὸ μήτε ἀρχὴν, μήτε τέλος, μήτε αἰτίαν τοῦ εἶναι, μήτε τὴς οἰανοῦν κατὰ τὸ εἶναι πρὸς αἰτίαν τινὰ κίνησιν ἔχον.

[2] *Migne* 91, col. 1153. (Ambiguorum liber). ὁ δὲ Θεὸς ἁπλῶς καὶ ἀοριστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστὶ, τὰ περιέχοντά τε καὶ περιεχόμενα... ἄρα σωφρόνως ὁ διαγνοὺς πῶς ἐρῶν τοῦ Θεοῦ δεῖ, τοῦ ὑπὲρ λόγον καὶ πάσης ἁπλῶς τῆς οἱασδήποτε παντάπασι σχέσεως, ἐξηρημένου καὶ φύσεως, πάντα τὰ αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα χρόνον καὶ αἰῶνα καὶ τόπον ἀσχέτως παρελεύσεται καὶ πάσης τελευταῖον ὅλης τῆς κατ᾽ αἴσθησιν καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐνεργείας ἑαυτὸν ὑπερφυῶς ἀπογυμνώσας ἀῤῥήτως τε καὶ ἀγνώστως τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν θείας τερπνότητος ἐπιτεύξεται, καθ᾽ ὃν οἶδε τρόπον τε καὶ λόγον ὁ τὴν τοιαύτην δωρούμενος χάριν Θεὸς καὶ οἰταύτην παρὰ Θεοῦ λαβεῖν ἀξιωθέντες, οὐκέτ᾽ οὐδὲν φυσικὸν ἢ γραπτὸν ἑαυτῷ συνεπικομιζόμενος, πάντων αὐτῷ τῶν λεχθῆναι ἤ γνωσθῆαι δυναμένων παντελῶς ὑπερβαθέντων καὶ κατασιγασθέντων.

[3] См. русский перевод Александра Бронзова. СПб., 1894, с предисловием и примечаниями. Все цитаты сделаны по этому переводу*.

существа Его, подобно тому, как не показывают и (выражения): нерожденное и безначальное, и неизменяемое и нетленное, и то, что говорится о Боге или о бытии Божием, ибо это обозначает не то, *что́* Он *есть*, но то, *что́* Он *не есть*. Однако сказать о Боге, что́ Он есть по существу, невозможно. Скорее более свойственно говорить (о Нем) чрез удаление всего. Ибо Он не есть что-либо из сущего: не как не сущий, но как сущий выше всего, что существует, и выше самого бытия. Ибо, если знания (относятся к) тому, что существует, то, что превышает знание, во всяком случае будет выше и действительности. И, наоборот, то, что превышает действительность, выше и знания. Итак, Божество беспредельно и непостижимо.

И только это одно: беспредельность и непостижимость в Нем — постижимо. А что говорим о Боге утвердительно, показывает не природу Его, а то, что — около природы. Назовешь ли ты Его благим или праведным или мудрым, или чем бы то ни было другим, то скажешь не о природе Бога, но о том, что — около природы. Также некоторое, что о Боге говорится утвердительно, имеет значение превосходного отрицания, как, напр., говоря о *мраке* в отношении к Богу, мы разумеем не мрак, но то, что не есть свет, а выше света; и говоря о свете, разумеем то, что не есть мрак» (9). «Божество — просто и несложно. То же, что состоит из многого и различного, сложно. Итак, если несозданность, и безначальность, и бестелесность, и бессмертие, и вечность, и благость, и творческую силу, и подобное мы назовем существенными различиями в Боге, то состоящее из столь многого не будет просто, но сложно, что (говорить о Божестве) дело крайнего нечестия. Поэтому должно думать, что каждое в отдельности из того, что говорится о Боге, означает не то, что́ Он есть по существу, но показывает или то, что́ Он не есть, или некоторое отношение к чему-либо из того, что Ему противопоставляется, или что-либо из сопровождающих Его природу или деятельность» (27–8).

Особой оригинальности или философской ясности суждения автора «Изложения православной веры» не имеют, сравнительно с учениями свв. Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, однако высокий вероучительный авторитет этого произведения заставляет с особенным вниманием относиться к его идеям, в частности и по вопросу об «апофатическом» богословии. Приведенные суждения даже текстуально близки к соответственным местам из сочинений Ареопагита, свв. Максима, Василия Великого и др.

IX. Св. Григорий Палама (XIV век)

В творениях св. *Григория Паламы*[1] мы наблюдаем дальнейшее развитие идей отрицательного богословия, в связи с знаменитыми спорами о *Фаворском свете**, которые велись между сторонниками св. Григория, с одной стороны (так называемыми исихастами), и последователями Варлаама и Акиндина, с другой, и окончились церковным осуждением последних. Вопрос поставлен был так: представляет ли свет, осиявший Христа на Фаворе и виденный апостолами, прямое *действие* Божие, Его «энергию» (ἐνεργεία), несозданную и вечную, или же он есть только чувственное знамение в доступной для грубого понимания учеников форме? (Теперь сказали бы: имеет ли он онтологическое значение или же есть лишь «психологизм»?)

Этим поставлен был и более общий вопрос: существует ли несозданная, следовательно, вечная божественная энергия, которою Бог открывается людям, единая, но многообразная и многоликая, нераздельная, но разделяющаяся для приобщающихся ее благодатному воздействию, или же Бог непосредственно открывается людям, употребляя для этого тварные, во времени созидаемые средства?

---

[1] Сочинения св. Григория Паламы, см. Migne's Patrologiae cursus completus, series graeca, t. 150 (по этому изданию делаются все ссылки). Ср. *Еп. Алексий*. Византийские церковные мистики XIV века. Казань, 1906. Историю исихастов и паламитских споров (вместе с документами) см. у *Еп. Порфирия (Успенского)*. История Афона. Часть III. Отд. I, I, отд. III, 1–2. СПб., 1892.

Св. Григорий Палама развивал в своих сочинениях, опираясь на труды своих предшественников, учение о *трансцендентной сущности* Божией, его οὐσία, и раскрывающейся в мире Его мощи — δύναμις и действенности — ἐνέργεια. Бог осуществляет Себя как Бог в своей энергии или энергиях, учение же об Его οὐσία характеризуется чертами отрицательного богословия, ибо οὐσία остается вполне недоступна, трансцендентна для тварей, не только для человека, но и для ангелов. «Пресущественность Божия (τὴν ὑπερουσιότητα τὴν θείαν) не может быть ни названа словом, ни понимаема, ни созерцаема каким бы то ни было образом, она превосходит все и выше познания (ὑπεράγνωστον), она пребывает недосягаема и для необъятной силы вышенебесных умов, для всех оставаясь совершенно и навсегда непостижимой и неизреченной. И никаким именем не может быть она названа ни на языке (κατά) нынешнего века, ни будущего; не может ее выразить никакое слово (λόγος), рождающееся в душе или произносимое устами; не достигает ее никакое чувство или помышление (ἐπαφή τις αἰσθητὴ ἢ νοερά); не может быть она выражена никаким образом (φαντασία). Разве только кто назовет ее непостижимейшею совокупностью отрицаний (ἐξ ἀποφάσεων τελεωτάτην ἀκαταληψίαν), как самое высшее абстрагирование от (ὑπεροχικῶς ἀφαιρουμένην) всего, что есть, и всего, что говорится. Поэтому и нельзя, собственно говоря (κυρίως), назвать по-настоящему ни самую сущность (οὐσίαν), ни ее природу, сознавая эту истину превыше всякой истины. Хотя в то же время она есть причина всего, и все существует от нее и ради нее, и сама она, существуя раньше всего и просто и неограниченно (ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως), преднаметила в себе все, она должна именоваться во всем (ἐκ πάντων), однако не в собственном смысле» (κυρίως)[1].

«Сущность (οὐσία) Бога совершенно неименуема, так как и совершенно непостижима... Как неименуемая она вместе и недоступна причастности (ἀμέθεκτος), ибо пребывает превыше причастности» (ὑπὲρ μέθεξιν)[2]. И самое бытие Божие познается относительно не сущности, но лишь энергий: «не из сущности энергия, но из энергии познается сущность, что она *есть*, но не *что* она есть. Потому и Бог не из сущности, но из провидения Своего познается в Своем бытии. На основании этого различается и от сущности энергия, ибо она есть показующее, сущность же есть показуемое чрез нее в своем бытии»[3].

«Всякая природа как нельзя более далека и совершенно чужда божественной природе. Если же Бог природа, то все другое не есть природа; если же все другое есть природа, то Он не природа, так же как не есть и сущее (ὄν), если другое есть сущее. Если же Он есть сущий, то другое не сущее... Хотя Бог есть и называется природой всего сущего, ибо все Ему причастно, и существует в силу этой причастности, но не причастности (μεθέξει) к Его природе, а к Его энергиям. Таким образом, Он есть и сущность сущего (ὀντότης τῶν ὄντων), и форма в формах как основа форм (εἰδεάρχης), и мудрость мудрствующих, и вообще все во всем (ἁπλῶς τα πάντα πάντων); и не есть природа, ибо выше всякой природы, не есть сущий, ибо выше всего сущего; и не есть сущий и не имеет формы, ибо есть выше формы»[4].

Различие между οὐσία и ἐνέργεια совпадает с границами между отрицательным и положительным богословием: οὐσία соответствует трансцендентному существу Божию, ἐνέργεια есть Его проявление в мире. «*Феотим.* Ты говоришь, что энергией Бог сообщается сообщающимся с Ним (μετέχεσθαι παρὰ τῶν μετεχόντων)? *Феофан.* Насколько возможно. *Феотим.* А в отношении сущности тот же самый Бог недоступен общению (ἀμέθεκτον)? *Феофан.* Разумеется»[5]. На этом основании как

---

[1] *Gregorii Palamae* dialogus qui inscibitur «Theophanes, Sive de divinitatis et rerum divinarum communicabilitate et incommunicabilitate». *Migne*, 150, col. 937.

[2] Eiusdem *Gregorii* physica, theologica, moralia et practica capita CL. *Migne*, 150, col. 1221.

[3] Ibid., 1230.

[4] Ibid., 1176.

[5] Ibid., 929.

понятие, строго говоря, отрицательное или предельное, οὐσία оказывается единой, нераздельной и простой, «божественные же энергии множественны и разнообразны» (ποικίλαι). Энергия оказывается средством сообщения οὐσία, причем ее многоликость подобна многим лампадам, возжигаемым от огня, она «не триипостасна в этом смысле, но тысячеипостасна»[1]. И однако вследствие неделимости Божества в Его οὐσία каждый образ божественной энергии, каждый ее луч сообщает *все* Божество: «несообщимость сущности (οὐσία) нисколько не препятствует тому, что чрез каждую из энергий сообщается весь Бог... ибо нетелесное не делится телесно... Поэтому те, кто способны сделались к восприятию божественной и боготворящей энергии, сделались способны к восприятию самого Бога»[2]. Это определение приводит, таким образом, к чистой антиномии: «сверхсущностная сущность оказывается совершенно неделимою, а божественная энергия Бога нераздельно разделяющею» (ἀμερίστως δὲ μερίζουσα)[3]. При этом божественные энергии не могут быть приурочиваемы к отдельным ипостасям Св. Троицы, но являются общими для всех. «Мощь (δύναμις) и энергия общи триипостасной природе и действуют вовне и делятся на тысячи. Ибо всемощно (πανταδύναμον) Божество»[4]. Таким образом, резкая граница проводится между понятием οὐσία и понятием Св. Троицы как сущего в Себе Бога и между божественными энергиями, но, в свою очередь, не менее глубокая граница существует между этими несозданными (ἄκτιστος) энергиями и тварным, созданным бытием, к которому приравнивали их варлаамиты. Энергия есть Божество, целое и единое в каждом луче своем, Божество действующее, открывающееся ad extra.

X. Иоанн Скот Эриугена (IX век)

И. Ск. Эриугена, этот глубокий мыслитель IX века, который представляет огромный религиозно-философский интерес и для нашего времени[5], в вопросе об отрицательном богословии сознательно примыкает к св. Максиму Исповеднику и Дионисию Ареопагиту, оказавшим на него особенное влияние. Ссылаясь на обоих этих мыслителей, он и сам различает «апофатическое и катафатическое богословие»[6]. «Все обозначения, помощью которых путем утверждений одевают Божество, путем отрицания могут быть снова сняты... Как говорится в первом случае, можно таким образом называть Бога, не говоря, что это собственно совершается, напротив, во втором случае говорится, что это не соответствует действительности, хотя и можно так называть Бога»[7]. Общее содержание отрицательного богословия, развиваемого преимущественно в первой и отчасти во второй книге «De divisione

---

[1] Ibid., 941.

[2] Ibid., 936. Ср. изложение учения св. Григория Паламы в цит. соч. еп. *Порфирия Успенского*. История Афона, ч. III, отд. 2-е, стр. 234–237.

[3] Ibid., 941.

[4] Ibid., 941. Ср. цит. у еп. Порфирия (цит. соч. 266–70). «Сказание о том, как недугуют последователи Варлаама и Акиндина»: «Мы говорим согласно учению святых, что и божеское существо, как несообщимое и невидимое, превыспреннее посылаемым из него озарений и действий и дарований, кои дает и сообщает святым Св. Троица: Отец и Сын и св. Дух, ибо все божеские энергии и дары общи трем поклоняемым ипостасям... Существо божественное превыспреннее сообщаемых из него энергий и даров, яко причина (αἰτία) их и источник. То́ есть причина, а эти — последствия (ἐξ ἐκείνης αἰτίας) (sic!)... Подобно думай и о божеском существе и о божеских энергиях. Каковыми назовешь их, таковым наречешь и существо Божие. Если несозданны энергии, то несозданно и это существо, а ежели созданны, то созданно и оно, так как энергии неотделимы от существа» (греческий текст приведен в приложениях к цит. соч., см. стр. 823).

[5] На русском языке см. монографию об Эриугене: *Александр Бриллиантов*. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898.

[6] De divisione naturae, lib. II, cap. 30; col. 599. Сочинения Эриугены, собранные Флоссом см. в коллекции Migne, scriptores latini, 122 том, по которому делаются все ссылки. Существует немецкий перевод Л. Ноака *I. Sc. Erigena*. Über die Eintheilung der Natur. Philosophische Bibliotek, B-de 86–87.

[7] De div. nat., I, I, C. 14, col. 459. Ср. lib. I, cap. 76, c. 522A.

naturae»*, основного трактата Эриугены, последний определяет так: в нем выясняется, что «Бога *Ничто* из всего, что существует и чего не существует, не выражает в Его сущности, что и сам Он совершенно не знает, что́ Он есть, ибо Он никоим образом не может быть определяем по величине или свойству, ибо ничто не подходит к Нему и сам Он ничем не постигается, и что сам Он в том, что существует и не существует, собственно говоря не выражается в самом себе, — род незнания, превосходящий всякое знание и понимание»[1].

Следуя уже знакомым нам путем мысли отрицательного богословия, Эриугена показывает недостаточность всех определений Божества. «Бог называется сущностью, но собственно Он не есть сущность, потому что последней противостоит ничто. Он же выше сущности. Также называется Он благом, но и этим Он не является в собственном смысле, ибо благу противостоит зло, а Он более, чем благ, или сверхблаг... Подобным же образом обстоит дело и с истиной, ибо и последней противостоит ложь, и потому Бог не есть истина, но более, чем истина, и сверх-истина. Такое же положение вещей имеем мы и относительно остальных божественных имен. Ведь не в собственном смысле называется Он и вечностью, ибо последней противостоит временность, но Он более, чем вечен, и есть сверхвечность. Подобный же случай имеем мы и относительно мудрости, которая потому не может быть приложима к Богу в собственном смысле, что мудрости и мудрому противостоит глупость и глупец; следовательно, правильнее и вернее Он будет именоваться более, чем мудрым, или сверхмудростию. Также Он больше чем жизнь, ибо жизни противостоит смерть. Так же обстоит дело и с светом, которому противостоит тьма»[2].

Но и такие определения Божества, как *сверх*сущность, *сверх*мудрость, разные словосочетания с ὑπέρ, излюбленные столь ими злоупотребляющим Ареопагитом, очевидно, суть тоже лишь замаскированные отрицания, «по звуку это утверждения, а по смыслу они имеют отрицательное значение». Например, «если кто говорит, что нечто выше сущности, разумеет не то, что́ оно есть, но что́ не есть»[3].

На этом основании понятно, почему Бог в богословии обозначается иногда именем *Ничто*. «Я полагаю, что этим именем обозначается невыразимая и недоступная ясность неведомой божественной Благости, которая понимается сверхсущностно и сверхприродно в себе самой, ни есть, ни была, ни будет быть. Она не познается ни в какой существующей сущности, ибо она превосходит все. Только чрез то, что она несказанным образом нисходит в сущее, становится она постижима для духовного ока как таковая, и она же одна обретается во всем как бытие, есть, была и будет быть. Мыслимая как непостижимая, она не без основания называется в особенном смысле Ничто. Насколько же она в своих богоявлениях начинает становиться видимой, говорится, что она из ничто переходит в нечто. Именно, насколько она должна считаться превосходящей всякую сущность, она будет познаваться во всякой сущности, а потому всякая видимая и невидимая тварь может быть названа божественным

---

1 De div. nat., I, II, c. 30, col. 599. «Ipsum Deum nullum eorum, quae sunt, et quae non sunt, in sua essentia intelligere diximus, quia omnem superat essentiam, ipsumque, quid ipse sit, quoniam nullo modo definitur, et quantus et qualis sit, quia nihil et accidit, et in nullo intelligitur, omnino ignorare, ac per hoc seipsum in his quae sunt, et quae non sunt, comprehendi penitus negare, quae species ignorantiae omnem scientiam superat et intellectum».

2 De div. nat., lib. I, cap. 14, col. 459–60. «Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil; ὑπερούσιος igitur est, id est superes sentialis. Item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est; bonitati enim malitia opponitur; ὑπεράγαθος igitur, plusquam bonus, et ὑπεραγαθότησ id est, plusquam bonitas... Veritati etenim falsitas opponitur, ac per hoc veritas proprie veritas non est; ὑπεραληθής igitur est, et ὑπεραλήθεια, plusquam verus, et plusquam veritas. Eadem ratio in omnibus divinis nominibus observanda est. Non enim proprie dicitur aeternitas, quoniam aeternitati temporalitas opponitur; ὑπεραιώνιος igitur est, et ὑπεραιωνία, plusquam aeternus et plusquam aeternitas. De sapientia quoque nulla alia occurrit ratio, ideoque proprie de Deo praedicari non est arbitrandum, quoniam sapientiae et sapienti insipiens et insipientia oppugnant; proinde ὑπέρσοφος id est, plusquam sapiens, et ὑπερσοφία, plusquam sapientia, recte vereque dicitur. Similiter plusquam vita est, siquidem vitae mors opponitur. Eodem modo de luce intelligendum est; nam luci tenebrae obstant».

3 De div. nat., lib. I, cap. 14, col. 462.

явлением. Ибо сверху донизу, т. е. от небесных сущностей до низших тел этого мира, всякий порядок природы постольку приближается к божественной ясности, проникает как понимание в сокрытое[1]. Потому недостижимая ясность сил небесных часто называется в богословии тьмою, чему не надо удивляться, ибо и высшая мудрость сама, которой близки эти силы, часто обозначается тьмою» (III, cap. 19).

В дальнейшем развитии той же мысли Эриугена подробно (в книгах I и II) останавливается на выяснении того, что к Божеству совершенно не приложимы категории мышления (которых, вслед за Аристотелем, он насчитывает десять: сущность, количество. качество, отношение, положение, состояние (habitus), место, время, действие, страдание). «Для такой природы, которая не может быть ни высказана, ни мыслима, для нас бесполезны категории... Если бы они были приложимы к Божеству, Бог должен бы необходимо подпасть под родовое понятие, между тем как Он не есть ни род, ни вид, ни нечто случайное»[2].

«Если, например, спрашивают о Боге, *что* Он есть, разве тогда не ищут свойственного Ему определенного состояния? И если отвечают, что Он есть то или то, разве тем не останавливаются на определенном и ограниченном состоянии?» «Ведь все, о чем можно высказать или помыслить, *что* оно есть, не может превзойти области сущего, но должно по праву рассматриваться или как часть в целом, или как наличное в своих частях целое, или как форма в роде, или как наличный в своих формах род, или как вид в частностях, или как все охватывающее это единство. Между тем это далеко отстоит от простой и неопределимой истины божественной природы, которой не соответствует ничто из всего сущего. Ибо она не есть ни целое, ни часть, потому одинаково называется и частью и целым, ибо ею создано каждое целое и всякая часть всеми путями. Так же не существует божественная природа ни как род, ни как форма, ни как вид, ни как частность, ни как всеобщая или особенная сущность, но в то же время о ней высказывается все это, ибо лишь от нее это получает способность существования. Так же будет, если назвать ее совокупностью всего этого, хотя она превосходит сумму сотворенных вещей своим безграничным величием, ибо все это создано ею. Как же может понять сама себя божественная природа, что́ она есть, если она есть Ничто?»[3] (Quomodo igitur divina natura seipsum potest intelligere, quid sit cum *nihil* est?) Из этого уже знакомого нам определения апофатического богословия о том, что Бог есть Ничто, не в смысле отрицания, но в смысле недостаточности всякого утверждения, Эриугена делает смелый и парадоксальный вывод, что *Бог не знает самого себя*. «Бог не знает, что Он такое, ибо Он не есть нечто; Он непонятен во всяком нечто как для самого себя, так и для всякого разума... Бог сам в себе самом совершенно не знает, что Он не есть, но также не знает себя и как сущего. Таким образом, Он не знает, *что* есть Он сам, т. е. Он не знает, что Он есть нечто, ибо Он познает, что Он вовсе не принадлежит к той области, которая в каком-либо смысле может быть познана и о которой можно высказать или помыслить, что она есть»[4]. Ни одна из 10 категорий, устанавливающих «нечто» познаваемое, неприложима к Богу. «Ты видишь поэтому, с каким основанием говорится о Боге: Он не знает, что все, включающееся в 10 категорий, существует в Его природе, ибо последняя, очевидно, существует единственно своею исключительно возвышенною и неограниченною силою. Ибо то, что является неограниченным во всех направлениях, неограниченно

---

[1] Впрочем, по Эриугене, «и небесные силы необходимо несвободны от незнания, и им остаются неведомы тайны божественной мудрости» (II, стр. 28).

[2] De div. nat., lib. 1,33, cap. 15 col. 463 (Cf. lib. II, cap. 28, col. 585). «Clare conspicio, nulla ratione categorias de natura ineffabili proprie posse praedicari. Nam si aliqua categoriarum de Deo proprie praedicaretur, necessario genus esse Deus segueretur. Deus autem nec species, nec accidens est. Nullo igitur categoria proprie Deum significare potest».

[3] De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 589.

[4] De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 589. «Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid; incompehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi, et omni intellectui... Nescit igitur, quid ipse est, hoc est, nescit se quid esse quoniam cognoscit, se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur, et de quibus potest dici vel intelligi, quid sunt, omnino esse».

по сущности, силе и действию, сверху и снизу, т. е. с начала и с конца. Ибо по существу оно непостижимо, по силе непонятно, по деятельности неограниченно, без начала сверху и без конца снизу, словом, коротко говоря, во всех направлениях неограниченно»[1].

Но в то же время ясно, что «под божественным незнанием следует разуметь ничто иное, как непонятное и бесконечное знание самого Бога»[2]. «В Боге нет неведения, ибо Его неведение, напротив, есть неизреченное понимание... Если мы говорим, что Бог не знает, что́ Он есть, не хотим ли мы намекнуть на то, что Он не понимает себя ни в чем из всего, что есть? Ибо как бы мог Он познать в себе самом нечто такое, что не может быть в Нем самом? Однако основы всего того, что Бог создал в себе самом, т. е. Отец в Сыне, составляют в Нем нераздельно единое; они не позволяют определения своеобразных составных частей своеобразными различиями или случайными определениями, ибо они допускают их только в действиях, а не в себе самих. Что же нужно думать о неизреченной и непонятной природе их самих? Кто мог бы мыслить здесь нечто, определенное границей, протяженное в пространстве, разделенное на части, составленное из элементов и случайных признаков? Божественное неведение есть поэтому высшая и истинная мудрость»[3]. (Ipsa itaque ignorantia summa ac vera est sapientia). От апофатического богословия Эриугена делает переход к катафатическому; с основными его идеями мы еще встретимся ниже.

XI. Николай Кузанский[4] (XV век)

В учении этого гениального мыслителя XV века, еще ждущего надлежащего изучения, идея трансцендентности Бога, составляющая сущность отрицательного богословия, положена в основу его системы, и даже положительное его учение о Боге понятно только в свете этой центральной идеи. Бог есть безразличие противоположностей (indifferentia oppositorum), их совпадение. Он выше противоречий. По неоднократно повторяемому у Николая К. сравнению, coincidentia oppositorum есть ограда рая, охраняемая Ангелом и скрывающая от твари Бога[5] (De visione Dei, 10). Как наименее кривая линия совпадает с наиболее прямой, так в Боге совпадают самое великое и самое малое (De docta ignorantia*, I, 4), бытие и небытие (ibid., с. 6, De possest.), реальное и идеальное, прошлое, настоящее и будущее в абсолютном *ныне*. Вместе с тем Он есть абсолютное самотожество (non aliud), в Нем нет различий, каждое так наз. божественное свойство есть положение того же божественного существа. Он есть единство, но не в нумерическом, а в сверхнумерическом смысле.

Трансцендентность и непознаваемость Бога составляет музыку всей системы кардинала Николая Кузанского, который свой основной трактат выразительно озаглавил *De docta ignorantia* и с энтузиазмом говорит о *sacra ignorantia***, неоднократно ссылаясь при этом на Дионисия Ареопагита.

---

[1] De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 593. «Quod enim infinitum est omni ratione et modo, infinitum est per essentiam, per virtutem, per operationem, per utrosque fines, sursum dico et deorsum, et infinitum, et simpliciter dicendum ac verius, per omnia infinitum».

[2] De div. nat., lib. II, cap. 29, col. 598.

[3] De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 594.

[4] Нового полного издания сочинений Николая Кузанского не существует (только недавно в 1913 г. появилась в Италии De docta ignorantia, изд. Paolo Rotta) и единственным остается издание XVI века, представляющее, конечно, библиографическую редкость (оно имеется в московской библиотеке Румянцевского музея). Существующий немецкий перевод «важнейших сочинений» Николая К. также не имеется в продаже: Des Cardinal und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung von *F. A. Scharpff*. Freiburg i. Br., 1862. Ср. *его же* монографию: Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des XV. Jahrh., Tübingen, 1871. Ср. еще *K. P. Hasse*. Nicolaus von Kues, 1913 (в серии «Die Religion der Klassiker»). *Schwarz*. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, 1913 (Kapitel III, § 24). Литература о Николае Кузанском не богата и не значительна. Готовится издание перевода его сочинений в Philosophische Bibliothek.

[5] «Unde in ostio coincidential oppositorum, quod Angelus custodit, in ingressu Paradisi constitutus» (op. cit., 190). «...tu es intra murum in Paradiso. Murus autem est concidentia illa...» (ib., 191)***.

«Отрицательное богословие есть столь необходимое восполнение положительного, — говорит Николай К. (De docta ign., I, 26), — что без него Бог был бы почитаем, но как тварь... Наша священная наука неведения (sacra ignorantia) научила нас, что Бог неизреченен, ибо Он более чем все, что может быть названо... Согласно этому негативному богословию Бог есть не Отец, не Сын, не св. Дух, но только бесконечен. Бесконечность как таковая не рождаема, не рождает, не исходит... Как бесконечность, рассматриваемая как таковая, Бог не есть ни единое, ни множественное, с точки зрения отрицательной теологии мы находим в Боге ничто иное как бесконечность... Согласно ей Он поэтому не познаваем ни в этом, ни в будущем веке, ибо всякая тварь, не будучи в состоянии воспринять бесконечный свет, темнеет в сравнении с ним. Бог ведом лишь самому себе. Из сказанного следует, что в богопознании отрицания истинны, утверждения неудовлетворительны»[1].

«Господь и Бог мой! помоги Тебя ищущему! я вижу Тебя в начале рая и не знаю, что́ вижу, ибо я не вижу ничего видимого; я знаю только одно: я знаю, что не знаю, что́ вижу, и никогда не смогу узнать; я не умею назвать Тебя, ибо не знаю, что́ Ты еси. И если скажет мне кто-либо: то или иное есть Твое имя, то потому уже, что он дает имя, я знаю уже, что это не Твое имя. Ибо всякое наименование есть стена, выше которой я Тебя вижу. Если дает кто-либо понятие, которым Ты можешь быть понят, я знаю, что это не есть понятие о Тебе, ибо всякое понятие находит свою границу в пределах ограды рая. И о всяком образе и сравнении, помощью которого стали бы мыслить Тебя, я знаю, что это не есть соответствующий Тебе образ. И всякий ум (intellectus) далеко отстоит от Тебя. Высокая стена отделяет Тебя от всего этого. И если я поднимусь ввысь насколько лишь можно, то вижу я Тебя только как бесконечность. Поэтому Ты недоступен, непостижим, неименуем, невидим. Кто хочет приблизиться к Тебе, должен подняться над всеми понятиями, границами и ограниченностью. Дух должен сделаться неведущим (ignorantem) и погрузиться во тьму, если хочет видеть Тебя. Но что же есть это неведение Духа? не есть ли это мудрое неведение (docta ignorantia)? Поэтому, о Бог мой, который есть бесконечность, к Тебе может приближаться лишь тот, который знает, что он не ведает Тебя» (qui scit se ignorantem tui) (De vis. Dei 13)[2].

---

[1] De docta ignorantia, lib. II, cap. XXVI, стр. 21 (цит. по Базельскому изданию 1565 года): «Et ita Theologia negationis adeo necessaria est, quo ad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura... Docuit nos sacra ignorantia Deum, ineffabilem, et verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicut et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem, nec intellectum, nec lucem, nec quicquam eorum quae dici possunt, esse voluit... Unde nec pater est, nec filius, nec spiritus sanctus, secundum hanc negativam Theologiam, secundum quam est infinitus tantum, Infinitas vero ut infinitas, nec generans est, nec genita, nec procedens... Secundum considerationem infinitatis, Deus nec unum est, nec plura, et non reperitur in Deo secundum Theologiam negationis, aliud quam infinitas. Quare secundum illam, nec cognoscibilis est in hoc secolo, nec in futuro, quoniam omnis creatura ut quae infinitum lumen compraehendere nequit, et respectu obtenebratur, sed sibi soli notus est. Et ex his manifestum est, quomodo negationes sant verae, affirmationes insufficientes in theoligicis...»*.

[2] «Domine Deus, adiutor te quarentium, video te in ortu Paradisi, et nescio quod video, quia nihil visibilium video, et hoc scio solum, quia scio me, nescire quod video, et nunquam scire posse, et nescio te nominare: quia nescio quid sis et si quis mihi dixerit, quod nomineris hoc vel illo nomine, eo ipso quod nominat, scio quod non est nomen tui. Terminus enim, modi significationis nominum, est murus, ultra quem te video. Et si quis expresserit conceptum aliquem quo concipi possis, scio illorum conceptum, non esse conceptum tui: omnis enim conceptus terminatur in muro Paradisi. Et si quis expresserit aliquam simultitudinem, et dixerit, secundum illam te concipiendum: scio similiter, illam similitudinem esse tuam. Sic si intellectum tui quis enarraverit, vollens modum dare ut intelligaris, hic longe a te abest. Separaris enim per altissimum murum, ab omnibus his. Separat enim murus, omnia quae dici aut cogitari possunt, a te: quia tu es ab his omnibus absolutus, quae cadere possunt per conceptum cujuscunque. Unde dum altissime elevor, infinitatem te video. Obhoc es inaccessibilis, incomprehensibilis, innominabilis, immultiplicabilis et invisibilis. Et ideo oportet at te accedentem super omnem terminum et finem et finitum ascendere... Oportet igitur intellectum ignorantem fieri, et in umbra constitui, si te videre velit. Sed quid est Deus meus, haec intellectus ignorantia, nonne docta ignorantia? Non igitur accedi potes Deus, qui es infinitas, nisi per illum, cuius intellectus est, in ignorantia, qui scilicet scit se ignorantem tui» (ib., 192—193)**.

«Так как наибольшее есть наибольшее как таковое, не допускающее противоположности, то ясно, что к нему неприложимо никакое имя. Ибо все имена возникают из известной единичной деятельности разума, чрез которую одно отличается от другого. Но где все есть едино, не может существовать отдельных имен. Справедливо говорит поэтому Гермес Трисмегист: так как Бог есть целокупность вещей (universitas rerum), Он не имеет особого имени, ибо нужно было бы или называть Бога всяким именем, ибо Он в простоте своей объемлет в себе целокупность вещей, потому имя, собственно свойственное Богу, должно быть переведено: один и все (unus et omnia), или лучше: все в едином (omnia uniter)... Но единство есть имя Бога не в том смысле, как мы понимаем единство. Единству противостоит множество. Таковое единство не соответствует Богу, соответствует же Ему лишь таковое, которому не противостоит инобытие, множественность. Таково величайшее имя, которое совокупляет все в простоте единства, таково неизреченное имя, превосходящее всякий разум. Ибо кто мог бы понять неименуемое единство, которое бесконечно предшествует всякому противоречию, где все без сложности совокуплено в простоте единства, без другого и противоположности, где человек не отличается от льва, а небо не отличается от земли, и тем не менее каждое существует самым подвижным образом, не в своей конечности, но как само величайшее единство! Кто мог бы постигнуть или наименовать это единство, которое как единство есть все и как наименьшее есть наибольшее, тот открыл бы имя Божие. Но так как имя Божие есть сам Бог, то никто не знает Бога, кроме того самого духа, который и есть само величайшее и это величайшее Имя... Отсюда следует, что утвердительные имена Божии свойственны Ему лишь в бесконечно малой степени (per infinitum diminute), ибо они прилагаются Ему лишь в соответствии каким-либо свойствам тварей... Это имеет силу до такой степени, что и имя Троицы и лиц Отца, Сына и Св. Духа прилагается лишь в отношении к тварям» (De docta ignor., I, 24)[1]. Даже на вопрос о бытии Божием следует отвечать так: «Он ни существует, ни не существует, Он *не*-есть и не не-есть» (De coniecturis, 7)*. Абсолютное «выше всякого утверждения и отрицания», «противоположности имеют место лишь в конкретном» (De docta ignor., I, 4)**, но не в абсолютном. «Бог не есть это и то, Он не есть там и тут, Он есть как бы все, но вместе и ничто из всего» (I, 16)***. «Великий Дионисий говорит, что богопознание приводит более к ничто, чем к нечто. Священное неведение учит нас, что то, что для разума кажется ничто, именно и есть величайшее непостижимое» (I, 17)[2].

[1] Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire, omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis. per quam discretio sit unius ab alio, imposita sunt, ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest. Unde recte ait Hermes Trismegistus: quomian Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius quoniam aut necesse esset omni nomine Deum, aut omnia eius nomine nuncupari: cum ipse in sua simplicitate, complicet omnium rerum universitatem. Unde secundum ipsum proprium nomen interpretari debet: unus et omnia, sive omnia uniter, quod melius est... Non est autem unitas nomen Dei, eo modo quo nos aut nominamus aut intelligimus unitatem: quoniam sicut supergreditur Deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen, nomina quidem per motum rationis qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur, quoniam autem ratio, contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen cui aliud non opponatur secundum motum rationis. Quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Haec unitas Deo non convenit, sed unitas cui non opponitur, aut alteritas, aut pluralitas, aut multitudo. Hoc est nomen naximum, omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum. Quis enim intelligere posset, unitatem infinitam per infinitum omnem oppositionem antecedentem, ubi omnia absque compositione sunt in simplicitate unitatis complicata, ubi non est aliud vel diversum, ubi homo non difert a leone, et coelum non differt a terra, et tamen verissime ibi sunt, non secundum finitatem suam sed complicite ipsamet unitas maxima. Unde si quis posset intelligere aut nominare talem unitatem, quae cum sit unitas est omnia, et cum sit minimum et maximum, ille nomen Dei attingeret. Sed cum nomen Dei sit Deus, tune ejus nomen non est cognitum, nisi per intellectum, qui est ipsum maximum, et nomen maximum... Est itaque ex hoc manifestum, nomina affirmativa quae Deo attribuimus, per infinitum diminute ei convenire, nam talia secundum aliquid quod in creaturis reperitur, ipsi attribuuntur... Et in tantum hoc est verum de affermativis omnibus, quod etiam nomen trinitatis et personarum, sc. patris et filii, et spiritus sancti, in habitudine creaturarum ipsi imponantur (ib., 19)****.

[2] Ed propterea magnus Dionysius dicit, intellectu Dei, magis accedere ad nihil, quam ad aliquid. Sacra autem ignorantia me instruit, hoc quod intellectui nihil videtur, esse maximum incomprehensibile (ib., 13)*****.

Ничто — абсолютное, положительное НЕ — таков итог, к которому приводит путь отрицательного богословия у кардинала Николая Кузанского. Но, кроме этого негативно-трансцендентного аспекта, его богословие имеет и аффирмативно-имманентный, и здесь-то, при диалектическом анализе основных понятий, при исследовании соотношения мира и твари, и обнаруживается поразительная мощь и оригинальность этого мыслителя. Отдельные стороны этого учения настоятельно требуют монографического изучения.

К Николаю К. примыкает и его почитатель *Джордано Бруно*. Несколько неожиданно встретить имя Дж. Бруно, имеющего репутацию пантеиста*, в ряду представителей отрицательного богословия. Хотя история мысли подчеркнула в мировоззрении Бруно сторону именнопантеистическую, в нем самом пантеизм далеко не одержал еще окончательную победу и борются разные течения. Странным образом Бруно находится в явной зависимости и от идей Николая Кузанского, которого был усердным почитателем; поэтому в своем трактате «De la causa, principio e uno», излагая учение об абсолютном, сильно напоминающее взгляды Николая К. о coincidentia oppositorum и о possest**, Дж. Бруно говорит следующее: «То, что в другом случае было бы противоположно и противоречиво, в нем (в абсолютном) есть одно и то же, и каждая вещь есть в нем одно и то же. Стало быть, надо выйти за различия времен и эпох, как и действительностей или возможностей, ибо для него не существует ничего ни старого, ни нового, и превосходно называется он в Откровении первый и последний. — Эта абсолютнейшая действительность, которая тожественна с абсолютнейшей способностью, может быть на языке разума понимаема только путем отрицаний, т. е. она не доступна постижению, ни как она может быть всем, ни как она есть. Ибо разум, если он хочет понять, должен образовать себе сообразное с рассудком представление, приспособиться к нему, примерить его к себе, выравниться с ним. Все это здесь невозможно. Ибо разум никогда не бывает так велик, чтобы не мог быть еще более; то же, будучи со всех сторон и во всяком смысле недоступно, не может быть больше. Не существует стало быть такого глаза, который мог бы приблизиться к этому всевысочайшему свету и этой всеглубочайшей бездне или найти доступ к ней»[1]***.

XII. Еврейская мистика: Каббала

Идеи отрицательного богословия входят в состав каббалистического учения об абсолютном Ничто (en-soph)****. Приведем некоторые основные определения, сюда относящиеся[2].

«Древний древних, Сокровенный сокровенных, имеет образ и не имеет его. Он имеет образ, чрез который существует вселенная (как его откровение), но он и не имеет образа, так как он не может быть постигнут (достаточным образом в мышлении)» (Зогар, de Pauly, III, 288a, Idra suta).

«Прежде чем древний древних, Сокровенный сокровенных (открылся), не было ни начала, ни конца... В книге тайны передается: Древний древних, Сокровенный сокровенных имеет известный образ и форму и постольку позволяет себя (до известной степени) распознавать. Но он в то же

---

[1] Цит. по немецкому переводу Лассона. *Giordano Bruno*. Von der Ursache dem Prinzip und dem Einen. Leipzig, 1902 (Philos. Bibl., Bd. 21), стр. 70—1.

[2] Не владея достаточно еврейским языком, я лишен, к сожалению, возможности пользоваться оригинальным текстом Каббалы и беру настоящие отрывки из переводов, в частности из *Erich Bischoff*, Elemente der Kabbalah, I Teil. 1913 (Geheime Wissenschaften, 2-er Band). *Его же*. Die Kabbalah, 1903, и из французского перевода книги «Зогар»*****: Sepher ha Sohar, Traduit par *Jean de Pauly*, Paris, 1911. Перевод этот (в шести частях), по компетентным отзывам, образцовый, есть плод труда целой научной жизни и представляет поистине драгоценный вклад в европейскую литературу. Разницы в передаче цитир. мест у немецкого и французского переводчика я не заметил (ср., впрочем, сопоставления вариантов переводов некоторых важных мест в примечаниях к переводу de Pauly, в томе VI, напр., прим. 161). Далее некоторые отрывки приводятся в книге *A. Franck*, La Kabbale, Paris, 1843, и др. Я пользовался также немецким переводом каббалистической книги «Йецира»: Das Buch der Schopfung, hrsg. von Lazarus Goldschmidt. Frankfurt, 1884.

время и непознаваем, ибо он не может быть достаточно постигнут (нашим мышлением). Он имеет стало быть известный образ и форму, но все-таки не позволяет себя (в своем подлиннейшем существе) распознать настолько, что он есть нечто в таком роде, как Старец старцев, Древний древних, Сокровенный сокровенных. По этим признакам (его самооткровения) он познаваем, и все-таки он (по своему истинному существу) непознаваем» (Зогар, de Pauly, III, 128a, Idra rabba).

«Таково начало всех начал (творческого откровения), глубоко скрытая мудрость, венец всего возвышенного (сверхчувственного мира Сефир*), диадема диадем. Ее называют *эн* („*не* есть"), потому что мы не знаем и никто не может знать, что́ было в этом начале, так как это не может быть достигнуто ни мудростью (хокма, вторая сефира), ни разумом (бина, третья сефира)» (Зогар, de Pauly, III, 288b).

«Существуют три главы, одна включена в другую и одна выше другой. Это суть (начиная снизу): таинственая мудрость (=хокма), глубоко скрытая мудрость (=кефер) и никогда не раскрываемая мудрость (=эн-соф). Та таинственная мудрость есть принцип всякой другой (нижестоящей, напр., земной) мудрости. Выше ее стоит Древний, чье имя да будет благословенно (=кефер), основа тайны. В-третьих, глава, которая стоит выше всех других (и над ними господствует): глава, которая не существует (как эн-соф). Что ее окружает, мы не знаем» (Зогар, de Pauly, III, 288b).

«Древний Святый сокрыт, а высшая мудрость заключена в этом черепе, так что у Древнего можно видеть только череп; это Глава глав.

Высшая Мудрость заключена в этом черепе и носит имя высшего Мозга, таинственного Мира, который дает покой (apaise); никто его не знает, кроме него самого. Три главы заключены одна в другую, и одна выше другой. Голова — это таинственная невидимая Мудрость, которая совершенно не открыта; это — Мудрость всех других мудростей. Высшая Глава — это священный и таинственный Древний, Глава всех глав, Глава, которая не есть голова, раз она неизвестна и раз никогда не будет узнано, что́ в ней содержится; никакая мудрость и никакой разум не могут ее охватить. По этой причине Святый Древний носит имя En-soph (Néant), ибо само ничто зависит от него» (Zohar, III, 288, de Pauly, VI, 83). Zohar, III, 288a, Idra zouta (de Pauly, VI, 86): «Имя Древнего сокрыто для всех и недоступно (insaisissable)... Имя святое зараз сокрыто и открыто».

Излагая учение о «светилах» и «hayoth'ax», Зогар говорит, что над видимыми hayoth'ами («животными» в видении пророка Иезекииля**) находятся невидимые, а «над ними высший свод, выше которого никто уже не может видеть, потому что *здесь все выше* понимания. Почему? Потому что все заключено в мысли, а мысль Святого, да будет благословен, скрыта, тайна и *слишком* возвышенна, чтобы могло его достигнуть и коснуться понимание человека. Поэтому, если недоступны вещи, подчиненные мысли, то тем с большим основанием сама Мысль. Что касается внутреннего Мысли, то нет никого, кто мог бы понять, что это такое; с тем большим основанием невозможно понять Бесконечное (Ayn-Soph), которое неосязаемо; всякий вопрос и всякое размышление остались бы тщетны, чтобы охватить сущность высшей Мысли, центра всего, тайны всех тайн, без начала и без конца, бесконечное, от которого видят только малую искру света, такую как острие иглы, и еще эта частица видна лишь благодаря *материальной* форме, которую она приняла» (Zohar, I, 21a, de Pauly, I, 129).

В поучениях Симона бен Иохай (в Idra Kaba) читаем[1]: «Прежде чем сотворить какую-нибудь форму в этом мире, прежде чем произвести какое-либо изображение, Он (Бог) был один, без формы, не уподобляясь ничему. И кто мог бы понять Его, каким Он был тогда, пока Он не имел формы?.. *Эн-соф* не имеет в этом состоянии ни формы, ни образа; не существует никакого средства его понять, никакого способа его познать...»

«Сефиры (энергии Божества, лучи его) никогда не могут понять бесконечного *Эн-соф*, которое является самим источником всех форм и которое в этом качестве само не имеет никаких: иначе

[1] Цитир. у *Ad.Franck*, La Kabbale, 1843, Paris, стр. 173 и сл.

сказать, тогда как каждая из сефир имеет хорошо известное имя, оно одно его не имеет и не может иметь. Бог остается всегда существом несказанным, непонятным, бесконечным, находящимся выше всех миров, раскрывающих Его присутствие, даже выше мира эманации».

Проф. М. Муретов[1] считает понятие *Эн-соф* соответствующим трансцендентному понятию божества: «Каббалистический Бог есть всецело Deus abstractus*, не имеющий никакого определенного предиката и не вступающий ни в какие отношения вовне — не только с людьми, но и с высшими бестелесными тварями» (39). В подтверждение такого понимания он приводит следующие тексты из «Зогар»: «Старейший и непостижимейший имеет образ и не имеет никакого образа: Он имеет образ (Шехину**), посредством которого создал мир и охраняет его; но сам в себе Он не имеет никакого образа, ибо необъемлем. Он всецело заключен в себе самом, сокровенен и недоступен никому. Старейший есть верховный свет, сокровеннейший более всякого мрака, — Он не обретается в тех лучах (сефирах), которые распространяются около Него. Он есть верховная глава, — глава всех глав, — глава, которая не есть глава, — неизвестно, что есть в этой главе, ибо она не воспримется ни мудростью, ни разумом. Верховному существу невозможно усвоять никакого определенного признака, никакого определенного имени. Горе тому, кто осмелится приписать Божеству какое-либо качество; ибо качественность есть свойство конечности и потому должна вести к уконечению Бесконечного»[2].

Итак, *Эн-соф*, которому принадлежит абсолютное совершенство, абсолютное единство, неизменность, неограниченность, остается в то же время недоступно нашему разуму и пониманию в своем существе; поэтому для него не может быть дано никакого определения, о нем не может быть поставлено никакого вопроса, для него нет никакого образа или уподобления. Даже ангелы не знают Бога в Его могуществе и бесконечности. Таково учение Зогар[3].

Самое творение мира в «Зогар» понимается как некое стягивание (цимцум), оформление бесформенного, безграничного, неопределенного *Эн-соф*. «Прежде сотворения мира и существования какого-либо образа Бог был без образа и подобия. Кто мог бы понять Бога таким, каков Он был в начале? Но после того, как Он произвел образ небесного человека в его колеснице, Он снизошел в колесницу и явился под образом Иеговы; Он хотел называться соответственно своим атрибутам, которыми Он правит миром, по Милости и по Правде; Он хотел называться *El, Elohim Cebaoth**** и „*Сущий*“. Ибо, если бы Бог не раскрывался под всеми этими атрибутами, как Он управлял бы миром то милостью, то правдою по делам человеческим? Как Он мог бы распространять свой свет среди всех творений и как они могли бы Его понять?.. Горе человеку, который приравнивает Бога

---

[1] *М. Муретов.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идей Логоса в греческой философии и иудейской теософии. Вып. 1. М., 1885, стр. 138.

[2] Исходя из такого понимания, и «сефиры» (числом 10), или божественные лучи, которые являются личными носителями качеств бескачественного в себе эн-софа и посредниками всех отношений Божества к миру, по мнению проф. Муретова, имеют тварный характер. «Тварность Зефиротов следует из того, что они изображаются в книге Зогар существами ограниченными в своем познании и силе, — что самозаключенное Эн представляется столь же недоступным для них, как и для других тварей, что, наконец, в книге Зогар прямо говорится о творении их во времени» (ib., 68). И даже «первейший открыватель и самый всеобщий носитель свойств беспредикатного Эн, Метатрон****, первородный сын божий, стоящий во главе всех других Зефиротов и управляющий ими» (69), которому усвояются все предикаты Иеговы, «имя которого есть как имя Божие», «несмотря на всю возвышенность свою над другими Зефиротами, отнюдь не имеет божественной природы; он есть тварь в ряду других тварей, хотя бы первейшая и более чистая... он называется ангелом и причисляется к Зефиротам, называется слугою Иеговы, хотя и старейшим; точно так же Метатрон носит название Адама Кадмона*****, первого небесного человека, в том смысле, что он есть первое и совершеннейшее творение Божие, по образу которого создан и Адам, — поэтому Метатрону часто усвояется эпитет creatus******» (71). Это мнение проф. Муретова требует проверки и во всяком случае является спорным.

[3] Уже Аэриель, ученик Исаака Слепца, утверждал непостижимость и непознаваемость Бога как *Эн-соф*: ему не следует приписывать ни атрибутов, ни действий, ни мышления, ни речи, ни желаний, ни намерений, ибо всякое такое определение было бы ограничением. *August Wünsche.* Kabbala (Realenc. f. prot. Theol. u. Kir., 3-te Aufl., 9 Bd., 672, 15—35).

к одному из его атрибутов, еще менее можно приравнять Бога образу человека. Образ, под которым Бог обнаруживается, только субъективен, насколько получает силу тот или иной атрибут и сообразно тварям, которым Он раскрывается» (Zohar, II, 42b; de Pauly III, 192–193).

Окончательное суждение об *Эн-соф*, выражает ли оно трансцендентную сущность Бога или лишь момент его нераскрытости в творении, чрезвычайно затруднительно: кто знаком с подлинной Каббалой, с характером ее изложения и методом, тот поймет, насколько трудно поддаются ее учения окончательным формулировкам. Поэтому мы намеренно заставили, вместо собственной характеристики, говорить самые тексты.

XIII. Отрицательное богословие в немецкой и английской мистике

1. «Германская теология» (Das Buchlein vom vollkommenen Leben von Deutschherr) (около XV века)

В этом замечательном произведении ранней немецкой мистики, как бы открывающем ее изумительный расцвет в последующих столетиях, идеи отрицательного богословия еще не получают развития. Тем не менее для неизвестного автора «Книжки о совершенной жизни» этот ход мысли представляется вполне естественным. Он исходит из противопоставления *совершенного и несовершенного*, или же тварного, бытия: первое есть *единое*, обнимающее в себе все, в нем нет дробности и обособления, второе же является как *нечто*, то или это. «Обособления (Besonderungen), — продолжает автор, — постижимы, познаваемы и изреченны; совершенное же непостижимо, непознаваемо и неизреченно для всех тварей! Потому совершенное называется *Ничто*: так как не существует ничего ему равного, тварь (как тварь) не может его ни установить, ни постигнуть, ни назвать, ни помыслить»[1]. В дальнейших рассуждениях Deutschherr'a, вообще окрашенных в религиозный имманентизм, идея трансцендентности Бога значительной роли не играет. Автору, как и другим немецким мистикам, известны сочинения Дионисия Ареопагита, на которого имеются у него и ссылки. Некоторые (напр., Г. Бютнер) усматривают в этом произведении влияние Эккегарта и относят Deutschherr'a к его школе; на наш глаз, он стоит особняком.

2. Мейстер Эккегарт[2] и его школа (Таулер, Сузо) (XIV век)

Идеи отрицательного богословия насквозь проникают спекулятивную систему (ибо здесь можно говорить о системе) великого германского мистика. Отвлечение в применении к Богу от всяких положительных определений, как связанных с тварностью, красной нитью проходит систему *Эккегарта*; этому соответствует и главная религиозная добродетель, им проповедуемая, — Abgeschiedenheit, отрешенность, которая выше любви, выше смирения: «Бог не имеет имени, ибо никто не может о Нем что-либо высказать или узнать. В этом смысле говорит один греческий учитель (Плотин?): что мы познаем или высказываем о первой причине, это скорее мы сами, чем первопричина; ибо последняя выше всякого познания и высказывания! Итак, если я скажу: Бог благ, это неправда, я благ, а Бог не благ! Я иду еще дальше: я лучше, чем Бог. Ибо лишь то, что благо, может быть лучше, и лишь что может быть лучше, может стать наилучшим. Бог же не благ, и потому Он не может быть лучше, а если так, то не может стать и наилучшим: далеки от Бога эти три определения: „благой", „лучше", „наилучший"; Он стоит выше всего этого! Если я скажу далее: Бог мудр, то и это неправда: я мудрее Его! Если скажу дальше: Бог есть нечто *сущее*, это неправда, Он есть нечто вполне преизбыточное,

[1] Das Buchlein von vollkommenen Leben (Eine Deutsche Theologie) in der ursprunglichen Gestalt herausgegeben und übertragen von Herman Büttner, Jena, Diederichs, 1907, стр. 3.

[2] Отрицательному богословию у Эккегарта и у Якова Бёме в следующем параграфе будет посвящен особый экскурс, и потому здесь даются сведения только общие и предварительные, ради полноты исторического очерка.

Он есть сверхсущее небытие. Об этом говорит блаж. Августин: наилучшее, что может сказать человек о Боге, это уметь молчать от полноты премудрости внутреннего богатства. Поэтому молчи и не болтай о Боге. Ибо, когда ты болтаешь о Нем, то ты лжешь, грешишь. Если хочешь быть без греха и совершенен, не болтай о Боге! И познать о Боге ты ничего не можешь, ибо Бог выше всякого познания. Один мудрец говорит: имей я Бога, которого я мог бы познать, я Его не почел бы за Бога! Если ты познаешь что-либо о Нем, это не Он. Если ты все же „познаешь" о Нем, ты впадаешь в состояние неведения, а чрез это в состояние скота! Ибо твари, лишенные познания, подобны скотам. Если ты не хочешь опуститься до скота, ничего не познавай о непознаваемом во веки Боге. „Ах, как же мне быть тогда?" Отрешись от всего, что в каком-либо смысле есть ты, погрузись всецело в покой Его сущности. Что было раньше: там Он, здесь ты, — теперь сольется в единое *мы*, где *ты*, там *Они* — Его познаешь ты вечным смыслом: безымянное ничто, несотворенное „есмь", ein namenloses Nichts, ein ungewordenes „Bin"»[1]. Эта проповедь Эккегарта («Об обновлении в духе») заканчивается следующим призывом: «Ты должен любить Бога недуховно — ungeistig! Это значит: твоя душа должна быть недуховной, лишенной всякой духовности. Ибо пока душа твоя сохраняет форму духа, до тех пор она имеет предметом оформленное — gestaltetes. Пока она такова, она не обладает ни единством, ни единородностью. А пока она ими не обладает, она не может по-настоящему любить Бога, потому что истинная любовь покоится на состоянии врожденности — Hineingeborensein. Поэтому душа твоя должна стать свободной от всякого духа, стать бездушной — geistlos! Ибо если ты еще любишь Бога, насколько Он есть Бог, есть Дух, есть Лицо, словом, нечто оформленное — gestaltetes, отринь все это! „Но как же я должен любить Его?" Ты должен Его любить, насколько Он есть не-Бог, не-дух, не-лицо, не оформленное, но одно чистое, светлое единство, далекое от всякой двойственности. И в это Единое должны мы вечно погружаться, из бытия в Ничто!»[2].

Таков излюбленный мотив пантеистически, неоплатонически окрашенной мистики Эккегарта: обращать все к изначальному *ничто*, в котором пребывает единство и Бога, и мира в Едином. «Свершение духа состоит в том, что то *нечто*, которое здесь существует как сотворенное, приводится к своему *ничто*, к своему вечному первообразу. Как Бог для духа есть ничто, так и этот первообраз: по существу своему и он есть Бог... И высшее блаженство, которое доступно духу, состоит в том, чтобы снова растекаться в ничто своего первообраза и совершенно раствориться в нем своею самостью... О таком состоянии говорит св. Дионисий, что Божество для всех душевных способностей обратилось в ничто»[3]. В наиболее концентрированном виде эта проповедь самоизничтожения, как можно вольно передать эккегартовское понятие Abgeschiedenheit, содержится в поучении, ему специально посвященном (ср. также «О созерцании Бога и блаженстве», Vom Schauen Gottes und der Seligkeit). «Отрешенность не хочет быть тем или этим, потому что тот, кто хочет быть „тем", тоже хочет чем-нибудь быть, а она хочет быть „ничем"! Эта неподвижная отрешенность больше всего уподобляет человека Богу. Ибо то, чем Бог — Бог, заключается в Его неподвижной отрешенности, и оттого Его чистота, Его простота и Его неизменность. Поэтому если человек хочет уподобиться Богу, он должен стать отрешенным»[4].

Самой выдающейся чертой мистики Эккегарта является то, что отрицательное богословие в связи с учением об Abgeschiedenheit, сливающей мир и человека с Богом, приводит его к признанию не трансцендентности Бога, но максимальной Его имманентности: черта между Богом и тварью совершенно стирается, различие их преодолевается в превышающем его единстве[5]. Но об этом ниже.

---

[1] *Meister Eckeharts*. Schriften und Predigten, übersetzt und hrsg. von H. Büttner (Diederichs), Band I, 165—166. Русский перевод М. В. Сабашниковой (Мусагет). Духовные рассуждения и проповеди Мейстера Экгарта. М., 1912, стр. 146—147*.

[2] *Meister Echekart*, I, 167—8, рус. пер. стр. 147—8.

[3] Ibid., «Von zwei Wegen», I, 120—1 (нет в русском переводе).

[4] «Von der Abgeschiedenheit», I. II fg., рус. пер. 55 сл.

[5] В связи с учением об отрешенности Эккегарт развивает свое важнейшее учение о Gott и Gottheit, о чем в след. отделе.

Тот же мотив встречается и у обоих крупнейших мистиков школы Эккегарта XIV века, у *Иоанна Сузо* (Seuse) и *Иоанна Таулера*, причем более резко выражен он у последнего[1]. H. Seuse (жизнеописание коего, составленное по записям его духовной дочери Эльзбет Штагель, представляет собой один из благоуханнейших цветков католической мистики, напоминающий «Fioretti» Франциска Ассизского*, этот любящий и нежный «Diener der ewigen Weisheit**», мало склонен к мистическим спекуляциям. Однако, когда приходится, он обнаруживает в себе верного ученика Эккегарта, с его проповедью отрешенного Nichts[2]. «Сверхчувственное *Wo****... можно понимать как сущее, безымянное ничтожество — die seiende, namenlose Nichtigkeit; и тогда достигает дух в Ничто Единства — in das Nichts der Einheit. И Единство зовется поэтому Ничто, ибо дух не может найти временного образа того, что он есть; но дух хорошо чувствует, что он поддерживается другим, чем он сам; потому то, что его поддерживает, собственно есть скорее нечто, чем ничто; но для духа оно, конечно, есть ничто по образу своего бытия»(I, 161—2). «На этом непостижимом хребте сверхбожественного *Wo* существует ощутимая для всех чистых духов зияющая бездонность (Abgrundlichkeit), и тогда приходит душа в сокровенную неименуемость и непостижное отчуждение» (ib.).

Нет ничего, проповедует *Таулер*[3], выше «чистого, простого погружения в чистое, простое, непознаваемое, неименуемое, скрытое благо, которое есть Бог», как говорит и Дионисий (Ареопагит), «пусть все держится его (божества) *не*». «Милое дитя, возложи покой твой на этого непознанного Бога и не ищи ни ощущения, ни просвещения. Поступай как собака: если она придет туда, где найдет хорошее мясо, она не смеет его тронуть и убегает, стало быть, она привычна к тяжелым ударам. Позднее ты хорошо поймешь это, дорогое дитя. Держись лишь смиренно за твое чистое ничто, каковым ты поистине являешься. Если и есть здесь что-либо, это — его, а не твое. И не обращайся ни к чему, что может пояснить тебе это, пусть оно будет бесформенно, безобразно, сверхсущностно (überwesentlich)... Погружайся глубже в твое неведение и твое нехотение знать, держись с сознанием полной нищеты (ganz arm) твоего скрытого, непознаваемого Бога и не думай, что ты человек, который каким-нибудь образом познает великого, неведомого, скрытого Бога... Когда Бог восхотел сотворить и создал все вещи, Он не имел пред собою ничего кроме ничто (das Nichts). Ничто для Его творения пассивно восприимчивей, нежели что-либо». Поэтому вся задача духовной жизни и состоит «an einem unergründlichen Entsinken in ein unergründliches Nichts»****[4]. «Таким образом, созданное ничто погружается в несозданное ничто: но это есть нечто, чего нельзя ни понять, ни выразить в слове»[5]. «Истинное уменьшение (себя) погружает в божественную, внутреннюю бездну. Дети, там теряйте себя совершенно в настоящей, истинной потере самих себя. Abyssus abyssum invocat, бездна призывает бездну*****. Сотворенная бездна ведет дальше вследствие своей глубины. Ее глубина и ее познанное ничто влечет в себя несозданную, открытую бездну, и так одна бездна втекает в другую бездну и становится единым единством (ein einiges Eins), ничто в другом ничто.

Это есть то ничто, о котором говорит св. Дионисий, что Бог не есть все то, что можно назвать, понять или охватить: дух при этом совершенно оставляется. И если бы Бог захотел при этом его совершенно уничтожить, и если бы он мог при этом вполне уничтожиться, он сделал бы это из *любви к ничто* и потому, что он слился с ним, ибо он не знает ничего, не любит ничего, не вкушает ничего, кроме единого»[6].

---

[1] *Heinrich Seuse's*. Deutsche Schriften, übertr. von W. Lehmann. 2 Bde. (Diederichs). *Johannes* Tauler. Predigten. 2 Bde. (Diederichs).

[2] См., напр., рассуждение: «Eine Bekehrung, wo Gott ist und wie Gott est» и особенно «Von dem höchsten Überflug, den ein vernünftiges Gemüt erlebt»****** (Band I, 153—164).

[3] Von irdischer und himmlischer Ruhe*******: *Tauler's* Predigten, Bd. II, S. 3—4.

[4] Ib., 60.

[5] Tauler, Bd. I, 185.

[6] Vom eignen Nichts********, Tauler's Predigten, Bd. I, 211.

3. Себастиан Франк (XVI век)

У *С. Франка* в его знаменитых «Парадоксах» первая глава носит характерное заглавие: «никто не знает, что есть Бог». Здесь читаем: «Цицерон говорит (в первой книге о природе богов*): если ты меня спросишь, что или кто есть Бог, я буду держаться Симонида. Именно, когда тиран Гиерон обратил к нему этот вопрос, он попросил себе на размышление один день. Когда он на следующий день обратился к нему с тем же вопросом, он попросил себе два дня. Когда он несколько раз удваивал число дней, удивился Гиерон и спросил, почему он делал это, а тот отвечал: потому что чем более я размышляю, тем темнее мне представляется дело. Потому и Фома Аквинский говорит: что есть Бог, мы не можем ни сказать, ни узнать. Ибо Бог ведом лишь самому себе, как Он есть. Ангелу же (говорит Фома) он известен в подобии, а нам в зерцале, гаданием**. Причина такова: Бог не есть ни то, ни это, и вообще никакая из вещей, о которых можно говорить, показать, написать, услыхать и которые можно понимать чувствами, показывать, видеть или высказывать. Кому Он не говорит сам и кому не показывает себя сам, тот ничего не знает о Нем»[1]. «Потому не может быть определения Бога. Ибо как можно назвать и определить Того, кто есть все во всем и вместе ничто из вещей, которые бы можно было сказать, показать, видеть, описать и т. д.? Всемогущее, невидимое, непонятное, всеведущее, вечное, самостоятельное благо, сущность всех сущностей, всемогущая воля, которая собственно не любит, не мудра, не правдива, не блага и т. д., но есть сама любовь мудрость и благо, благой, вечный свет». Мысль эту Франк подкрепляет и разъясняет многочисленными ссылками на языческих и христианских писателей (Сенека, Платон, Аристотель, Цицерон и др., Дионисий Ареопагит, Таулер, Иоанн Дамаскин, Бернард и др.). Потому «Бог не имеет имени». Мысль эта поясняется так: «Имена обозначают различие вещей, чтобы отличать одно от многих. Так как Бог один и един, Он не нуждается в имени, чтобы быть отличаемым от других вещей. Также, раз Он есть все, и все во всем, Он не может иметь имени, Он, который есть субстанция, сущность и жизнь для всех видимых и невидимых вещей; да и всех вещей, которые можно назвать и познать, — их вещь и сущность. Как же можно Ему иметь особое, отличающее Его от других имя, раз Он весь есть сущность и притом всякая сущность!» «Никто не знает Бога кроме самого Бога. Кто ищет Бога, но не в Боге и с Богом, того я оставляю искать, — он долго не найдет Его... Бог не может быть познан ничем, кроме как Богом, т. е. Им самим, Его силою, которая зовется Св. Духом, потому остается навеки истинным: кто ищет Бога не у Бога, с Богом и в Боге, тот будет искать на всех путях и ничего не найдет»[2].

4. И. Ангел Силезий (XVII век)

В стихотворных изречениях (Reime) этого мистического философа и поэта, изданных под общим заглавием «Cherubinischer Wandersmann***», среди многих перлов мистического глубокомыслия найдется немало двустиший в духе отрицательного богословия. Приведем некоторые, наиболее яркие[3].

Gott ist ein lauter Nichts, ohn rührt kein Nun noch Hier:
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir.
(I, 25),

Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts:
Wer Nichts in allem sicht, Mensch, glaube, dieser sichts.
(I, III).

---

[1] *Sebastian Franck.* Paradoxa, hsg. v. H. Ziegler (Diederichs), S. 13.

[2] Ibid., 77, 21.

[3] Des *Angelus Silesius* Cherubinischer Wandersmann, nach der Ausgabe letzter Hand von 1675 vollständig herausgegeben, Diederichs, 1905.

Geh hin, wo du nicht kannst: sieh, wo du siehest nicht:
Hör, wo nichts schallt und klingt, so bist du, wo Gott spricht
(I, 199)

In Gott wird nichts erkannt: er ist ein einig Ein.
Was man in ihm erkennt, das muss man selber sein.
(I, 285)

Gott ist ein lauter Blitz und auch ein dunkles Nicht,
Das keine Kreatur beschaut mit ihrem Licht.
(II, 146)*.

Мировоззрение Ангела Силезия в гранях своих отсвечивает разными переливами; благодаря своей поэтической форме оно не поддается систематизации, и притом, вследствие своей многогранности, дает опору для разных, иногда трудно совместимых построений. К этому следует присоединить, что Силезию далеко не всегда удавалось овладеть формой и точно выразить свою же собственную мысль. Во всяком случае идеи и настроения Эккегарта и других мистиков были ему, очевидно, близки, в частности это обнаруживается и в интересующем нас отношении.

5. Яков Бёме (XVI–XVII век)

Мотив отрицательного богословия трудно выделить в чистом виде из сложной и темной системы «тевтонского философа». Основой «Ungrund», или «Urgrund», у Бёме является полная нераскрытость Божества, которая может быть выражена только на языке отрицательного богословия. «Бог в себе самом не есть ни природа, ни тварь, ни то, ни это, ни высок, ни глубок. Он есть безосновность (Ungrund) и основа всех сущностей, вечное единое, ибо Он не есть ни место, ни основа»[1]. «Бог сам в себе свободен от природы (naturlos), аффектов и твари. Он не имеет склонности к чему-либо, ибо пред Ним не существует ничего, к чему бы Он мог склониться, ни доброе, ни злое. Сам в себе Он есть безосновность (Ungrund), без какой-либо воли, обращенной к природе или творению, как *вечное Ничто*. Он есть Ничто и Все, и есть единая воля; ни свет, ни мрак, ни любовь, ни гнев, ни вечное единое. Потому говорит Моисей: Господь есть Бог един. Ибо Он объемлет и находит себя в себе самом и рождает Бога из Бога»[2]. «Если я размышляю, что есть Бог, то говорю: Он есть единое, а по отношению к твари *вечное Ничто*. Он не имеет ни основания, ни начала, ни места и не обладает ничем кроме себя. Он есть воля безосновности (des Ungrundes), Он есть единое лишь в себе самом и от века рождает в себе лишь самого себя. Он не есть равен или подобен какой-либо вещи и не имеет особого места, где обитает»[3]. «В вечности, как безосновности, вне (божественной, несозданной) природы не существует ничто, кроме тишины без сущности, вечный покой ни с чем несравнимый (ohne Gleichen), безосновность (Ungrund) без начала и конца. Здесь нет ни цели, ни места, ни искания или нахождения»[4].

Наиболее полно учение Бёме о Божестве в себе, соответствующее до известной степени точке зрения отрицательного богословия, изложено в сочинении «De electione» («Von der Gnadenwahl»**, в собр. соч. изд. Шиблера, т. IV, 467–8). Здесь читаем: «§ 3. Нельзя сказать о Боге, что Он есть то или это, зол или добр, что Он имеет в себе различия; ибо в себе самом Он беспределен, равно как бесстрастен и бестварен. Он не имеет склонности к чему-нибудь, ибо не существует пред ним ничего, к чему Он мог бы склониться, ни доброе, ни злое; Он сам в себе есть

[1] *Claassen.* Jacob Böhme's theosophische Werke in Auszuge, I. Band, 156.
[2] Ibid., II, 29.
[3] Ibid., II, 32. Mysterium magnum***, Werke, V, I, 2–8.
[4] Claassen, II, 28.

безосновность, без всякой воли к природе или творению, как *вечное Ничто*; в Нем нет никакого качества (Quaal), ни чего-либо, что могло бы к Нему или от Него получить склонность. Он есть единственное существо, и не существует ничего ранее Его или после Него, над чем бы или в чем бы Он мог почерпнуть или принять какое-нибудь воление; Он не имеет также ничего, что бы Его рождало; Он есть ничто и все, и есть единственная воля, в которой лежит мир и все творение, в Нем все равновечно без начала в одинаковом равновесии, мере и числе; Он есть ни свет, ни мрак; ни любовь, ни гнев, но вечное единое, потому говорит Моисей: Господь есть единый Бог (Второз. 6, 4)».

«§ 4. Та же самая неименуемая, неприродная и нетварная воля, которая есть лишь единая и не имеет ни пред собою, ни за собою ничего, которая в себе самой есть только единое, которая в качестве ничто есть и все, которая зовется и есть единый Бог, объемлет и находит себя в себе, и из Бога рождает Бога».

«§ 27. Если ты хочешь знать, где обитает Бог, устрани тварь и природу, тогда Бог есть все... Если же ты скажешь: я не могу устранить от себя тварь и природу, ибо, если бы это произошло, я обратился бы в ничто, поэтому я должен представлять себе Божество обратно, то слушай: Бог сказал Моисею: ты не должен делать подобия Божия...»

Определения Бога как *ничто* многократно повторяются, почти дословно или с небольшими вариациями, во многих местах сочинений Бёме (ср., напр., IV: 145, 278, 281, 284–5, 447–8; V, 22; Claassen, I, 152 и др.).

6. Дж. Порредж (XVII век)

Замечательный английский мистик, близкий к Я. Бёме, но от него совершенно независимый[1], начинает изложение своих мистических прозрений (в своем трактате «О божественной и истинной метафизике»[2] главой (1) «*о неоткровенной Вечности*», в которой кратко, но достаточно ясно формулирует основные начала отрицательного богословия, являющиеся для него prius всего богословствования.

§ 1. «Под именем Бога и под именем Вечности разумею я Дух самой Вечности. Итак, ежели мы рассматриваем Его как неоткрывающего себя самого, то не можем ничего о Нем сказать, кроме того, что Он есть вечная единица в простоте. Что ж есть сия вечная единица и простота Его, кто может сказать, кроме Него Самого? Сие есть всевысочайшая и все превосходящая тайна, которой не можно выискать никаким размышлением ума, ни прилежным исследованием разума и науки, но единственно только чрез ее собственное откровение можно ее разуметь. Никто не может познавать ее, кроме ее самой: понеже никакая тварь не может понять бесконечного, неисследимого и непостижимого Творца. Сие непостижимое существо Божие, оно есть, как Он вне первоначального шара мира (Вечности) есть и в Нем самом сокровен пребывает, есть совсем непознаваемо и неисследимо. В сем состоянии не можем мы ничего о Нем сказать, кроме что Он единственно Себе самому известен: понеже Он никакой твари, какое бы имя она ни имела, неизвестен иначе, как только как Он открывает себя самого в шаре Вечности, а вне шара и сверх оного, Он есть для всякого сотворенного смысла *вечное ничто, цело и совсем скрыт и как бы в своей собственной неисследимой тайне завит и заключен*; так что познание наше о Нем вне бездонного шара мира Вечности есть *более отрицательно*, нежели утвердительно, то есть, мы познаем более *что́ Он не есть, нежели что́ Он есть*». Бог постижим только в силу и меру своего откровения о Себе: «Видел дух мой с радостным ужасом, что вне пределов сего вечного округа (шара Вечности) ничего не

[1] Claassen ошибочно представляет Порреджа лишь учеником и последователем Бёме (хотя он и чтит «божественного Я. Бёме»). Ср. введение Клаассена к I тому его издания избранных сочинений Бёме.

[2] Цитируется по готовящемуся к печати новому изданию «*Пути*»*, которое представляет собой перепечатку (с несущественными изменениями) масонского, новиковского издания начала XIX века.

было как только бесконечное непостижимое Божество, без цели и пределов и что вне сего шара Вечности ничего не можно было о самом Боге ни видеть, ни познавать, кроме только отрицательного познания, то есть, что́ Он не есть» (гл. V, § 6).

Утверждение трансцендентности Божества существенно связано и с другим основным положением Порреджа, а именно, о полной свободе Бога от твари: «Что же есть сия свобода Святой Триединицы? Ответ: в сей свободе состоят сии три в своей собственной вечной единице, простоте и чистом божестве, свободны от всех (иных) существ. Они не прикасаются ни к какому существу, и ни одно не прикасается к ним. Они свободны от существа вечной натуры, хотя Они в нем суть и проницают его. Они не прикасаются к нему, и оно не касается Им; они объемлют натуру, а натура не может обнять божества Святой Троицы, понеже сии двигают себя в своей собственной свободе. Они свободны от всех тварей, а однако суть в них и проницают их насквозь, но ни одной твари не касаются, и ни одна тварь к ним не прикоснется; но пребывает в своей собственной свободе. Они не имеют соединения ни общения ни с какими тварями, кроме (тех), которым Они благоизволят открывать свое божество по своей собственной свободе» (гл. II, § 33).

XIV. Кант и отрицательное богословие

Мы не ставим себе задачу проследить здесь судьбы отрицателного богословия в новой философии, ибо для этого, в сущности, пришлось бы написать полную ее историю; кроме того ясно, что метафизический, а тем более научный рационализм, в ней господствовавший, менее всего ему благоприятствовал. Но мы не хотим пройти молчанием своеобразную позицию, занимаемую в этом вопросе *Кантом*. Конечно, центральное место принадлежит здесь его многозначному понятию Ding an sich, вещи в себе, недоступной опытному познанию*. Вещь в себе трансцендентна опыту, — категории феноменального мира неприложимы к ноумену, совершенно в том же смысле и по тем же, в сущности, основаниям, по каким напр. И. Ск. Эриугена считает аристотелевские категории неприложимыми к Божеству. Вещь в себе есть Grenzbegriff, предельное понятие, превышающее всякое познание. Она есть абсолютное НЕ, имя *тайны*, неведомой человеку. Поскольку это учение направлено против возможности *всякой* метафизики, оно достаточно опровергается историей философии. Но оно имеет и другой смысл, не только отрицательный и рационалистический, но и положительный или мистический. Переведенное на религиозный язык, т. е. на язык отрицательного богословия, кантовское учение о вещи в себе, устанавливающее права веры («практического разума») и открывающее двери мистике, получает совершенно особенное значение. Оно ставит Канта головой выше рационалистического богословия, с принципиальной критикой которого и выступает Кант: для этого богословия все доказуемо, все понятно, а, стало быть, все имманентно разуму. Разбить эту каменную стену рационалистического самодовольства и предрассудков было огромной религиозной заслугой Канта. И в этом отношении Кант стоит даже выше и своих великих продолжателей, — не только Фихте, но и Шеллинга, и Гегеля. Ибо оба последние, каждый по-своему, фактически устраняют трансцендентность Божества и ограду Его тайны, — непреходимое НЕ отрицательного богословия. В системе Шеллинга (я разумею, конечно, его последнюю, наиболее совершенную и договоренную систему «Philosophie der Offenbarung») с ее учением о самораскрытии троичного Божества чрез мировой процесс идея отрицательного богословия о трансцендентности Божества соответствует лишь определенному моменту божественной и космической диалектики. В системе же Гегеля самораскрытие Божества совершается в логическом мышлении, причем в сущности своей это мышление есть и самомышление Божества, почему Божество является имманентным миру-мышлению. Если и есть тайна в Божестве или неведение о Нем, то лишь потому, что Оно не успело до конца раскрыться, — породить себя в мировом процессе или осознать себя в целокупности логического мышления. Здесь принципиально нет места тому «неприступному свету», в котором живет Бог. Здесь нет черты, отделяющей народ от горы Синая, где даже «другу Божию» Моисею дано

видеть только «Задняя Божия»*. «„Тайной" в обычном смысле не является природа Божия, — говорит Гегель, выдавая в этих словах основную тайну своего собственного (да и Шеллингова) философствования, — и менее всего в христианской религии: здесь Бог дал познать себя, показал, что́ Он есть; здесь Он раскрыт. Тайной же Он остается лишь для чувственного восприятия, представления, для чувственного рассмотрения и для рассудка»[1]. В этом смысле Гегель и Шеллинг отличаются от вольфианских предшественников Канта** лишь бо́льшим философским вкусом и тонкостию — там, где последние довольствовались рассудочными построениями, здесь воздвигнуты величественные здания метафизической спекуляции, но и они проникнуты не в меньшей мере притязанием на адекватное познание Божества, а потому, в известном смысле, и религиозным самодовольством. К ним неожиданно приближается в *этом* отношении и *Вл. Соловьев*, который вообще грешит чрезмерным рационализмом в своем богословии[2]. Хотя он характеризует трансцендентное абсолютное помощью каббалистического понятия *Эн-соф* (мы знаем, как проблематично это понятие, которое, однако, применяется Соловьевым без всякого пояснения), т. е. в терминах отрицательного богословия, но затем, неправомерно и без всяких объяснений приравнивая его к первой ипостаси, он *дедуцирует* рационально его отношение к миру, а, следовательно, и их взаимное определение[3]. Соловьев явно смешивает или, по крайней мере, недостаточно различает Бога как НЕ-что отрицательного богословия и Бога, раскрывающегося в мире[4], — в начале этого раскрытия.

Кант в этом отношении оказался философичнее названных мыслителей в своем отрицательном богословии. Бог есть недоступное, трансцендентное НЕ для тварного, человеческого самосознания, — таково *одно* из значений кантовского учения о ноумене (мы знаем, что, к сожалению, оно не единственное и даже не самое главное, исторически же оно получило совсем иное истолкование). Сказанное не мешает нам резко отрицательно относиться к тому, что можно назвать положительным богословием у Канта, или [к] его «моральной теологии», где он, изменяя собственной высшей точке зрения, возвращается к рационализму и строит безвкуснейшую (в религиозном смысле) «религию в пределах только разума». И в этой области Кант стоит уже неизмеримо ниже и Гегеля, и Шеллинга, и Вл. Соловьева.

III. БОЖЕСТВЕННОЕ НИЧТО

Даже беглое знакомство с учениями отрицательного богословия оставляет убеждение, что о божественном Ничто говорится в них далеко не в одинаковом смысле и в сумеречных полутонах отрицательных определений таятся двусмысленности, многосмысленности и противоположности. Поэтому нужна величайшая сосредоточенность внимания именно при анализе учения о божественном Ничто, ибо в этой изначальной интуиции предопределяется уже основной строй религиозного мировоззрения. Можно сказать, что религиозная философия не знает более центральной проблемы, нежели о смысле божественного Ничто.

Отрицание всякого определения и содержания, составляющее основу отрицательного понятия, — *отрицательность как таковая* может иметь различную энергию и разное про-

---

[1] *Hegels* Religionsphilosophie, 335—336***.

[2] Поэтому приходится очень различать в Соловьеве поэта-мистика, с огромным и исключительной значительности религиозным опытом, и рационалиста-метафизика.

[3] См. «Философские начала цельного знания» (собр. соч., т. I, особенно стр. 320—1, 347) и «Чтения о богочеловечестве» (т. III, 82 сл.).

[4] Вот типичное смешение: «мы обозначим этот фазис абсолютно сущего как Эн-соф, *или* Бог-Отец (прабог)» (I, 347). Здесь соединены союзом «или», как равнозначащие, понятия, принадлежащие различным плоскостям: Эн-соф есть трансцендентное Божество *до* раскрытия, Бог-Отец есть первая ипостась триединого Бога.

исхождение и смысл. Она может указывать на невыразимость и неопределимость того, что погашается отрицанием, и совпадать в этом смысле с греческим ἀ privativum: ἄπειρος, ἀόριστον, ἄμορφον и под. (чему соответствует так наз. *бесконечное* суждение в логике*), но оно также может означать и отсутствие определения, неопределенность как состояние потенциальности, невыявленности, а не как принципиальную неопределимость, соответствуя греческому μή, которое в данном случае должно быть передано как *еще не* или *пока не*, или же уже не[1]. Этим двойным *не* религиозной интуиции намечаются две возможности, два пути религиозной философии: антиномический и эволюционно-диалектический. Безусловное НЕ отрицательного богословия не дает никакого *логического* перехода к какому бы то ни было ДА положительного учения о Боге и мире: архангел с огненным мечом антиномии преграждает путь человеческому ведению, повелевая преклониться пред непостижимостью в подвиге веры. Поэтому противоположность между НЕ и ДА есть не диалектическая, но антиномическая: над бездной нет здесь никакого моста. Напротив, мэональное НИЧТО — НЕЧТО не таит никакой антиномии; наоборот, она фактически отрицается в рационально-мистическом гнозисе. Антиномия здесь подменяется диалектическим противоречием: в силу внутренней необходимости, диалектики самого абсолютного, некоей метакой причинности, выявляются последовательные звенья бытия, и торжествует таким образом начало непрерывной закономерности и соответствующей ему непрерывности в мышлении. Архангел с мечом антиномии становится незримым, все оказывается понятным, объяснимым при этом монизме, который сохраняет свою природу под разными личинами, в существе являясь, однако, прикровенным или же неприкровенным рационализмом. *Ничто* здесь есть некая божественная ὕλη, первоматерия, в которой и из которой закономерно-диалектически возникает *все*, и божество, и мир, и человек.

Поэтому, в зависимости от того или другого значения отрицания, и соединение *не* и *да*, *ничто* и *нечто*, в обоих случаях получает совершенно различный онтологический смысл, — именно или антиномический, как некая coincidentia oppositorum, или диалектический, как внутренняя связанность сополагающихся и взаимно обусловливающихся диалектических моментов.

Если придать НЕ отрицательного богословия всю безусловность, ему присущую, то придется, прежде всего, признать, что никакого естественного, доступного разумению перехода из этого НЕ-что́ к НЕ́-что, пути к материнскому лону мэонального ничто, в котором родится *все*, нет и быть не может, — или же надо отвергнуть исходную интуицию трансцендентности Бога. Из Абсолютного нет пути в относительное, между Абсолютным и относительным зияет бездна тайны и «священного неведения». И в то же время в религии человек узнает Бога, относительное зрит Абсолютное, а тем самым и себя находит в Абсолютном, ибо нет ничего вне Абсолютного, иначе последнее ограничивалось бы отно-

[1] Как известно, греческий язык знает и третий оттенок отрицания, именно οὐ: оно указывает на отсутствие данного, определенного свойства, имеет конкретное содержание: *не то, не это*. Потому логически οὐ занимает срединную позицию между ἀ privativum и μή. С первым, ἀ, оно сближается решительностью своей отрицательности, однако отличаясь от него при этом ограниченным объемом своего отрицания. От второго, μή, оно отличается именно этой решительностью отрицания, по сравнению с которым μή означает лишь неопределенность, но сближается с ним своей, хотя и отрицательной, положительностью: οὐ всегда соотносительно утверждению, как тень свету. В теперешнем рассуждении центральное значение принадлежит именно противопоставлению ἀ и μή. Напротив, в предстоящем нам (в следующем отделе) исследовании проблемы материи центральным окажется противопоставление οὐ и μή, и в тени останется ἀ privativum.

сительным и не было бы Абсолютным. Это совершенно своеобразное отношение между Абсолютным и относительным может быть определено как самосознание *тварности*, выражающее собой онтологическое отношение твари к Творцу[1]. Интуиция тварности, имеющая столь первостепенное значение в религии, вообще с трудом переводится на язык религиозной философии, ибо последней здесь приходится не «дедуцировать» понятия, но давать лишь философский пересказ религиозного переживания. Бог сотворил мир, точнее, творит его в предвечном, вневременном акте, мир есть творение Божие. Значит ли это, что мир есть Бог, или бытие мировое есть модус бытия божественного? Нет, это означает именно противоположное: Творец пребывает трансцендентным творению, потому что иначе это будет не Его творение, но собственное Его естество или природа. Иначе говоря, мировое бытие внебожественно, пребывает в области относительного, и именно эта внебожественность или относительность и делает мир миром, противополагая его Божеству. Мир ни в каком смысле не есть Бог, ибо есть тварно-относительное бытие: между ним и Богом лежит творческое fiat*. Но значит ли это в то же время, что мир существует помимо Бога, вне Его, рядом с Ним? Нет, мир существует в Боге и только Богом, нет и не может быть ничего, лежащего вне Бога и своим бытием Его ограничивающего. Бог не был бы Богом и Абсолютное было бы не абсолютным, а относительным, если бы наряду с Ним, но вне Его был бы вне-бог и противо-бог. Мир совершенно прозрачен для Бога, он насквозь пронизан божественными энергиями, которые и образуют основу его бытия.

Акт творения, изводящий мир в бытие, полагающий его внебожественным, в то же время отнюдь не выводит его из божественного лона. Абсолютное полагает в себе относительное бытие, или тварь, ничего не теряя в своей абсолютности, но, однако, оставляя относительное в его относительности. Философское описание интуиции тварности приводит к новой, дальнейшей антиномии: внебожественное в Божестве, относительное в Абсолютном.

Если мы говорим, что мир есть творение Божие, мы установляем тем самым, что он *не* есть causa sui** (как определяет субстанцию Спиноза), он имеет причину и источник бытия не в себе самом, но вне себя, в Боге. И однако в то же время нельзя сказать, что Бог есть *причина* мира, ибо это значило бы превратить абсолютное в относительное, поставив трансцендентное в имманентно-непрерывный ряд причин и следствий, истолковать отношения между Богом и миром в смысле причинной, механической зависимости, в силу которой каждое последующее с необходимостью вытекает из предыдущего. Такая характеристика совершенно не соответствовала бы идее творения, согласно которой бытие мира, или относительного, *логически* совсем не вытекает и не может быть выведено из Абсолютного как причинно необходимое его последствие; Абсолютному в его полноте не может быть приписано ни принудительных причин творения, ни потребности в восполнении себя последним. Другими словами, Бог как Абсолютное совершенно свободен от мира, или «премирен», им ни в какой степени не обусловливается и в нем не нуждается[2].

---

[1] К этой мысли приближался Шлейермахер в своем определении религии как «schlechtinniges Abhängigkeitsgefühl» — чувство (онтологической) зависимости как таковое.

[2] Отношение между тварью и Абсолютным может быть помощью математического символа бесконечности ∞ выражено так: ∞ + любая конечная величина, или тварь = ∞, следовательно, тварь для бесконечности, в сравнении с бесконечностью = 0, оставаясь *для себя* величиной. Равным образом и определение соотношения между конечным и бесконечным, выражающееся в дроби тварь/∞ = 0, также приводит к нулевому значению твари пред Абсолютным, хотя для себя она имеет величину.

Творение мира, или возникновение относительного, ни в каком смысле не является причинно-принудительным или необходимым для Абсолютного, как момент его жизни.

Бог не есть причина мира, хотя Он есть его основа, в этом смысле мир беспричинен; однако это и не значит, что он абсолютен и безосновен как causa sui. Космологическая антиномия Канта, согласно которой одинаково справедливо, а вместе и несправедливо как то, что мир имеет конечную причину, так и то, что он ее иметь не может, довольно точно описывает интуицию *тварности*. Потому она имеет более глубокий смысл и более онтологическое значение, нежели придавал ему сам Кант, который видел в ней лишь неизбежное недоразумение, transzendentalen Schein*.

Из общего учения Канта об антиномиях сюда имеет отношение «*третье* противоречие трансцендентальных идей» во *второй*, космологической, антиномии. Речь идет тут о конечной причине мира, относительно которой одновременно имеют силу следующие тезис и антитезис (Kritik der reinen Vernunft, Reclam's Ausg., 368—9 сл.):

Тезис	*Антитезис*
Причинность по законам природы не есть единственная, из которой могут быть выведены в совокупности явления природы. Необходимо для объяснения этого принять еще причинность чрез свободу.	Не существует свободы, но все в мире совершается единственно по законам природы**.

В доказательство тезиса Кант указывает, что всякая причина требует для себя предшествующей причины, и это восхождение от причины к причине не будет иметь конца. «Поэтому должна быть принята такая причинность, чрез которую нечто совершается, без того, чтобы эта причина не определялась далее еще чрез какую-либо предшествующую причину по необходимым законам, т. е. чрез *абсолютную спонтанность* причин, которые бы *от себя* начинали ряд явлений, протекающих по законам природы, следовательно, трансцендентальную свободу, без которой даже в развитии природы порядок явлений со стороны причин никогда не является полным» (370).

В доказательстве антитезиса Кант указывает на то, что свобода, допущенная в качестве первой причинности, все-таки не помогает делу, потому что неспособна вступить в причинную связь, будучи от нее принципиально отлична, а потому или не может начать причинного ряда или же его разрывает. «Природа и трансцендентальная свобода отличаются как закономерность и незакономерность» (371).

Противоречивость тезиса и антитезиса разрешается Кантом, как известно, в том смысле, что свободу он относит к интеллигибельной вещи в себе, а причинность к миру явлений, соответственно своей философии. Нас не интересуют здесь ни детали аргументации Канта, ни общее его объяснение[1]. Антиномия в понимании причинной обусловленности творения открывается Кантом отнюдь не благодаря его гносеологии, в пределах ее она только формулируется, сама же она имеет и совершенно независимое и более общее значение. Заслуга Канта не в том, что он заметил эту антиномичность, ибо с ней философская мысль, в сущности, имеет дело с тех пор, как себя помнит, но в том, что он ее так остро осознал. Для Канта она разрешается в области гносеологии, для нас гносеологическое ее осознание есть производное, она выражает собою интуицию *тварности* бытия.

[1] Ср. *П. Флоренский*. Космологические антиномии И. Канта. Сергиев Посад, 1909.

Для рационалистической философии, для которой высшим критерием является непрерывность мышления и рациональное преодоление антиномий, тварность есть вообще ложная, ибо противоречивая, идея, которой не место в критической метафизике. Однако закон непрерывности и непротиворечивости дискурсивного мышления имеет силу лишь в его собственном русле, а не там, где разум обращается на свои собственные основы, корни мысли и бытия, причем вскрываются для него непреодолимые, а вместе и неустранимые антиномии, которые все же должны быть им до конца осознаны.

Антиномия тварности есть лишь дальнейшее раскрытие изначальной антиномии Абсолютного и относительного, выражающейся в безусловном НЕ отрицательного богословия, противоположном всякому ДА, однако вместе с тем и сопряженном с ним. Лишь на фоне антиномии тварности противоположение Бога и мира, Творца и твари, получает исключительную напряженность и углубленность. Мир как творение получает в своей относительности реальность и самобытность, противостоит Богу не как призрак, иллюзия или майя, как бы лишь закрывающая Абсолютное от самого себя; он получает свою realitas как дар от Ens realissimum*. Потому и отношения Бога к миру получают реальный и двусторонний характер: нисхождения для Божества и восхождения для твари. При этом однако волны мирового океана, сколь бы высоко ни вздымались они, не могут всплеснуться до неба, коснуться Абсолютного, если само Оно не воздвигнет лествицы Иаковлей**, соединяющей небо и землю. Напротив, одно имманентное самосознание через самоочищение и самоуглубление (эккегартовскую Abgeschiedenheit***) совершенно неспособно, так сказать, абсолютизироваться, преодолеть свою относительность, найти себя в Боге путем как бы самоутопления в Божественном океане и освобождения от всякой майи. Мир и человек обожаются не по силе тварной божественности своей, но по силе «благодати», изливающейся в мировое лоно: человек может быть богом, но не по тварной своей природе, а лишь «богом по благодати»**** (по известному определению отцов Церкви).

Если мир содержится в Боге, но не есть Бог, ибо отделен от Божества непереходимой бездной трансцендентности, то и подлинная религия может основываться на нисхождении Божества в мир, на вольном в него вхождении, приближении к человеку, т. е. на откровении, или, иначе говоря, она необходимо является делом благодати, сверхприродного или сверхмирного действия Божества в человеке. Нельзя проникнуть в Бога или даже за Бога лишь путем углубления в свое собственное мировое естество (хотя оно и представляет собой «образ и подобие», некую природную икону Божества), без реальной *встречи* с премирным Божеством, без Его откровения о Себе. Этим ставятся границы тому, что можно назвать природным богопознанием, а также и тому, что доступно спекулятивному постижению. Религия имеет в своих основах опытный, можно сказать, эмпирический характер (конечно, понятие опыта берется здесь в расширенном смысле), а потому не может быть установлена одной философской «дедукцией» или мистическим «гнозисом». Поэтому Бог-Творец не может быть «божеством вообще», которое доступно философии и «естественной религии», но имеет конкретные черты — имя и лик.

Можно различить три пути религиозного сознания: богопознание *more geometrico*, или *analytico; more naturali*, или *mystico*; и *more historico*, или *empirico*****, — отвлеченное мышление, мистическое самоуглубление и религиозное откровение, причем первые два пути получают надлежащее значение только в связи с третьим, но становятся ложны, как только утверждаются в своей обособленности. Действительно, попытка исчерпать содержание

религии логическим анализом общих понятий приводит ее к иссушению и обескровлению, — таковы «естественные» или философские религии, пафос которых и состоит во вражде ко всему конкретно-историческому (вспомним Толстого с его упорным стремлением к абстрактно-универсальной религии: «Круг чтения»* и под.); между тем живая религия стремится не к минимуму, но к максимуму содержания. Мистическое самоуглубление, как и расширение научного или оккультного познания, само в себе также не содержит ключа к религиозному постижению мира, — и оно нуждается в религиозных аксиомах откровения, лишь чрез них живым светом загораются его богатства. Есть характерная грань, за которую не может перейти естественное богопознание, все равно философское, мистическое или натуралистическое: это — откровение *личности* в Божестве, сколь бы напряженно она ни постулировалась. *Имперсонализм* есть роковая черта таких учений, и это понятно, ибо личность познается только *встречей*, живым откровением о себе. И первое откровение о Боге, данное Моисею, было о Нем как Лице: *Сый***. Этот личный характер Божества свойствен не только иудеохристианству, но и языческому политеизму, — печать своеобразной подлинности его религиозного опыта. Христианский догмат триипостасности Божества был, однако, открыт человеку, не человеком, лишь при свете уже открытой истины человек получает возможность зреть печать троичности на себе и на всей твари. Попытки философского дедуцирования триипостасности a priori (однако post factum откровения) явной своей неудовлетворительностью и сбивчивостью только подтверждают невыводимость этой истины (натуралистически у Я. Бёме, спекулятивно у Гегеля, Шеллинга, отчасти у Вл. Соловьева). Потому-то «чистая» философия, притязающая на решающий голос и в вопросах религиозного сознания, столь естественно приходит к отрицанию ипостасности Божества, видя в ней лишь недозволительный антропоморфизм или психологизм (наиболее воинствующими здесь являются представители «философии бессознательного» — Гартман и Древс[1].

Поэтому понятно, что основоположный трактат по отрицательному богословию, творение Ареопагита, не только носит выразительное надписание: «О божественных именах», но и

---

[1] Вот какими аргументами возражает Древс против личного характера Божества: «Индивидом дух называется в конечной своей ограниченности и определимости материальным организмом... Напротив, личность обозначает такой образ духа, когда он показывает себя сообразно своему существу и сознательно стремится к осуществлению его как определению своего бытия. Личностью в этом смысле называется индивидуум, насколько он не только *есть* дух, но сознает и осуществляет себя как дух в противоположность естественной своей обусловленности... О личности в применении к Богу не может быть и речи. Личность есть дух лишь как конечный, ибо только таковой в качестве предпосылки имеет телесность, от которой он должен отличать себя как дух, отстаивая свою духовность; абсолютный же дух, в котором нет места такому различению, не может разумным образом определяться как личность. То, что устанавливает личность в человеке, есть именно его конечность, т. е. недуховное в нем, его материальный организм, в противоположность которому дух должен осуществлять и утверждать свою самостоятельность, чтобы через это быть причастным высшему определению личности... Таким образом, для человека быть личностью есть действительно преимущество, ибо лишь чрез это становится он сообразен своему собственному глубочайшему существу... Для абсолютного же духа, напротив, духовность есть его собственное естество, у него не имеется напряженности между природой и духом, в снятии и примирении которой состоит существо личности, потому он ничего не может получить от предиката личности» (*A. Drews*. Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes***, 326—8). Определив личность как симптом ущемленности духа телом, Древс без труда справляется с этим призраком рационализма и совершенно отвергает идею личности в применении к существу абсолютно духовному. Подобным же образом расправляется он и с христианским учением о Боге-Любви, усматривая в нем антропоморфизм, ибо абсолюту здесь приписывается человеческое «чувство» (ib., 290, сл.). Антропоморфизмом объявляет учение о личном Боге и Гартман, к аргументации которого мало что прибавляют суждения Древса (*Hartmann*. Die Religion des Geistes, 3-te Aufl., 152—153).

в действительности посвящен изъяснению значения божественных имен, под которыми премирный Бог открывается миру. НЕ отрицательного богословия нерасторжимо соединено здесь с ДА откровения. Эти самооткровения Божества, *божественные имена*, невыводимы логически, мистически или метафизически из НЕ отрицательного богословия, но они обосновываются невыразимой *тайной* Абсолютного НЕ-что. Поэтому откровение не только открывает, но вместе и указует неоткрытую и неоткрываемую тайну, и эта абсолютная ТАЙНА содержит в себе источник «воды, текущей в жизнь вечную»*, никогда не иссякающий и не оскудевающий.

Как мыслить это откровение Тайны, это совлечение абсолютности Абсолютного, каковым является откровение Абсолютного относительному? На это не может быть дано ответа на человеческом языке. *Не все понятно*, но Бог во всем, и в этом великая радость веры и покорности. Мы приближаемся к бездне, где снова нам преграждает дальнейший путь познания огненный меч архангела. *Так есть*, — об этом совершенно твердо говорит нам религиозный опыт, это надо принять и религиозной философии за исходное определение — в смирении разума, ибо и от разума требуется жертва смирения, как высшая разумность неразумия. Неизреченный, неименуемый, непостижимый, недоведомый, недомыслимый Бог открывается твари в имени, слове, культе, богоявлениях, боговоплощении. Слава снисхождению Твоему, Господи!

Трансцендентность Божества, или Его премирность, есть основа иудейского монотеизма, как и неразрывно с ним связанного и его далее развивающего христианского вероучения.

Учение о премирности, или трансцендентности, Божества, о Божественной Тайне, приоткрываемой Откровением, и составляет подлинный смысл отрицательного богословия у большинства христианских его представителей, хотя это далеко не всегда выражается у них с достаточной четкостью, последовательностью и ясностью. Такова основная мысль Климента и Оригена, таково учение свв. Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы, а также и Николая Кузанского. Это становится ясно, если брать эти учения в их полном составе, имея в виду у них не только отрицательное, но и положительное богословие в их взаимном соотношении. Наибольшие недоразумения по этому поводу исторически связаны с Ареопагитом, на которого охотно ссылаются, считая его своим единомышленником, мыслители, в действительности отстоящие от него далеко (напр. Эккегарт). Однако эти недоразумения, основанные на однобоком усвоении учения Ареопагита, рассеиваются, если принять во внимание и его положительное богословие.

Напротив, нельзя сказать того же самого о философии Плотина, в этом решительном пункте действительно отличающейся двойственностью и нерешительностью; благодаря этому она одинаково могла оказать бесспорное и глубокое влияние на христианское богословие (в частности и на Ареопагита), а вместе с тем явиться сильным оружием в философском арсенале религиозного монизма. Однако по своим основным тенденциям Плотин в большей степени принадлежит к последнему. Не менее двойственно звучит и каббалистическое учение об Эн-Соф, в котором зараз слышатся отзвуки и исконного иудейского вероучения, и неоплатонизма, почему и значение его колеблется поэтому между священной тайной непроизносимого Имени יהוה и плотиновским Ἕν. История мысли подчеркнула однако скорее второе понимание — в духе эманативного монизма (так преломилось это учение, напр., у Як. Бёме; быть может, в нем же следует искать прототип учения Спинозы об единой

субстанции, существующей во многих модусах и атрибутах). Духу иудейского трансцендентного монотеизма было бы ближе, конечно, первое истолкование, оно же более приближает Каббалу и к христианству, к которому идет она самыми существенными своими учениями и устремлениями (как это не раз было отмечено исследователями Каббалы, напр., Франком, de Pauly).

Каковы же последствия, к которым приводит нас *вторая* возможность, заложенная в учении отрицательного богословия о Божественном Ничто?

Божественное Ничто как Нечто, или μὴ ὄν, обозначает собой изначальное, источное бытие в его неподвижной глубине, в его ноуменальном единстве, божественной первооснове. В отношении к этому Ничто всякое бытие — божеское ли, или мировое и человеческое — есть уже некое *что*: в Ничто возникает *что*, vom Nichts zu Ichts или zu Etwas*, по излюбленному выражению Я. Бёме. В этом понимании небытие, как еще-небытие или пока-небытие, является той мэональной тьмою, в которой таится, однако же, все, подобно тому как дневным светом изводится к бытию и обнаруживается все, скрывавшееся под покровом ночной тьмы. Божественное Ничто и есть именно такая мэональная ночь небытия и неразличенности, бесформенности и аморфности, но вместе и первооснова бытия (Grund или Urgrund** немецких мистиков).

Ничто образует собой начальный момент диалектики бытия, к которому она прикрепляется и к которому возвращается; он соответствует наибольшей общности, недифференцированности, невыявленности бытия, но в то же время находится еще вполне в его плоскости, — другими словами, *ничто есть*. Поэтому-то на пути от ничто к нечто, от небытия к бытию, нет скачка, или транценза, метафизического μετάβασις εἰς ἄλλο γένος***, не зияет hiatus, ибо и ничто, и что — и бытие, и небытие — одинаково *есть бытие* в разных диалектических моментах его самоопределения. Божественное Ничто представляет собой аналогию мэональному Nichts, которым начинается диалектика бытия в «Логике» Гегеля. В Ничто родится все, и в этом смысле оно *есть все* в его единстве, ἕν καὶ πᾶν****. Родится не только мир, но и бог, ибо и бог здесь родится в Ничто и из Ничто, его бытие тоже есть лишь особый вид бытия, соотносительный бытию мира, со-бытие миру. При таком понимании бог не есть еще то последнее, далее чего нельзя уже проникнуть, напротив, можно, а потому и должно прорваться за бога, совлечься не только мира, но и бога, «Gottes ledig werden*****» (Эккегарт). И бог, и мир одинаково находятся *по сю* сторону Ничто, суть как бы его ипостаси, вернее, модусы или диалектические моменты.

Они находятся в определенном иерархическом соотношении, как ступени самооткровения Ничто. Онтологически единосущны и мир, и бог, насколько оба они суть модусы Ничто, в котором возникает все. И если на пути возвращения к этому Ничто человек должен восходить к богу (или богам), а далее проходить чрез бога и за бога, то лишь потому, что нельзя подняться на последнюю ступень, минуя предпоследнюю, а богобытие и есть эта предпоследняя ступень.

Переход из первоначального Ничто в нечто, различение и оформление неразличимого и бесформенного есть, конечно, тоже своего рода transcensus, который по-разному описывается в различных мистических и метафизических системах. Такую относительную трансцендентность разных ступеней бытия при самотворении бога и мира в Ничто неизбежно приходится допустить и крайнему имманентисту или эволюционному монисту.

Однако здесь существенно, что эти относительно трансцендентные ступени суть диалектические самоположения одного и того же начала, совершающиеся внутри его, transcensus его модальностей, но здесь нет безусловного, не диалектического, а антиномического трансценза от абсолютного к относительному, от Творца к твари. Поэтому всякое *нечто*: бог ли или человек, небо или ад, ангелы или демоны, — имеет *одну* природу или сущность, как в системе Спинозы единая абсолютная субстанция существует в бесконечном множестве атрибутов и модусов. «Юпитер есть все, что ты видишь», будто бы говорил Эпикур; если понять это изречение достаточно глубоко, то в нем выразится существо всякого *моноусианства**, или монизма, — материалистического, спиритуалистического, идеалистического, мистического.

В абсолютном Ничто появляются мир и бог. Если мир не сотворен, но диалектически возникает в абсолютном и ему единосущен, то он, следовательно, вечен и субстанциален в своей основе; с другой же стороны, и бог здесь не абсолютен и самоосновен в своем бытии, но рождается или происходит в абсолютном Ничто-все. Это значит, прежде всего, что существует *основа* и бога, и притом не в само[illegible]
гически) вне его, т. е. выше его. Бог есть также лишь полож[illegible]
Ничто, так сказать, абсолютное, обращенное к миру, кос[illegible]
другим таковым же модусом является мир, и эта одинаковая м[illegible]
и их в этом смысле единосущность придает им в равной степени, хо[illegible] разном смысле, характер преходящести, относительности: «и бог проходит», по классической формуле Эккегарта. В конце концов получается система всеобщего, универсального тожества[1].

Система религиозного монизма может принимать различные очертания в зависимости от того, в каком смысле разрешается вопрос о происхождении множественности, — бога и мира, — в едином Ничто. Множественность может разрешаться в чистую иллюзию, фату-моргану, обман чувств, майю: истина в том, что мира нет и нужно освободиться от его иллюзии. Такова философия и религия индуизма, в европейской философии имеющая представителем Шопенгауэра, — это не только акосмизм, но и антикосмизм. Мировому бытию может быть, далее, приписана некоторая, хотя и ущербленная реальность, производная от Абсолютного; так стоит дело в системе статического пантеизма Спинозы, а также и динамического пантеизма Гартмана и Древса: мир возникает, согласно учению последних, вследствие некоторого «скандала» в абсолютном — появления слепой и бессмысленной воли к бытию, вызвавшей против себя логическую реакцию в недрах абсолютного, причем для ликвидации этого недоразумения потребовался целый мировой процесс. Поэтому одновременно с мировым бытием возникает и «страдающий бог»**, и является потребность искупления от мирового бытия; в отдаленной перспективе рисуется возвращение к первоначальному безразличию, абсолютной ночи Ничто. Наибольшее философское и религиозное значение имеет, однако, не эта гипотеза метафизической катастрофы, но другая форма динамического пантеизма, согласно которой мир есть эманация абсолют-

[1] *A. Drews* различает (в «Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes», 1906) два типа религии: Causalitätsreligion, к которой он относит религию иудеохристианского типа, и Identitätsreligion*** — религии имманентного типа, как-то буддизм и измышляемая им самим религия конкретного монизма. Определение первого типа по признаку причинности, конечно, неверно, зато определение второго типа по признаку тожества выражает самое существо дела.

ного, он происходит как излияние от преизбыточной его полноты, подобно тому, как вода изливается из переполненного сосуда или солнечный свет и тепло исходят из солнца. Именно таково учение Плотина. Единое абсолютное, Ἕν, одновременно оказывается в нем и трансцендентным, и имманентным миру, мир же есть сумерки абсолютного, которые сгущаются тем больше, чем глубже он погружается в свое бытие. Поэтому-то система неоплатонизма и могла оказать философскую поддержку падавшему языческому политеизму: из сверхмирного и сверхбожественного Ἕν последовательно эманируют боги и мир, причем нижние его этажи уходят в тьму небытия, тогда как верхние залиты ослепительным светом, — в небе же загорается система божественных лун, светящих, правда, не своим, а отраженным светом, однако утвержденных на своде небесном. Зачем и почему происходит эта эманация мира из единого Ничто, на это не может быть ответа, и не находим его мы и в учении Плотина: мир происходит потому, что вода не может не изливаться из переполненного сосуда, а созревший плод не отваливаться от ветки. но в то же время мир является у Плотина местом для исправления и вразумления душ, отяжелевающих и испадающих из лона абсолютного. Однако этим дается ответ лишь о судьбах отдельных душ, но не об основаниях мирового процесса, не о причине эманации, которая остается все-таки беспричинна и непонятна, хотя здесь именно и ставится задача *объяснить* основания происхождения мира. Если мир возникает только в процессе удаления из абсолютного, его убыли, и лишь в этой убыли и состоит его собственная природа, то, очевидно, миротворящее начало есть прогрессивно возрастающий *минус* абсолютного, или погружение его во зло: отсюда получается неизбежный антикосмизм, и самого Плотина лишь эллинский дух да непоследовательность спасали от сатанинского вывода, формулированного Мефистофелем:

...alles, was entsteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht;
Drum besser wär's, dass nichts entstünde.*

(Плотин даже оспаривает эту мысль против якобы христианских гностиков).

Плотиновская эманация отличается, однако, от индийского акосмизма своим реализмом: мир как излияние абсолютного постольку реален, поскольку ему все же принадлежит полнота божественных сил, в него излившихся; он *есть*, имеет хотя и ущербленное, но все-таки не призрачное бытие. Однако, будучи реален в основе, он остается лишен какого-либо самостоятельного задания. Абсолютное в отношении к нему остается совершенно пассивным, оно его не знает, он есть жертва его попустительствующей полноты, — в известном смысле ее изнанка. Мир *возникает* в абсолютном с необходимостью, как тень его, но в этом мире не творится никакого свершения, онтологически в нем нет истории и нет эсхатологии. С одной стороны, мир есть само абсолютное, как его модус, а с другой, в мире ничего не совершается и не происходит, ибо он лежит не *вне* абсолютного, но есть оно же само, в состоянии некоторой ущербности.

Неоплатонизм исторически является враждебно соперничающим с христианством и, действительно, несмотря на кажущееся, внешнее сходство, он глубоко ему противоположен, и именно в самом основном и центральном учении о божественном Ничто и вытекающем отсюда учении о происхождении мира из непроизвольной эманации абсолютного. Влияния неоплатонизма, сознательные или бессознательные, обладают большою живучестью и в христианском богословии, — неоплатонический уклон мысли и чувства есть

опасность, постоянно подстерегающая и христианскую философию. Надо ее знать, чтобы ее сознательно остерегаться. Поэтому поучительно проследить этот уклон в христианской философии там, где он проявился сильно и ярко. В качестве примеров такого уклона рассмотрим ближе соответствующие учения у И. Ск.Эриугены и у немецких мистиков Эккегарта и Я. Бёме.

а) И. Ск. Эриугена

Знаменитый ирландец в своем общем учении, несмотря на искреннее желание удержаться в пределах христианского мировоззрения, тем не менее сбивается на плотиновский «эманативный* пантеизм»[1] и наперед уже предначертывает в метафизических терминах будущую мистическую систему Эккегарта и Бёме. Имманентизм или «монизм»[2] у Эриугены проявляется, прежде всего, в общей концепции автора «De divisione naturae». Он различает четыре вида *природы*, которые объемлют в себе и Божество и тварь: природа «не творящая и несотворенная», или Божество вне творения, «природа творящая и не сотворенная», или Божество в творении, затем природа «сотворенная творящая» как совокупность творческих идей, или природа идеальная, и, наконец, природа «не творящая и сотворенная», или мир. Все эти четыре вида природы суть лишь разные аспекты, моменты или положения *единой* природы: все есть одно, и все есть Бог; поэтому метафизика Эриугены принципиально сближается с учением Плотина об отношении Единого и мира. Онтологическая пропасть между Богом и тварью здесь засыпается, и тварь рассматривается как модус единой субстанции, чем пролагается путь к будущему спинозизму. «Во-первых, Божественная природа столь же является сотворенной, сколько и творящей. Именно она сотворена сама собою в первообразных причинах, и соответственно она творит сама себя, т. е. она начинает проявляться в своих теофаниях, желая выступить из потаеннейших углов своей природы, в которых она сама себе еще неизвестна (creatur... a seipso in primordialibus causis, ac per seipsam creat, h.e. in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae sinibus volens emergere, in quibus sibi incognita est), ибо она безгранична, сверхсущностна и сверхприродна и выше всего, что может и не может мыслиться. Когда она, следовательно, восходит к первоосновам вещей и как бы сама творит себя, она начинает быть в некоем нечто (descendens vero in principiis rerum, ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse). Но, во-вторых, рассматриваемая в последних действиях первоосновных причин, она по праву может рассматриваться как сотворенная, а не творящая саму себя. Именно, сотворена она, насколько нисходит к самым внешним проявлениям, дальше которых она уже ничего не творит, почему в ней имеет силу лишь сотворенность, а не творение»[3]. Выступая из сверхсущностной своей природы, в которой Бог означает небытие, Он в своих первоначальных причинах творим самим собою и становится началом всякой сущности и всякой жизни[4]. На основании этих определений ясно, что *ничто* отрицательного богословия у Эриугены означает не трансцендентное и премирное Божество, но первое положение Божества в его самораскрытии — ничто, переходящее в нечто. Для характеристики учения Эриугены в рассматриваемом отношении в высшей степени показательным является его понимание творения мира из ничего. Ввиду того, что идея творения мира у него, строго говоря, отсутствует, ибо сливается с самотворением Бога, то и *ничто*, из которого творится или, вернее, «вырождается» мир, есть само божественное Ничто. Эриугена посвящает чрезвычайно много места и внимания вопросу о творении из ничего (стараясь привлечь на свою сторону и восточных отцов

[1] Так определяет плотиновское мировоззрение Штёкль: *Stöckl A.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 2-te Ausg., Mainz, 1975, стр. 377.

[2] Так определяет эту черту учения Эриугены его русский исследователь *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях И. Ск. Эриугены, 248 и далее.

[3] De divisione naturae, lib. III, cap. 23.

[4] Ibid., III, 20.

церкви, как то свв. Василия Великого, Григория Нисского, Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита в таких суждениях, в которых они подают повод к подобному перетолкованию, не будучи действительно повинны в имманентизме). Для Эриугены ясно, что Бог «делает все из ничего, изводя из своей сверхсущественности сущности, из сверхжизненности живые существа, из соединения всего, что есть и что не есть, из утверждения всего, что есть и не есть. Этому ясно учит и возвращение всех вещей в причину, из которой они возникли, когда все возвратится в Бога как воздух в свет»[1]. Под тем ничто, из которого Бог создал мир, надо разуметь «несказанную и непостижимую, неприступную для всех умов светлость божественной благости» (innefabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibilem claritatem)[2]. В III книге «De divisione naturae» Эриугена дает подробное и всестороннее исследование вопроса о *ничто* (особенно гл. IV—XXIII), из которого создан мир, подвергая критике и отвержению церковное понимание ничто как ниже-бытие или не-бытие и утверждая как единственно мыслимое и последовательное свое вышеизложенное понимание. Основной вывод, который сам собою отсюда напрашивается, будет тот, что в природе «Бог соделал самого себя»[3], или что «мы не должны мыслить тварь и Бога как два различных между собой (начала), но как одно и то же. Ибо и тварь находится в Боге, и Бог созидается в твари чудесным и невыразимым путем... триипостасная высшая благость... всегда вечна и всегда становится вечна от себя самой и в себе самой, а вместе и возникла, насколько она в приснобытии не престает быть в становлении, — насколько она делает себя самое из себя самой. Она не нуждается для этого в какой-либо другой материи, которая не была бы ею самой, чтобы производить в ней себя самое, она оказалась бы бессильна и в себе незавершенна, если бы получила откуда-либо помощь для своего явления и свершения»[4].

Из приведенного следует, что, собственно говоря, для Эриугены нет творения или мира как внебожественного (относительно) бытия, ибо природа сотворенная есть только ступень в самораскрытии Божества или его модус. Мир вечен в Боге, он и есть Бог. Как же понять существующий во времени и объятый грехом мир? Для Эриугены бытие чувственного мира начинается с грехопадения человека, которое совершается не во времени, но в некотором вневременном акте. Мир этот не должен был бы существовать, его создал грех. Вследствие этого у человека появилось чувственное тело, разделение на полы и связанные с этим особенности организации, и начался мировой процесс. Задачей искупления является поэтому не что иное, как всеобщее *восстановление* первоначального состояния, «возвращение всех вещей в причину, из которой они произошли»[5]. Строго говоря, этот «апокатастасис»* Эриугены вовсе не есть христианское воскресение с телом, раз телесность вообще рассматривается как следствие грехопадения, «духовное тело» воскресения есть то самое умопостигаемое первозданное тело, которое закрыто и уничтожено чувственным телом. В этом отношении Эриугена есть самый решительный спиритуалист, и с его точки зрения правильнее было бы говорить не о воскресении тела, а о воскресении *от* тела. Поэтому весь мировой процесс для Эриугены есть бесплодная ошибка, нечто совершенно иррациональное (мнение, предвосхищающее философию пессимизма: Шопенгауэра, Гартмана, А. Древса). Так как происхождение мира есть процесс имманентный Божеству, то, очевидно, грехопадение вносит драму и в само Божество, и следует заключить, что мировой процесс есть мистерия иррационально страдающего и искупающего себя же бога (хотя сам Эриугена такого заключения еще не делает). Штёкль произносит про Эриугену следующий суровый приговор: «Erigena's Lehrsystem mag genial genannt werden, christlich ist es nicht» (I, с. 381)**.

---

1 De divisione naturae, III, 20.
2 Ibid., III, 19.
3 Ibid., III, 17.
4 Ibid., III, 17.
5 Ibid., III, 20.

b) Мейстер Эккегарт

Мы далеки от намерения характеризовать *всю* мистику Эккегарта как нехристианскую, совсем напротив, в писаниях этой удивительно богатой, глубокой и гениальной личности содержатся и неоценимые богатства христианского благочестия, которые, однако, перемешаны, притом не всегда различимо, с нехристианскими мистическими мотивами и настроениями. Поэтому можно говорить лишь о некоторых неоплатонических *мотивах* в творениях этого великого писателя. К слову сказать, было бы интересной задачей для монографического исследования выяснить подлинный *тип* его творчества. Что это? Мистические озарения или метафизическая спекуляция, к ним прикрепляющаяся, философия или проповедь, или же ни то, ни другое, но третье, содержащее в себе смешение всех этих элементов? Во всяком случае, — и этому необходимо давать надлежащий вес при оценке мейстера Эккегарта, — художник слова и спекулятивный метафизик слишком сильно и явно дают себя знать в его сочинениях, чтобы можно было принимать все его идеи за религиозно-мистические интуиции и откровения, и никогда нельзя уверенно сказать, опирается ли проповедь Эккегарта на опытные переживания, или же она рождается из загоревшихся в душе его художественных образов и спекулятивных идей, которые он превращает в *задачу* для осуществления опытным мистическим путем. Много света могло бы здесь пролить исследование хронологии различных произведений Эккегарта в связи с его духовной биографией и разными влияниями, им испытанными. Основной идеей теологии Эккегарта, придающей ей нехристиански-неоплатонический характер, является его противопоставление Gott и Gottheit*, которые «различны как небо и земля»[1]. Бог есть нечто производное из Gottheit и совершенно относительное твари, есть порождение дифференциации Gottheit. Потому ему столь же присущ характер относительности и преходящести, как и твари. *Gott wird und vergeht*** (I, 148), эта необычайная по смелости формула выражает именно мысль о неабсолютности, относительности и даже, если можно так выразиться, о модальности Бога; очевидно, если он *не* есть последнее, надо стремиться *за* Него, дальше Него, постараться «Gottes ledig werden, Gottes quitt machen***» (175), освободиться от Бога: «*bitten* wir, dass wir Gottes ledig werden****»(I, 172). Бог возникает лишь вместе с миром: «О Боге говорят и возвещают все твари. А почему ничего не говорят они о Божестве (Gottheit)? Все, что есть в Божестве, есть Единое, о котором ничего нельзя говорить. Только Бог делает (thut) нечто, Божество ничего не делает, ему нечего делать. Бог и Божество отличаются как делание и неделание» (I, 148, ср. 199). Между Богом и тварью существует лишь иерархическая разница, поскольку Бог есть дверь для возвращения в абсолютную Gottheit, но не онтологическая: как модусы Gottheit они тождественны. В «прорыве» своем к Божеству «я становлюсь столь же богат, так что Бог не может быть мне достаточен всем, чем Он есть Бог, всеми своими божескими делами: ибо я получаю в этом прорыве то, в чем Бог и я *общи*» (I, 176). «В этом переживании дух не остается более тварью, ибо он сам есть уже „божество", он есть *одно* существо, одна субстанция с божеством, и есть вместе с тем и свое собственное и всех тварей блаженство» (I, 202). Лишь на этой поверхности божества, где есть Бог, существует и троица, представляющая как бы лик его в твари. И за нее можно прорваться: «душа достигает прежде всего святой тройственности (Dreifaltigkeit), ставшей *единством*. Но она может стать и еще блаженнее: если она взыщет простого (blossen) единства, о котором тройственность есть лишь откровение. Вполне блаженной будет она, лишь когда бросается в *пустыню* (die Wüste) Божества» (II, 186). Надо совлечься всякого «что», потому Abgeschiedenheit*****, добродетель этого совлеченья, в глазах Эккегарта включает все добродетели и является даже выше любви: «Всем жертвует при этом душа, Богом и всеми творениями. Это звучит странно, что душа должна потерять и Бога! Я утверждаю: чтобы стать совершенной, нужнее ей в известном смысле лишиться Бога, чем творений. Во всяком случае все должно быть потеряно, существование души должно утверждаться на свободном ничто! Единственно таково и намерение Бога, чтобы душа потеряла своего Бога. Ибо пока она имеет

[1] *Meister Eckehart's* Schriften und Predigten, hrsg. von Büttner (Diederich), I, 147.

Бога, познает, знает, до тех пор она отделена от Бога. Такова цель Бога: изничтожиться в душе, чтобы душа потеряла и себя. Ибо то, что Бог называет „Богом", это имеет Он от тварей. Лишь когда душа стала тварью, тогда только она получила Бога. Когда же она снова стряхнет с себя свою тварность (Geschöpf-seyn), тогда остается Бог пред самим собою тем, что Он есть» (II, 202—3). Но тем самым «душа сама должна стать божественной». Дух «должен быть мертв и погребен в Божество, а Божество живет уже не для кого другого, как для самого себя» (II, 207), и проповедник призывает испытать «diesen Göttlichen Tod» (ib.)*.

Gottheit есть первооснова (Wesen) или природа (Natur) Божества. Божественные ипостаси же суть «Personen», о которых говорится, что «sie verfliessen in das Wesen**» (I, 85) и, «влившись в Божество, три персоны становятся неразличимым единством» (ib.). Божество в себе имперсонально, ипостаси возникают лишь вследствие его дифференциации, уже в «Боге» или на границе между «Божеством» и «Богом». В этом смысле следует понимать, когда говорится, что в душе есть еще несовершенство, пока «она созерцает Бога, насколько Он есть троица» (I, 163); совершенство наступает лишь при созерцании «schlechthin Eine», «ungestaltete Wesen der göttlichen Persönlichkeit»*** (ib.). «Ты должен любить Бога, насколько Он не-Бог, не-дух, не-лицо, неоформленное, а только чистое, ясное, простое единство, далекое всякой двойственности. И в этом едином должны мы вечно погружаться из бытия в ничто» (I, 168). В этом смысле говорится, что «троичность есть вместе и мир, ибо в ней заложены все твари. Внутри же, в Божестве, как действующий, так и действие остаются без перемены». (I, 184)

Практическое устремление религии Abgeschiedenheit есть буддийская нирвана, не только акосмизм, но и антикосмизм: вырваться из мира, который возникает чрез раздвоение твари и Бога, в изначальное божественное ничто. Очевидно, это воззрение не дает места идее истории, мирового процесса, мирового свершения: идеал восстановления первоначального состояния, апокатастасис, есть здесь голое отрицание мира.

Исходя из своего религиозного монизма, для которого Божество есть лишь глубина бытия, а не трансцендентное начало, открывающееся миру, Эккегарт фактически устраняет *откровение* Божества в собственном смысле, заменяя его самооткровением твари («прорывом» чрез тварность); соответственно этому спиритуалистически истолковывается и евангельская история. Столь же последовательно у Эккегарта устраняется воздействие благодати на природный мир. Эккегарт в одном месте дает такое истолкование слов ап. Павла: «все, что я есмь, я есмь чрез благодать Божию»****. «Слова св. Павла, — комментирует Эккегарт, — суть лишь слова Павла, здесь нет того, чтобы он сказал их в состоянии благодати. Ибо благодать сделала в нем лишь одно: его существо усовершилось к единству себя. Этим исчерпывается ее дело!» (I, 175, ср. 195—6). «Сама же благодать не делает (bewirkt) ничего» (I, 196). «Высшее дело благодати в том, что она приводит душу в то, что есть она сама» (197).

Сколь знаменательно появление Эккегарта еще в католическую эпоху германской истории, но уже на пороге нового времени, накануне реформации, как прообраз, предуказующий какую-то фатальную обреченность германского гения к извращению христианства в сторону религиозного монизма, пантеизма, буддизма, неоплатонизма, имманентизма! Без преувеличения можно сказать, что в Эккегарте как в зерне заложено все духовное развитие новой Германии, с ее реформацией, мистикой, философией, искусством: в Эккегарте заключена возможность и Лютера, и Я. Бёме, и Шеллинга, и Гегеля, и Шопенгауэра, и Гартмана — Древса, и Вагнера, и даже... Руд. Штейнера[1].

[1] Систематическое изложение религиозного мировоззрения Эккегарта, вместе с некоторыми характерными сближениями его с современностью, см. у *H. Schwarz*. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, 1913, Kapitel II, § 20—1. Из школы Эккегарта наиболее интересным в рассматриваемом отношении является автор «Das Büchlein vom volkommenen Leben» (в издании Дидерихса, снабженном весьма интересным предисловием Г. Бютнера — своего рода манифестом имманентизма). Особенно заслуживают внимания стр. 3, 34, 46, 48, 78.

c). Яков Бёме

Как нужно понимать божественное *ничто* в учении Бёме: как трансцендентное НЕ-что, или как эккегартовское Gottheit, или как гегелевское диалектическое ничто, из которого вытекает с необходимостью все и в котором завито это все, или как спинозовскую субстанцию, лежащую в основе модусов, или как плотиновское Единое, из которого эманирует мир? Знакомому с творениями Бёме и своеобразием его изложения будет понятно, если мы скажем, что на этот, в сущности, основной и принципиальный вопрос не может быть дано бесспорного ответа, и создается возможность различного понимания даже самых основ этого учения, впрочем, еще ожидающего внимательного и всестороннего исследования и систематизации[1]. «Philosophus teutonicus», являющийся, по справедливой оценке Шеллинга, «Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit, und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes»*[2], представляет собой одновременно мистика, ясновидца природы и метафизика, облекающего свои мистические постижения в своеобразную спекулятивно-мистическую систему, именно *систему*, ибо «дух системы» необычайно силен в Бёме, несмотря на внешнюю беспомощность его изложения. Он есть поэтому не только ученик Парацельса и предшественник Штейнера, — стоит в линии развития оккультизма, но, быть может, не в меньшей степени дух его живет в метафизических системах Шеллинга и Гегеля, Шопенгауэра и Гартмана. В своих сочинениях Бёме многократно пытается — все сызнова, но приблизительно из того же материала — строить и перестраивать свою систему, отсюда такая бесконечная масса повторений в его сочинениях[3], однако материал недостаточно слушается своего мастера, изнемогающего под тяжестью его изобилия, и остается в значительной степени сырым и непереработанным. По-видимому, сам Бёме, а за ним и иные его последователи, напр., Клаассен[4], не замечал в себе «philosophus teutonicus», спекулятивного метафизика, находящегося до известной степени в плену у esprit de système. Он сознавал в себе прежде всего духовидца, носителя «откровений»[5], и, если бы из его сочинений сохранилась лишь одна «Аврора», его первый трактат, имеющий печать свежести и непосредственности «вдохновения» и наиболее чуждый притязаний на систему, то можно было бы, пожалуй, не заметить одной из основных черт творчества Бёме, с большой тонкостью подмеченной Шеллингом, это... его

---

[1] Литература о Бёме, как известно, небогата. Кроме не раз цитированного исследования *Schwarz*. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, Кар. III, § 27, из новейшей литературы см. *Elert*. Die voluntaristische Mystik J. Böhmes, 1913 (здесь и библиографический указатель). *Penny A. J.* Studies on J. Böhme. 1912. Из ранней литературы см. Баадера, Шеллинга, Гегеля, Пфлейдерера, Клаассена и др.

[2] *Schelling*. Philosophie der Offenbarung, sämmtl. Werke, II. Abth., III Bd. (1858), 123.

[3] Черту эту Шеллинг называет «Rotation seines Geistes», в силу которой он «in jeder seiner Schriften wieder anfängt, die oft genung erklärten Anfänge wieder exponiert, ohne je weiter oder von der Stelle zu kommen» (I, с. 124)**.

[4] Клаассен говорит: «Böhme war kein Denker, kein Grübler, sondern ein Scher»*** (*Johannes Claassen*. Einführung in Jacob Böhme. Stuttgart, 1885, стр. 74). В том-то и дело, что Бёме, по крайней мере, в такой же мере был Denker и Grubler, насколько и Seher, иначе становится непонятным не только внутренний, но даже и внешний характер его трактатов. Чтобы почувствовать эту разницу, полезно сравнить очень близких между собою в области теософских идей Бёме и Пордеджа. Пордедж есть только «Seher», «духовидец», который простодушно и не мудрствуя лукаво передает содержание мистических «уроков», им полученных; его индивидуальность как мыслителя при этом совершенно стушевывается. Напротив, в Бёме мы все время видим мыслителя, в котором происходит гигантская логическая работа.

[5] В «Авроре» Бёме упоминает между прочим, что «так как я не был в состоянии тотчас же охватить глубокие рождения Божии в их существе и постигнуть их в моем разуме, то прошло добрых 12 лет, пока было дано мне истинное разумение» (*Бёме Я.* Аurora, или Утренняя заря, перев. А. С. Петровского, изд-во «Мусагет», 1914. С. 272, § 14)****. В другом месте он говорит: «Это сказано, однако, не в том смысле, будто я совсем не могу заблуждаться: ибо некоторые вещи недостаточно выяснены, и они описаны как бы с единого взгляда на великого Бога, ибо колесо природы обращается слишком быстро, и человек своим полумертвым и косным постижением не может достаточно охватить их» (331, § 41). Однако мыслительская работа Бёме опознается не столько по таким глухим признаниям, сколько по общему плану его трактатов, очень и очень не непосредственных, но носящих в своем построении следы напряженной умственной работы.

рационализма. О, конечно, это — рационализм совершенно особого типа, *мистический* рационализм (или «теософизм»), при котором основные положения опираются на показания мистического опыта и не могут быть *логически* выводимы и постулируемы. В качестве мистика, ясновидца, Бёме, конечно, является, прежде всего, эмпирическим исследователем. Те силы и явления, которые изучает Бёме, эмпирически даны ему в мистическом созерцании, подобно тому, как они даются и в опытных науках: как из электричества нельзя логически дедуцировать свет или теплоту, так и у Бёме не выводятся, а «опытно» познаются элементы Бога: «Herbe», «bitterer Stachel», «Angst», «Feuer»* и т. д. Но раз установленные, они объясняются один из другого уже причинно-механически, на основе логического принципа непрерывности, в единой связной метафизической системе: в бёмовском Боге от первого его движения к откровению до отдаленного уголка мироздания, от ангела до последнего клопа, *все понятно*, все объясняется, все рационализуется. Здесь нет места ни антиномии, с ее логическим перерывом, ни Тайне: беспримесный рационализм — вот обратная сторона того всеведения или «гнозиса», которым мнил себя обладающим, по одним основаниям, Гегель, а по другим — Бёме, почему он и оказывается столь родственным по тенденциям современному «теософизму», оккультному или мистическому рационализму[1]. И вот почему в Бёме ослепительны, изумительны и драгоценны отдельные его прозрения, — частности, но не целое; необходимо разбить скорлупу, чтобы получить орех. По сравнению Пфлейдерера[2], система его подобна руднику, в котором драгоценные металлы скрываются под грубыми породами.

Как метафизик, Бёме в качестве основной задачи ставит себе опирающуюся на мистический опыт «дедукцию» Бога и мира: каким образом из Ничто или в Ничто возникает Бог, а в Боге или из Бога возникает мир? Эта проблема вполне аналогична проблеме Эккегарта (знакомство с которым определенно чувствуется в соответствующих учениях Бёме[3], именно, о возникновении в первоначальном, чистом Ничто одновременно и Бога и мира, или о теологическом «reiner Ursprung**» (по выражению «Логики» Когена); однако коренная разница с Эккегартом в этом пункте, определяющая

---

[1] Шеллинг дает такую характеристику «теософизма» Бёме: «В третьем виде эмпиризма сверхчувственное сделано предметом действительного опыта благодаря тому, что допускается возможное восхищение человеческого существа в Бога, а вследствие этого необходимое, безошибочное созерцание, проникающее не только в божественное существо, но и в сущность творения и во все события в нем... Теософизм мы определили сначала как противоположность рациональной философии, следовательно, рационализма в философии. Но в основе теософизм стремится за рационализм, в действительности не будучи в состоянии освободиться от чисто субстанциального знания. Именно знание, в котором рационализм имеет свою сущность, следует называть субстанциальным, поскольку оно исключает всякий *акт*. Для рационализма ничто не может возникнуть чрез действие, напр., свободное творение, он знает только *сущностные* (wesentliche) отношения. Все следует для него только modo aeterno***, т. е. чисто логическим способом, имманентным движением; ибо это есть лишь фальсифицированный рационализм, если, напр., объясняют происхождение мира свободным обнаружением абсолютного духа, который вообще хочет утверждать творение чрез действие (tätliche).

Полный рационализм приближается потому именно к теософизму, который не меньше чем тот ограничен субстанциальным знанием; теософизм *хочет* его преодолеть, но ему не удается, как яснее всего можно видеть на Я. Бёме. Едва ли какой-либо другой дух настолько закален в огне чисто субстанциального знания, как Я. Бёме; Бог для него, очевидно, есть *непосредственная* субстанция мира; свободного отношения Бога к миру, свободного творения он хотя и *хочет*, но не может получить. Хотя он зовет себя теософом, следовательно, притязает на науку божественного, содержание, к которому приводит теософизм, есть лишь субстанциальное движение, и он изображает Бога лишь в субстанциальном движении. Теософизм по природе своей не менее неисторичен, чем рационализм. Но Бог истинно исторической и положительной философии не *движется*, он *действует*. Субстанциальное движение, которым ограничен рационализм, исходит из отрицательного prius, т. е. из не-сущего, которое имеет двигаться к бытию; но историческая философия исходит из положительного prius, которое не имеет нужды только двигаться к бытию, стало быть, с совершенной свободой, не будучи вынуждаемо к тому самим собой, лишь полагает бытие»... и т. д. (*Schelling*, I, с. 119, 124—5). Вообще Шеллинг дает краткую, но глубокую философскую характеристику бёмизма.

[2] *Pfleiderer O.* Geschichte der Philosophie, Berlin, 1893, стр. 23.

[3] *Schwarz* (I, с. 553) даже называет Бёме, конечно, преувеличенно, «ein Neuschöpfer und geistiger Vollender der Gedanken Eckeharts»****.

и ряд последующих различий, у Бёме будет в том, что у него мир возникает не параллельно с Богом, как Его необходимый коррелат, но в силу диалектики самого Бога или развития Его природы. Поэтому мы имеем у Бёме трехступенную иерархию или последовательность: *Ничто — Бог — мир*, у Эккегарта же двухступенную: *Ничто* — $\frac{Бог}{мир}$. Однако это отношение между Богом и природой образует лишь вторую часть проблемы, в первой же ее части и Бёме, и Эккегарт одинаково исходят из того же недифференцированного и бескачественного Ничто, в котором образуется все. Как же ближе мыслится у Бёме этот переход от Ничто к Богу, а чрез Него к творению? К сожалению, вполне ясного и недвусмысленного ответа метафизика Бёме здесь не дает, хотя преобладающее от нее впечатление сводится к тому, что Ничто имеет здесь смысл не трансцендентного НЕ-что, но того божественного мэона или же диалектического *ничто*, в котором с имманентной закономерностью мистической диалектики выявляется божественное *все*, вследствие чего это ничто соответствует лишь определенному положению или диалектическому моменту в Божестве. Бог и природа как «нечто» есть откровение «Ничто», «Offenbarung aus dem Nichts zu Etwas*»[1]. Чем же мотивируется и вообще мотивируется ли этот переход? Здесь мы имеем только метафорические выражения, смысл которых, однако, тот, что для Ничто этот переход не свободен, но вынуждается некоей божественной необходимостью, потребностью самооткровения, *голодом* (Hunger), *стремлением* (sich sehnen), *вожделением* (Begierde), т. е. аффективными состояниями (насколько можно говорить об аффектах в Божестве). «Ничто испытывает голод по Нечто (Nichts hungert nach dem Etwas), а голод есть вожделение (Begierde) как первое verbum Fiat** или делание, ибо вожделение не имеет ничего, что оно могло бы сделать или охватить (fassen). Оно охватывает только себя и сжимается (impresset sich), т. е. оно коагулируется (coaguliert sich), оно зачинает себя в себе, и охватывает себя, и приводит себя из безосновности в основу (vom Ungrunde in Grund), и оплодотворяет само себя магнетическим влечением, так что Ничто наполняется (das Nichts voll wird), и остается все-таки как Ничто, это есть только свойство как мрак; это есть вечное первичное состояние (Urstand) мрака: ибо где есть свойство, там уже есть нечто, не есть как Ничто»[2]. Откровение Бога, согласно целому ряду утверждений Бёме, есть, прежде всего, самооткровение, открытие себя для себя самого: «без своего откровения Бог не был бы известен самому себе»[3], а «так как вечное благо не может (nicht mag) быть бесчувственным существом (ein unempfindlich Wesen), ибо иначе оно не было бы открыто самому себе, то оно вводит себя в наслаждение (Lust) в себе самом»[4]. В этом смысле можно сказать, что природа необходима для Бога или, точнее, она и есть Бог explicite***. «Таким образом следует думать о Боге, что он вводит свою волю в знание (Scienz) к природе, дабы его сила открывалась в свете и могуществе и становилась царством радости: ибо, если бы в вечном Едином не возникала природа, все было бы тихо: но природа вводит себя в мучительность, чувствительность и ощутительность, дабы подвиглась вечная тишина и силы прозвучали в слове... Природа есть орудие тихой вечности, которым она формирует, делает, разделяет и собирает себя самое при этом в царство радости, ибо вечная воля открывает свое слово чрез природу. Слово в знании (Scienz) воспринимает в себя природу, но *живет чрез природу*, как солнце в элементах, или как Ничто в свете огня, ибо блеск огня делает Ничто обнаруживающимся, и при этом нельзя говорить о ничто, ибо Ничто есть Бог и все»[5].

---

[1] *Böhme's* sämmtl. Werke, hrsg. von Schiebler, IV, 348.

[2] Mysterium magnum, Bd. V, 12, § 5. Ср. т. IV, 278, § 7, 186, § 12, 415, § 24, 424 § 7.

[3] «...von dem unoffenbarten Gott der ihm doch auch selber ohne sein Offenbarung nicht erkannt wäre» (Myst. magn., 24, § 11).

[4] Ibid., 12, § 4.

[5] IV, 477, § 16—17. «Вне природы Бог есть тайна (ein Mysterium), понимай как Ничто, ибо вне природы есть Ничто, т. е. Око Вечности, неисследимое Око, которое стоит или смотрится в Ничто, ибо это бездна (Ungrund), и то же самое Око есть воля, понимаемая как стремление (Sehnen) к откровению, чтобы найти Ничто» (De signatura rerum****, Кар. 3, § 2, *Böhme's* Werke, IV, 284).

Таким образом, по справедливому замечанию Шеллинга[1], Бёме «запутывает само Божество в своеобразный природный процесс», и природа для Бёме есть Бог не только в том смысле, что она по своему положительному бытийственному содержанию коренится в Боге, но и в том смысле, что она есть необходимое орудие Его самораскрытия или внутренней диалектики, «чрез нее Он живет», без этого «сам Бог не знает, что Он есть»[2]. Поэтому у Бёме, строго говоря, отсутствует идея творения и тварности, и хотя у него и постоянно встречается выражение «тварь и тварность» (Creatur und Creatürlichkeit), но это понятие вовсе не имеет принципиального метафизического и онтологического смысла, а означает только определенную ступень в раскрытии природы Бога (как есть это понятие и в системе Плотина, отрицающей тем не менее идею творения). *Система Бёме эманативна* и в этом отношении сближается с учением Плотина. Мысль о творении мира непостижимым и свободным актом Бога встречает в Бёме сознательного философского и религиозного противника. Он называет «бредом о творении» (creatürlicher Wahn) мысль, «будто Бог есть нечто чуждое, и пред временем создания тварей и этого мира держал в себе в Троице Своей мудростью совет, что Он хочет сделать и к чему принадлежит всякое существо, и таким образом сам почерпнул из себя повеление (Fürsatz), куда надо определить какую вещь»[3]. «Если бы держал Он когда-либо в себе совет таким образом открыться, то Его откровение не было бы от вечности, вне чувства и места, стало быть и тот совет должен был бы иметь начало и стать причиной в Божестве, ради которой Бог совещался в Троице Своей, должны бы быть, следовательно, в Боге мысли, которые явились Ему как бы в виде образов, когда Он хотел идти навстречу вещам. Но сам Он — единственный и основа всех вещей, и око всех существ и причина всякой эссенции*: из Его свойства возникает природа и тварь, о чем же стал бы Он с самим собой советоваться, нет врага перед Ним, и Он один сам есть все, хотение, мощь и способность. Потому должны мы, насколько мы хотим говорить единственно и исключительно о неизменяемом существе Бога, чего Он хочет и чего не хочет или всегда хочет, не говорить об Его решении, ибо в Нем нет решений; Он хочет и делает в себе самом только одну вещь, именно Он *рождает себя* в Отце, Сыне и Духе Св., в мудрости своего откровения; кроме этого единый, безосновный Бог не хочет в себе ничего и не имеет в себе самом совета о многом. Ибо если бы Он хотел в себе самом многого, то Он был бы должен быть недостаточно всемогущим, чтобы осуществить это; потому и в себе самом Он не может хотеть ничего, как только самого себя, ибо чего Он хотел от вечности, так это есть Он сам, потому Он есть единственно единое, и более ничто»[4]. Соответственно мировоззрению Бёме правильнее говорить о *рождении*, а не о сотворении природы Богом: «Из воли, которою Божество заключает себя в троичность, от вечности рождается и основа природы, ибо здесь нет повеления (Fürsatz), но рождение; вечное рождение и есть повеление, именно Бог хочет рождать Бога и открываться через природу»[5]. Разумеется, и творческое «да будет», *Fiat*, которое так часто встречается у Бёме, получает соответствующее истолкование не в смысле повеления (Fürsatz), но в смысле — силы Божества, его природной мощи, потенции бытия, и в таком смысле в разных выражениях определяется оно во многих местах: «вожделение (Begierde) из вечной воли безосновности есть первый образ (Gestalt) и есть Fiat или Schuf**. А сила свободного наслаждения (Lust) есть Бог, который изводит Schuf, и то и другое вместе и называются словом Fiat, т. е. вечное слово, которое творит там, где ничего нет, и есть первичное состояние природы и всех существ»[6]. «Fiat есть

[1] *Böhme's* sämmtl. Werke, IV, c. 121.
[2] «Аврора», 344, § 17.
[3] IV, 405.
[4] IV, 473–4, § 2–4.
[5] IV, 501, § 42.
[6] V, 13, § 8.

терпкая матка (herbe Matrix) в первой воле отца, и оно схватывает (fasst) и держит природу, которую дух формирует рожденную от Меркурия, и это есть дух Божий»[1]. «Das göttliche *Schuf*, als die Begierde der ewigen Natur, welche Fiat der Krafte heisst*»[2], и соответствует в системе Бёме «да будет» Моисеевой космогонии. Таким образом, по мысли Бёме, природа в сущности не создана, но, так сказать, автоматически, с правильностью часового механизма, с которым так часто сравнивается у Бёме мироздание, возникает в Боге и раскрывается на разных ступенях. И с этой стороны система Бёме по своему философскому типу (хотя и не по построению) близка к пантеистическому монизму Спинозы с его единой в своей нераскрытости субстанцией, проявляющейся в бесчисленных атрибутах и модусах. Только у Спинозы этот монизм имеет статический и неподвижный, у Бёме же динамический, энергетический характер. *Бёмизм есть динамический спинозизм*, концепция же отношения Бога к миру у обоих одна и та же[3]. В древней философии аналогию бёмизму представляет, кроме системы Плотина, гилозоистический монизм стоиков, а в более раннюю эпоху учения Фалеса, Анаксимандра, вообще ионийской школы**. В новейшей же философии дух Бёме наиболее роднится с философией логического автоматизма, именно с Гегелем (конечно, и здесь мы имеем в виду дух и стиль учения, а не его догму). И это сродство было осознано и самим Гегелем, который неоднократно и с глубоким уважением говорит о Бёме[4]. Система Бёме, как

---

[1] IV, 41, § 48, ср. 483, § 2, 510, § 27.

[2] IV, 495, § 13.

[3] Ср., напр., у Спинозы: «Я раскрыл природу Бога и его свойства, а именно, что он необходимо существует; что он един; что он существует и действует по одной только необходимости своей природы; что он составляет свободную причину всех вещей; что все существует в Боге и таким образом зависит от него, что без него не может ни существовать, ни быть представляемо; и наконец, что все предопределено Богом и именно не из свободы вовсе или абсолютного благоизволения, а из абсолютной природы Бога, иными словами, бесконечного его могущества... Если вещи, непосредственно произведенные Богом, были бы сотворены Богом ради достижения своей цели, то вещи самые последние, ради которых сотворены были первые, необходимо превосходили бы все другие. Далее, это учение уничтожает совершенства Бога, ибо, если Бог творит ради какой-либо цели, то он необходимо стремится к тому, чего у него нет... следовательно, Бог был лишен того, для чего он хотел приготовить средства и желал этого» (*Спиноза*. Этика в пер. Иващова. Изд. 2-е, часть I, теорема 36, прибавление, стр. 51—56). Последний аргумент против идеи свободного творения мира, как мы видим, непосредственно приводит и Бёме. Столь же в бёмовском духе развито и следующее объяснение мирового зла и несовершенства из божественной полноты: «На вопрос, почему Бог не создал всех людей таким образом, чтобы они руководствовались одним только разумом, у меня нет другого ответа, кроме следующего: конечно, потому, что у него было достаточно материала для сотворения всего, от самой высшей степени совершенства до самой низшей; или, прямее говоря, потому, что законы природы его настолько обширны, что их было достаточно для произведения всего, что только может представить себе бесконечный ум» (ib., 62)***.

[4] В своей «Истории философии» Гегель отводит Я. Бёме место в «новейшей философии», в ряду ее зачинателей (Ankündigung der neuern Philosophie), наряду с Бэконом Веруламским. «In der Tat ist durch ihn erst in Deutschland Philosophie mit einem eigenthümlichen Character hervorgetreten» (*Hegel's* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3-er Teil, 2-te Aufl., Berlin, 1844, W. W. XV. Bd., § 270)****. От внимания Гегеля не укрылось также, что гернцкий сапожник «viel gelesen hat, offenbar besonders mystische, theosophische und alchymistische Schriften», особенно Парацельса (273). «Der Inhalt der Philosophirens von Jacob Böhme, — говорит далее Гегель, — ist ächt deutsch; denn was ihn auszeichnet und merkwürdig macht, ist der protestantische Prinzip, die Intellectualwelt in das eigene Gemüt hereinzulegen, und in seinem Selbstbewusstsein alles anzuschauen und zu fühlen, was sonst jenseits war»***** (273). И только форму философствования Бёме, который не возвышается до чистых понятий, но в качестве их употребляет образы, качества или элементы, Гегель находит «варварской»: «von dieser Seite ist Böhme vollkommen Barbar******» (271). Отдельные упоминания о Бёме имеются также в «Философии религии» и в предисловии ко 2-му изданию «Энциклопедии». Здесь говорится о Бёме: «Diesem gewaltigen Geiste ist mit Recht der Name philosophus teutonicus zugelegt worden; er hat den Gehalt der Religion Teils für sich zu allgemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft koncipirt, und Geist und Natur in ihren bestimmten Sphären und Gestaltungen darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage nahm, dass nach dem Ebenbilde Gottes freilich keines andern als des dreieinigen, der Geist der Menschen und alle Dinge geschaffen, und nur diese Leben sind, aus dem Verluste ihrer Urbilder dazu reintegrikt zu werden; Teils hat er umgekehrt die Formen der natürlichen Dinge gewaltsam zu geistigen und Gedankenformen

и Гегеля, есть особая форма мистического рационализма, в котором преодолеваются все антиномии и царит закон «непрерывности мышления». Напротив, последователь Я. Бёме Фр. Ф. Баадер старательно отмежевывается от религиозного монизма и истолковывает доктрину своего учителя в смысле свободы Бога от мира и от природы[1].

Из *Ничто*, подобно развертывающейся спирали, описывающей при своем развертывании ряд окружностей все увеличивающегося диаметра (ср. чертеж, приложенный к IV т. собр. соч. Бёме в изд. Шиблера), рождается Божественная Троица, Бог *до* природы, а уж из нее «выраждается» (Ausgeburt, по часто повторяющемуся выражению Бёме) и наш мир. Печать имперсонализма лежит на богословии Бёме. По первоначальному его определению, Божество имперсонально: сокровенное Ничто, или Ungrund, определяется у него как «воля» (der Wille des Ungrundes), и эта первоволя (столь напоминающая основной мотив метафизики немецкого пессимизма: Шопенгауэра и Гартмана), однако, есть первоисточник саморождения Бога, в ней родится Троица. «В этом вечном рождении нужно понимать три вещи: 1) вечную волю; 2) вечное настроение (Gemüth) воли; 3) исход из воли и настроения, каковой есть дух воли и настроения. Воля есть отец; настроение есть связанность (das Gefassete) воли как седалище и жительство воли, или центр к нечто, и есть сердце воли; исход из воли и настроения есть сила и дух. Этот троякий дух есть единая сущность, и здесь он не есть еще сущность, но вечный разум: первичная чтойность (ein Urstand des Ichts), а вместе и вечная замкнутость. Исшедшее зовется наслаждением (Lust) Божества, или вечной мудростью, каковая есть первосостояние всех сил, красот и добродетелей, чрез нее троякий дух становится вожделеющим, а его вожделение есть импрессия, схватывание самого себя: воля схватывает (fasst) мудрость в настроении, а схваченное в разуме есть вечное слово всех красок, сил и добродетелей»[2].

---

verwendet» (*Hegel's* Werke, VI Bd., 2-te Aufl., XXV–XXVI)*. Шеллинг ехидно подчеркивает это сближение на почве религиозного натурализма меджу Бёме и Гегелем (I. с. 121–122).

[1] Баадер говорит: «Я. Бёме отличает Бого-Единицу (Gott-Eins), центральное Бого-единство его трех откровений, божественной, духовной и природной области. Но он под этим центральным единством никоим образом не понимает его неразвитого или не распространившегося в себе бытия, но утверждает, что оно исключает и выключает из себя помощью этого внутреннего самоопределения все, что не есть оно само» (2, 351. См. *I. Claassen*. Franz v. Baaders. Theosophische Weltanschaung als System oder Physiosophie des Christenthums, II, B., 117). Едва ли эта характеристика соответствует действительности. Сам же Баадер полагает, что тварь (Creatur) «не есть составная часть Творца, образующая периферию и произрастающая из него по необходимости рождения, а не с абсолютной свободой, подобно произведению искусства» (7, 89, Claassen, II, 118). «Выхождение из себя абсолютного духа есть, во-первых, свободное, его не нужно смешивать с тем внутренним рождением, а также с тем внешним, вытекающим из необходимости (Not) или инстинкта рождением и зачатием. 2. Абсолютный дух не разделяется при этом своем произведении в своем основном существе и не теряет своей целостности, так же как слово исходит, но не отходит от меня. 3. Вместе с тем и абсолютному духу ничто при этом произведении не прибавляется, и он не нуждается в этом обнаружении даже для своего собственного восполнения. 4. Абсолютный дух, как творящий, не исчерпывается в творении, он не переходит в это последнее: как центр не переходит в периферию, но, отличаясь от нее, поднимается над нею. 5. Абсолютный дух осуществляет это свободное свое произведение лишь тем, что он хотя и отличенное, но не отделенное и не зависимое от него бытие поставляет и подчиняет себе, частью заставляя содействовать себе, частью же делая своим орудием» (I, 214, 5, ibid., 119). Баадер противопоставляет творение и эманацию (2, 89, ib.) и видит пантеизм в объединении Бога с творением, считая ложным, противоречащим всякой религии утверждением, что «Бог дает себе содержание лишь чрез творение и что всеопределяющее определяет, наполняет, осуществляет себя лишь чрез акт творения, становясь действительным Богом из того, что не есть Бог» (I, 396, ib., 119). Напротив, *Штёкль* в своей истории средневековой философии считает, что «Бёме сводит происхождение мира к особому виду *эманации* из Бога» (*A. Stöckl*. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 2-te Ausg. Mainz, 1875, стр. 620).

[2] Myst. magn., V, 7–8, § 2–5, Ср. в De electione, Cap. 1, § 5–6: «*Der erste unanfangliche Einige Wille*, welcher weder böse noch gut ist, gebieret in sich *das Einige ewige Gute*, als einen fasslichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, und doch in dem unanfänglichen Willen gleichewig; und derselbe andere Wille ist des Ersten Willen ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; und

Очевидно, что три порождения или момента в богорождающем Ничто не имеют характера трех личностей или ипостасей в едином Божестве, как этому учит церковное христианство. И Бёме сам не оставляет в этом сомнения. «Мы христиане говорим: Бог тройственен (dreifaltig), но един в существе, обычно даже говорится, что Бог тройственен в лицах, это плохо понимается неразумными, а отчасти и учеными, ибо *Бог не есть лицо кроме как во Христе*[1] (Gott ist kein Person als nur in Christo), но Он есть вечно-рождающая сила и царство со всеми сущностями; все берет свое начало от него. То, как говорится о Боге, что Он есть Отец, Сын и Св. Дух, правильно говорится, но нуждается в объяснении, иначе непросвещенная душа не понимает. Отец есть, во-первых, воля безосновности, Он есть находящаяся вне всякой природы или начал воля к чтойности (Ichts), которая стягивается в наслаждении самооткровения. А наслаждение (Lust) есть стянутая сила воли, или Отца, и есть Его Сын, сердце и седалище (Sitz), первое вечное начало в воле, и потому называется Сыном, что Он берет вечное начало в воле, самостягиванием воли. Таким образом воля высказывается чрез схватывание из себя самой, как выдыхание или откровение: и это же исхождение из воли в речи или дыхании есть дух Божества (Gottheit), или третье лицо, как предали древние... Во всяком случае нет основания говорить, что Бог есть три лица, но что Он тройственен в своем вечном рождении. Он рождает себя в троякости, и при этом вечном рождении следует понимать только одно существо и рождение, ни отца, ни сына, ни духа, но единую вечную жизнь или благо»[2]. Ясно, что между церковным учением о триипостасности Божества и Богословием Бёме лежит пропасть. Троичность у него есть лишь тройственность моментов самопорождения Божества, и единственное лицо, которое он признает в Божестве, есть Христос, но не как воплотившееся в человеческое естество второе лицо Св. Троицы, ипостасный Сын ипостасного Отца, из которого исходсит ипостасный Дух Святой, а как единая и единственная ипостась, моноипостасный момент в безипостасном Божестве (притом личность свойственна Христу скорее в человечестве Его, нежели божестве). При некотором внешнем сходстве христология Бёме отличается от христианской, для которой ипостасность не есть «выводимый» момент в Божестве, но его живая сущность. Конечно, и эта «дедукция», переход от безличности к личности, сама по себе у Бёме есть очень темное учение.

Имперсоналистический характер теологии Бёме раскрывается еще яснее в его учении о «природе в Боге» или о «вечной природе», представляющем, несомненно, самую оригинальную и характерную часть его учения. Бог в триединстве имеет *все* лишь «in temperatur*», т. е. в состоянии согласованности и нераздельности, и ewige Weisheit есть только «зеркало» с идеальными отражениями всего. Это *все* для своего раскрытия должно прийти в состояние различимости, «Schiedlichkeit» и ощутимости, «Empfindlichkeit», а «зеркало мудрости» должно превратиться в «вечную деву» (Софию), ощутимость

---

das Unfindliche als der Undgründliche Wille, gehet durch sein ewig Gefundenes aus, und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selber. Also heisst der ungründliche Wille ewiger Vater, oder der gefasste geborne Wille des Ungrundes heisset sein geborner oder eingeborner Sohn, denn Er ist des Ungrundes Ens, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefassten Sohn oder Ens heisst Geist, denn er führet das gefasste Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes: und das Ausgegangene ist die Lust, als das gefundene des ewigen nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer siehet und findet; und heisset *Gottes Weisheit* oder Beschaulichkeit» (IV, 468)**. Вследствие своеобразной и сложной роли, которая принадлежит к концепции Бёме Сыну (и Ens, и Fasslichkeit, и Herz, и Licht, и Wort***), значение Логоса, которым «вся быша»****, в значительной мере принадлежит Gottes Weisheit*****, или Софии, отношения которой к Логосу вообще остаются неясны. Потому правильнее у Бёме говорить не о троице, но о четверице в Боге (и седмерице в «Вечной природе»).

[1] Сын же «потому называется лицом, что он есть самостоятельное существо, которое не принадлежит к рождению природы, но есть жизнь и разум природы» (IV, 59, § 68).

[2] Myst. magn. (1624), Cap. 7, § 5–7, II (V, 32–3). Надо заметить, что в «Авроре» (1612) Бёме стоит еще значительно ближе к церковному учению о троичности и говорит о трех лицах Божества (см. гл. III).

всего (так сказать, трансцендентальную чувственность). Этим намечается путь к дальнейшему самораскрытию Божества, и начинается *физика Бога*.

Для того, чтобы открылась какая-либо сила, нужно противодействие, как основа для ее раскрытия, «In Ja und Nein bestehen alle Dinge, es sei Göttlich, Teuflisch, Irdisch, oder was genannt werden mag*»[1]. В «тишине» не происходит откровения, «должна быть противоволя, ибо ясная и тихая воля есть как ничто и ничего не рождает. Если же должна родиться воля, она должна иметь нечто, в чем она формируется и рождает»[2]. В божественной природе должны раскрыться полярности, ад и небо, в которых Божество присутствует или как гнев, Grimmgot**, «огнь поядающий», или как Бог. «Физика Бога» знает семь сил или духов, и их совокупной седмерицей образуется «тело Божие». В нашу задачу не входит здесь рассмотрение этой оригинальнейшей и интереснейшей, но и темнейшей части учения Бёме, где он особенно ощутительно связан с астрологической и алхимической традицией, работает в рамках тогдашней учености. Вот схематическая таблица «откровения седми духов Бога, или сил природы», составленная самим Бёме:[3]

Гнев	I. Терпкое, вожделение	Адское	жестокое, холодное, жадность	Мир	холод, жесткость, кость, соль
	II. Стягивание, или жало чувствительности		жало, зависть вражда		яд, жизнь, рост, чувства
	III. Страх, или настроение		лицемерие, гнев		сера, чувствительность, му́ка
	IV. Огонь, или дух	Небесное	любовный огонь	Земное царство	дух, разум, вожделение
Любовь	V. Свет, или любовное вожделение		кротость		игра Венеры, свет жизни
	VI. Звук, или разум		божественная радость		звучание, крик, различение
	VII. Тело, или сущность		небо		тело, дерево, камни, земля, металл, трава

В вечной природе существуют две области и заключена возможность двух жизней: «огонь, или дух», обнаруживающийся как «молния огня» на четвертой ступени, силою свободы (опять и свобода у Бёме мыслится вне отношения к личности, имперсоналистически, как одна из сил природы) определяет себя к божественному единству или кротости, и благодаря этому первые 4 стихии становятся или основой для царства радости, или же, устремляясь к множественности и самости, делаются жертвой адского начала, причем каждое начало по-своему индивидуализирует бытие. «Бог одинаково живет во всех вещах, а вещь ничего не знает о Боге; и Он не открывается вещи, а она получает от Него силу, но по своему свойству — или от его любви, или от его гнева; и от чего она берет ее, то и обнаруживается во вне, и если есть благо в ней, то для злобы оно как бы закрыто, как вы можете видеть на примере куста шиповника, еще более на других колючих вещах; из него ведь вырастает прекрасный душистый цветок, и в нем лежат два свойства, любовное и враждебное, какое побеждает, то и дает плод»[4]. Мысль, что Бог во всем, хотя и не все это знает, есть одна из излюбленных мыслей у Бёме.

---

[1] *Claassen*, II, 43.

[2] IV, 12, § 36, ср. 32, § 1, 279, § 10, 559, § 86, 566, § 12, V, 16, § 22.

[3] Myst. magn., V, 30, § 21. Надо заметить, что и это учение излагается у Порделжа более понятно, нежели у Бёме. См. *Порделж*. Божественная и истинная метафизика.

[4] IV, 343–4, § 49.

В вечной природе порождена или сотворена тварная природа, — ангелов, диаволов и людей (3 principia). «Как человек сотворен в образ и подобие Бога, так равно и ангелы, ибо они братья людей», «святая душа человека и дух ангела имеют единую сущность и существо, и нет никакого различия в них кроме самого только качества их телесного проявления»[1]. Своим восстанием ангельский верховный князь Люцифер возбудил в себе адский огонь и сделался, вместе с своими полчищами, диаволом, а испорченная им божественная материя («салнитер») послужила основой создания нашего мира (так что косвенно и Люцифер соучаствовал в нем), во главе с новым ангелом, долженствовавшим заместить Люцифера, — Адамом, а после падения Адам был замещен Христом. Это собственно и есть «внешний мир», «третье начало», в котором мы живем. Тварная природа, по общему смыслу системы Бёме, есть последняя, наиболее периферическая форма откровения или божественного самопорождения. Возникновение творения в учении Бёме описывается противоречивыми понятиями: «сын и тварь» (в применении к ангелам и человеку), — «Ausgeburt*» и творение[2] и под. Особенно темным является вопрос об отношении вечности к времени, к чему постоянно возвращается Бёме[3].

Вообще вопрос собственно о *творении* духов — ангелов и человека — остается наименее разъясненным в системе Бёме, и это делает ее двусмысленной и даже многосмысленной, ибо, с одной стороны, разъясняя Fiat в смысле божественного детерминизма, он отвергает индетерминистический акт нового творения, но в то же время порой он говорит об этом совершенно иначе[4] или даже

---

[1] «Аврора», 60, 63.

[2] «Diese Welt ist aus der ewigen Natur als eine *Ausgeburt geschaffen* worden»** (IV, 39, § 40; 50, § 24; 492, § 38; 291, § 35).

[3] «Бог стоит во времени, а время в Боге, одно не есть другое, но выходит из единого вечного первоисточника» (IV, 295, 14). «Вечность и время есть одна вещь, но в различных началах. Духовный мир внутри имеет вечное начало, а внешний временное; каждое имеет свое рождение в себе; но вечноговорящее слово господствует над всем» (V, 11, § 10). «Ибо все вещи произошли от вечного духа, как образ вечного; невидимая сущность, которая есть Бог и вечность, в своем собственном вожделении ввела себя в видимую сущность и открылась чрез (mit) время, таким образом, что она есть во времени как жизнь, а время в ней как бы немо». (IV, 332, § 2). Ср. еще IV, 260, § 3, V, 19, § 12, 27–8, §§ 8, 10.

[4] «Воля к этому изображению (ангелов) изошла из Отца, из свойства Отца возникла в слове или сердце Божием от века, как вожделеющая воля к твари и к откровению Божества. Ибо Отец есть все, и вся сила состоит в Отце. Он есть начало и конец всех вещей, и вне Его нет ничего, а все, что было, возникло из Отца. *Но так как Он от века не подвигся до сотворения ангелов, то и не произошло никакого творения до творения ангелов. Основание же и причину к тому мы не должны знать;* Бог удержал в своей власти, как это произошло, что Он некогда подвигнулся, ибо Он все-таки есть неизменный Бог. И мы не должны здесь далее исследовать, потому что это нас запутывает (verwirrt). Только о творении имеем мы власть говорить, ибо оно есть дело в сущности Бога» (Claassen, II, 64). «Духи ангелов не от века были телесны, но от века всегда были в дереве вечной жизни эссенции, и от века их образ усматривался в Деве мудрости... И потому есть величайшее чудо, совершенное вечностью, именно то, что *вечное создало их воплощенными духами*, чего не объемлет разум и не принимает смысл, и это нам недоступно для исследования (nicht ergründlich). *Ибо (созданный) дух не может исследовать сам себя: он видит свою глубину до бездны, но не понимает своего горшечника. Он созерцанием проникает в него до бездны, но он не знает его делания, которое скрыто в нем самом. Проницать здесь далее нам повелено остановиться, и молчать.* Ибо мы создание и должны говорить лишь настолько, насколько это касается творения. Если мы даже знаем Fiat, то мы не знаем первого движения Бога к творению. *Деление души знаем мы хорошо, но как подвиглось то, что стояло от века в своей сущности, мы не знаем...*

Это есть тайна одного Бога, и тварь должна оставаться в смирении и покорности и не возвышаться далее, ибо она еще не равна Богу. Бог хочет иметь детей, а не господ: Он есть Господь и нет иного. Бог есть дух от вечности, без основания и начала. Но дух душ и ангелов имеет начало и стоит в руке Божией. Но начало к движению твари, происшедшее в Боге, не должно быть названо» (Claassen, II, 64–5, 40 Frag. I, 267–279). Последовательно развитые эти мысли должны были бы внести в гностическую систему Бёме значительные ограничения и тем приблизить ее к церковному учению. Бёме, очевидно, так и не достиг полной ясности в своих идеях и «откровениях» (с этим сходится и суждение Шварца: I, с. 578 сл., основанное на внимательном изучении Бёме). Можно встретить еще и такое суждение, заставляющее снова вспомнить об

допускает, что благодаря злоупотреблению твари свободой, именно Люцифера[1], Бог мог оказаться вынужден приступить к новому творению, т. е. к созданию теперешнего мира на развалинах испорченного царства Люцифера, с тем, чтобы впоследствии уничтожить и этот мир.

Вообще бытие этого мира «четырех элементов», im äusseren Principium*, имеет преходящее и, так сказать, прекарное значение, он существует лишь до окончательного удаления Люцифера, а затем должно восстановиться первоначальное состояние ангельской, небесной телесности. Духовный источник мироутверждения заключается в обращенности духа ко многому и отвращенности от Божественного единого Ничто[2], и плоть мира должна некогда сгореть, совлечься, уступить место небесной, ангельской плоти. Здешний мир есть наполовину плод греха, ошибки, недоразумения, он не имеет своей особой идеи в творческом плане Божием. Это лишь испорченный ангельский мир второго начала, царства Люцифера, области «сердца Божия». «Внешнее, в четырех выражденіях (Ausgeburten) из элементов, как сущность четырех элементов, начально, конечно и разрушимо; потому все, что там живет, должно разрушиться, ибо начало внешнего мира преходяще, ибо оно имеет цель, чтобы обратиться в эфир, а четыре элемента снова в один; тогда открывается Бог, и сила Божия снова зазеленеет как парадиз в вечном элементе. Тогда сущности множества снова войдут в одну, но фигура всякой сущности останется в едином элементе»[3]. «Мы дети вечности, а этот мир есть вырождение из вечного, и его воспринимаемость возникает в гневе; его корень есть вечная природа, но вырожденная, ибо так было не от вечности, есть разрушение, и все должно возвратиться в вечное существо»[4]. «После этой жизни нет возрождения: ибо четыре элемента с внешним началом удалены, а в них стояла с своим деланием и творением родительница; после этого времени она не имеет ожидать ничего иного, кроме как того, что, когда по окончании этого мира начало это пойдет в эфир, сущность, как было от века, станет снова свободной, она снова получит тело из собственной матери ее качества, ибо тогда пред ней явятся в ее матери все ее дела. Ибо день суда есть ничто иное, как пробуждение уснувшего и уничтожение смерти, которая есть в четырех элементах: ибо покрывало должно сняться, а все снова ожить и зазеленеть как было от века. А что рождено из смерти, как из четырех элементов, как то скот и вся жизнь из четырех элементов, то не получит более тела; так же и дух их рожден из четырех элементов, он разрушается вместе с элементами, и остается лишь фигура элементальных

эманации мира из Бога: «Творение есть ничто иное, как откровение всесущественного, безосновного Бога. Все, что Он есть в своем вечном, безначальном рождении и области, того причастно и творение. Но не во всемогуществе и силе, *а как яблоко растет на дереве; оно не есть само дерево, но растет из силы дерева.* Таким образом все вещи возникли из божественного вожделения и созданы в сущность, так как в начале не было сущности, но лишь mysterium вечного рождения. Ибо Бог породил (erboren) творение не затем, чтобы сделаться чрез него совершеннее, но ради своего самооткровения, к великой радости и господству. Не то, чтобы таковая радость началась только с творением, нет, она от века была в великом Mysterium, но лишь как духовная игра в себе самом. Творение есть тоже игра из себя самого, как в модели или орудии вечного духа, которым Он играет»... (Claassen, II, 67. Theos. er., 4, I. 3).

[1] «Ты скажешь теперь: разве всецелый Бог не знал этого прежде времени сотворения ангелов, что это так произойдет? Нет: ибо если бы Бог знал это прежде времени сотворения ангелов, то это была бы вечная предустановленная воля, а не вражда против Бога; но тогда Бог сотворил бы его диаволом первоначально. Однако Бог сотворил его царем света, но так как он не повиновался, и захотел быть выше всецелого Бога, то Бог низверг его с его престола и сотворил посреди нашего времени иного царя из того же самого Божества, из которого был сотворен и господин Люцифер (разумей это правильно: из того салиттера, который был вне тела царя Люцифера) и посадил его на царский престол Люцифера, и дал ему силу и власть, какая была у Люцифера до его падения, и этот царь зовется И. Христом» (Аврора, 199, §§ 35–6).

[2] «Эта жизнь (тварности и раздора) должна прийти в ничто... таким образом в той же жизни, в какой я ощущаю свою яйность (Ichheit), грех и смерть; она должна сойти в ничто, ибо в жизни, каковая есть Бог во мне, я враждебен смерти и греху; и по жизни, которая есть еще в моей яйности, я чужд Ничто как Божеству» (dem Nichts als der Gottheit) (IV, 359, § 63). «Freiheit als im Nichts... ein Urstand im Nichts»** (IV, 348, § 12).

[3] IV, 81, § 120–1.

[4] IV, 91, § 43.

сущностей, как четырех выраждений. Но что из вечного, из единого центра жизни, то существует и остается вечно: и все слова и дела, как рожденные из вечного, остаются в фигуре». Итак, здешний мир возник из болезни, плоть есть маска или короста и чешуя на небесной плоти. Потому для Бёме совершенно не существует воскресения плоти («так как четыре элемента должны разрушиться, потому существует и тление в теле человека»[1], если же нет воскресения, то нет и преображения, есть лишь снятие коросты и ее удаление. Один из основных и глубочайших мотивов системы Бёме есть это, столь характерное для всего неоплатонического уклона, свойственного германской религиозной мысли, *гнушение* плотью, нечувствие своего тела, столь неожиданное и как будто непонятное у мистика природы и исследователя физики Бога. Особенно явственно это сказывается в отношении к полу и в принципиальной брезгливости к браку. С этим связана и аскетическая тенденция всего практического учения Бёме, опять-таки окрашенная мироотрицанием, неприятием мира[2]. В этом состоит одна из парадоксальнейших черт учения «тевтонского философа», и здесь подают ему руку и Шопенгауэр, и Вагнер, и Гартман!

---

[1] IV, 83, § 39.

[2] Ср. *Schwarz*, I. с. 610. К этому вопросу нам предстоит еще возвратиться ниже в этюде о Деве Софии в учении Бёме.

МИР

I. ТВАРНОСТЬ МИРА*

I. Творение. *Мир сотворен Богом*, есть творение, в Творце он имеет начало бытия своего: «*руце Твои сотвористе мя и создасте мя*», «*Твой есмь аз*» (Пс. 118: 73, 94), — говорит сознание твари устами псалмопевца. Перед лицом мировых неисследимостей, в беспредельности мировых пространств и безбрежности мировых времен, в неизмеримости мировых глубин и необъятности мировых громад, — звучит он, этот чудесный голос, властно шепчущий: миру, во всей его безмерности, *не* принадлежит его бытие, — оно ему *дано*. И в сердце человека слышится тот же неумолчный шепот: ты не в себе имеешь корень своего бытия, — ты сотворен. Этот голос может быть не услышан, или же властно и гневно заглушен, ибо вера свободна и не знает принудительности. И тогда неизбежно голосами мира, идущими из глубины, внушаемо будет иное, противоположное сознание: *мир не сотворен*, он в себе самом имеет основу, есть свое собственное создание; нет высшего бытия, чем мировое, и нет ничего, что было бы выше бытия.

Такова предельная интуиция религиозного самосознания и исходная аксиома веры, которая приемлется или отвергается в глубочайших недрах целостного религиозного духа *до* всякой рефлексии и *ранее* всякой философии; последняя лишь выявляет и осуществляет разные возможности, заложенные в уже принятом решении, дает ему философскую транскрипцию.

Бог творит мир, — в Абсолютном сверхъединстве непостижимым образом возникает относительное и множественное, космическое ἕν καὶ πᾶν. Это возникновение не может мыслиться по категории причинной связи, мир не есть следствие, а Бог не есть его причина, и это не только потому, что Бог, понятый как первопричина, уже включается в причинную цепь, в область относительного, но и потому, что causa aequat effectum**, причина объясняет следствие, лишь находясь с ним в той же плоскости, при творении же мы имеем μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, скачок от Абсолютного к относительному, и причинное объяснение здесь не пользует нимало. Идея творения мира Богом поэтому не притязает объяснить возникновение мира в смысле эмпирической причинности, она оставляет его в этом смысле

необъясненным и непонятным; вот почему она совершенно не вмещается в научное мышление, основывающееся на имманентной непрерывности опыта и универсальности причинной связи, она остается для него бесполезна и ему чужда, — есть в этом смысле заведомо ненаучная идея. Переход от Абсолютного к относительному не доступен пониманию, ибо оно упирается в антиномию, которая хотя и может быть осознана, но оттого не становится понятной для непрерывного мышления. В идее творения раскрывается характер отношений между Абсолютным и относительным, природа относительного в Абсолютном.

Учение о происхождении мира вследствие эманации Абсолютного, религиозный монизм, жертвует множественным или относительным в пользу Абсолютного, требует самоубийства относительного. Оно не допускает реальной множественности и столь же реальной относительности: для него πᾶν есть лишь видимость или недоразумение, реальность же принадлежит неподвижному, косному, всепожирающему единству ἕν. Но тогда со всей силой поднимается вопрос о самостоятельном смысле множественного и относительного, об его природе и происхождении: каким образом возникают вся эта пена, волны и зыбь на поверхности Абсолютного? Пусть относительному достаточно лишь опуститься в глубь Абсолютного, чтобы в нем исчезнуть, но как могло оно появиться на этой поверхности, какое значение сами по себе имеют эти миги, мелькания, брызги? Если скажем, что бытие, т. е. относительное во всей множественности своей, есть совокупность модусов Абсолютного, т. е. что Абсолютное *имеет* в себе относительное как модусы (учение Спинозы)*, то можно в таком отождествлении усмотреть скорее уклончивость. А если относительное есть только иллюзия, то возникает снова вопрос: чья же иллюзия? кто грезит? о чем? какова природа этих грез? Можно ли его мыслить совершенно вне и помимо Абсолютного? Но тогда неабсолютно Абсолютное. Или же остается допустить, что относительное попущено, положено самим Абсолютным, и тогда мы приходим к идее *творения*. Мир реален в своей божественной основе, поскольку бытие его есть *бытие в Абсолютном*, — в этом сходятся идеи как творения, так и эманации. Но в идее творения мир полагается вместе с тем и *вне* Абсолютного, как самобытное относительное. Между Абсолютным и относительным пролегает грань творческого *да будет*, и поэтому мир не представляет собой пассивного истечения, эманации Абсолютного, как бы пены на переполненной чаше, но есть творчески, инициативно направленная и осуществленная эманация[1] — относительность как таковая.

[1] Иногда различие между творением и эманацией пытаются связывать с противоположностью свободы и необходимости в Боге. Свободу Бога в творении мира особенно отстаивает *Шеллинг*, который видит в этой идее необходимую черту теистической философии: Phil. d. Offenb., II, III, 310. «Исходным пунктом является абсолютная свобода Бога в мироздании. В Его власти стоял тот принцип начала, который был в Нем как простая возможность и, следовательно, *без* Его воли есть *ничто*, этот принцип начала, который в глубине своего существа Он усматривает как простую возможность сохранить в скрытом состоянии или возвести к действительности. Этот Бог, в свободе Которого содержится возможность в себе сущее Своего существа положить как противоположность, как отдельно от себя сущее и вне себя сущее, этот Бог есть полный Бог, Бог во всем всеединстве, не только в себе сущий, ибо этот был бы не свободен для себя. Свобода Бога имеет основу лишь в Его неразрушимом всеединстве». К этой мысли Шеллинг не раз возвращается в «Философии откровения». — Противопоставление свободы и необходимости в Боге нередко грешит явным антропоморфизмом (или, что то же, «психологизмом») и должно быть во всяком случае особо защищено от этого упрека. Ему до известной степени подлежит и построение кн. Е. Н. Трубецкого (в его «Мировоззрении В. С. Соловьева»**), для которого противопоставление свободы и природы в Боге играет тоже существенную роль, в связи с допущением неосуществленных возможностей в свободе Бога. Однако отсутствие предварительного анализа этих основных определений придает построению кн. Е. Н. Трубецкого характер незавершенности, причем он стоит гораздо ближе к Шеллингу (конечно, «Философии откровения»), нежели сам это думает.

Божественные энергии, действующие в мире, принадлежат вечности Абсолютного, а то, что принадлежит самому миру в его процессе, существует лишь в относительном: мир покоится в лоне Божием, как дитя в утробе матери. Оно живет собственной жизнью, в нем идут свои особые процессы, принадлежащие именно ему, а не матери, но, вместе с тем, оно существует в матери и только матерью. Понятие творения поэтому *шире* понятия эманации, оно его в себя включает, так что творение есть эманация *плюс* нечто новое, создаваемое творческим *да будет*! Абсолютное преизбыточно, оно есть неисчерпаемый источник преизобильного бытия, которое есть излияние его богатства и полноты, и в этом правда идеи эманации, которая целиком включается и в идею творения. В учении об эманации (напр., у Плотина) небытие, приемлющее эту эманацию, тьма, обступающая свет, остается совершенно пассивна, зеркальна, мертвенна, она составляет лишь некоторый минус, обусловливает ущербное состояние Абсолютного. Мир по силе необходимости здесь *возникает*, но в то же время сам он для себя является случайностью, не имеет собственного задания и смысла. Он есть в бытии своем только *жертва* попустительствующей полноты Абсолютного, до известной степени его изнанка. Мир лежит не вне Абсолютного, но есть оно же само, не получает самобытности, не организуется в ней, но так и остается только тенью Абсолютного. По идее же творения устрояется и получает жизнь именно небытие, «ничто», из которого создан мир. Творческое *да будет* не оставляет его случайным приемником или пассивной темнотой, но делает его началом мирообразующим, с своим особым тварным центром, «становящееся абсолютное» (по выражению Вл. Соловьева)*. Поэтому при противопоставлении творения и эманации главный спор идет не о Боге, но о мире, не о божественной основе мира, но об его тварной природе: есть ли мир только пассивно рассеивающая и ослабляющая лучи божественного света среда, или же он по-своему собирает, отражает и проявляет их? есть ли особый фокус мира, возможен ли мир наряду с Абсолютным и как и в каком смысле возможен? *Что* есть мир и *есть ли* мир?

Абсолютное, не теряя абсолютности своей, полагает в себе относительное как самостоятельное бытие — реальное, живое начало. Тем самым вносится двойственность в единстве неразличимости, и в нем воцаряется coincidentia oppositorum: в Абсолютном появляется различение Бога и мира, оно становится соотносительно самому себе как относительному, ибо Бог соотносителен миру, Deus est vox relativa**[1], и, творя мир, Абсолтюное полагает себя как Бога.

Это самораздвоение Абсолютного как абсолютно-относительного образует предельную антиномическую грань для мысли (Grenzbegriff). Здесь приличествует лишь благоговейное безмолвие пред непостижной, в недрах Абсолютного совершающейся тайной, и нет ничего более безвкусного, как разные рациональные «дедукции» творения, претензии «гнозиса», все равно метафизического или мистического[2]. Но и не притязая на постижение тайны, возможно, однако, констатировать

---

[1] Цит *Schelling*. Darstellung des philosophischen Empirismus. Ausgew. Werke, Bd., III, 549 слл. Интересно, что это определение Ньютона почти дословно находим и у св. *Григория Богослова*: «имя Θεός*** есть имя относительное, подобно как и имя Господь» (Творения св. Григория Богослова, изд. 3-е, ч. 3. С. 78—79. Migne, 36, 152).

[2] В чрезмерном «дедуцировании» творения и, следовательно, в рационализме повинен и *Вл. Соловьев*, следующим образом рассуждающий об этом: «Если бы абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием, а, следовательно, оно само не было бы абсолютным» (Органические начала цельного знания****, собр. соч. т. I, изд. I. С. 320—1). Но ведь это «другое» совершенно поглощается и исключается понятием всеединого абсолютного, и никакой нужды (метафизической) в этом другом, каким-то непонятным образом его ограничивающем, для абсолютного, согласно его понятию, нет. «Другое» может быть сотворено лишь вполне непринужденно, а не положено по метафизической необходимости.

ее наличность: нас необходимо приводит к этому логика жизни и мысли как к единственному истолкованию загадки нашего собственного существа. В недрах своего духа сознает человек метафизические последствия этого (если можно так выразиться) события в Абсолютном, сотворения мира Богом, в двойственности своей природы, в своей абсолютно-относительности. Ибо человек ощущает себя относительным бытием, песчинкой, ввергнутой в безмерности пространства и времени. Но в себе же находит он столь упругое сознание своей абсолютности, вечности, божественности, такое несомненное чувствование себя в Боге и в себе Бога, которое не может быть залито океаном времени и угашено в вихрях пространства. Человек как живая икона Божества и есть этот бого-мир, абсолютно-относительное.

Абсолютное оставляет ничем не возмущаемый покой абсолютности своей, полагая в себе другой центр, вводя в себя начало относительности. Оно само становится тем самым своей собственной потенцией (или «мэоном»), давая в себе и через себя место относительному, но не утрачивая в то же время и абсолютности своей. Творение есть жертва Абсолютного своей абсолютностью, никем и ничем не вызванная (ибо нет ничего вне Абсолютного) и в этом смысле свободная и беспричинная, рационально не объяснимая. Конечно, сверхразумность не означает противоразумности или бессмысленности, как нечестиво кощунствуют рационалисты навыворот: Шопенгауэр, Гартман, Древс и под. Для них возникновение мира есть следствие слепого и нелепого акта воли, как бы ошибки Абсолютного, повлекшей за собой мировой процесс и ввергнувшей само Абсолютное в «трагедию страдающего бога», причем вся эта история имеет закончиться бесследным уничтожением безрезультатного мироздания и новым погружением Абсолютного в тупой и сонный покой.

Творение мира Богом, самораздвоение Абсолютного, есть жертва Абсолютного ради относительного, которое становится для него «другим» (θάτερον), творческая жертва любви. Голгофа была не только предвечно предустановлена при создании мира как событие во времени, но она составляет и метафизическое существо творения. Божественное «*совершившаяся*»*, возглашенное с креста, объемлет все бытие, относится ко всему творению. Вольная жертва самоотверженной любви, Голгофа Абсолютного, есть основа творения, ибо «*так* возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного» и послал Его «не судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ио. 3, 16—17). Мир создан крестом, во имя любви подъятым на себя Богом. Творение есть акт не только всемогущества и премудрости Божией, но и жертвоприносящей любви, он совершается ради наслаждения бытием «другого», становящегося, во имя тварного «добро зело», безграничной любви к творению. Ибо Бог *есть* Любовь, а жизнь любви и величайшая радость ее есть жертва. Любовь имеет и смысл, и цель, и награду *только в себе самой* и потому не знает рационального *почему*, — нет ничего святее и блаженнее любви. Поэтому творение есть абсолютно-свободное, лишь в себе самом имеющее смысл и основу, абсолютно-самобытное движение божественной любви, любовь ради любви, ее святое безумие. Dieu est fou de l'homme**, — вспоминает Шеллинг дерзновенно-проникновенное выражение французского писателя: с безумием любви Бог хочет «друга» (другого), а этим другом может быть только человек. Нечестиво и нелепо говорить о «трагедии в Боге», которая логикой своего развития, как бы некиим «божественным фатумом», с необходимостью приводит к мировому процессу. Творение есть свобода от всякого *почему и как*, вольно принятая Богом крестная радость миротворения. Трагедия связана с обреченностью, несвободной, принудительной необходимостью, хотя бы и высшей. Бог же волен ввести себя в трагический процесс мировой истории, в себе и для себя

оставаясь от него свободным, поэтому в самом Абсолютном нет места трагедии, которая коренится в противоборстве раздробленных сил относительного бытия.

Творение есть поэтому и акт безмерного смирения Абсолютного, которое совлекается актуальности своей: *любовь-смирение*, эта предельная и универсальная добродетель христианства, есть и онтологическая основа творения. Давая в себе место миру с его относительностью, Абсолютное в любви своей смиряется пред тварью, — воистину неисследимы глубины божественной любви-смирения!

2. Тварное ничто. Из чего создан мир? в чем основа тварности? Бог создал мир из самого себя, из своего существа, — отвечает Я. Бёме[1]; мир есть модус абсолютной субстанции, — на разные лады, но в одинаковом смысле отвечают Дж. Бруно, Спиноза, разных оттенков пантеисты и монисты; следовательно, напрашивается неизбежное заключение — *мира нет* в его самобытности и относительности, а существует только Абсолютное. *Мир создан из ничего*, — учит христианское откровение: между Богом и тварью, Абсолютным и относительным, легло ничто. *Ничто*жество — вот основа твари, край бытия, предел, за которым лежит глухое, бездонное небытие, «кромешная тьма», чуждая всякого света. Это чувство погруженности в ничто, сознание онтологического своего ничтожества, жутко и мучительно, — бездонная пропасть внушает ужас даже в сказках (этот мотив встречается и в русской народной сказке). Спастись от ужаса пред небытием можно лишь отойдя от головокружительной бездны и обратившись лицом к Солнцу — источнику всякой полноты, переместив свой бытийный центр из себя за пределы себя, в Бога. Тогда небытие отходит в небытие, исчезает, как тень, рассеивается, как призрак; небытия уже нет, а есть лишь торжествующие, благодатно изливающиеся лучи бытия. Но когда меркнет в душе солнечный свет, когда тварь замыкается в себе и перестает чувствовать себя в Боге, — опять поднимается леденящая дрожь, ничто ощущается как мертвенная, зияющая дыра, как курносая смерть, и тогда себе самому начинаешь казаться лишь пустой скорлупой, не имеющей бытийного ядра. «Сокроешь лице Твое — мятутся; отнимешь дух их — умирают и в персть свою возвращаются; пошлешь дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли. Да будет слава Господу вовеки!» (Пс. 103, 29–31).

Знание о ничто как основе мирового бытия есть тончайшая интуиция твари о своей тварности. *Ты сотворен* — это значит: все тебе дано, даже ты сам, тебе же принадлежит, от тебя пришло только это подполье, ласково и заботливо прикрытое розами бытия. Гениальностью и ничтожеством отмечена природа человека. Подполье есть изнанка бытия, мнимая величина, получившая реальность. Тварь вся имеет подполье, хотя может и не знать об этом, в него не опускаться: это неведение есть привилегия детства и достижение святости; опускаясь же в него, всякий переживает жуткий холод и сырость могилы. Хотеть себя в собственной самости, замыкать себя в своей тварности как в абсолютном значит хотеть подполья и утверждаться на нем[2]. И поэтому

---

[1] «Бог сделал все вещи из Ничто, и то же самое Ничто есть Он Сам, как в себе живущее наслаждение любви» (IV, 309, § 8). «Мы не можем сказать, что этот мир создан из чего-либо, возникло лишь вожделение из свободного наслаждения, что безосновность, как высшее благо, или сущность, как вечная воля, созерцает в наслаждении (Lust) как в зеркале» (IV, 424, § 7).

[2] Двойственная и противоречивая природа тварности, сотканная из божественности и ничтожества, не допускает имманентного обожествления человека, которое составляет отличительную черту антропологии Н. А. Бердяева с ее своеобразным мистическим фейербахианством (см. талантливую и интересную его книгу: «Смысл

настоящий герой подполья есть сатана, возлюбивший себя в качестве бога, утвердившийся в самости своей и оказавшийся в плену у собственного подполья. В своем ничто он захотел видеть божественное все, и принужден замкнуться в царстве Гадеса*, населенном призраками и тенями, как в чертогах светлого бога. Красота Люцифера и демона, так манившая к себе Байрона и Лермонтова, есть только поза, таит в себе обман и безвкусие, как дорогие и роскошные одежды с чужого плеча, одетые на грязное белье, как роскошествующая жизнь в долг и без всякой надежды расплаты, как гениальничающая бездарность. Под демоническим плащом таится Хлестаков и Чичиков, и феерический демон обращается в безобразного черта с копытом и насморком. Пошлость есть скрываемая изнанка демонизма.

Две бездны в душе человека: глухое ничто, адское подполье, и Божье небо, запечатлевшее образ Господень. Ведома ему боль бессилия, бездарности: стыдясь нищеты своей, брезгливо изнемогает он в завистливом и душном подполье. Но любовь спасающая дает крылья гениальности, она научает стать бедняком Божиим, забыть свое Я, зато постигнуть безмерную одаренность травки, воробья, каждого творения Божия. Она научает всему радоваться как дитя, благодарить как сын.

Обычно страшимся приближаться к тем безднам, истоптанными тропами срединности бродим в жизни безбездной. Но не для сонного покоя, — сыном бездн, повитым грозой и опасностью, сотворен человек. Пугливо сторонимся от пропасти, желая вовсе забыть о крае. Не впадаем в смертный грех, ибо и добродетельны в меру, и порочны по мелочам, безнадежно рассудительны и невозмутимо трезвы. А Богу не нужна наша расчетливость, Он зовет к безумию любви Своей. Бог обойдется без нас в деле Своем, ибо знает пути Свои, но в сердце человека, затворившего сердце, воцаряется ад — бессилия любви. На безднах утверждено бытие человека, от них не укрыться под кущей обыденности...

Однако, можно ли говорить о бытии небытия, о сущем ничто? Ведь еще древний старец Парменид изрек:

Этого нет никогда и нигде, чтоб не сущее было;
От такого пути испытаний сдержи свою мысль[1].

Парменид учит нас, что есть только бытие, небытия же вовсе не существует; правда, он имел при этом в виду свое неподвижное, абсолютное Единое, субстанцию мира, которой только и принадлежит бытие, вне же ее ничего нет. В применении к такому понятию абсолютного, очевидно, не имеет никакого значения идея небытия. Однако не так просто обстоит это в применении к действию Абсолютного, к творческому акту, которым оно вызывает к существованию несуществовавшее доселе, т. е. небытие, творит из ничего.

Здесь нам необходимо еще раз остановиться на анализе *не* в применении к тварности. Может быть два значения этого *не* по смыслу тварного ничто, которым соответствуют два вида греческого отрицания: οὐ и μή (ἀ privativum к этому случаю совсем не относится): первое соответствует полному отрицанию бытия — *ничто*, второе же лишь его невыявлен-

---

творчества. Опыт оправдания человека». Москва. 1916). — В провозглашенном им «творческом акте» неразличимо сливаются, на наш взгляд, и творческий порыв, и исступление «подполья»**.

[1] Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ᾽ οὐδαμῇ φησίν, εἶναι μὴ ὄντα, ἀλλὰ σὺ τῆς δ᾽ ἀφ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα (так этот текст приводится в платоновском «Софисте»: 237, А). «Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ᾽ οὐκ εἶναι»*** (V, 43—4).

ности и неопределенности — *нечто*[1]. Этот второй вид небытия, μὴ ὄν, собственно говоря, скорее относится к области бытия. Мэон как возможность возможностей есть всеобщая матерь бытия, чрез ложесна коей проходит всякое бытие (недаром же к помощи μὴ прибегают даже такие поборники универсальной дедукции всего бытия, как Гегель, а равно и Коген с его учением о «чистом происхождении»*). Мэону принадлежит поэтому все богатство и вся полнота бытия, хотя и потенциального, невыявленного. О нем как о небытии можно говорить поэтому лишь в отношении к уже проявленному бытию, но отнюдь не в смысле пустоты, отсутствия бытия. *Нечто есть*, мэон существует, и между *ничто* и *нечто* лежит несравненно большая пропасть, нежели между *нечто* и *что*, подобно тому, как большая пропасть отделяет бесплодие от беременности, нежели беременность от рождения. Мэон есть беременность, укон (οὐκ ὄν) — бесплодие. Чтобы из небытия могло возникнуть некое *что*, укон должен стать мэоном, преодолеть свою пустоту, освободиться от своего бесплодия.

Итак, еще раз, в каком же смысле мир создан из ничего: из укона или мэона? Эта расчлененная постановка вопроса уже намечает две возможности, соответственно двойственности смысла тварного *не*. Если допустить, что мир возник из божественного мэона, это будет значить, что он вообще не создан, но зарожден или эманировал, вообще так или иначе осуществился в Боге. Грань между миром и Богом стирается, мир тогда есть мэон Бога, — мы приходим к пантеизму с проистекающим из него либо акосмизмом, либо атеизмом. Другая возможность, для нас единственно допустимая, состоит в том, что мир создан из ничего в смысле укона, и потому первым, основным и существенным актом творения было облечение его мэоном. Это превращение укона в мэон есть создание общей материи тварности, этой Великой Матери всего природного мира. В этом основном и предельном акте творения мы имеем дело с полной непостижимостью, ибо *понять*, каким образом в уконе возникает мэон, нельзя, здесь опять предел для мысли. Тварь не может *постигнуть* своего собственного сотворения, оно для нее всегда останется загадкой, чудом, тайной, но *опознать* совершившееся вполне по силам человеческому сознанию, и анализ этого самосознания составляет задачу и для мысли, которая должна старательно распутать этот узел онтологических сплетений, не разрывая его нитей.

Однако снова поднимает свой голос древний старец, настаивая, что существует только сущее, τὸ ὄν (а как его состояние и μὴ ὄν), не сущего же, οὐκ ὄν, вовсе нет. Как же и в каком смысле может не сущее послужить основой творения? Да, в Абсолютном Едином нет места небытию как укону, — прав мудрый старец. Но, должны мы тем не менее

---

[1] В новой философии развитие между μή и οὐ отчетливее всего выражено Шеллингом в его «Darstellung des philosophischen Empirismus» (A. W., II, 571): «μὴ ὄν есть несуществующее, которое лишь *есть* несуществующее, относительно которого отвергается только действительное существование, но не возможность существовать, которое поэтому, так как оно имеет пред собой бытие как возможность существовать, хотя и не есть *существующее*, однако, не так, чтобы оно не могло быть существующим. Но οὐκ ὄν есть вполне и во всяком смысле не существующее, или есть то, относительно чего отрицается не только *действительность* бытия, но и бытие вообще, стало быть и возможность его. В первом смысле, чрез выражение μὴ ὄν, отрицается только *положение*, действительное полагание бытия, но то, относительно чего делается отрицание, должно все-таки известным образом существовать. Во втором смысле, чрез выражение οὐκ ὄν *утверждается* и даже полагается отрицание бытия» (I, X, 283). Шеллинг поясняет различие между οὐκ ὄν и μὴ ὄν французскими словами rien — чистое ничто, и nèant — относительное ничто. По собственной мысли Шеллинга, защищаемой в данном трактате, мир сотворен Богом из ничего в смысле οὐκ ὄν, но не μὴ ὄν. К сожалению, он не вполне остается ей верен в «Философии откровения», где развивается мысль о творении Богом мира из себя, хотя и в прикровенном и осложненном виде (II, III, 284 слл.).

настойчиво указать, в Абсолютном нет и бытия, которое соотносительно небытию, с ним сопряженно, не существует вне небытия; последнее ведь только и полагается в бытии, на фоне бытия, как его грань. *Абсолютное выше бытия*, вот чего не познал Парменид, благодаря чему он и вовлек его в диалектику относительного, т. е. бытия.

Творением Бог полагает бытие, но в небытии, иначе говоря, тем же самым актом, которым полагает бытие, Он сополагает и небытие, как его границу, среду или тень. Omnis definitio est negatio*, — сказал Спиноза, всякое бытие состоит из *да* и *нет*, по гениальному выражению Я. Бёме. Поэтому, хотя и прав остается Парменид, что в Абсолютном, как пребывающем выше бытия, не существует и небытия, но Бог, полагая относительное, т. е. бытие, косвенно дает бытие и небытию. *Бог есть виновник не только бытия, но и небытия*, — эта головокружительная по смелости и глубокомыслию формула принадлежит не кому иному, как таинственному автору «Ареопагитик» и комментатору его св. Максиму Исповеднику, — столпам православного богословствования[1]. Они опираются, конечно, при этом на работу античной мысли и, надо думать, прежде всего на Платона, который в удивительном «Парменида» своем, а также и в «Софисте» дал мастерской анализ вопроса о связи бытия и небытия[2].

---

[1] В творении «О божественных именах» св. Дионисий Ареопагит говорит, что «если позволительно сказать, само не-сущее стремится к благу, стоящему выше всего существующего, старается и само как-нибудь быть в благе» (καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὂν ἐφίεται καὶ φιλονικεῖ πως ἐν τἀγαθῷ καὶ αὐτὸ εἶναι) (De d. n., IV, 3, Migne, III, 647)**. Также и к красоте стремится не только все сущее, но «даже и то решается вымолвить слово, что и не-сущее причастно добру и красоте, ибо и оно становится добром и красотой, когда прославляется в Боге» (Τολμήζει δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὄν μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, τότε γὰρ καὶ αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν, ὅταν ἐν Θεῷ... ὑμνῆται) (De d. n., IV, 7, Mg. III, 704)***. «Все существующее происходит из добра и красоты, все не существующее сверхсущественно пребывает в добре и красоте» (Πάντα τὰ ὄντα ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντα τὰ οὐκ ὄντα ὑπερουσίως ἐν καλῷ καὶ ἀγαθῷ) (De d. n., IV, 10, Mg., III, 708)****. Комментируя эти суждения, св. Максим Исповедник прямо говорит: «Бог сам есть виновник и ничто, ибо все, как последствие, вытекает из Него, согласно причинам как бытия, так и небытия, ибо само ничто есть ограничение, ибо оно имеет бытие благодаря тому, что оно есть ничто из существующего» — «αὐτὸς οὖν καὶ μηδενὸς αἴτιος πάντων αὐτοῦ ὑστέρον ὄντων, κατὰ τὴν τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι αἰτίαν καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ μηδὲν στέρησίς ἐστιν ἔχει γὰρ τὸ εἶναι διὰ τὸ μηδὲν εἶναι τῶν ὄντων» (*S. Maximi* scholia in lib. de div. nom., Migne, IV, 260–1)*****. Далее св. Максим сопоставляет тварное бытие и небытие с Божественным НЕ-что отрицательного богословия: «и не сущий существует чрез бытие и небытие, будучи всем как творец, и будучи ничто как трансцендентный, вернее же, сущий трансцендентно и сверхбытийно» — καὶ μὴ ὢν ἐστι διὰ τοῦ εἶναι καὶ ὑπερεῖναι, πάντα ὤν, ὡς ποιητὴς, καὶ μηδὲν ὤν, ὡς ὑπερβεβηκὼς μᾶλλον δὲ καὶ ὑπεραναβεβηκὼς καὶ ὑπερουσίως ὤν******.

[2] В диалоге «Парменид», в этой «божественной игре» знающего свою мощь гения, диалектически вскрывается неразрывность бытия и небытия, бытие не только бытия, но и небытия, равно как и небытие не только небытия, но и бытия. «Есть одно не существующее (τὸ ὂν οὐκ ὄν), потому если не существующего не станет, если оно потеряет что-либо из своего бытия в пользу небытия, оно вдруг станет существующим (ὄν). Следовательно, чтобы не быть, оно должно связываться в небытии *бытием* небытия (δεσμὸν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι, μὴ ὄν), подобно тому, как существующее, чтобы вполне быть, должно связываться в бытии *небытием* небытия (τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν ἔχειν μὴ εἶναι), таким-то образом, существующее в наибольшей степени будет, не существующее же не будет, когда существующее будет причастно сущности быть существующим, но не будет причастно сущности быть не существующим (μετέχοντα τό μὲν ὂν οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν, μὴ οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν), если уж вполне быть имеет, и когда не существующее не будет причастно сущности не быть не существующим (τὸ δὲ μὴ ὂν μὴ οὐσίας μὲν τοῦ μὴ εἶναι μὴ ὄν), но будет причастно сущности быть не существующим (οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν), если уж и не существующее имеет вполне не быть. Поэтому, раз существующее причастно небытию, а не существующее — бытию, то и единому необходимо, если оно и *не есть*, быть причастным бытию в отношении небытия (εἰς τὸ μὴ εἶναι)». (Parmenid 162 a-b)*******. Исследованию о взаимоотношении бытия и небытия и их связанности посвящается немало внимания и в «Софисте»: не существующее, «приобщаясь к существующему, тоже становится существующим» (ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναι τε καὶ ὄντα) (Sophist, 256 e)********. Этот анализ ставится в связь с учением об относительности бытия, в силу которой всякое бытие есть в одном отношении бытие, а в другом — небытие, что

Анализ этот отчасти был воспринят в новейшей философии Гегелем[1] и вообще составляет неотъемлемое достояние философской мысли.

Доступно ли нашему опыту или мышлению чистое небытие вне всякого положительного отношения к бытию, т. е. безусловный укон? За ним можно гнаться, как за своей собственной спиной или тенью, небытие существует для нас только как грань бытия, устанавливающая его относительность. Бытие погружено в небытие и со всех сторон омывается его водами. Вне такого соотношения с бытием, небытие, укон, может мыслиться не прямо, но только косвенно, некиим «незаконнорожденным суждением» — ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, по известному выражению Платона о материи (Tim., 52 b)*. Тот же Платон отметил, что «не существующее как таковое не может быть ни правильно произнесено, ни высказано, ни помыслено, но оно и бессмысленно, и несказуемо, и невыразимо, и нелепо»[2]. Абсолютный нуль бытия, как одна лишь чистая его возможность без всякой актуализации, остается трансцендентен для твари, которая всегда представляет собой неразложимый сплав бытия и небытия. Но эта «тьма кромешная», голая потенциальность, в подполье тварности есть как бы второй центр (лжецентр) бытия, соперничающий с Солнцем мира, источником полноты его, и для героев подполья он имеет своеобразное притяжение, вызывает в них иррациональную, слепую волю к ничто, головокружительное стремление в бездну, подобное которому ощущается, если смотреть вниз с большой высоты. Царство нигилизма, культ ничто, ад, существует только за счет положительных сил бытия, онтологическим хищением.

Но можно ли вообще обойтись без бытия небытия, т. е. без соположения вместе с бытием и небытия? можно ли полагать бытие *вне* его относительности, допуская, как говорят, *абсолютное бытие*? Это столь же невозможно, как нельзя обойтись без теней и полусвета при восприятии пространства или геометрических тел. Небытие, ничто, всюду просвечивает в бытии, оно участвует в бытии, подобно тому, как смерть в известном смысле участвует в жизни как ее изнанка или тьма в свете и холод в жаре. Все существующее насквозь пронизано диалектикой бытия и небытия, все одновременно есть и не есть, начинается и кончается, возникает в небытии и погружается в него же, *бывает*. По Гегелю бытие и небытие синтезируются в Werden, становлении, бывании: alles wird, находится im Werden**, πάντα ῥεῖ — все течет, возвестил древний Гераклит***, все только *бывает*. У Гегеля на этот счет есть гениальная формула: «Dass es nichts gibt, das nicht *ein Mittelzustand zwischen Seyn und Nichts ist*»; и еще: «*Das Werden ist das Verschwinden von Seyn in Nichts und von Nichts in Seyn*, und das Verschwinden von Seyn und Nichts überhaupt; aber es beruht gleich auf dem Unterschiede derselben»****[3].

раскрывается при анализе движения и изменения. «Мы не разделяем мнения, будто отрицание указует противоположность, но лишь то, что частицами οὐ или μὴ, поставленными перед следующими за ними словами (ὀνομάτων), или, вернее, вещами, к которым относятся слова, произносимые после отрицания, указуется некая инаковость» (257 b-c). О всех родах бытия, и вместе, и порознь, можно сказать, что «во многих отношениях они существуют, а во многих не существуют» (πολλαχῇ μὲν ἔστιν, πολλαχῇ δ' οὐκ ἔστιν) (259 b)*****.

[1] Для *Гегеля* «das reine Seyn und das reine Nichts ist dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern dass das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn — nicht übergeht, sondern übergegangen ist» (Hegel's Wissenschaft der Logik, I, 73)******.

[2] ...οὔτε φθεύξασθαι δυνατὸν ὀρθῶς οὔτ' εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανοητόν τε καὶ ἄῤῥητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον (Sophist, 238 c.)*******.

[3] *Hegel.* Wissenschaft der Logik, I, 101, 103 (курсив мой). Но Гегель распространяет бытие, а следовательно, и небытие на Бога и, по-видимому, вспоминая Бёме, говорит. «Es wäre nicht schwer, diese Einheit von *Seyn*

Бывание (τὸ γιγνόμενον — в платоновском «Тимее») есть тот таинственный, творческий синтез бытия и небытия, который и выражает собой сущность тварности, всего относительного. Тварность есть прежде всего и по существу своему *мэон, бытие — небытие*, и в этом смысле надо понимать и мэональную первоматерию, materia prima, в которой заключена уже вся полнота тварного бытия, засеменено все. Но, наряду с ним, в холоде смерти, как и в палящем вращении «огненного колеса бытия», ощущается бездна укона, край бытия, кромешная тьма, смотрящая пустыми своими глазницами. Этот «темный и трудный вид» (χαλεπὸν καὶ ἄμυδρον εἶδος), как окрестил мировую первоматерию Платон, подвергнут был им же несравненному анализу в «Тимее»[1].

Материя-матерь — мэон — есть необходимая основа бытия, возникновения и уничтожения. Если что-либо бывает, то необходимо ему из чего-либо возникать и куда-либо возвращаться, ибо безвоздушная область чистого небытия остается за пределами досягаемости. Необходимо материнское лоно, которое есть одновременно и ложесна (платоновское ἐκμαγεῖον) и могила. Иначе говоря, это — Великая Матерь Земля, лик которой греки чтили под именем Деметры (γὴ μήτηρ); это та Земля, которую сотворил Господь «в начале» при создании мира (вместе с «небом»). Быв засеменена творческим *да будет*,

---

und *Nichts* in jedem Beispiele, in jedem Wirklichen oder Gedanken aufzuzeigen. Es muss dasselbe, was oben von der Unmittelbarkeit oder Vermittlung von *Seyn* und *Nichts* gesagt werden, *dass es nirgend im Himmel* (sic!) *und auf Erden Etwas gebe, was nicht Beides Seyn und Nichts in sich enthielte*». Далее Гегель прямо применяет это и к Богу: «So in Gott selbst enthält die Qualität *Tätigkeit, Schöpfung, Macht* u.s.w. wesentlich die Bestimmung des Negativen, — sie sind ein Hervorbringen eines *Anderen*» (ib., 76)*. В том же грехе — распространения категории бытия на Бога — следует признать повинным и *Я. Бёме*, у которого не следует, конечно, ожидать при этом философской отчетливости. Однако учение о возникновении в Nichts — Etwas**, а равно и все учение о «природе в Боге» с ее духовно-физической диалектикой могут быть поняты только в этом смысле.

[1] Знаменитое рассуждение Платона о материи тесно связано с учением о творении мира. «Тимей» есть единственный диалог Платона, где мир рассматривается как *творение* благого, «не ведающего зависти» Творца. Платон различает здесь (28, d): «всегда сущее и не имеющее происхождения» (мир идей), «всегда бывающее, но никогда не сущее» (мир явлений) и, наконец, «трудный и темный» вид, назначение которого быть «субстратом (ὑποδοχήν) всякого происхождения (γενέσεως), как бы кормилицей (τιθήνην)». «О сущности, принимающей всякие тела, следует сказать, что она всегда остается тождественной (ταὐτήν), потому что она ни в каком случае не выступает из своей способности (δυνάμεως). Она всегда в себя все принимает, никогда, никаким образом никакой не усвояет формы, подобной в нее входящему; ибо она по природе есть вместилище (ἐκμαγεῖον), приводимое в движение и оформляемое от входящего, и благодаря ему представляется в разные времена по-разному» (50, b-c). «Принимающее можно уподобить матери, то, от чего (принимается), — отцу. природу, занимающую промежуточное место между ними, — порождению» (50, d). «Эту мать и субстрат (ὑποδοχήν) всего, что явилось видимого и всячески чувственно постигаемого, мы не назовем ни землею, ни воздухом, ни огнем, ни водою, ни тем, что произошло из них или из чего произошли они сами; но не ошибемся, сказавши, что она есть некий вид безвидный, безóбразный, всеприемлющий, как-то неисследимо причастный мыслимости и неуловимый» (51, a). Наконец, материя определяется еще как род пространства (τὸ τῆς χώρας), «не приемлющий разрушения, дающий место всему, что имеет рождение, само же, недоступное чувствам, уловляется некиим поддельным суждением, трудно вероятное» (52, a-b)***. В прямом отношении к учению «Тимея» о материи стоит и учение о беспредельном (ἄπειρον) и пределе (πέρας) «Филеба»****. Известно, как платоновское учение о мэональной материи было воспринято Аристотелем в его учении о первоматерии (πρώτη ὕλη); последняя лишена всякой определенности, понятия и формы (ἄμορφος, ἀειδὲς, ἄγνωστος, ἀόριστος, ἀῤῥύθμιστος). См. «Метафизика», кн. IV, 3*****. По вопросу о бытии и небытии в учении Платона заслуживает серьезнейшего внимания исследование *Nicolai Hartmann*. Plato's Logik des Seyns. Giessen 1909. Несмотря на когенианские задания этой книги, она содержит тонкие исследования относительно самых трудных проблем платонизма и в этом отношении даже превосходит капитальную работу *Natorp*. Plato's Ideenlehre. Leipzig. 1903. И Наторп, и Гартман останавливаются на наименее изученных сторонах платонизма, на том, что можно назвать в нем «трансцендентализмом», и в этом неоспоримая заслуга Марбургской школы******.

она изводит из своего лона все существующее и обратно приемлет в мэональные недра свои все, что «есть земля», из нее родилось.

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

Земля родимая.*[1] «Нежданно, вдалеке застигла роковая весть. Но надеялся, что не уйдет из мира, не благословив из гроба. И спешил к прощанью. Был долог печальный путь от сверкающего, пышного юга к тишине, покою, молчанию родных полей. О, это мглистое, морозное утро с пустынными, побелевшими полями! Здесь я томился наедине с Богом и природой, отлученный от последних ее часов. Пришло письмо, в нем читалось: «она лежит прекрасна». О да, я знал, что это — так должно быть: погас тревожный, мучительный огонь жизни, остановило жгучий бег огневое ее колесо, ушла из неволи, искажения, плена. И обнажилась первозданная чистота, природа души, сотканной из детской доверчивости к людям и детской же веры в Бога. Всегда казалась облачна, а теперь ясна, всегда взволнованна, а теперь спокойна, всегда в тревоге, днесь почиет с миром. И радостно просветлело тело. Но как мучительно отлучение, как важно это видеть, постигнуть тайну этой смерти. А больше всего хочется детски плакать, жаловаться, целовать. Но прошли и эти жестокие часы. С горестной радостью увидал родные места и лица. Как ново, по-иному переживается эта встреча. Но теперь не до этих чувств, ибо она зовет и ждет. Страшно, мучительно приближаться к родному храму, к ждущему открытому гробу. Я припал к нему, к светлой святыне, осененный прощальным благословением, как трепетный младенец на грудь матери... «Упокой, Господи, душу усопшей рабы Твоея», — горячей молитвенной волной ворвалось в мое полузабытье панихидное пение, — это молится о ней родная Церковь. И понесли к могиле свершить последнее таинство жизни. «Земля еси и в землю отыдеши»**. О нет, не горечью, не уничижением звучат слова суда Господня, но радостью великою, безмерною. Черная, сыпучая, мягкая, неслышно и ласково падала земля на гробовую крышку, как заботливая мать укладывала она на ночлег усталую путницу. Великая Матерь лоно раскрыла. А там высоко торжественно и упоительно, печально и строго вызванивали погребальный плач колокола, и, казалось, ликовало и пело небо. Душа изнемогала от муки и блаженства. Уходило сознание. Скорбь переходила в исступленную радость. Сердце горело и трепетало. Обнажились сокровенные струны и звучали чудесным, нездешним звоном: смерть и рождение, брак и погребение, небо и земля. Я взял горсть земли и разделил: часть отдал ей в могилу, остальное унес с собой, как солдат, уходящий в дальний и опасный поход, берет в ладонку родную землю. И ее положил в икону, не рассуждая и не колеблясь, послушный безотчетному, верному голосу сердца. Молясь иконе, склоняюсь пред этим последним даром, то земля святая, мощи, плоть воскресения...»

[1] Из истории одного обращения.

Ничто, как бытие-небытие, есть specificum* тварности, ее — странно сказать — привилегия и онтологическое отличие[1]. Мы не только чада неба, но и дети земли, у нас есть своя собственная мать, которая заслоняет нас собой от всепопаляющего огня Абсолютного и рождает нас к самобытности тварного бытия. *Ничто*, отделяя тварь от Абсолютного, как бы образует вокруг нее собственную фотосферу, дает ей для себя и в себе бытие. Мир самобытен именно через то, что он заключен в ничто, или сотворен из ничего. Замечательно, что, как только притупляется специфическое чувство тварности, или созданности из ничего, и тем самым мир сливается с Абсолютным, становясь его модусом или ипостасью, — он одновременно делается призрачным, лишается самобытности, и пантеизм (или космотеизм) наказуется акосмизмом. Действительно, если устранить из мысли и чувства ничто как основу твари, то различие между Абсолютным и миром, Творцом и творением, улетучивается, мир сам по себе представляется абсолютным или, что то же, абсолютность приписывается бытию, которое в действительности соотносительно небытию, а потому и вообще относительно. Очевидно, далее, что, если рассматривать вселенную как само Абсолютное («субстанцию» или божество), то она не может же почитаться за таковое в своем бытийном лике, т. е. в бывании, Werden, последнее неизбежно должно тогда отрицаться в онтологической подлинности своей. Реальное *все*-единство тем самым приносится в жертву всепожирающему, абстрактному единству.

Прототип такого философствования дан еще в учении Парменида. В новой философии сюда наиболее относится учение Спинозы об единой субстанции, «природе которой присуще существование» («Этика», теор. 7)**, а все множественное бытие оказывается «модусами» этой субстанции. В известном смысле сюда же относится и система Я. Бёме (см. выше). Особенно поучительно наблюдать это же самое у Дж. Бруно, в мировоззрении которого монизм еще борется с христианским миропониманием, причем отсутствует геометрическая последовательность и выдержанность спинозизма. У этого энтузиаста природы, как только этот энтузиазм ведет его в сторону пантеизма, к отождествлению мировой души с Божеством, мир с своею множественностью теряет свою самобытность, получая значение акциденций единой неподвижной субстанции[2].

---

[1] Св. *Афанасий Александрийский* говорит об отношении между Творцом и творением: «Все, что ни сотворено, нимало не подобно по сущности своей Творцу, но вне Его, по благодати и изволению Его сотворено Словом... Какое сходство между тем, что из ничего, и между Творцом, из ничего приводящим это в бытие? Или какое возможно подобие у Сущего с не-сущим, имеющим уже тот недостаток, что никогда не имело бытия и помещено в числе вещей сотворенных?» (Творения св. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского, ч. II, изд. 2-е. На ариан слово первое, стр. 202—4. *Migne*, t. 26, col. 53). «Естество сотворенных вещей как происшедшее из ничего, само в себе взятое, есть что-то текучее, немощное, смертное. Бог же всяческих по естеству благ и выше всякой доброты... Посему-то он не завидует никому в бытии, но хощет, чтобы все наслаждались бытием... Итак, усматривая, что всякое сотворенное естество, сколько зависит от заключающихся в нем причин, есть нечто текучее и разрушающееся, на тот конец, чтобы вселенная не подверглась разрушению и не разрешилась опять в небытие, все сотворив вечным Словом Своим и осуществив тварь, не попустил ей уклекаться и обуреваться собственным своим естеством, отчего угрожала бы ей опасность снова прийти в небытие, но как благий управляет вселенною и поддерживает ее в бытии Словом же Своим... чтобы тварь... могла твердо стоять в бытии... и не подверглась бы тому, чему могла бы подвергнуться (т. е. небытию)» (Творения, ч. I, стр. 181—2. Слово на язычников, 41. *Migne*, t. 25, col. 82—4).

[2] *Д. Бруно* в своем трактате «De la causa, principe e uno» в пятом диалоге дает характеристику Мировой души, или Вселенной, как Единого, неподвижного, абсолютного, стоящего выше различий и противоречий (в частностях он явно опирается здесь на учение об абсолютном Николая Кузанского), но затем задается вопросом: «Почему изменяются вещи? почему материя постоянно облекается в новые формы? Я отвечаю, что всякое

Вся неисходность противоположения единого и всего, заключенная в понятии всеединства, сохраняется до тех пор, пока мы не берем во внимание, что бытие существует в ничто и сопряжено с небытием, относительно по самой своей природе, и идея *абсолютного бытия* принадлежит поэтому к числу философских недоразумений, несмотря на всю свою живучесть. *Абсолютное выше бытия*, оно создает бытие, и это создание есть творение из ничего, положение бытия в небытии[1].

Философия монизма, признающая только Единое как в себе замкнутую субстанцию, не знает материнства (а потому не знает, конечно, и отцовства): для нее ничего не рождается к бытию, и яростный, всепожирающий Кронос вечно поедает детей своих, вновь возвращает в себя свое семя, не давая ему излиться плодотворящим дождем на жаждущее оплодотворения ничто. Абсолютное для нее не открывает себя в творении, не становится отцом всего

изменение стремится не к новому *бытию*, но к новому *виду* бытия. И такова разница между самой вселенной и вещами в вселенной. Ибо она объемлет всякое бытие и все виды бытия; из них же каждая имеет целое бытие, но не все виды бытия, и не может иметь в действительности все определения и акциденции... В бесконечном, неподвижном, т. е. субстанции, сущности находится множество, число; как модус и многообразие сущности она не становится более чем единой, но только многообразной, многовидной сущностью. Все, что образует различие и число, есть только акциденция, только образ, только комбинация. Каждое порождение, какого бы рода оно ни было, есть изменение, тогда как субстанция всегда остается тою же, потому что она есть только одна, божественная, бессмертная сущность... Это существо едино и постоянно и остается всегда; это единое — вечно; всякое движение, всякий образ, все другое *есть суета, есть как бы ничто, да, именно ничто есть все вне этого единства*». Отношение между единым и многим, вселенной и ее феноменами определяется так, что последние «суть как бы различные способы проявлений одной и той же субстанции, колеблющееся, подвижное, преходящее явление недвижной, пребывающей и вечной сущности, в которой есть все формы, образы и члены, но в неразличенном и как бы завитом состоянии, как в семени рука не отличается еще от кисти, хвост — от головы, жилы — от костей. Но что порождается отделением и различением, — это не есть новая и иная субстанция; но она приводит лишь в действительность и исполнение известные свойства, различия, акциденции и ступени в каждой субстанции... Отсюда все, что порождает различие родов, видов, что создает разницы и свойства, все, что существует в возникновении, гибели, изменении и перемене, — есть не сущность, не бытие, но состояние и определение сущности и бытия, а это последнее есть единый бесконечный, неподвижный субстрат, материя, жизнь, душа, истинное и доброе. Так как сущность неделима и проста... стало быть, ни в каком случае земля не может рассматриваться как часть сущности, солнце — как часть субстанции, так как она неделима; не позволительно говорить о части в субстанции, так же, как нельзя говорить, что часть души — в руке, другая в голове, но вполне возможно, что душа в той части, которая является головой, что она есть субстанция части или находится в той части, которая есть рука. Ибо часть, кусок, член, целое, столько, больше, меньше, как это, как то, чем это, чем то, согласно, различно и другие отношения не выражают абсолютного и поэтому не могут относиться к субстанции, к единому, к сущности, но лишь чрез посредство субстанции быть при едином и сущности как *модусы, отношения и формы*... Потому не плохо звучит мнение Гераклита, утверждавшего, что все вещи суть единое, которое в силу переменчивости имеет все вещи в себе; а так как все формы находятся в нем, то к нему соответственно этому относятся и все определения, а настолько справедливы и противоречащие друг другу положения. *Итак, то, что составляет множественность в вещах, не есть сущность и самая вещь, но лишь явление, которое представляется чувствам, и только на поверхности вещей*» (цит. по нем. пер. Лассона, стр. 100—105)*. Пантеизм роковым образом приводит Бруно к признанию мира лишь феноменом Абсолютного, т. е. акосмизму. Апории, возникающие при определении соотношения между единым абсолютным универсом и относительным бытием, вскрылись бы с еще большей ясностью, если бы Бруно перешел к выяснению природы человеческой личности и индивидуального духа, который во имя последовательности тоже пришлось бы признать акциденцией, модусом или феноменом единой субстанции (к каковому аперсонализму и приводит обыкновенно логика пантеизма). Проблема *реальности относительного* при абсолютизировании бытия как единого здесь становится безысходною и неразрешимою.

[1] Вопрос этот составлял предмет спора между итальянскими мыслителями Розмини и Джоберти, причем первый определяет Бога именно как абсолютное бытие, второй же различает сущее и существующее, причем, по формуле Джоберти, сущее творит существующее (Ср. *В. Эрн.* Розмини и его теория знания. Москва, 1914. «Путь». Стр. 172—3).

сущего, как и ничто не становится материею, мэоном всего, но остается во «тьме кромешной» безусловного укона. И наоборот, если принять, что Абсолютное, полагая в себе относительное, или бытие, становится «Отцом всяческих», то и ничто, не-сущая основа творения, становится Материю, мэоном, содержащим в себе все, потенциальным всеединством мира. Самостоятельность мира от Бога, его внебожественность или относительность, установляется именно через ничто как его основу, чрез связанность бытия небытием. В Абсолютном нет никакого *не*, одно вечное ДА, (вернее сверх-ДА) — в относительном всякое *да* имеет свое *не*.

3. Мир как теофания и теогония*. Тайна творения, обнаруживающаяся в антиномии тварности, состоит в том, что в ничто излились творческие силы бытия, имеющие своим источником само Абсолютное. Мир создан словом Божиим и живет силою Божией[1]. Вся полнота бытия принадлежит Богу, есть Его благость. Мировое *все* в положительной основе своей божественно, мир пребывает в Боге, поскольку Абсолютное все в себе объемлет. Нельзя сделать обратного заключения, которое делается в пантеизме или космотеизме, — именно, что Бог и есть мир. Однако справедливо утверждать, что мир содержится в Боге, и в мире действует Бог. Иначе говоря, мировое бытие есть бытие божественное, или, по смелому выражению Николая Кузанского, omnis creatura sit quasi finitas infinitas *aut Deus creatus***[2], мир есть «сотворенный Бог». Он есть единство абсолютного и ничто, абсолютное в относительном или относительное в абсолютном; абсолютное приостанавливает, отменяет свою актуальную абсолютность, делает ее потенциальною, чтобы дать место относительному, которое тем самым приобщается к абсолютному. Творением из ничего Абсолютное устанавливает как бы два центра: вечный и тварный, в недрах самодовлеющей вечности появляется «становящееся абсолютное» — второй центр. Рядом со сверхбытийно сущим Абсолютным появляется бытие, в котором Абсолютное обнаруживает себя как Творец, открывается в нем, осуществляется в нем, само приобщается к бытию, и в этом смысле мир есть *становящийся Бог*. Бог *есть* только в мире и для мира, в безусловном смысле нельзя говорить об Его бытии. Творя мир, Бог тем самым и Себя ввергает в творение, Он сам Себя как бы делает творением. Бог истощается в ничто, превращая его в материал для Своего образа и подобия. Он дает ему полную свободу актуализации в тварях, сам становясь потенциальным. Не ведая зависти, Он хочет жить в тварях и *становиться* в них. Он чтит природу твари, которая есть ничто, больше собственной мощи, ибо хочет Себя в творении, в нем — в другом — желая иметь друга, независимого по отношению к Себе, хотя и всецело Ему обязанного бытием. Бог умеет ждать, ибо свершение времен, когда Сын покорит все Отцу и будет Бог «всяческая во всех», отделено от исходного *да будет* долгим историческим процессом, который есть дар Божьего всемогущества тварной свободе. Как первоисточник бытия Бог всегда в мире, все держит десницею Своей, но мир в то же время пребывает вне Бога, погруженный в тварное самобытие, т. е. в *ничто*.

---

[1] Как говорит Николай Кузанский: «Nam videtur quod ipsa creatura, quae nec est Deus, nec nihil, sit quasi post Deum, et ante nihil, intra Deum et nihil, ut ait unus sepientium: Deus est oppositio nihil, meditatione entis; nec tamen potest esse ab esse et non esse composita» (De docta ignorantia, Lib. II, cap. II, стр. 71, цит. по новому итал. изд. Paolo Rotta. Bari, 1913)***.

[2] De docta ignorantia, Lib. II, cap. II, стр. 73. Здесь же читаем: «Si consideras rem ut est in Deo, tunc est Deus et unitas, non restat nisi licere quod pluralitas rerum exoriatur eo quod Deus est in nuhilo, *Nam tolle Deum a creatura et remanet nihil*» (ib., 78)****.

Таким образом получается предельная космологическая антиномия: Бог, как Абсолютное, в себе имеет полноту Своей жизни, к которой абсолютно ничего не может быть прибавлено или убавлено (подобно тому, как математическую бесконечность ∞ не может изменить — увеличить или уменьшить — никакая конечная величина, которая сама обращается в нуль в отношении к бесконечному). Бог есть существо неизменяющееся, вседовольное и всеблаженное, и к Нему ничего не прибавляет и не убавляет мировой процесс. Но, вместе с тем, Бог есть и Творец мира. Он живет и действует в мире, которому, в качестве творения Божия, принадлежит не модальное или акцидентальное, но вполне реальное, непризрачное бытие, ибо он реален реальностью своего Творца. А, следовательно, Бог в мире и через мир и сам *становится*, подвергается процессу, и можно поэтому сказать, что Бог не завершен, поскольку не завершен мир, и не абсолютен, ибо еще не есть «всяческая во всех». Он соотносителен твари, которая в силу своей свободы и своей природы может удаляться от Бога в свое ничто, закрываться им от Него, и в таком случае Бог есть и остается ее жизненной основой, но пребывает для нее потенциален, а не актуален. Постольку процесс космический есть теокосмический или теогонический, а космос есть теокосмос или космотеос. Однако эта космическая теогония не исключает, но даже предполагает в то же время и то, что мир как откровение Божества есть теофания. Поэтому теофанический и теогонический характер мирового процесса не только не исключают, но скорее обусловливают друг друга, потому что *теогония и есть реальная теофания*, — рождение предвечно Сущего. Здесь мы непосредственно упираемся в космологическую антиномию, которая представляет собой как бы водораздел: от этого гребня идут в обе стороны скаты — как к пантеистическому монизму, так и к манихейскому дуализму, принимающему, рядом с Богом, противобога, демиурга, самостоятельное (и злое) начало мира. И то и другое направление порождается стремлением рационализировать сверхрациональное: и монизм, и дуализм одинаково суть порождения рационализма (хотя бы даже и мистического), при котором Бог мыслится по схемам и категориям вещного бытия. Поэтому здесь допускается только альтернативное *или—или*, где голос религиозного сознания властно говорит: *и—и*. Бог есть и Абсолютное, и Творец мира, — и сверхбытийное Сущее, и Бог как основа всяческого бытия. В центральном догмате христианства о соединении во Христе двух природ, Божеской и тварночеловеческой, *нераздельно и неслиянно*, эта мысль получает откровенно антиномическую и при этом боговдохновенную формулу*. Господь Иисус есть Бог, Второе Лицо Пресвятой Троицы, в Нем «обитает вся полнота Божества телесно»**; как Бог, в абсолютности Своей Он совершенно трансцендентен миру, премирен, но, вместе с тем, Он есть и совершенный Человек, обладающий всей полнотой тварного, мирового бытия, воистину мирочеловек — само относительное, причем божество и человечество, таинственным и для ума непостижимым образом, соединены в Нем нераздельно и неслиянно[1].

Попытка во что бы то ни стало осилить рационально недомыслимую тайну Божества в мире, сделать ее понятной неизбежно ведет либо к противоречиям, либо же к явному упрощению и снятию проблемы (как в монизме); вот почему непротиворечивой рациональной метафизики, имеющей дело с предельными проблемами мирового бытия, никогда не бывало

[1] Это и делает понятной, насколько можно здесь говорить о понятности, всю чудовищную для разума, прямо смеющуюся над рассудочным мышлением парадоксию церковного песнопения: «Во гробе плотски, во аде же с душею, яко Бог, в раи же с разбойником и на престоле сущий со Отцем и Духом, вся исполняя неописанный» (Пасхальные часы).

да и быть не может. Философия должна сознательно считаться в построениях своих с исходными антиномиями религиозного самосознания, — в этом состоит религиозная «критика разума». Трансцендентен ли Бог миру? Нет, ибо Он пребывает в мире, Им живем мы, движемся и есьмы; Он дал обетование пребывать с нами в мире всегда, ныне и присно и во веки веков. Но значит ли это, что Бог имманентен миру? Тоже нет, ибо Он во свете живет неприступном, между Ним и тварью лежит бездонная бездна — *ничто*. — Далее, подлежит ли Бог временности, происходят ли в Нем изменения, прибавляется ли что-либо к Его полноте творением мира и мировым процессом? Нет, ничего не прибавляется, ибо Он есть абсолютная полнота и совершенство. Но — при этом — осуществляется ли божественная полнота и в этом мире, вовлечен ли Бог в мировой процесс с его свершениями, временами и сроками? Да, ибо мир еще не завершен, и сам Бог подъял крест и воплотился ради спасения мира чрез человека. — Далее, ограничивает ли мир Бога, существуя вне Его и наряду с Ним? Нет, ибо Бог как Абсолютное ничего вне Себя не имеет. Да, потому что Бог правит миром, но не царит в Нем, Царствие Божие в силе еще не пришло, мир живет своей, внебожественной жизнью. В такие и подобные антиномии упирается космологическое учение о Боге, и не нужно объяснять этого непременно логической дефектностью того или иного отдельного построения и при этом надеяться, что трудность будет когда-либо преодолена. Задача мысли здесь в том, чтобы именно *обнажить* антиномию, упереться в ее тупик и принять подвигом смирения разума ее сверхразумность: это и будет здесь высшим деянием его разумения. Нетрудно видеть, что указанная космологическая антиномия есть лишь дальнейшее раскрытие основной религиозной антиномии, намечаемой «отрицательным богословием». Бог, как знает Его «отрицательное богословие», — Абсолютное НЕ, совершенно трансцендентен миру и всякому бытию, но как Бог Он соотносителен миру, причастен бытию, *есть*. Исходная антиномия: *Абсолютное — Бог* — в космологии получает выражение: *всеблаженный и самодовлеющий Бог — Творец мира*.

Однако «лукавство разума», даже ощутившего непреодолимую трудность, все еще пытается ее обойти, совершить уже знакомым нам приемом подмен антиномии диалектическим противоречием, превратив антитетику в диалектику. В данном случае цель эта может быть достигнута истолкованием божественного миротворения как соответствующего известному моменту в диалектике самого Абсолютного, внутренней его жизни, или же как модус некоей божественной первосущности. Однако этот диалектически-мистический фокус, снимая антиномию, уничтожает вместе с тем ту самую проблему, которую хочет решать, ибо для диалектического монизма не существует ни Бога, ни мира, ни Абсолютного, ни относительного в их противопоставлении. Особенно ярко это выступает в учении мейстера Эккегарта, который «просит» прорываться за Бога, «освобождаться от Бога», а вместе с тем, конечно, и от мира. Бог-Творец есть для него лишь определенная и ограниченная ступень в Абсолютном и, в сущности, не Бог, а некий демиург, космическая ипостась Абсолютного. Это учение Эккегарта есть явная ересь и ложь. Тот же вопрос о творении — о теогоническом и теофаническом его смысле подвергает глубокому философскому исследованию *Шеллинг* в последней своей системе (в «Философии мифологии» и «Философии откровения»).

Шеллинг, с одной стороны, усиленно настаивает на полной трансцендентности Бога миру и, в этом смысле, на полной Его свободе в творении (или не-творении) мира. Бог, во власти которого находится

положить или не положить внебожественное бытие, in cuius potestate omnia sunt (именно, omnia quae praeter ipsem existere possunt*), этот Бог есть полный (der Ganze) Бог, не только образ (Gestalt) Бога, но Бог как абсолютная личность[1]. «Во власти Бога стояло эту возможность вне-себя-бытия, которое являлось ему лишь как таковая (an sich selbst), эту возможную инакость (Andernheit) постоянно удерживать у себя как только возможность. Но тому, в чьей власти была эта возможность, свойственно было эту возможность, которая собственно есть тайна его божества (!!), выявить свободно, не затем, чтобы тем самым получило бытие внебожественное, отрицающее Бога, но чтобы оно, как действительно проявленное, было яснее и очевиднее, и потому последовательно преодолевалось бы и превращалось в богополагающее, богосознательное» (ib., 304). «Если „благородный дух человека" испытывает потребность быть понятым другим, то насколько более такая потребность — единственная у ни в чем, кроме того, не нуждающегося Божества — положить пред собою иное, чтобы превратить его в знающее о себе... Потому приличествует, как говорит Платон, не знающему зависти божеству не оставаться в том actus purissimus**, который мы могли бы назвать вечной теогонией и который является поглощающим (verzehrend) по отношению ко всему вне себя, но сделать этот actus purissimus понятным, различимым фактом (Vorgang), все моменты которого должны бы быть соединены и слажены в последнем, сведенном к единству сознания» (ib., 304).

Но, с другой стороны, процесс миротворения есть, в глазах Шеллинга, и объективно-теогонический (как он многократно и определяет его), именно в нем получают бытие, «напрягаются» (Spannung***) «потенции» в Боге, которые, в состоянии проявленности чрез мир, соответствуют трем ипостасям Св. Троицы. Другими словами, в теогоническом мировом процессе Бог рождается для себя как триипостасный. В частности «начало творения есть вместе с тем и начало рождения Сына» (323) (а следовательно, и возникновения отдельной ипостаси Отца). О вечности Сына можно говорить лишь в том смысле, что «Он наперед предузнан и возлюблен Отцом. Но Сын в этом смысле есть лишь для Отца существующий Сын, Он еще не выступил из Отца, не положен еще вне Его как Сын. Это выделение Сына, которое собственно и может называться рождением, может мыслиться лишь там, где вообще есть речь о выделении, т. е. в начале творения» (321). Шеллинг сознательно спорит против идеи вечности рождения Сына, видя в этом отголосок споров с Арием****, имевших в виду другой вопрос, именно о тварности сына. «Вечное рождение, — с рационалистической самоуверенностью заявляет Шеллинг, — есть contradictio in adjecto, ибо нет рождения, которое не предполагало бы относительного non esse*****» (331). «Второй образ (Gestalt) божественного бытия, чрез то, что он выделяется из этого бытия, получает возможность быть особой личностью в себе» (333). «Следовательно, вторая потенция, выделившаяся для себя, еще не может называться Богом, она восстановляется в своем божестве, лишь когда первая и третья потенции снова восстановляются к себе, т. е. восстановляется их единство — в конце творения, и так как она чрез преодоление противоположного бытия также делается господом этого бытия, как первоначально был только Отец, то и она становится личностью, как и Отец был первоначально только один личностию, она есть Сын, который имеет равное господство с Отцом. Но то же приложимо и к третьей потенции, которая, когда действием второй вне себя существующее совершенно преодолевается и истощается, также снова восстановляется в бытии» (333—4). «Я прошу вас — резюмирует Шеллинг — считать установленным следующее: 1) Существо того, что Новый Завет называет Сыном, есть вечно в Боге и как поглощенное в actus purissimus божественной жизни, само с Богом, θεος. 2) С того момента (von da), как Отец усматривает в образах своего бытия возможность другого бытия, или с того момента, как ему эти образы являются как потенции, т. е. стало быть от вечности, с того момента как он есть Отец, вторая потенция представляется ему как будущий Сын, он стало быть уже имеет в ней будущего Сына, которого он в ней наперед познает, в котором он собственно принимает план

[1] Philos. der Offenb., I, 311.

(Vorsatz) мира. Потому и говорит ап. Павел: в Нем все создано (Кол. I, 16). Но здесь Сын только в Отце, еще не вышел из Отца; но, в 3-х, и вне (praeter) Отца — сначала как потенция — он положен лишь с началом творения, *действительный* же Сын он лишь после того, как он осуществил себя преодолением противоположностей, следовательно, в конце творения; как Сын он внешне (пред миром) объявляется в еще более поздний момент» (ib., 332).

Отсюда напрашивается прямой вывод, что Св. Троицы еще нет, ибо она лишь создается или рождается в мировом процессе. Не наступила эпоха св. Духа, и не закончилась эпоха Сына*, а потому еще не вполне рождена вторая, а с нею и первая ипостась, и все триипостасное Божество находится im Werden. «Во время процесса творения есть множественность, но только потенций, а не личностей. Бог как творец есть хотя и множественность, но не лиц (Gott als Schöpfer ist zwar Mehrer, aber nicht mehrere Personen)... Напротив, в конце творения (но только в конце), когда вторая и третья ипостась преодолением противоположного бытия себя осуществила, налицо (da sind) действительно три лица и, однако, не три Бога» (337). Божественные ипостаси принимают у Шеллинга, по его собственному выражению, «die Natur und Funktion kosmischer, demiurgischer Kräfte**» (340). Оставляя в стороне частности учения Шеллинга о троичности[1], необходимо признать, что этим учением он вносит процесс в само Божество и тем самым впадает в противоречие с собственным утверждением трансцендентности, а потому и абсолютности Бога. Хотя Богу Шеллингом и приписывается полная свобода в миротворении, однако выходит, что, воздержавшись от последнего, само Божество остается в actus purissimus, близком к потенциальности, и не рождается не только для мира, но и для самого себя. Этим отрицается внутритроичная, внутрибожественная жизнь в Божестве вне творения, Божеству приписывается такая неполнота и дефектность, что оно необходимо нуждается в восполнении творением, которое есть вместе с тем и самотворение Божества. Шеллинг устраняет тем самым трансцендентность и абсолютность Божества вне мира и вступает на путь отвергаемого им монизма, динамического миробожия, для которого мир есть становящийся или потенциализирующийся Бог (т. е. оказывается в сродстве с определенно враждебными христианству учениями Гартмана и Древса). При всем глубокомыслии и экзегетическом искусстве Шеллинга приходится признать, что он вводит совершенно недопустимые для христианства мнения о Божестве и Св. Троице, и вся его «дедукция» троичности есть печальная попытка зарвавшейся спекуляции, того самого предательского «мистического рационализма», в котором он справедливо упрекает Бёме. Шеллинг хочет «объяснить» и «дедуцировать» то, что и голос религиозного чувства, и философский критицизм одинаково повелевают *принять* как факт божественной жизни, устанавливаемый в религиозном опыте и откровении. Конечно, этот факт можно философски истолковывать, давая ему метафизическое выражение, вскрывая его философские глубины, — это может и даже должен делать философ, но он не может, вместе с Шеллингом, печально сближающимся здесь со своим соперником Гегелем, притязать на раскрытие тайны и генезиса троичной жизни в Божестве, на установление ее «философской необходимости» (317). Это — рационалистическая безвкусица, которую менее всего хотелось бы видеть в Шеллинге, и он платится за нее не только ересью, но и противоречием самому себе. Он совершенно справедливо констатирует, что «идея троичности в Боге не есть предпосылка или нечто такое, без чего христианство не существовало бы в мире» (316); однако это так именно потому, что Бог предвечно есть Св. Троица в абсолютной трансцендентности Своей, и к этой полноте и абсолютности внутритроичной жизни не может ничего ни прибавить, ни убавить миротворение. Бог как Абсолютное, следовательно, самодовлеющее или вседовольное, всеблаженное существо не может иметь ни прибыли,

[1] *Ed. Hartmann.* Schelling philosophisches System. Leipzig, 1897, стр. 135—6, не без основания указывает, напр., что дедукция трех ипостасей у Шеллинга все-таки не получается, ибо три положения или фазиса в развитии Божества не суть ипостаси. Модалистический характер рассматриваемого учения Шеллинга отмечает и Пфлейдерер, который по поводу него замечает: «Es ist das jedenfalls eher montanistische oder sabellianische als kirchliche Dreieinigkeit»*** (I, с. 351).

ни убыли, такое допущение тотчас низвело бы Бога до смешения с миром, привело бы к миробожию или «монизму». Вводя процесс в само Божество, Шеллинг стремится раскрыть печать троичности в мироздании, каковая видима для всякого сосредоточенного ума, даже вне христианского откровения. Образ Троицы присутствует в духе человека (блаж. Августин), — да и как же иначе возможно было бы обетование Спасителя о том, что Св. Троица приходит и сотворяет обитель в душе исполняющего заповеди*. Печать троичности лежит и на всей природе (как об этом с особенной энергией говорит Я. Бёме), образ Св. Троицы запечатлен и в мировой истории, ибо ипостаси божественные раскрываются в последовательности времен. Однако именно то, что может раскрываться во времени, существует от вечности, а Шеллинг, вместо этого, само время, т. е. мировой процесс, вводит в недра Божества, Его им определяет.

4. Время и вечность. Тайна тварности проявляется в противоречивом самосознании твари о *вечности и временности* своего бытия. Время есть актуальный синтез бытия и небытия, бывание, Werden. Настоящее, которое всегда поглощается прошлым и устремляется в будущее, есть как бы не имеющая измерения точка, движущаяся в океане мэонального бытия: полубытия прошедшего и будущего, — уже-не-бытия и еще-не бытия. В интуиции временности ощущается антиномия тварности — божественного начала, погруженного в ничто и его собой оплодотворившего. Ибо время есть преходящесть и ничтожество всего сущего, но вместе и возможность всего бывающего, πάντα ῥεῖ бытия. Самое сознание временности, с его жгучестью и остротой, порождено чувством сверхвременности, не-временности жизни, оно родится лишь при взгляде во время из вечности. Завистливый Хронос ревниво пожирает детей своих, все умерщвляя, обесценивая, низвергая: жизнь есть какое-то торжество всеобщего умирания. Едва ли чему иному поэты и мудрецы всего мира отдавали столько вдохновений, как воплям и стенаниям временности. Кто хочет с наибольшей силой ощутить эту мрачную лирику, пусть ознакомится с величественным «чином погребения», надписываемым именем вдохновенного песнословца Иоанна Дамаскина.

Самогласны, гл. I-й. «Кая житейская сладость пребывает печали непричастна? Кая ли слава стоит на земле непреложна? Вся сени немощнейша, вся соний прелестнейша; единем мгновением, и вся сия смерть приемлет...

Гл. 3-й. Вся суета человеческая, елика не пребывают по смерти: не пребывает богатство, ни сшествует слава: пришедшей бо смерти сия вся потребишася...

Гл. 4-й. Где есть мирское пристрастие? где есть привременных мечтание? где есть злато и сребро? где есть рабов множество и молва? вся персть, вся пепел, вся сень...

Гл. 5-й. Помянух пророка вопиюща: аз есмь земля и пепел и паки разсмотрих во гробех и видех кости обнажены, и рех: убо кто есть царь, или воин, или богат, или убог, или праведник, или грешник?

Стихиры. Яков живот наш есть? цвет и дым, и роса утренняя воистину. Приидите убо, узрим на гробех ясно: где доброта телесная? где юность? где суть очеса и зрак плотский? Вся увядоша яко трава, вся потребишася...

— Приидите, братие, во гробе узрим пепел и персть, из нея же создахомся, камо ныне идем? что же быхом? кий убог или богат или кий владыка? кий же свободь? и не вси ли пепел? доброта лица согни, и юности весь цвет увяди смерть.

— Воистину суета и тление вся житейская виды и безславная; вси бо исчезаем, вси умрем: царие же и князи, судии и насильницы, богатии и убозии, и все естество человеческое; ныне бо, иже иногда в житии, в гробы ввергаются...

— Вси телеснии ныне органы праздни зрятся, иже прежде мало движимы бяху, вси недействительни, мертви, нечувственни: очи бо заидоша, связастеся нозе, руце безмолствуете, и слух с ними, язык молчанием заключися гробу предается; воистину суета вся человеческая».

Но из глубины уныния, среди печального молчания, слышится неумолчный шепот, робкий и тихий, но вместе с тем уверенный и незаглушимый: ты — вечен и только родился для времени, — оно в тебе, а не ты в нем, это ты развертываешь и свиваешь его свиток в памяти своего духа, связываешь миги времени в непрерывный его поток, зришь прошлое и будущее из каждого мига настоящего. Время и вечность соотносительны: время не ощущалось бы в течении своем, не суммировалось бы из отдельных разорванных моментов, если бы этого не совершал сверхвременный *субъект* времени. Время сополагается вечности[1], есть не что иное, как вечность, простершаяся в бытие, творчески объявшая ничто. Поэтому временность есть всеобщая форма бытия, качество тварности[2], которому подвластна вся тварь: и ангелы, и человеки, и весь мир. При этом время может быть различно, временность получает выражение в конкретных, окачествованных временах: время для ангелов, надо полагать, иное, нежели для людей[3], и для человека иное, чем для животных. Разрушительная сила временности, тленность, может не только получать развитие, но и преодолеваться во времени, сводясь к потенциальности, и тогда время становится тем, чем его считал Платон (в «Тимее»), а именно «некоторым подвижным образом вечности»*, «εἰκὼν δ' ἐπινοεῖ

---

[1] У св. Максима Исповедника встречаем такую формулу: Αἰὼν γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ὅταν στῇ τῆς κινήσεως καὶ χρόνος ἐστὶν ὁ αἰὼν, ὅταν μετρήται κινὴσει φερόμενος, ὡς εἶναι τὸν μὲν αἰῶνα, ἵνα ὡς ἐν ὅρῳ περιλαβὼν εἴπω, χρόνον ἑστερημένον κινήσεως, τὸν δὲ χρόνον αἰῶνα κινήσει μετρούμενον (*St. Maximi* Confessoris Quaest. ad. Thalass. Migne, t. 90, 1164). «Вечность есть время, когда останавливается в движении, а время есть вечность, когда умеряется как выражающееся в движении, так что можно определить вечность как время, лишенное движения, а время как вечность, измеряемую движением».

[2] *Плотин*, хотя в своей эманативной системе не знает понятия тварности, тем не менее также считает время свойством низшего, тварного бытия, от него свободна область бытия божественного: Τοῖς δὲ πρώτοις καὶ μακαρίοις οὐδὲ ἕφεσίς ἐστι τοῦ μέλλοντος, ἤδη γάρ εἰσι τὸ ὅλον, καὶ ὅπερ αὐτοῖς οἷον ὀφείλεται ζῆν, ἔχουσι πᾶν, ὥστε οὐδὲν ζητοῦσι διότι τὸ μέλλον αὐτοῖς οὐδέν ἐστιν· οὐδ' ἄρα ἐκεῖνο ἐν ᾧ τὸ μέλλον. Ἡ οὖν τοῦ ὄντος παντελὴς οὐσία καὶ ὅλη, οὐχ ἡ ἐν τοῖς μέρεσι μόνον ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν τῷ μηδ' ἂν ἔτι ἐλλείψειν, καὶ τῷ μηδὲν ἂν μὴ ὂν αὐτῇ προσγενέσθαι. Οὐ γὰρ μόνα τὰ ὄντα πάντα δεῖ παρεῖναι τῷ παντὶ καὶ ὅλῳ ἀλλὰ καὶ μηδὲν τοῦ ποτὲ μὴ ὄντος. Αὕτη ἡ διάθεσις αὐτὸν καὶ φύσις εἴη ἂν αἰών· αἰὼν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος (Enn. III, I, VII, c. III). «Для первых и блаженных (начал) не существует стремления к будущему, потому что они уже суть целое и имеют все, что может быть нужно для жизни; посему они ничего не ищут, а поэтому и будущее есть для них ничто: не в чем состоять будущему. Итак, совершенна и целостна сущность существующего, она не может (распадаться) на части, да и не может иметь в чем-либо восполнения, и ничто из не-сущего не может к нему присоединиться. Ибо не только все сущее должно принадлежать ко всему и целостному, но и (не должно быть причастно) ничто из не-сущего в каком бы то ни было смысле. Все содержание его и природа как бы есть вечность, ибо вечность — αἰὼν от всегда — ἀεὶ сущего». См. всю VII книгу третьей Эннеады «о времени и вечности».

[3] Об этом свидетельствует и блаж. *Августин*, который говорит: «Хотя мир духовный (ангелов) превыше времени, потому что, будучи сотворен прежде всего, предваряет и сотворение самого времени; несмотря однакож на то, превыше его господствует вечность самого Творца, от Которого и он чрез сотворение получил свое начало если не по времени, которого не было еще, то по условию бытия своего. Итак, творение этого мира — от Тебя, Боже наш, но и они совсем не то, что Ты, и существо их совершенно отлично от существа Твоего. Ибо, хотя мы и не усматриваем никакого времени ни раньше их, ни в них самих, потому что они всегда наслаждаются лицезрением Твоим и никогда не уклоняются от Тебя, так что они не подвергаются никакому изменению: однако им присуща изменчивость (inest ipsa mutabilitas), вследствие которой они могли бы и омрачаться в познании Тебя и охладевать в любви к Тебе, если бы они не освещались светом Твоим» («Исповедь», кн. XII, гл. XV) (цит. по изд. Киевской дух. Академии, Творения блаж. Августина, часть I, Киев. 1907)**.

κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι» (37 d). Злое время, «распаленный круг бытия», есть огненное колесо, схваченное тисками жадного ничто. Но, по мере того как тиски эти разжимаются, делаются нечувствительны, ничто становится бессильной потенциальностью, скрытой основой бытия, все победнее звучит небесная музыка «жизни вечной», составляющей предмет христианских упований и обетований и опытно ведомой святым. Вечность лежит не *за* временем или *после* времени, но наряду с ним, *над* временем, как для него идеал, и *под* временем, как его основа, которая ощущается временем лишь чрез призму ничто, небытия. В любом миге бытия, в каждом его моменте просвечивает вечность, целостная и неделимая, в которой нет настоящего, прошлого и будущего, но все, что бывает, вневременно есть. Вертикальные сечения времени проникают в вечность, поэтому-то ничто из того, что только однажды мелькнуло во времени, не может уже исчезнуть, обратиться в небытие, ибо имеет какую-то проекцию в вечность, есть сама она в одном из бесчисленных ликов своих. В этой свободе от временности, в этой неистребимости раз бывшего заключается и радость бытия, и страх пред вечностью, ее угроза: на «Страшном Суде» ничто не позабудется и не укроется.

Что же есть время? Только ли субъективная форма сознания, как провозглашено Кантом? И да, и нет. Будучи всеобщей «трансцендентальной» формой опыта, как бы призмой сознания, время существенно связано с небытием, с погруженностью твари в ничто. Временность выражает собой *состояние* тварности в разных ее модальностях и принадлежит нашему «трансцендентальному субъекту», выражающему тварное восприятие мира. Однако субъективность времени в этом смысле вовсе не исключает онтологической и вполне объективной природы этого состояния: время не кажется только, но оно есть, и именно выражает тварное бытие. Иначе говоря, оно имеет не субъективную только природу, но субъективно-объективную, в нем осознается тварность, причем попытка продумать идею времени ведет к той же антиномии, как и идея творения (см. выше). Это обнаруживается, как только мы попробуем поставить вопрос о *начале* времени: началось ли время во времени, или что предшествует времени? Этими трудностями интересовались еще современники блаж. Августина, которые ставили искусительные вопросы о том, что Бог делал до сотворения мира, и Августин разбирает их в XI книге «Исповеди», которая дает и доселе непревзойденный анализ времени.

Августин основательно отвечал своим совопросникам, что «до сотворения неба и земли Бог не делал ничего, ибо прежде сотворения неба и земли не было и времени, уместен ли вопрос, что Бог делал *тогда*? Без *времени* немыслимо и тогда»*[1]. «Ты не предваряешь временем времени, иначе не все времена предварял бы. Но Ты предшествуешь всем временам прошедшим безначальной вечностью своей, всегда присущей Тебе, и ею же переживаешь все времена будущие, которые лишь только наступают, тотчас же обращаются в прошедшие, между тем как *Ты тойжде еси, и лета твои не оскудевают*»**[2]. «Итак, не было такого времени, когда бы Ты оставался в бездействии, потому что и самое время есть Твое же произведение. И нет времени Тебе совечного, потому что Ты пребываешь всегда один и тот же неизменно, а время перестало бы быть временем, если бы

[1] Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur quid tunc faciebas? non enim erat tunc, ubi non erat tempus (*Augustini* Confessiones, XI, 13).

[2] Nec tu tempere tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; *tu autem idem ipse es, et anni tui non dificient* (XI, 13).

не изменялось»*[1]. Поэтому «слово *прежде* неприложимо там, где нет времени, и самые слова их, что „Ты прежде ничего не творил", не имеют иного значения, кроме того, что творение Твое *не во времени*. Да уразумеют они, что никакого времени не могло быть прежде творения, а с творением явились и самые времена»**[2]. Приблизительно в том же смысле, как и Августин, высказывается по этому вопросу и *Дионисий Ареопагит*. «Бог есть царь веков... и Он не был, ни будет, ни стал, ни становится, тем более не есть, но сам Он есть бытие сущим (τὸ εἶναι τοῖς οὖσιν) и не только сущее, но и само бытие сущего, из предвечно (προαιωνίως) сущего» (De n. d., V, 4, col. 817)***. «Всякое время и вечность от Него» (V, 5)****. «Он имеет преизбыточно пребытие и сверхбытие (τὸ προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων), Он установил бытие как таковое (αὐτὸ φημι καθ' αὐτὸ τὸ εἶναι προϋπεστήσατο)» (V, 5, col. 820)*****. «Бога надо славить и как вечность (ὡς αἰῶνα) и как время, как виновника всякого времени и вечности, как ветхого днями, как прежде времени и выше времени (πρὸ χρόνου καὶ ὑπὲρ χρόνου) и полагающего времена и сроки» (X, 3, col. 910)******.

Вопрос о времени происхождения времени неизбежно возникает, если ставить проблему времени в плоскости логики времени, которая необходимо требует *прежде* и *после*: в них оно никогда не может остановиться в своем беге. Всякий миг бытия жаждет прикрепиться к какому-нибудь *прежде*, чтобы на нем успокоиться, но это *прежде* неминуемо само оказывается *после*, ищет своего конца и начала, но не может найти их, ибо такова его природа[3]. Вопрос о начале времени, как о безначальном начале, или как о *после* без всякого *прежде*, приводит к непримиримой антиномии, и уйти от нее можно только уйдя из времени. Временность должна погаснуть и обессилеть, линия времени слиться в точку, когда «времени больше не будет»*******, как клянется ангел в Апокалипсисе, только так может разрешиться антиномия времени[4].

И однако временность как образ тварности содержит в себе неистребимые временем побеги вечности********. Бог, силою Своею вызывая мир к бытию, присутствует и во времени, ибо в нем протекает процесс теофанический, который есть в то же время и теогонический. И вопрос, занимавший современников блаж. Августина, именно о том, что делал Бог до творения мира, тем самым расширяется в более общий вопрос об отношении Творца к творению или о реальном присутствии Его во времени, о самоуничижении Творца чрез вхождение во временность и как бы совлечение с себя вечности.

Признать всю реальность этого вхождения, при котором риза вечности закрывается рубищем временности, нам повелевают не только отвлеченные соображения, но и конкретное содержание христианской религии. Ибо можно ли отрицать реальность времени, когда в исполнившиеся времена и сроки воплотился Бог, произошло рождество Христово, протекла земная Его жизнь, свершилось Его воскресение и вознесение? Если вечность облекается

---

[1] Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. Et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora (XI, 14).

[2] Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura et desinant istam vanitatem loqui. Extendantur etiam *in ea, quia ante sunt*, et intellegent te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum neque ulla tempora tibi esse coaeterna nec ullam creaturam, etiam si est aliqua supra tempora.

[3] Ср. аналогичные рассуждения о времени у Шеллинга в Philosophie der Offenbarung, I, 306–9, II, 108–9.

[4] «Время не предмет, а идея. Погаснет в уме», говорит Кириллов у Достоевского («Бесы»)*********. Некоторыми современными писателями время рассматривается как «четвертое измерение» (*П. Д. Успенский*. Tertium organum**********. *Его же*. Четвертое изменение. 1914. *Хинтон*. Четвертое измерение и новая эра мысли***********). Допуская возможность пространственного восприятия времени, мы не видим, однако, здесь учения о метафизической природе временности в его отношении к вечности.

временностью, то и время оказывается чревато вечностью и рождает ее плод. Необходимо поэтому принять, что между временем и вечностью есть соотносительность, — время обосновывается вечностью; но при этом между ними существует и hiatus, ибо вечность трансцендентна временности, противится становлению. Присутствие Бога в твари, вечность во временности, нужно понимать как теофанию, преломление в призме времени вечно сущего, которое посылает свет и тепло всему, подобно солнцу, само ни в чем не нуждаясь, ничего не принимая и не теряя. Говорить о какой-либо прибыли для Бога от творения — в том ли смысле, как учит об этом Шеллинг, или в каком-либо ином — значит допускать восполнение вечности временем, т. е. отрицать вечность, а тем самым и временность. Временное может лишь потонуть в океане вечности, в него излившись, но ничего не прибавив к его полноте. Однако, будучи питаемо им, оно имеет подлинное бытие, хотя и не безосновное, ибо основа его в вечности, но все же реальное и самобытное, ибо здесь действует творческая сила Бога, в ничто воздвигающая мир; в миротворении, в теофании, происходит и теогония. Бог, оставаясь существом своим (οὐσία) превыше мира, творческой силой своей (ἐνέργεια) присутствует во временном процессе, рождается в нем: на острие меча антиномии держится это соотношение вечности и временности.

5. Свобода и необходимость. Общая антиномия тварности другое выражение находит в антиномии свободы и необходимости. Самое противопоставление свободы и необходимости связано с ограниченностью и относительностью, свойственной твари. Свобода есть вообще понятие относительное, абсолютная свобода есть столь же противоречивое понятие, как и абсолютное бытие. Совершенная свобода сливается и с совершенной необходимостью, и в этом слиянии погашается и само это различие, так что Абсолютное трансцендентно и свободе и необходимости[1]. Их различение порождается общей основой тварности, *ничто*, мэоном, который, в свою очередь, имеет скрытую основу в чистом ничто укона, в беспредельности небытия, ἄπειρον. Тем, что для ἄπειρον полагается πέρας и из укона создается мэон, установляется и различение свободы и необходимости: отрицательная свобода пустоты связывается гранями бытия, которые образуют для него закон как внутреннюю необходимость. Положительная основа бытия есть прежде всего мир божественных идей, Бог в творении; эти идеи всеменены в ничто, в беспредельность, и последняя становится основой самостоятельного бытия в его независимости и свободе: *все* существует чрез Бога и от Бога, но именно тем самым оно получает силу быть в себе и для себя, вне Бога, как не-Бог, или мир. В положительной основе своего бытия мир поглощается Богом, гаснет в лучах Его всемогущества: мир не имеет ему самому принадлежащего бытия, ибо иначе он был бы богом или противобогом, ему принадлежит лишь восприемлющее и рождающее к обособлению ничто; но благодаря этой отрицательной основе своего существа мир и получает внебожественное, самостоятельное бытие. Эта свобода онтологически, в своем источнике, вовсе не свободна, не есть causa sui, не субстанциальна, ибо всецело определяется из творческого *да будет*; космологически же, как основа мирового бытия, она есть именно то, в чем тварь чувствует себя собою. Тварное творчество, которое является актуальным

[1] Поэтому различение в самом Божестве «природы» (т. е. необходимости?) и свободы, лежащее в основе построения кн. Е. Н. Трубецкого (цит. соч.), представляется мне незаконным антропоморфизмом, переносящим на Творца категории тварности*.

выражением тварной свободы, есть *не творчество из ничего, но творчество в ничто из божественного что.*

В этой свободе твари, опирающейся на тварное ничто, божественные начала бытия существуют не в силе и славе своей, не в лике вечности, в которой они не ведают развития и восполнения, ибо не нуждаются в них, но во временном становлении, как тема и вместе задача мирового процесса, его *данность-заданность*, что дает наиболее точную формулу для определения и тварной свободы, и тварного творчества. То, что тварь сознает в себе как задачу творчества, вложено в нее Богом, другими словами, задача эта предвечно разрешена, но она должна быть разрешаема во времени. Свобода твари именно и выражается в осуществлении или неосуществлении потенций своего бытия. Поэтому свобода твари существенно связана с ущербностью ее бытия. Поскольку мир бытийными корнями своими погружен в Бога, он чужд свободы и связанных с нею разных возможностей, случайности и неверности; но, поскольку он тварен и погружен в ничто, он стоит под двусмысленным знаком категории возможности, выбора, многообразия. Как проявление божественных сил мир есть сама действительность и полнота, но в тварной свободе своей он есть еще задание, игра возможностей, бесконечная возможность возможностей. *Мир не может вовсе не удаться*, иначе говоря, тварный мэон не может разложиться обратно в укон, потонуть в беспредельности — ἄπειρον, небытие не может волнами своими всплеснуть до неба и победить божественную силу, однако в силу свободы своей мир может задерживаться в состоянии мэональности, не достигая высшей степени бытия. При этом не получится круглого нуля, каковым не является даже чистая потенция, нераскрытый мэон, но здесь взможно различие в степени достижения и образе становления, ибо то, что в Боге предвечно и не имеет степени, свободно осуществляется в мире. Эта свобода должна мыслиться со всею реальностью, как и время: если во времени каждый его момент есть окно в вечность, как бы ее точка, то и в становлении чрез свободу мы имеем реальное касание вечности, рождение для нее.

Тварная свобода необходимо ограниченна, и притом в двух смыслах. Тварь есть всеединство, в котором *все* осуществляет себя чрез множественность, причем единство для нее есть задача или норма. Среда *ничто* дифференцирует всеединство во множественность, поэтому каждое отдельное *что* находит себя охваченным другими *что*, на которые распадается *все*, — иначе сказать, оно находит *все* как внешнюю для себя границу или принудительную данность, которая *противостоит*, является *объектом* для преодоления. Отсюда и вытекает сопряженность и взаимная обусловленность основных определений мирового бытия, как свобода и необходимость, закономерность и творчество. Поэтому человек не должен ни преувеличивать, ни преуменьшать своей свободы и ответственности, которая определяется лишь мерой его положительной мощи, не меньше, но и не больше.

Свобода твари упирается в ничто как свою основу: призвав к бытию ничто, божественная мощь сама себя ограничила, дала место свободе твари. Божественное самоистощание в пользу тварного ничто и образует положительную основу тварной мощи и свободы. Божие всемогущество и вседержительство очерчивают круг нарочитого своего бездействия как область тварной свободы. Актом божественного смирения — любви к твари — неколебимо утверждается сфера ее свободы и мощи. Однако и мощь твари не безгранична, и свобода ее не беспредельна. Сколь бы ни была велика дарованная твари свобода как

положительная мощь, она относится только к распоряжению божественным даром бытия, но не к самосотворению (этой мысли противится абсолютный идеализм люциферического оттенка, как, напр., Ichphilosophie Фихте*). Завистливое отвержение этой истины есть сатанизм.

Тварь вызывается к бытию творческим вневременным актом, который раскрывается во времени и временем. Как нельзя помыслить времени вне вечности и в отрыве от нее, так же нельзя допустить, чтобы хотя в одной точке бытия отсутствовал бы, прекратившись за ненадобностью, божественный творческий акт, ибо это означало бы метафизическое уничтожение бытия, разложение мэона в укон, ввержение твари в ее изначальное, темное ничтожество. Мир неуничтожим, хотя и не абсолютен, он бесконечен, хотя и не вечен, поскольку само время есть обращенный к твари лик вечности, своего рода тварная вечность. Поэтому и нельзя представлять себе Бога творцом только начиная с некоторого времени, которому предшествует (следовательно, во времени же) внетворческое состояние Бога. Господь есть творец всегда, ныне, и присно, и во веки веков. Следовательно, в каком-то смысле и *тварь совечна Творцу*, как свет соприсущ солнцу, хотя для нее вечность осуществляется во временности. Актуальность Бога в мире, делающая реальным время и устанавливающая времена и сроки мировых свершений, полагает основу *истории*. Она же устраняет возможность детерминистического понимания мира как механизма, в котором все автоматически наперед предопределено. Напротив, как непрестанно совершающееся творение Божие, как живая риза Божества мир *незакономерен* — в смысле механического детерминизма. Мировая закономерность, устанавливаемая наукой, имеет прагматическое и схематическое значение лишь для данного отрезка времени и притом ceteris paribus**. В «законах природы» нет ничего такого, что делало бы их *единственно* возможными, они существуют, потому что существуют, силою факта, доколе не отменены или не изменены Божиим всемогуществом. Единственная абсолютная закономерность мира есть Божия воля, т. е. *чудо*; мир не закономерен в каком бы то ни было детерминистическом смысле: механическом ли, оккультном или метафизическом, — но чудесен. «Законы природы», идея о всеобщей мировой детерминированности, о каком-то perpetuum mobile***, есть необходимое вспомогательное орудие познания, его прагматические костыли, опираясь на них человек расширяет свою мощь и положительную свободу. Однако эти «рабочие гипотезы» имеют силу лишь для мира явлений, для периферии бытия, причем и сами имеют основу в более глубоких слоях бытия. И особенно ложным является распространение природного детерминизма и на самое существо Божие, чем так грешит физика Бога у Я. Бёме или у представителей философии оккультизма (Безант, Штейнер и др.). Бесспорно, все в природе исполнено божественного смысла, вся она есть символ Бога (как это с особенной живостью чувствовал Карлейль****), углублением в эту символику порождается пафос поэтов, натурфилософов, мистиков, магов. Но природа, как внешне проявленная, эмпирическая (natura naturata), так и внутренняя, ноуменальная («ewige Natur», natura naturans*****), не исчерпывает и потому не ограничивает Бога, который в абсолютности и трансцендентности Своей свободен от всякой природы и от всякой закономерности, от всякой физики и истории. Закономерность существует лишь для твари и в конце концов только одна — воля Божия. Но будучи нерушимой для твари, она не ограничивает творческой абсолютности и всемогущества Божия: Бог не есть то или то, ибо Он вообще *не есть*, будучи превыше всякого естества. Он не есть некоторая quasi-химическая смесь «кислого, горького, терпкого, сладкого» и т. д.,

как это установляется в физике Бёме. Он творчески полагает природу и, следовательно, творит и ее закономерность. Поэтому творчество Божие безгранично, неисчерпаемо, неистощимо, безмерно, нет внешнего предела Его всемогуществу, все Бог установляет волею Своею. Однако к тварному бытию Бог обращается не безмерностью, точнее, не сверхмерностью Своею, но всему полагает *меру*, закономерность, облеченную силою принудительности. Вызывая к бытию ничто и давая свободу твари, Бог отказывается от своего всемогущества in actu* и вступает в сотрудничество с тварью. Это соединение Божьего всемогущества с тварной свободой, которая не существует вне ограниченности, есть основа тварного бытия. Творение является поэтому и «промышлением» о твари, Вседержитель есть и Промыслитель. Однако это промыслительство не следует понимать в смысле механической предетерминированности, уничтожающей творчество и свободу и превращающей мир в часовой механизм, а Божество в своевольного и капризного тирана, создающего себе живые игрушки. Не существует *пред*установленности в ходе мирового процесса и в судьбах людей, ибо время реально, и то, что в нем совершается, *творится* во времени и в этой оригинальности своей не может быть заранее предопределено в какой-либо одной точке прошлого: все моменты времени онтологически равноценны и равнореальны, хотя этим и не уничтожается их различие, наоборот, даже утверждается. Поэтому, если смотреть из прошлого и настоящего в будущее, вообще рассматривать мир во времени и из времени, он представляется как неопределенное множество разных возможностей, из которых только одна избирается и осуществляется тварной свободой. И божественное промышление, раз оно попустило тварную свободу и вступило с нею в реальное взаимодействие, влияет на мир не с механически предустановленной закономерностию, но творчески, всегда оригинально и в соответствии действию тварной свободы. *Провидение действует с абсолютной находчивостью и изобретательностию*, направляя всякую творческую комбинацию твари к благу с наибольшей целесообразностию. Пути Промысла для нас непостижимы и неисследимы, но надо верить в их абсолютную верность и безошибочность. Лишь в исключительные моменты становится ощутительно зрима рука Промысла в личной и исторической жизни человечества, хотя для просветленного ока святых мир есть такое непрерывно совершающееся чудо. Механическая закономерность мира, кора естества, закрывает для нас божественное Провидение, и лишь с кровью сердца приходится исторгать из него подвиг веры и ее покорность! Отсюда понятна принципиальная возможность и даже необходимость *эсхатологии***, которая неизменно и присутствует в большинстве религий. В ней отводится соответствующее место творчески-катастрофическим моментам бытия, каковыми являются в жизни отдельного лица его рождение и смерть, а в жизни мира — его сотворение и конец, или новое творение («се творю все новое», Апок. 21, 5). В Евангелии говорится, что о конце мира не знает никто, кроме Отца Небесного (ни даже Сын, как причастный человечеству). Здесь Бог действует творческим *да будет* (или *да не будет*), причем «невозможное человеку возможно Богу»***. Человек своею волею не может прибавить себе и локтя роста, он сам для себя *дан*, и лишь Создатель силен освободить его от уз данности, сотворить его сызнова, хотя и при этом не нарушается свобода твари. Бог не совершает насилия над человеческой свободой. Аксиома эта заставляет признать, что ни отдельная жизнь, ни мировое бытие катастрофически не обрывается, пока что-либо остается недосказанным, невыявленным, неопределившимся. Провидение умеет ждать, щадя свободу твари, но оно не допускает бесполезных проволочек и медлительности. Поэтому и эволюция в своих

естественных пределах неприкосновенна и ненарушима, поскольку каждый несет в себе закон своего бытия и свершения, но в то же время она не может быть признана универсальным и верховным законом бытия.

В этом смысле надо понимать и принципиальную *возможность апокалипсиса*, вообще обетований и пророчеств, которая как будто противоречит свободе с ее индетерминизмом, множественностью разных возможностей. Апокалипсис раскрывает будущее, заложенное в настоящем, но он не ограничивается этим, ибо содержит и откровение о том, что Бог сотворит с миром промышлением Своим и всемогуществом Своим. Только *откровению*, т. е. сверхъестественному ведению (в своем выражении естественно принимающему гносеологическую форму *мифа*), может быть доступна божественная сторона мирового процесса, ибо «Божия никто же весть точию Дух Божий»*. Но возникает вопрос: ведь имманентно-эволюционная сторона мирового процесса предполагает тварную свободу и, следовательно, наличность разных возможностей, поэтому даже и ее пути недоступны предвидению. Однако это надо признать только для твари, а не для Творца, для времени, а не для вечности. Тварная свобода распространяется лишь на различие способов или путей разрешения мировых задач, но не на самое существо творения, — ей не дано погубить или даже существенно испортить творение. Бог создал мир наверняка, с безошибочной верностию, а не гадательною только возможностью успеха или неуспеха, иначе бессильным и несовершенным оказался бы его Создатель, потому что в таком случае открылось бы нечто новое и неожиданное для Него самого, чего Он не мог предвидеть. Такая мысль совершенно не мирится с абсолютностью Божией, поскольку допускает, что и Бог научается чем-то чрез мировой процесс, развивается и зреет в нем. Тогда придется далее допустить, что и время существует *в себе*, т. е. в отрыве от вечности, раз во времени действительно может произойти нечто сверхвечное, новизной своей восполняющее даже и вечность. Но в вечности обосновано *все* временное, и нет настоящего, прошедшего и будущего: все неподвижно, сверхвременно *есть* в связи и свершении, — этой связью и обосновывается объективный порядок временного становления, конкретное время — «времена и сроки». Поэтому-то для Божества остается прозрачна и человеческая свобода, открыто будущее, нет в нем разных возможностей, а есть только действительность, реальные судьбы твари. Этим нисколько не отрицается и не умаляется реальность свободы в ее подлинной области, ибо она всецело принадлежит временному, тварному миру и неразрывно связана с необходимостью, т. е. с ограниченностью твари, ее неабсолютностью. В вечной же основе тварности самого различия между свободой и необходимостью, имеющего полную реальность для твари, вовсе нет, она трансцендентна свободе-необходимости[1]. Потому божественное откровение, черпающее из вечности, одинаково возможно о прошедшем как и о будущем, ибо оно есть дело Божие и соответствует Его промыслительным целям. Поэтому нельзя говорить о *принципиальной условности* или гипотетичности пророчеств, рассматривать их только религиозно-прагматически, а не онтологически (излюбленная идея Н. Ф. Федорова**, да, впрочем, и не его одного). Пророчества понимаются при этом как педагогические средства, угрозы или предостережения, и осуществление их зависит от человеческой свободы. Хотя многие пророчества одной стороной,

[1] Таким образом, получается соотношение, обратное тому, что мы имеем у Канта: у него свобода существует только для ноумена и ее в мире опыта нет, а всецело царит необходимость; по нашему же понимаю, свобода существует только там, где есть необходимость, т. е. в тварном самосознании, ее нельзя приписать вечности, как нельзя ей приписать и необходимости.

действительно, имеют такое предостерегающее значение (как в примере с пророчеством Ионы о гибели Ниневии, отмененной Богом ввиду раскаяния ее жителей*), сводить к этому самое их существо означало бы обессиливать христианскую эсхатологию и принципиально отвергать возможность апокалипсиса. Символика пророческих «мифов» делает их понимание затруднительным, а до времени «распечатания» пророческих книг даже и невозможным без особого озарения духовного, но принципиально надо признавать за ними не условное, а безусловное значение, они не суть probabilia**, а голос вечности, раздающийся во времени. Но эта безусловность пророчеств ошибочно понимается иногда как некоторый фатум, обреченность (что и сказалось в религиозном фатализме учения о предопределении***). Эта ошибка опять-таки проистекает из смешения двух разных порядков идей и состоит в переводе на язык временности и становления того, что являет собой вечную основу мира, в чем нет прежде и после, нет самого времени. В вечности все есть, не предопределяемое во времени, но определяемое бытийным естеством, одинаково как при сотворении мира, так и после него («их же предуведе, тех и предустави»****), но это не относится к временной жизни, в которой, наоборот, ничего не предопределено и не решено, ибо здесь действует свобода, и от нее зависит спасение или гибель. Мы опять наталкиваемся на антиномию вечности и временности, и еще с новой стороны.

II. СОФИЙНОСТЬ ТВАРИ*****

1. **Σοφία**. Бог как Абсолютное совершенно трансцендентен миру, есть НЕ-что. Но как Творец Он открывается твари, давая в Себе место относительному; неизреченным актом любви-смирения Он полагает его рядом с Собой и вне Себя, ограничивая Себя Своим же творением. Абсолютное тем самым делается Богом и из безусловно Абсолютного становится относительно Абсолютным, или Абсолютным для относительного, которое является постольку как бы зеркалом абсолютности божественной. Открываясь твари, Бог совлекается абсолютной трансцендентности Своей и проявляется в своем действии для твари, в благодати или (пользуясь выражением догматических споров XIV века******) энергии Своей. Божество в Его внутрибожественной жизни остается трансцендентным для твари, однако действия Божества, Его откровения, божественная сила, изливающаяся в творении, есть то же Божество, единое, неделимое, присносущее. В этом смысле энергия Божия во всяком своем проявлении, как действие Божие, неотделимое от Бога, но являемое твари, есть Бог в творении, само Абсолютное-Трансцендентное. И действие Духа Святого в таинствах христианских тоже есть Сам Бог, а также и Имя Божие, которое есть постоянно совершающееся действие силы Божией, энергия Божества*******, есть Бог. Хотя с точки зрения твари различается Бог в себе и Бог в творении, однако это различение установляется не Божеским естеством, но тварной ограниченностью: Бог самотожествен и в премирности Своей, как абсолютное Трансцендентное, и в творческой энергии Своей, как Творец и Вседержитель. Через откровение Божественное тварь получает знания о Боге больше, чем может вместить, не только по греховности своей, но и по тварности своей. Зеркало отражает, но не вмещает в нем отраженного, оно свидетельствует о бытии предмета не только в этом отражении, но и в себе и для себя, трансцендентно этому отражению, а в то же время оно отражает черты именно этого в себе сущего. Поэтому само существо отражаемого совершенно несо-

измеримо с отражением, оно ему трансцендентно, и, однако, отражается именно оно и только оно. Божественные энергии, струящиеся в мир, откровения Божества в твари, вносят тем самым различимость в само Божество, которое постольку уже перестает быть чистым НЕ для мира, но, раскрывая внутрибожественную жизнь, делает ведомым то, что неведомо, вносит в имманентное сознание то, что ему трансцендентно, так сказать, дробит и множит Божество, как единый солнечный луч дробится и множится в своих отражениях и преломлениях. На основании действия Божия в твари познается, что́ есть Бог в Себе. Хотя познание это по существу неадекватно, но потому именно оно представляет возможность бесконечного роста и углубления. Откровение Божества таинственными иероглифами начертано в творении, носящем Его печать, и христианская вера лишь раскрывает то, что написано в сердце твари. В христианском откровении дано, что внутрибожественная жизнь есть триединство, единое Божество в трех ипостасях, которые суть едино в предвечно осуществляемой Божественной любви. Бог есть Любовь, которая составляет не качество или свойство, не предикат, но самое существо Божие. И в этой Божественной Любви каждая Ипостась, отдавая Себя в любви, находит Себя в других Ипостасях, осуществляет единое Божество. В Св. Троице абсолютно личный характер Божества, Его ипостасность, соединяется и с абсолютно-сверхличным характером Его троичности — «Троицы в Единице и Единицы в Троице». Чрез откровение трех ипостасей проявляется качественная различимость в жизни Св. Троицы. Первой Ипостаси принадлежит божественное Отцовство, субстанциальность, исход; второй Ипостаси принадлежит различение, Логос, ве́дение, она есть Сердце Божие, в котором Отец любит Сына; третья Ипостась, Дух Святый, чувствует и Отца и Сына, в Них находит она Себя и радуется Любви Божественной. Св. Троица открывается миру в триединстве Отца, Сына и Св. Духа как в связанном внутренним отношением и последовательно раскрывающемся акте Божественной жизни. В самом Божестве нельзя допустить никакой последовательности или постепенности развития, ибо Св. Троица предвечно *сверхесть* в едином слитом акте Любви и Тожества. Божественная жизнь во Св. Троице замкнута в себе и абсолютна. Она не нуждается ни в каком внешнем восполнении и раскрытии. Она полна собой и, если она может стать еще полнее, то *не для Божества*, но для *не-Божества*; к полноте и радованию Божественной жизни может быть привлечена и жизнь не-Божественная или вне-Божественная. Однако для Божества это ни в каком смысле не является необходимой Его эволюцией, как бы тяготеющим над Ним фатумом творения, без которого не может совершаться и Его самораскрытие, но есть дар свободной, щедротной любви — благости, благодати и благодеяния. Лучи любви изливаются из Божественной Полноты, в ее преизбыточности Божество исходит из Себя и освещает тьму не-Божественного ничто, небытия. Божество, не знающее зависти или жадности, в Своей бесконечности и абсолютности не ведающее приращения, хочет призвать к любви Своей и это небытие, не-Божественную жизнь. Божество по Божественному Своему снисхождению, в самоотвержении любви, хочет не-Себя, не-Божество, и исходит из Себя в творении. Но поставляя рядом с Собой мир вне-Божественный, Божество тем самым полагает между Собою и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится *между* Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое (некое μεταξυ* в смысле Платона). Ангелом твари и Началом путей Божиих является св. София. Она есть *любовь Любви*. Божественное триединство, Бог-Любовь, в Своем замкнутом, самодовлеющем, вечном акте Божественной,

субстанциальной Любви, внеполагает (в смысле метафизической внеположности) предмет этой Божественной Любви, любит его и тем изливает на него животворящую силу триипостасной Любви. Конечно, этот предмет любви не есть только абстрактная идея или мертвое зеркало, им может быть лишь живое существо, имеющее лицо, ипостась. И эта любовь есть София, вечный предмет Любви Божией, «услаждения», «радости», «игры». Нельзя мыслить Софию, «Идею» Божию, только как идеальное представление, лишенное жизненной конкретности и силы бытия. То, что Бог существенно и потому предвечно, вневременно представляет (отлично сознаем всю неточность этих выражений, но пользуемся ими за отсутствием надлежащих для того слов в языке человеческом), надо мыслить в смысле реальнейшем, как ens realissimum, и именно такой реальнейшей реальностью и обладает идея Бога, Божественная София. София не только любима, но и любит ответной Любовью, и в этой взаимной любви она получает все, *есть* ВСЕ. И, как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она *отличается* от Ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, *не есть Бог*, и потому не превращает триипостасности в четвероипостасность, троицы в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству. Однако сама она находится *вне* Божественного мира, не входит в его самозамкнутую, абсолютную полноту. Но она допускается в него по неизреченному снисхождению любви Божьей, и благодаря тому она открывает тайны Божества и Его глубины и радуется, «играет» этими дарами пред лицом Божьим. Жизнь Св. Троицы есть предвечный акт самоотдания, самоистощения Ипостасей в Божественной Любви. Св. София тоже отдает себя Божественной Любви и получает ее дары, откровения ее тайн. Но она отдается иначе, чем Божественные Ипостаси, Которые неизменно пребывают единосущным Божеством, исполняют Себя Им и Его Собою. София же только *приемлет*, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной Любви она в себе зачинает все. В этом смысле она *женственна*, восприемлюща, она есть «Вечная Женственность»[1]. Вместе с тем она есть идеальный, умопостигаемый мир, ВСЕ, истинное ἓν καὶ πᾶν, всеединое[2].

---

[1] В *этом* смысле (т. е. отнюдь не языческом) можно, пожалуй, выразиться о ней, что она «богиня», — то таинственное существо, которое предки наши иногда изображали на иконах св. Софии именно как женское существо, однако отличное от Богоматери. Пример такого словоупотребления встречаем и у Вл. Соловьева в цикле его софийных стихотворений, где имеется, между прочим, такое обращение к *«ней»:*

Близко, далёко, не здесь и не там
В царстве мистических грез,
В мире невидимом смертным очам,
В мире без смеха и слез,
Там я, б о г и н я, впервые тебя
Ночью туманной узнал.
Странным ребенком был я тогда,
Странные сны я видал.*

Трудно предположить, чтобы выражение «богиня» в применении к Софии у Вл. Соловьева было здесь обмолвкой или только поэтическим образом, а не точным выражением его мысли.

[2] Богословские основы софиесловия всего полнее и точнее даны в книге свящ. *П. Флоренского*: «Столп и утверждение истины», письмо десятое, к которому и отсылаю читателей. Здесь же собран богатый иконографический и литургический материал.

В Женственности тайна мира. Мир в своем женственном «*начале*», ἀρχή, בראשית (берешит)*, уже зарожден ранее того, как сотворен, и из этого семени Божьего, путем раскрытия в нем заложенного, *создан* мир из ничего. Это зарождение есть, конечно, нечто *принципиально отличное* от того рождения из недр Своих, коим Отец предвечно, безвременно, безмужно и безженно рождает Своего Единородного, Возлюбленного Сына, а в Нем и через Него возрождает чад Божиих, родившихся не от плоти и крови, но от Бога**. Зарождение мира в Софии есть действие всей Св. Троицы в каждой из Ее Ипостасей, простирающееся на восприемлющее существо, Вечную Женственность, которая через это становится началом мира, как бы natura naturans, образующею основу natura naturata, тварного мира.

«Четвертая ипостась», приемля в себе откровение тайн Божественных, вносит *чрез себя* и *для себя* различение, порядок, внутреннюю последовательность в жизни Божественного Триединства, она воспринимает единое и всецелое Божество как триипостасное — Отца, Сына и Св. Духа. Как приемлющая свою сущность от Отца, она есть создание и дщерь Божия; как познающая Божественный Логос и Им познаваемая, она есть невеста Сына (Песнь Песней) и жена Агнца (Новый Завет, Апокалипсис); как приемлющая излияние даров Св. Духа, она есть Церковь и вместе с этим становится Матерью Сына, воплотившегося наитием Св. Духа от Марии, Сердца Церкви, и она же есть идеальная душа твари, Красота. И все это вместе: Дочь и Невеста, Жена и Матерь, триединство Блага, Истины, Красоты, Св. Троица в мире, есть божественная София. Вторая Ипостась, Христос, преимущественно обращен к Софии, ибо Он есть свет мира, Им же вся быша (Ио. I), и, воспринимая лучи Логоса, сама София становится Христософией, Логосом в мире, и, как Он, любима Отчею Ипостасью, изливающей на нее дары Св. Духа. Заслуживает внимания, что в иконографии и литургике Св. София то сближается до полного почти отожествления с Христом***, становясь лишь Его силою или атрибутом (так понималась идея Айа-Софии в Царьграде при императоре Юстиниане), то с Богоматерью (празднование св. Софии и внешне соединяется с Успением Богоматери), то с прославленной Церковью, небесной и земной, то с женским образом Невесты из «Песни Песней» (на некоторых иконах), то даже с космосом.

Что же есть эта Вечная Женственность в своей метафизической сущности? Тварь ли? Нет, не тварь, ибо она не сотворена. Начало тварности есть ничто, небытие, ἄπειρον, пустота. Но в Софии нет никакого *не*, а есть только *да* всему, нет небытия, которое есть грань обособляющего, своенравного, индивидуального бытия, разрывающего положительное всеединство. София, хотя не есть Абсолютное, или Бог, но имеет то, что имеет, непосредственно от Бога, или *абсолютным образом*, она свободна от погруженности в ничто, свойственной мировому бытию. Поэтому ей нельзя приписывать даже и предиката *бытия* в том, по крайней мере, смысле, в каком мы приписываем его тварному миру, хотя она есть непосредственная основа тварного мира. Как таковая она вплотную к нему примыкает; однако, чуждая его ограниченности, она есть неопределимая и непостижимая грань между бытием-тварностью и сверхбытием, сущестью Божества, — ни бытие, ни сверхбытие. Она есть единое-многое — все, одно *да* без *нет*, утверждение без отрицания, свет без тьмы, *есть то, чего нет в бытии*, значит, *и есть, и не есть*, одной стороной бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает. Занимая место *между* Богом и миром, София пребывает и между бытием, и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим, или же являясь обоими зараз.

Своеобразная природа Софии явствует и из ее отношения к временности. Применима ли к Софии временность, — время как движущийся образ вечности? С одной стороны, как будто неприменима, поскольку временность неразрывно связана с бытием-небытием, становлением, множественностью, вообще есть проекция вечности в ничто. Если в Софии отсутствует всякое *не*, то отсутствует и временность. Она все зачинает, все имеет в себе единым актом, по образу вечности. Сама не будучи Вечностью, она обладает всем *вечным образом*. Она не сотворена и, следовательно, не возникла во времени; иначе говоря, с нею и в ней еще не возникает время, ибо она есть идея Бога в самом Боге, но не в творении, не в ничто. В этом смысле она сверхвременна. — Но, с другой стороны, она *не есть* и *Вечность*, ибо последняя субстанциально принадлежит только Богу, есть синоним абсолютности, самосущности, самодовлеемости Его. Приписать Софии такую Вечность значило бы превратить ее в Божественную Ипостась, т. е. стереть всякую грань между нею и Богом, между тем как эта грань должна быть установлена столь же безусловно, как и между Богом и тварью, хотя и в ином смысле. Итак, София свободна от времени, возвышается над ним, но самой ей не принадлежит Вечность. Она причастна ей как София, как любовь Любви, однако причастна не по существу своему, но по благодати Любви — по воздействию «энергии» божественной, но не по «усии» (οὐσία)*. Этим *средним* положением между временем и вечностью, «μεταξύ», и определяется ее своеобразная метафизическая природа в отношении к временности и тварности. Не обладая вечностью по своей природе, София может находиться в плоскости временности, будучи к ней обращена. Более того, она может ее собой обосновывать, давая ей в себе место: *из нее* или *в ней* может истечь время, которое не могло бы непосредственно начинаться из Вечности[1]. Хотя София сверхвременна по положению своему, но не трансцендентна времени по природе. Так как ей принадлежит положительное всеединство, то ею обосновывается вся связность бытия, установляющая не механическое чередование, но внутреннее последование событий, иначе говоря, *объективное* время, ибо время не есть голое чередование, вытеснение прошлого настоящим, клочкообразная разорванность бытия. София содержит в себе живой и реальный *синтез времени*, в котором уже переходятся грани времени (хотя и не временности вообще). Если можно так выразиться, софийное время есть единый, сложный и слитный, хотя не сверхвременный, однако, надвременный акт: это есть *вечное время*, можно было бы сказать, не боясь contradictio in adjecto, на самом деле только кажущейся, поскольку *вечность* обозначает здесь лишь качество времени, его синтезированность[2]. То же самое можно было бы сказать и по поводу пространственности, которая аналогична времени в том отношении, что и в ней сопряженно соединены моменты слитности и раздельности, да и нет, единства и множественности. София сверхпространственна, но в то же время есть основа всяческой пространственности.

Итак, метафизическая природа Софии совершенно не покрывается обычными философскими категориями: абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного

---

[1] У Шеллинга в «Философии Откровения» (I, 306–9; II, 108–9) имеются чрезвычайно тонкие замечания о том, что между вечностью и временем должно находиться нечто, с чего бы могло начаться время и что может стать предшествующим, если только появится последующее, а таким последованием и установится объективное время. Однако вследствие того, что Шеллинг вообще не знает Софии, он не может до конца углубить свою же собственную идею. Является абсурдом вбирать время в Бога, а Бога во временный процесс, в чем вообще состоит основной недостаток всей его концепции.

[2] Не об этой ли «вечности» говорится в Евангелии: «*и идут сии в муку вечную, праведницы же в живот вечный*» (Мф. 25, 46).

и тварного. Своим ликом, обращенным к Богу, она есть Его Образ, Идея, Имя. Обращенная же к ничто, она есть вечная основа мира, Небесная Афродита*, как ее, в верном предчувствии Софии, именовали Платон и Плотин. Она есть горний мир умопостигаемых, вечных *идей*, который открылся философскому и религиозному созерцанию Платона, исповедавшего его в своем учении, этом, воистину, софиесловии. Мир тварный существует, имея своей основой мир идей, его озаряющий, иначе говоря, *он — софиен*, вот величайшая, содержательнейшая и важнейшая истина о мире, сущность космодицеи платонизма. Необходимо, однако, ближе установить содержание этого понятия *софийности* мира. А для этого надо показать, в чем и почему софийный мир в одно и то же время *есть София* и от нее отличается, *не есть София*, какова связь между миром и Софией и пропасть, их разделяющая. Здесь мы подходим к проблеме космодицеи одинаково центральной как для платонизма, так и для христианского богословия. Греческому умозрению, которое в этом отношении идет параллельно с откровениями греческого искусства, как самая бесспорная истина о мире открылось, что в основе явлений лежит мир запредельных идей — сущностей. Эти запредельные сущности вещей определялись как *числа* у пифагорейцев, как *имена* в различных мистических учениях, как *идеи* у Платона, как творческие *формы* (энтелехии) у Аристотеля, как *буквы* еврейского алфавита в Каббале**[1]. Различные эти определения не содержат противоречия, отражая лишь разные способы постижения одной и той же сущности. Вся философия, так же как и искусство эллинов, есть умное видение этих идей или же искание этого видения, она воспламенена подлинной любовью к Софии, — недаром сама она наименовала себя φιλο-σοφία***. И в этом тайне ее неумирающего значения для человечества, ее свежести и вечной юности.

Наиболее полное из *дошедших до нас* учений о софийности мира, зародившихся в эллинстве, мы имеем в учении **Платона** об идеях, или о двух мирах. Здесь же вскрылись уже и основные его трудности, которые в глазах многих его совершенно обесценивают. Следует заметить, что Платон вообще *не доказывает* существования идей, он не ставит себе этой задачи даже и там, где как будто бы дается к тому наведение. Идеи интуитивно опознаются умным видением, которое живописуется в мифологических образах «Федра» (246–50)****, и эротическим экстазом, вдохновением эроса, воспетого в «Пире». «Очистим чувствия и узрим», — этими словами христианского песнопения можно выразить основную мысль платонизма: истина открывается только любви, эротическому безумию, экстазу. Существование мира горнего и софийность дольнего поэтому непосредственно удостоверяется религиозным, а затем и философским созерцанием, причем философия далее только развертывает его содержание и вскрывает заключенные здесь проблемы. Основная трудность, которая встала при этом перед Платоном, состоит в антиномически двойственной природе, трансцендентно-имманентном характере мира идей. С одной стороны, он есть некое *не* по отношению к этому миру, так что в применении к нему приходится пользоваться методом отрицательного богословия. В этом смысле следует понимать ту нам уже известную характеристику идей, которую мы находим в «Федре»[2]. (На то же намекает известный образ пещеры***** в VII книге «Государства»). Вечная, безусловная красота, до которой поднимается человек рассматриванием земной красоты, есть, согласно

[1] Ср. учение о сотворении мира и об участии в нем отдельных букв, о небесном и земном алфавите в книге Зогар: *Sepher ha Sohar*, trad. de Jean de Pauly, tome I, 2a (и далее). В каббалистической космологии вообще можно видеть вариант платонизма или, сказать общее, своеобразно излагаемое учение о софийности мира. И в этом смысле Каббала существенно приближается к христианству, развивая еще ветхозаветное учение о Софии, содержащееся в книгах «Притчей Соломона», «Премудрости Соломона» и «Песни Песней».

[2] См. выше, стр. 105–106.

«Пиру», «красота вечная, не сотворенная и не погибающая, которая не увеличивается, но и не оскудевает, которая неизменна во всех частях, во все времена, во всех отношениях, во всех местах и для всех людей (ἀεὶ ὂν οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλὸν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μὲν τότε δ' οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν καλὸν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν). И эта вечная красота не представится его воображению в конкретном виде лица, рук или какой-либо части тела, ни в виде какой-нибудь беседы или знания. И эта красота не предстанет как нечто, находящееся в чем-нибудь другом, хотя бы, напр., в каком-нибудь живом существе, на земле или на небе, или в каком-нибудь предмете, но как нечто такое, что, будучи однородным, существует всегда независимо само по себе и в себе самом. А все остальные прекрасные вещи имеют к ней такое отношение, что между тем как сами они и возникают и гибнут, она решительно нисколько не увеличивается и не уменьшается»*. Этому миру идей приписывается, наконец, даже и вечность, напр., в «Тимее»: «Образец (по которому создан мир) есть нечто, существующее во всю вечность» (38 b)**, причем здесь различается «всегда сущее (ὄν) и никогда не имеющее происхождения (γιγνόμενον) и всегда становящееся, но никогда не сущее» (27 d)***. Итак, мир сущего (ὄν) трансцендентен, отличен, противоположен миру существующего (γιγνόμενον), но, с другой стороны, он является для него основой — αἰτία («Федон», 100 c)****, образцом (παράδειγμα — «Тимей». 29 b), ему сопричастен (μετέχει, κοινωνία). Идеи для мира явлений имеют не только художественно-эротическую и религиозно-мистическую достоверность, но и логическую значимость как общие родовые понятия (κοινόν, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν, ἓν εἶδος ἕκαστον περὶ τὰ πολλά), причем эти понятия не суть только родовые имена, но выражают самые сущности предметов (οὐσίαι)*****. При раскрытии этой логической значимости идей и выступают различные проблемы платоновской диалектики[1]. Мир явлений не только закрывает мир идей, сам будучи заключен в оковы телесности, «как в раковину» («Федр», 250 c)****** или как в темницу, но и является вместе с тем откровением этого же мира идей, лестницей восхождения к горнему миру. Другими словами, будучи трансцендентен миру явлений, он в то же время ему имманентен, составляя в нем подлинно сущее (ὄντος ὄν) в не-сущем (μὴ ὄν).

Интересно, что критика платоновского учения, данная **Аристотелем** в «Метафизике» (книги XIII и XIV и глава 9-я I книги), всецело основана на бессознательном или сознательном смешении двух аспектов мира идей, проистекающих из их трансцендентно-имманентного характера. По Аристотелю, идеи, во-первых, представляют собой бесполезные гипостазирования и удвоения действительных вещей. «Идей приблизительно столько же, или не менее, сколько вещей, исследуя причины которых мы перешли к ним от этих чувственных вещей. Ибо для каждого отдельного есть одновременное»*******. Должны существовать идеи не только настоящих вещей, но и прошедших, даже идеи отрицания, относительного, гибнущего, смерти, уничтожения и под. Сила этого аргумента заключается в прямом отожествлении понятий, возникающих в мире явлений и по поводу их, с самыми идеями, но это прямолинейное отожествление отнюдь не вытекает из платоновского учения, ибо мир идей, хотя и имманентен миру явлений как его основа, но вместе с тем и принципиально от него отличается. Идеи в нем погружены в становление и небытие, терпят многочисленные преломления и отражения, собственно и составляющие область относительного. Поэтому хотя понятия, как логические схемы явлений, и отражают идеи в многоразличных аспектах (как это, впрочем, указывает и сам Аристотель), однако идеи не суть понятия, но их лишь обосновывают и притом не прямо, а косвенно, не непосредственно, а посредственно, преломляясь через призму относительного человеческого мышления. На этом же смешении идей и понятий всецело основан и следующий аргумент Аристотеля, будто бы согласно теории идей для каждой вещи должно существовать несколько и даже много идей, напр. для человека — животное, двуногое, человек и под. Далее должны еще существовать идеи

[1] Ср. свящ. *П. Флоренский*. Смысл идеализма (сборник статей в память столетия Императорской Московской Духовной Академии. Сергиевский Посад. 1915. Часть вторая. Стр. 41—134).

идей, напр. род для видов. Пустые логические формы, вспомогательные схемы, имеющие лишь прагматическое значение, без всякого колебания выдаются Аристотелем за подлинные идеи в платоновском смысле. Нельзя, пожалуй, отрицать, что сам Платон не достиг окончательной ясности в изложении вопроса об отношении идей к понятиям, однако он не дал и повода для вульгаризации его учения Аристотелем.

Другое возражение Аристотеля против теории идей опирается не на чрезмерную зависимость идей от мира явлений или их полную ему имманентность, но на такую уже трансцендентность идей, которая сама по себе не может объяснить ни бытия, ни становления. «В наибольшее смущение надо прийти, когда надо понять, что же идеи приносят для вечного из чувственно воспринимаемого, или для возникающего и погибающего, ибо они суть причины или какого-нибудь движения или перемены. Но они совершенно бесполезны как для познания других вещей, так и бытия их, ибо не находятся в причастных им вещах; ведь в такой случае они могли бы, быть может, являться причиной в таком смысле, как примесь белого есть причина того, что нечто бело... Но также никаким способом невозможно, чтобы из идей возникло другое. Если же говорить, что идеи суть первообразы и другое имеет в них участие, то это суть пустые слова, поэтические метафоры (??). Ибо каков же тот деятельный принцип, который влияет, взирая на идеи?»* Итак, мир идей обречен на бессильную трансцендентность миру явлений, так как отсутствует движущая причина перемен, становления αἰτία, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς**. Однако это возражение было бы неотразимо лишь в том случае, если бы мир идей представлял собою самодовлеющую божественную сущность, сонм богов без единого Бога. По глубочайшему смыслу учения Платона мир идей есть не что иное как София, т. е. хотя и живое откровение Божества, но еще не само Божество. Он не имеет своей собственной мощи, но ее получает от Бога, есть слава Слова Божия. А потому и активное отношение мира идей к тварному миру, его трансцендентно-имманентность, может установляться только трансцендентным даже и по отношению к миру идей актом всемогущества Божия — сотворения мира. Ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς есть творческое *да будет*. Правда, эта последняя ступень, устанавливающая иерархическое соотношение Творца, Софии и мира, далеко не достаточно проявлена в ранних и средних диалогах Платона, где может скорее получиться такое впечатление, что мир идей, София, и есть самое высшее начало мира, почти сливается с Божеством. Однако подлинная мысль Платона (на которую имеются намеки и раньше, напр. в «Государстве») была им с недопускающей сомнений ясностью договорена в столь значительном и зрелом произведении, как «Тимей». Здесь прямо излагается — с неподражаемым, чисто платоновским соединением массивных мифологических образов и тончайших спекулятивных понятий, что мир сотворен Богом «благим и не ведающим зависти» (29 d)***, «по образцу природы вечной, так чтобы уподобиться ему сколько возможно более. Ведь образец его — это существующее во всю вечность; а его образ — это непрестанно, в пределах всего времени, бывшее, сущее, имеющее быть» (38 b)****. «Если этот космос прекрасен, а Зиждитель — δημιουργός его благ — значит он обращал взор на вечное (πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν); а если бы мы предположили иное, что грешно и выговорить, то на происшедшее» (τὸ γεγεονός). «Однако всякому ясно, что на вечное, потому что космос есть прекраснейшее из происшедшего, а Зиждитель благостнейшая из причин ἄριστος τῶν αἰτιῶν» (28 a)*****. В этом учении Платон поразительно приближается к повествованию Ветхого и Нового завета о том, что «*в начале* (т. е. в мире умопостигаемом, софийном) *сотворил* Бог небо и землю», и *в начале же* «было Слово, и Слово было к Богу, Бог был Слово»******. Это *начало*[1], приемлющее в себя Слово, а в Нем и с Ним дары триипостасного Божества, является вместе с тем основой, в которой зачинается творение, оно и является, по Платону, «вечным образцом» творения. Эта мысль утверждается и в откровениях

[1] Каббала, комментируя текст: «в начале (берешит) сотворил Бог» замечает: «*берешит* означает *хокма* (премудрость, вторая из трех высших сефир), это значит, что мир существует чрез высшую и непроницаемую тайну *хокмы*», т. е. Софии (*Sepher ha Sohar*, trad. de Jean de Pauly, I, 3b).

книги «Притчей Соломоновых», где Премудрость Божия говорит о себе: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони. От века я помазана, от начала, прежде бытия земли... Тогда я была при нем художницей и была радостию всякий день, веселясь пред лицем Его во все время» (Пр. Сол. VIII, 22, 23, 30).

В «Тимее» завершается учение Платона об идеях, а вместе с тем наперед дается ответ на сомнение Аристотеля, и поистине является исторической загадкой, каким образом ближайший ученик Платона мог вообще оказаться столь неблагодарным и придирчивым критиком учения Платона. Это тем более поразительно, что ведь собственное метафизическое учение Аристотеля есть лишь вариант платонизма, попытка разрешить некоторые *его же* трудности, избежать *его* апорий. В самом деле, против мнимого платоновского дуализма, разъединяющего и противопоставляющего идеи и явления, Аристотель утверждает их неразрывность: идея есть движущее начало, цель, причина, энтелехия, она имманентна вещи и, однако, есть для нее prius, онтологически ей предшествует, т. е. ей в известном смысле трансцендентна. Иначе говоря, лишь с другого конца Аристотель приходит к той же основной характеристике мира идей, какую он имеет у Платона, к признанию его трансцендентно-имманентности или же имманентно-трансцендентности: *идеи*-формы суть *семена*, которые, каждое по роду своему, творчески произрастают в становлении, обусловливаемом аристотелевской ὕλη*. Конечно, и Аристотель не мог остановиться на множественности форм, не сведенной ни к какому единству, или принять Софию за Божество. Совершенно в духе платоновского «Тимея» он постулирует высшую форму форм как движущую причину мира, т. е. Бога-Творца. Учение Аристотеля при этом разделяет слабую сторону учения Платона, именно, и в нем недостаточно ясно различаются Бог и София, Творец и мир идей. Здесь, очевидно, лежит граница «естественного богословия», которая снимается лишь христианским откровением. Становление, генезис есть путь от умопостигаемой идеи-потенции δύναμις к идее, осуществляемой в явлении (ἐνεργείᾳ), в этом основном для Аристотеля различии между потенциальностью и актуальностью и намечаются оба полюса платоновского учения о двух мирах, идеальном и эмпирическом. Платоновские идеи здесь понимаются преимущественно как задачи или нормы бытия, хотя и имманентно осуществляемые, но трансцендентно заданные. Поэтому первопричина движет мир не как механический двигатель, но как предмет любовного, эротического влечения (οὐ κινούμενον... ὡς κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον). Поэтому основное разногласие между Платоном и Аристотелем, чрезмерно преувеличенное последним и, кроме того, усиленное огромным различием творческих индивидуальностей обоих мыслителей, относится не столько к существу учения, сколько к его формулировке и разработке.

В споре между Платоном и Аристотелем по существу была поставлена основная проблема космологии — о софийности твари. При этом была установлена в своей непререкаемости софийная основа всякого подлинного бытия, а наряду с ней внесофийная или антисофийная оболочка бывания и становления, мира явлений. Тот же спор относительно софийной природы понятий вспыхнул и в средневековой философии под именем номинализма и реализма**, и в нем обозначились те же оба полюса. И для Платона, и для Аристотеля было одинаково бесспорно, что существует нечто общее в понятиях, род или идея, причем ни тот, ни другой не понимали их в смысле номинализма, т. е. только как абстракции или условные имена — vox, но видели в них некие realia. Вместе с тем выяснилась — и не только для Аристотеля, но не меньше и для Платона — немыслимость прямого отожествления понятий и идей, а в то же время и невозможность вполне отрывать их друг от друга. Другими словами, установлена сопричастность понятий идеям, их обоснованность в этих последних, причем эта сопричастность может иметь различную степень, с различием удаления от первообразов и погружением в тени полубытия. Высшие и общие идеи, как добро и красота, прямо отражают умный свет, напротив, идеи, относящиеся к бытию конкретному: человек, животное, стол, — лишь во все более слабых отсветах. Другими словами, антитезу между номинализмом и реализмом можно примирить в смысле соединения обоих, ибо понятия суть одновременно и realia

и nomina* притом в различной степени и интенсивности. Понятий абсолютно антиидейных и внесофийных нет и быть не может, ex nihilo nihil fit**, и даже пустейшие и ничтожнейшие или ложные понятия суть паразиты, вырастающие на живом древе идей; но также не может быть и понятий вполне и безусловно софийных, ибо понятия рождаются из дискурсивного мышления, которое соответствует раздробленному состоянию мира, сотканного из бытия и небытия, и подлинно-софийная идея не есть уже понятие мышления, но выходит за пределы разума (о чем ниже). В утверждении софийности понятий лежит коренная ложь учения Гегеля***, с этой стороны представляющего искажение платонизма, его reductio ad absurdum****, и «мудрость века сего»***** выдающего за Софию (сам Гегель, впрочем, говорит даже не о Софии, понятию которой вообще нет места в его системе, но прямо о Логосе, однако для интересующего нас сейчас вопроса это различие не имеет значения). Также основное заблуждение и «Философии Откровения» Шеллинга, ведущее его к савеллианству****** в христологии, составляет смешение Логоса, второй ипостаси, с Софией, причем все, что должно быть понято как софийное, им непосредственно отнесено к Логосу, ко второй, а отчасти и к третьей ипостаси (ср. выше).

Вопрос о софийной природе понятий[1] есть только одна из проблем, входящих в состав общего вопроса о софийности мира. София по отношению к множественности мира есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей. В ней *корень* их бытия, а без них и вне их не существует ничего. В этом смысле можно говорить вместе с Платоном, что идеи суть причины бытия, однако не в смысле предшествования во времени, но как пребывающая, сверхвременная его основа. Отношение идей к вещам, Софии к миру, есть отношение сверхвременного (и в этом смысле вечного) к временному. София присутствует в мире как его основа, но она остается и трансцендентна миру прежде всего потому, что он находится во времени и в становлении, а София выше времени и вне всякого процесса. Но вместе с тем никак нельзя и отделить ее от мира, а тем более ему противопоставить, ибо вне Софии мира не существует. То, что в нем подлинно есть, или что скрепляет его бытие в небытии, именно и есть София. Мир идей, идеальное *все*, актуально содержащееся в Софии, для мира тварного существует не только как основа или причинность (в вышеуказанном смысле), но и как *норма*, предельное задание, закон жизни, аристотелевская энтелехия в отношении к потенциальному состоянию бытия. Каждое существо имеет свою идею-норму, оно ищет и творит себя по определенному, ему одному, его идее свойственному образу, но это потому, что оно в сверхвременной природе своей имеет эту идею как единственное подлинное бытие свое, τὸ ὄντως ὄν, как свою неповторяемую и ни с чем не смешиваемую индивидуальность. И только потому ему и задана

[1] Учение *Николая Мальбранша******* о видении вещей в Боге и о богопознании как сущности познания вещей представляет большую аналогию к учению, здесь развиваемому (обстоятельный очерк учения Мальбранша на русском языке см. у *М. Н. Ершова*. Проблемы богопознания в философии Мальбранша. Казань. 1914). То, что утверждает Мальбранш, совершенно бесспорно, однако применимо не прямо к Божеству, одновременно миру трансцендентному и имманентному, но к Его «образу и сиянию» в мире, к божественной Софии: мы познаем вещи, всё (πᾶν) не непосредственно в Боге, но в Софии. Из этой основной особенности мировоззрения Мальбранша проистекают и основные ее дефекты, а именно у него исчезает природа как сущее, она есть для него языческая «химера». Отсюда получается и «окказионализм»******** Мальбранша, лишающий природу всякой деятельности и реальности и приписывающий всю деятельную силу в ней непосредственно Богу. Этот же акосмизм роковым образом приводит его к монизму, хотя он, как натура глубоко религиозная, его отвращается всеми силами души, и он же роднит его философию с спинозизмом. Учение Мальбранша, несомненно, очень глубокое и правильное, по своему устремлению представлет собой как бы доказательство от противного в пользу гносеологии софийной.

именно эта идея, и, осуществляя ее, ею и в ней оно входит в организм Софии, становится причастным ἓν καὶ πᾶν.

Здесь возникает основной, можно сказать даже роковой вопрос софийной космологии, в сущности поставленный уже Аристотелем: что же представляет собой этот мир, как не бессмысленное и ненужное повторение мира идей, его удвоение? В чем состоит творческий акт, которым создается мир как нечто новое?

Это вопрошание основано на некотором недоразумении. Говорить о повторении или удвоении можно только относительно подобного в области временного и пространственного бытия. Но какой смысл имеет это при сопоставлении того, что происходит во времени и осуществляется мировым творчеством как задача и внутренний закон жизни, и того, что выше времени и самого бытия? Мир есть ничто засемененное идеями, *становящаяся София*. Божественная София предвечно есть как пребывающая основа творения, имеющая неисчерпаемую мощь и глубину. Собственная же природа мира, насколько он отличается от Софии, есть именно его ὕλη (в аристотелевском смысле), ничто, вызванное к бытию, но в себе не имеющее бытия, причем начало его бытия есть София. Поэтому те, кто говорят, что мир есть повторение или удвоение Софии, сосчитывают в качестве равнозначных, повторяющихся единиц то, что не может быть так сосчитываемо, выражаясь вульгарно, складывают пуды с аршинами.

Но это есть недоразумение еще и в другом смысле: мир и София вовсе не образуют двух начал или миров, находящихся в том или ином отношении между собою, это — один и тот же мир. София есть основа мира, его идеальная энтелехия*, она существует не где-то вне мира, но есть его основная сущность, и в этом прав Аристотель в своей онтологии. Но если мы будем брать этот же мир в его состоянии или данности, то, конечно, он отличается от Софии как неосуществленная потенция от своей идеи. Мир не вне Софии, и София не вне мира, но в то же время мир не есть София, хотя ему свойственна софийность, во времени осуществляющаяся.

Сотворение мира *в Начале*, т. е. в Софии, или на ее основе, приходится поэтому мыслить как *обособление ее потенциальности от вечной ее же актуальности*, чем и создается время с временным процессом; актуализация потенций софийности и составляет содержание этого процесса. В этом онтологическая сущность сотворения мира в *Начале*, причем само это отделение потенциальности от актуальности, связанное с творческим оплодотворением ничто, есть непостижимая тайна Божественного всемогущества. Само собой разумеется, что это потенциализирование Софии существует не для нее самой, не для того ее лика, который обращен к Божеству, не для предвечной Невесты Логоса, но для лика Софии, обращенного к миру, т. е. к временному бытию. Поэтому одновременно приходится утверждать, что мир *есть* София в своей основе и *не есть* София в своем состоянии. Очевидно, что он не может быть ни отделен от Софии, ни противопоставлен ей, и уж тем более не может рассматриваться как ее удвоение. София есть энтелехия мира (в аристотелевском смысле), та его потенция, которая становится энергией. Отношение между Софией и миром может получить и получало в истории философии различную метафизическую транскрипцию в соответствии общему стилю и рисунку данной системы. Для тех, кто всего более дорожит стройностью системы и верит в возможность адекватного выражения сущего в понятиях дискурсивного мышления, кто в большей или меньшей степени одержим mania Hegeliana**, для тех в построении таковой системы и состоит вся задача философии.

С нашей точки зрения понятия годятся только для того, чтобы с возможной точностью описать, рассказать содержание той мистической интуиции, в которой непосредственно открывается каждому, в меру его духа, софийность мира[1].

Как энтелехия мира, в своем космическом лике София есть мировая душа, т. е. начало, связующее и организующее мировую множественность, — natura naturans по отношению к natura naturata. Она есть та универсальная инстинктивно-бессознательная или сверхсознательная душа мира, anima mundi, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала. Эту мировую душу постигала и отчетливо выразила свое постижение древняя философия в лице Платона и Плотина, это же учение вошло в качестве необходимого элемента и в христианскую философию[2] и мистику, наконец, в новейшей философии оно пробивается в натурфилософии Шеллинга, в теории бессознательного у Гартмана, в учении Фехнера, Лотце, в философии Вл. Соловьева*. При данном состоянии мира и человека мировая душа действует как внешняя закономерность космической жизни, с принудительностью физического закона[3].

Софийная душа мира закрыта многими покрывалами, как Саисская богиня**, причем эти покрывала сами собой истончаются по мере духовного восхождения человека. Однако всегда остается соблазн *снять* покрывало и подсмотреть, что́ за ним, подглядеть тайну, прегрешить против смирения неведения или религиозного целомудрия, превысить меру своего возраста. В этом соблазн «гнозиса» и духовная опасность гностического пути оккультизма.

---

[1] Аргументами трансцендентально-спекулятивными нельзя снять интуитивно-данную проблему софийности мира и разъяснить ее в духе гносеологического формализма (посягательство к чему и делает над платонизмом «марбургская школа»). Поучительно, что самое развитие неокритицизма силою вещей приводит хотя бы к логическому платонизму*** (Ласк, Гуссерль, Коген), т. е. восстановляет в своих правах признание софийности мира, хотя и в самом бледном, формально-логическом аспекте.

[2] В творениях отцов церкви учение о мировой душе обычно сливается с учением о человеке и церкви, с христологией, антропологией и экклезиологией. Иногда встречается прямая полемика с этой идеей, которая, однако, относится лишь к языческому ее применению. Типична в этом отношении полемика св. *Григория Паламы* (XIV в.), который отвергает астрологическую мировую душу, однако утверждая бытие ее в человеке: «Не существует какой-нибудь небесной или всемирной души, но единственно разумная душа есть человеческая: не небесная, но свышенебесная, и не благодаря месту, но по своей собственной природе, как умная правящая сущность» (οὐδ᾽ ἔστι τις οὐρανός, ἢ πανκόσμος ψυχή, ἀλλὰ μόνη λογικὴ ψυχή ἐστιν ἡ ἀνθρωπίνη οὐκ οὐράνιος, ἀλλ᾽ ὑπερουράνιος, οὐ τόπῳ, ἀλλὰ τῇ ἑαυτῆς φύσει, ἅτε νοερὰ ὑπάρχουσα οὐσία). *Migne* Patrol., ser. gr., t. 150, col. 1125, cap. 4.

[3] Эту софийность души мира, или общую закономерность всего сущего, стремится постигать и так называемый оккультизм, притязающий научить не внешнему, но внутреннему «духовному» восприятию сил природы. Основная идея оккультной философии — одушевленность всей природы и отсутствие в ней чего бы то ни было бездушного, внешнего или чуждого по отношению к душе мира — совершенно правильна. Постижение софийности мира дает возможность, до известной степени, постигать и Софию, а в ней и чрез нее лучи умного света Божественного, которым сама она просветлена. Религиозная ложь оккультизма, поскольку он становится суррогатом религии, состоит в молчаливом и коварном умысле через усмотрение софийности мира и его божественности отгородиться от Бога и религиозного, молитвенного пути к Нему. Это старый соблазн: eritis sicut dei scientes bonum et malum****. «Гнозис», «духовное знание», вновь выставляется средством сделаться «богами», в сознании софийности своей и богонасыщенности всей софийной твари, причем ради познания твари, под предлогом углубления в божественную стихию мира, получается забвение о Боге. Однако оккультизм в этом смысле религиозно ложен лишь в силу своего религиозного коэффициента, а не по непосредственной своей задаче, ибо возможен правый оккультизм, насколько такое выражение применимо к тому преизобильному восприятию софийности природы, которое свойственно, напр., святым, и вообще людям духоносным и может быть свойственно природе человека. При недолжном, неправом к ним отношении силы души мира становятся чарами природы, орудием для колдовства, отсюда при магическом отношении к природе получается уклон в сторону религиозных извращений.

Природа может быть в известных пределах насилуема человеком, и в этом коренится возможность черной магии и мистического блуда. Для того, кто хочет в ней видеть лишь Афродиту Пандэмос-Простонародную*, тот такою ее и имеет, ибо таков он сам[1]. Здесь величайшая духовная трудность нашего времени: с одной стороны, явно пришла пора для восприятия природы более духовного, нежели оно свойственно было новому времени с его «естествознанием», потребность «оккультного» постижения в широком смысле слова становится все глубже и шире, но вместе с тем и религиозная опасность этого пути, приводящего к измене Христу и к лжехристианству, к погружению в язычество и природную магию, чрезвычайно велика.

Мировая душа как сила единящая, связующая и организующая мир проявляет свое действие всякий раз, когда ощущается именно *связность* мира, как бы она ни осуществлялась. Она отражается и преломляется различно, через разные призмы: феноменально она многолика, пребывая субстанциально единой. Она остается одной и той же в основе и тогда, когда Адам «давал имена»** животным, осуществляя тем самым свою софийную связь с миром, и тогда, когда падшее человечество, после изгнания из рая, обречено было в поте лица возделывать проклятую Богом землю. Софийность мира имеет для твари различную степень и глубину: в высшем своем аспекте это — Церковь, Богоматерь, Небесный Иерусалим, Новое Небо и Новая Земля; во внешнем, периферическом действии в космосе она есть универсальная связь мира, одновременно идеальная и реальная, живое единство идеальности и реальности, мыслимости и бытия, которого ищет новейшая спекулятивная философия (Фихте, Шеллинг, Гегель, неокантианство). Этим же живым софийным единством мысли и бытия обосновывается человеческая телеология в науке, технике, хозяйстве, равно как и возможность внешнего овладения миром, «мир как хозяйство»***. Однако они софийны в своем основании, но не в своем состоянии, ибо воспринимают софийность мира бледно, внешне, несущественно; благодаря этому научное миросозерцание, софийное в своей основе, практически является нередко антисофийным. Столь же мало философийной представляется и научная философия, логический или трансцендентальный идеализм. Здесь возникает и общий вопрос: насколько и в каком смысле является софийным то трансцендентальное или логическое сознание, исследованием которого больше всего занималась и занимается новая философия? Иначе этот же вопрос можно поставить так: есть ли формальная логика преимущественное выражение Логоса мира, а логическое сознание его непосредственное орудие? На этот вопрос следует ответить отрицательно: «логос» логики трансцендентализма *не* есть Логос мира, и приравнивание одного другому есть ложь гегельянства, свойственная всему логическому идеализму. Трансцендентально-логическое самосознание или «чистый разум» не есть Разум мира; он соответствует лишь определенному разрезу мира в его софийности, есть его ракурс или проекция. Конечно, и «чистый разум» софиен в своем основании, — и он отражает свет Логоса, но он не имеет абсолютного значения, а есть состояние, свойственное именно данному разрезу бытия, и теряет свое значение по мере углубления в софийную основу мира. «Чистый разум» преходящ, а его природа условна и относительна, — она связана с ограниченностью и условностью нашего восприятия мира вещей взаимно отталкивающихся, многого, которое не становится единым, а только объединяется и связывается. Разум и есть орудие такого объединения. Логическое

[1] Так бесы извратили в себе ангельскую свою природу, — это очень ясно показано в «Божественной и истинной философии» Пордеджа.

единство разума соответствует внешнему, механическому единству мира. «Разум» философии не только не составляет высшего достижения в области софийного постижения мира, он есть вообще преходящая ступень. Он относителен, а не абсолютен, ибо мышление не есть Логос, а только логика, логика же преодолевается на высших ступенях проникновения в софийность мира. Логика обманывает и сама обманывается *абсолютной формой* своего универсализма и, конечно, в этой формальной универсальности своей косвенно она отражает софийность мира, однако, только косвенно*. Уже при постижении догматов веры логика изменяет, — так учение о троичности, о боговоплощении своими антиномиями разрывает сети разума и потому так неприемлемо для последовательного рационализма, который либо вовсе отвергает их как абсурд, либо старается ассимилировать их ценою извращения и рационалистического приспособления (отсюда возникают разные ереси как разновидности рационализма). «Мудрость века сего», как определенно указано в слове Божием, отличается от мудрости детей Божиих, которая для нее кажется безумием. Логическое мышление соответствует лишь теперешнему, греховному, раздробленному состоянию мира и человечества, оно есть болезнь или порождение несовершеннолетия. Достоевский в «Сне Смешного Человека», произведении, поразительном по своему ясновидению, намекает на это металогическое мышление, свойственное безгрешному человеку**. На ту же относительность мышления, как и самого ума, определенно и многократно указывают в своих творениях духовные мужи, подвижники Церкви; указания на это же имеются и у мистиков и даже оккультистов.

Если логика не может притязать на какую-то исключительную связь с Логосом, то и философия не может притязать на таковую же связь с Софией. В ней подлинно софийно не это универсальное, логическое, трансцендентальное сознание или мышление, которое есть лишь провизорное средство выразить мир, его ассимилировать мыслью в данном разрезе бытия, в образах логических понятий, но именно самая φιλία, эрос***, окрыляющий душу и поднимающий ее к умному видению Софии, мира идей. И лишь то в философии, что открывается этому умному видению, т. е. именно то, что в ней не дискурсивно, а интуитивно, и является наиболее софийным. Во всяком случае надлежит самым решительным образом оспаривать у логического идеализма разных оттенков его притязания на абсолютность в смысле прямой причастности Логосу. Дети в своем мышлении являются выше или ниже логического разума, но во всяком случае вне его, и тем не менее сам воплотившийся Логос мира указал в них норму совершенного бытия, «ибо им принадлежит Царствие Божие»****. И ум «*умов*», чинов ангельских, также не приходится, конечно, сближать с трансцендентально-логическим умом философии. Разумеется, для человечества, насколько оно живет в плоскости ума, а, следовательно, до известной степени обречено на науку и философию, должна иметь силу этика ума, существует обязанность логической честности, борьбы с умственной ленью, добросовестного преодоления преодолимых трудностей, но религиозно перед человеком ставится еще высшая задача — подняться *над* умом, стать *выше* ума, и именно этот путь указуют люди христианского, религиозного подвига[1].

---

[1] На основании сказанного определяется и наш ответ на вопрос о «преображении разума», поставленный кн. Е. Н. Трубецким по поводу взглядов о П. Флоренского об антиномичной природе разума*****. Речь идет здесь о том, подлежит ли разум, условность и относительность которого обнаруживается в антиномичности его структуры, благодатному преображению вместе со всем миром? Преображению может подлежать то, что заслуживает увековечения или бессмертия, поэтому ему не подлежит болезнь, уродство, вообще то, что связано с временностью и греховностью, — здесь преображение могло бы состоять просто в уничтожении. За вратами преображения останется и умрет окончательной смертью многое из того, что теперь неотъемлемо входит

София открывается в мире как красота, которая есть ощутимая софийность мира. Потому искусство прямее и непосредственнее, нежели философия, знает Софию. Если религия есть прямое самосвидетельство и самодоказательство Бога, то искусство или, шире, красота есть самодоказательство Софии. Из темнеющего лона Деметры подъемлются вешние цветы, из объятий Гадеса, из темного небытия, выходит на свет юная и прекрасная Персефона, ософиенная тварь. Для кого цветут цветы в красе своей, которой чаще всего и не видит человеческое око? Для чего птицы убрались своими яркими красками, стали как бы живыми цветами? Для кого сложили песни свои жаворонок и соловей? Зачем тигр и леопард так прекрасны в грозной грации и лев в величавости своей? Для чего цветет девичья краса на земле?* Разве не есть все это сияние Софии, изнутри освещающее косную плоть и «материю»? И чего же иного хочет и достигает искусство, как не того же ософиения плоти или «материи» (будет ли это звук, тело, мрамор, краски, слово)? Художник не только зрит Софию умными очами, но послушным резцом являет миру свое видение. Греки чтили Женственность под разными ликами: Афины, Дианы, наипаче же Афродиты, которой посвящены наипрекраснейшие произведения греческого искусства. Афродита, как и другие богини, есть один из естественных ликов Софии, узренный греческим гением. И разве можно определить иначе, как космическую влюбленность, эротический пафос твари, это упоение красотой в природе или искусстве? И эта эротическая окрыленность возносит к подножию престола Софии, отверзаются «вещие зеницы»**. Ибо всякое подлинное искусство, являющее красоту, имеет в себе нечто вещее, открывает высшую действительность.

Отсюда явствует и исключительное значение искусства, его иерархическая высота. В красоте природы, как в созданиях искусства, ощущается частичное или предварительное преображение мира, явление его в Софии, и красота эта своим эросом поднимает человека в мир вечных образов идей, трепетные кони возносят верного возницу к животворящему солнцу, по незабвенному образу платоновского «Федра». Искусство есть мудрость будущего века, его познание, его философия. И философия софийна, лишь поскольку она дышит этим пафосом влюбленности, софийным эросом, открывающим умные очи, иначе говоря, поскольку она есть искусство: основной мотив философской системы, ее тема, опознается интуицией как умная красота, сама же система есть лишь попытка рассказать на языке небожественном о вещах божественных.

Но это преображение, осуществляемое в искусстве, частично, мгновенно и мимолетно, и тем сгущеннее кажется мрак внесофийного или антисофийного состояния мира. Полное преображение мира, осияние его красотой, излияние даров Св. Духа, лежит за пределами теперешнего бытия. Однако оно становится уделом мужей святых и духоносных уже в этом веке. Святые видят мир иначе, чем мы, он существует для них в софийной красе, светоносной преображенности. Ноумен и феномен, идея и материя, для них сливаются воедино, они обоняют раньше смерти воздух воскресения.

в состав нашего бытия. И в нашем разуме есть нечто, принадлежащее смерти, что не достигнет царства преображения, не перейдет за эти врата. В нем смертно как раз именно то, что делает его логическим, трансцендентальным, дискурсивным, но, конечно, бессмертен его софийный корень, находящийся в общей связности мышления-бытия. Другими словами, в разуме принадлежит вечности все софийное в нем, но подлежит смерти то, что вне- или антисофийно, т. е. кантовско-лапласовский или фихте-гегелевский разум***. И сам разум в высшей разумности и софийности своей, в свете Логоса, возвышается над логикой, видит и знает свою условность, относительность, а стало быть, и смертность.

Красота предмета есть его софийная идея, в нем просвечивающая. И насколько все существующее причастно миру идей, в основе своей все прекрасно, «добро зело», и может предстать в софийной идее своей, т. е. облечься красотой, быть пронизано ее лучами. Уродство, косность, безобразие принадлежит лишь тяжелому покрову небытия или полубытия, материальности и ограниченности, нависшему над миром грехопадения. Но этот покров отнюдь не является непроницаемым. В явленной красоте, обличающей бытийную, софийную основу мира, спасается вся тварь. И *вся* тварь идейна в основании своем и в грядущем преображении своем, хотя она внеидейна, полуидейна, даже антиидейна в теперешнем состоянии своем. Вполне внеидейного или антиидейного бытия не существует[1], ибо это было бы чистое, пустое ничто, небытие *до* миросоздания. Таковое же мы можем мыслить лишь в качестве предельного понятия, края бытия, «тьмы кромешной», дна адова, метафизического ничто, но невозможно даже в мысли допустить, чтобы этой пустотой продырявлен был созданный Богом в Софии, хотя и извращенный в своем антисофийном состоянии, мир. Бунтующее ничто, хаотическая бездна не в силах переплеснуть свои мертвые волны через утвержденную Богом плотину бытия. Онтологическая основа мира заключается именно в *сплошной*, метафизически-непрерывной софийности его основы: ведь эта же земля проклятия будет раем, когда станет «новою землею»*. Это не значит, конечно, чтобы этот переход совершился без катастрофического переворота, разделяющего разные зоны; однако самая эта катастрофичность предполагает и некую непрерывность основы. Новое небо и земля не вновь создадутся из ничего, но в них будут пересозданы, преображены теперешние земля и небо. Не об этой ли софийной подлинности *всего* творения говорится и в следующих словах ап. Павла: «*Находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не*

---

[1] Поэтому я отказываюсь принять категорию вполне антиидейных существ, как бы сгустков одного лишь небытия, которую устанавливает кн. Е. Н. Трубецкой (Мировоззрение Вл. Соловьева, Т. I, стр. 298—300)** и которой, очевидно, должна соответствовать и противоположная категория вполне идейных существ. Все в мире идейно, или софийно, в основе, но может быть антиидейно в состоянии и во всяком случае неадекватно своей идее. Нельзя сделать исключения даже и для паразитов и глистов. которых кн. Трубецкой считает явным примером антиидейности бытия, ибо по высокой структуре своей, по целесообразности своего строения, они столь же взысканы Провидением, как и всякая тварь; так же лишать подлинного бытия ихтиозавров, как сделал это Вл. Соловьев, лишь потому, что их теперь нет и что они были так громадны и неуклюжи, едва ли есть достаточное философское основание. И если бактерии, паразиты и под. в больном состоянии мира получили такое печальное назначение, то чем же они хуже одичавших животных и даже озверевших людей? — они по-своему лишь разделяют общую судьбу лежащего во зле мира. Безусловная же антиидейность каких бы то ни было живых существ не может быть вообще допущена без того, чтобы не признать за духом злобы способности не только извращать, портить, «клеветать» на мир, но в известных пределах творить и свой антикосмос.

Известно, что Я. Бёме на тот же в сущности вопрос отвечал учением о различении в Боге трех принципов, причем первому из них, началу гнева, огня и тьмы, соответствует своя особая категория творений, и паразиты кн. Трубецкого, вместе с летучими мышами, лягушками и прочей нечистью, отнесены им именно в это царство мрачного огня. Здесь адское начало вводится как принцип творения, который затем лишь обессиливается началом света, т. е. уже чисто божественным принципом бытия. Справедливо у Я. Бёме подчеркнут момент качественного различия тварей. Если всякая тварь оригинальна в своей идее и своеобразна в своей свободе, то она сохраняет индивидуальность и в своем греховном состоянии, т. е. извращает себя на свой особый манер. И в этом смысле можно допустить в отдельных тварях и особенно напряженную антиидейность бытия. Однако это еще не делает их метафизически антиидейными существами, и клоп почтен софийной тайной, как голубь и розы, хотя в тварной злобе своей он извратил до особой омерзительности свое существо или подвергся особенно тяжелой болезни. Это мудро чувствовал *Достоевский*: «Всякое существо должно считать себя выше всего, клоп наверно считает себя выше вас, если может, то наверно не захотел бы быть человеком, а остался клопом. Клоп есть тайна, и тайны везде» (Материалы к роману «Бесы», из разговоров Ставрогина с Шатовым)***.

хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью — καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκίνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ᾽ ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ᾽ ἐπενδύσασθαι ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. *На сие самое и создал нас Бог»* (2 Кор. 5, 4—5).

Великая правда «оккультного» мировоззрения состоит в настойчивом утверждении этой всеобщей одушевленности мира, которая исключает мертвую, бездушную, ничего не говорящую, безразличную, бескачественную материю. Мир является великой иерархией идейных существ, идейным организмом, и в этом постижении софийности «мертвого» мира лежит заслуга оккультизма[1], сближающая его с «поэтическим восприятием» природы вообще. Эту черту, до известной степени, разделяет и языческий природный политеизм, представляющий собою, так сказать, религиозную перифразу учения о софийности мира и одушевленности всей твари. И нужно не обинуясь сказать, что в этом отношении политеизм стоит ближе к христианству, нежели механистический рационализм и материализм: πάντα πλήρη θεῶν* — это воззрение ближе к истине, нежели учение, что мир есть механизм, как бы часовой автомат. Древний оккультизм и народный политеизм образуют подлинную основу платоновского идеализма[2] и получают в его философии пышное спекулятивное цветение. То, что в философии зовется идеями, живущими своей собственной диалектической жизнью, в мистическом прозрении представляется как некоторые сущности, родовые и вместе индивидуальные, качества, имеющие не только отвлеченную значимость, но и конкретное бытие. Эти-то платоновские идеи-качества ведомы и мифологическому сознанию народа и отразились в его сагах, сказках, фольклоре: отсюда происходят чары, заклинания, наговоры, отсюда тотемы** и вообще символика зверей, имеющая такое значение во всех религиях, не исключая иудео-христианства.

Здесь мы подходим к одному из основных вопросов платонизма, именно, о соотношении р о д а и в и д а, общего и индивидуального. Понятия установляют общее, существующее во многих индивидах: человек, волк, рыба, животное и т. д. Без этих общих понятий, как это одинаково было ясно и Платону, и Аристотелю, невозможно познание и мышление. Но в каком же отношении стоят эти понятия к бытию вещей, idea к res***? Есть ли это абстракции, прагматически и в этом смысле произвольно установляемые разумом термины, nomina, flaces vocis****, или же в них говорят сами res о сокровенном своем существе? Этот центральный вопрос онтологии платонизма, вставший в средневековом споре номиналистов и реалистов, приобретает теперь снова, если не по форме, то по существу, животрепещущий философский интерес. По нашему мнению, правы, хотя и в разном смысле, и номиналисты и реалисты. Идеи-имена, которые составляют онтологическую основу общих понятий, суть первообразы существ в Софии, вне которых ничто не становится причастно бытия. София как всеединство (ἕν καὶ πᾶν), девство твари, содержит в себе все в высшем слиянии и единстве. Уразуметь это всеединство значит постигнуть мир в Софии, чего не дано тварному оку, затемненному грехом. Однако то, чего мы не можем зреть непосредственно по недосягаемости для нас, мы постигаем в мире в его действии,

---

[1] Под оккультизмом я разумею здесь не столько современный, школьный оккультизм, воспитываемый особой тренировкой, но общую природную способность человека проникать за кору явлений, особенно свойственную народам в ранние эпохи развития и отразившуюся в сказке, эпосе, фольклоре, верованиях и «суевериях».

[2] На это с особой энергией указывает о. *П. Флоренский* в брошюре «Общечеловеческие корни идеализма». Сергиев Посад, 1909.

подобно тому, как мы видим свет и невидимого солнца и в этом свете различаем предметы. Реальное отношение между идеями и первообразами, между родами, видами и индивидами, выражается в том, что в идее и общее, и индивидуальное существует как единое, соединяется и родовая личность индивида, и коллективная индивидуальность рода. В своей *идее* род существует и как единое, и как полнота всех своих индивидов, в их неповторяющихся особенностях, причем это единство существует не только in abstracto, но in concreto*. И сказанное больше всего применимо к тому, что составляет полноту и венец бытия, именно, к человеку, а затем к низшим, подчиненным ему иерархиям живых существ — к миру животных, растений, минералов. В тотемах, гербах и священных образах символически выражается эта идеальная реальность рода: *есть* волк не только как совокупность волков, но и как волчиность, и лев как львиность, и агнец как агнчество; *есть* роза, цветущая в Софии, и лилия Благовещения; *есть* злато, ладан и смирна, приличествующие для подношения Вифлеемскому Младенцу отнюдь не по произвольному избранию, но по внутренней природе своей. И об этом же говорит такая, напр., икона, как образ Богородицы на полях, окруженной стогами ржи, или столь распространенная символика животных в иконографии.

Человечество есть поистине единый Адам, и ветхий, и новый, и первозданный, и возрожденный во Христе, и слова Господа Иисуса о том, что Он сам присутствует и в алчущих, и в жаждущих, и в заключенных**, и во всем страждущем человечестве, надо принимать в их полном значении. Однако в то же время не менее реальной остается индивидуация, противопоставление отдельных людей, как индивидов, Христу-человечеству в них же. Христос есть человек как таковой, вся *идея* человека, и в этом смысле *род* в человеке; но последний осуществляется в бытии как неопределенная множественность индивидуальностей, в которых раскрывается род. Однако основы индивидуальности, именно данной, вот этой, сокрыты в роде, онтологически обоснованы в нем же. Если бы можно было изнутри взглянуть на семью, на род, нацию, человечество, то все это представлялось бы как единое, многоликое, многоочитое существо. Подобным образом, говорят, можно увидеть и всю жизнь, протяженную во времени, как слитный, вневременный, единый акт, или синтез времени[1].

В этом реальном единстве и идейной обоснованности всего существующего заключается источник значимости общих понятий, причем их ценность прагматически оправдывается, оказываясь в некотором, хотя бы только косвенном соотношении с действительностью: логика оказывается технична, а техника логична, в чем и заключается основа возможности науки и ее технического приложения, иначе говоря, *хозяйственная* природа науки. Гипотеза последовательного номинализма, по которой общие понятия рассматривались бы как человеческая выдумка, условное соглашение, измышленная кличка, ухищрения отдельных людей, делала бы совершенно непонятной эту значимость понятий, она атомизирует мышление и оказывается бессильной при объяснении факта науки. Далее, самая возможность общего

[1] Этим дается ответ на одно из возражений Аристотеля Платону, когда он указывает, что неизбежно признать идею «вечного Сократа», т. е. идею индивидуального, между тем как она по существу есть общее***. Конечно, можно говорить и о «вечном Сократе», разумея вечное в Сократе, т. е. его идейное общее и, следовательно, родовое содержание и его качественно определенную личность, входящую в состав родового организма. Но это не значит, чтобы увековечены были в мире идей эмпирические черты земной жизни Сократа, ибо они принадлежат не вечности, но временности; они могут быть вековечно запечатлены лишь в едином слитном акте, синтезе времени.

понятия, «нарицательного» имени, была бы неразрешимой загадкой: измышляемы могут быть лишь индивидуальные имена, но не общие, которые нуждаются для самого своего возникновения уже в некоторой общей идейной основе, без нее же раздробленные логические атомы, индивидуальные имена, не поддавались бы никакому суммированию и обобщению. Общие понятия столь же интуитивны и непосредственны в основе своей, как и восприятия индивидуального бытия, и вне *интуиции общего*, нераздельной с интуицией индивидуального, общие понятия были бы невозможны. Уже самым фактом своего существования они свидетельствуют об «умном видении» идейных сущностей бытия, причем они доступны человечеству под разными образами в форме конкретно-мифологической или же логически-отвлеченной. Выражаясь известным платоновским термином, общим понятиям свойственна *сопричастность идеям* (μέθεξις), но при этом им вполне не адекватно *ни одно* наше понятие, ни научное, ни философское. И можно, конечно, обманывать себя надеждой, что, миновав путь «феноменологии сознания»*, философ вступает уже в τόπος νοητός**, царство подлинных идей, «Матерей»***, но для этого гегелевского соблазна надо поистине иметь и некоторую софийную слепоту. Для Платона отсюда вытекал целый ряд диалектических проблем (на этой почве возникли его трансцендентально-критические диалоги, — «Парменид», «Филеб», «Софист»). Учение о «припоминании» (ἀνάμνησις), которое развивается в «Федоне», относится сюда же. С одной стороны, познание есть нечто преднаходимое в душе, что должно быть только пробуждено, выявлено, осознано, но, с другой, припоминанием предполагается возможность предварительного забвения и выпадения из сознания и, следовательно, как бы новое нахождение. Полное и ясное припоминание вообще недоступно узникам пещеры, находящимся спиною к солнцу и видящим только тени, но, однако же, и эти тени свидетельствуют о солнце и говорят о движущихся предметах. Точная трансцендентально-логическая формулировка отношения идей к понятиям, одновременно объединяющая реалистическое и номиналистическое понимание, представляет исключительные трудности для философии, как это достаточно обнаружилось уже в средневековом споре реалистов и идеалистов, а равно и в новейшей философии, в частности в современном неокантианстве. Развитие новой философии в немецком идеализме отмечено, с одной стороны, попыткой узников забаррикадироваться в пещере и сделать ее отверстие для солнца непроницаемым, что совершил Кант в своем феноменализме, либо дерзновенно прорваться к миру идей люциферическою самоуверенностью спекулятивного ума (Фихте и Гегель). Эта немецкая пародия на платонизм не считается достаточно с тем фактом, что греческое умозрение не было тем отвлеченным философствованием «чистого», т. е. оторванного от корней интуиции, обедненного разума, какое выработалось на германской почве. Поэт, мифолог, мист**** и маг неотделимы от философа ни в Пифагоре, ни в Платоне, ни в Плотине, и в качестве духовных отцов столпы немецкого идеализма могут взять себе лишь... софистов, столкновение с которыми у Сократа и Платона было не столько на почве определенного философского учения, сколько самого способа философствования, ars philosophandi*****. Сократ противополагал себя софистам как отвлеченным идеалистам и рационалистам, или вовсе не верящим в истину, или же надеющимся обрести ее путем спекулятивно-идеалистическим, которому Сократ, а за ним и его великий ученик, противопоставляли полноту религиозного, философского и жизненного опыта.

Причастность понятий идеям — их частичная и отраженная софийность, сопряженная с внесофийностью и антисофийностью, игра света и теней, — обосновывает и возможность

заблуждения, борьбы между истинностью и ложностью понятий. Возможность общих понятий коренится в умном видении идей, но эти общие понятия-идеи видятся не в их софийной гармонии или целомудрии, но в развернутом, «развращенном» виде, как дурная множественность сталкивающихся центров, откуда проистекает и вся пестрота, хаотичность, неорганизованность бытия. Источник заблуждений, ограниченности, ошибок тот же, что и всей вообще феноменальности мира, дурной множественности, каковая есть principium individuationis* не в добром, но в дурном смысле. Заблуждение коренится не в ограниченности отдельного ума, которая могла бы компенсироваться гениальностью другого ума, оно имеет источником состояние мира, который «во зле лежит». Где же причина этой множественности, в чем то principium individuationis, которое вместе с тем становится и источником мирового зла?

2. Что такое материя? Мир имеет высшую основу в царстве идей, или Софии, в которой согласно существует единое и многое, индивидуальное и общее, одно и все в положительном всеединстве. Но рядом с этим мир имеет и низшую «подставку» — ὑποδοχή**, которая есть «место» распавшейся, актуализированной множественности, находящей свое единство лишь во временно-пространственном процессе, в становлении, бытии-небытии; слои бытия переложены здесь слоями небытия, и бытие находится в нерасторжимом, как свет и тень, союзе с небытием. Мир создан из ничего, нижней основой, материалом, материей мира является *ничто*, чистое, пустое небытие. Это не то небытие, которое мы знаем как сторону бытия или хотя его тень. Нет, речь здесь идет о совершенном ничто, которое Бог призвал к бытию, о той тьме, которая есть просто *не-свет*, а потому даже и *не-тьма*, ибо положительное понятие тьмы полагается лишь светом, так же как положительное начало небытия полагается бытием. *Как* в этой тьме «кромешной» и бессветной воссиял свет, *как* в абсолютное ничто всеменено бытие, это есть непостижимое дело всемудрости и всемогущества Божия — творческого «*да будет*». Мы уже указывали, что оно не может быть философски дедуцировано, ибо сюда приходит и отсюда отправляется философская дедукция, как от некоторой данности, а вместе с тем и тайны. Безбожной философии, не признающей божественной тайны, приходится или вовсе обойти этот вопрос, как это в сущности и делает вся новая философия, или же маскировать его неразрешимость, т. е. апеллировать к иррациональному, логически не дедуцируемому началу (Гартман и Шопенгауэр). Является свидетельством эллинской мудрости и благочестия тот факт, что в греческом умозрении вопросу о первоматерии мира было посвящено столь исключительное внимание, причем в учениях Платона, Аристотеля и Плотина он получил завершенное, исчерпывающее рассмотрение, к которому новая философия ничего не умела прибавить.

Уже ранняя греческая философия с ее космологизмом наталкивается на эту проблему, давая ей разные решения. Материя характеризуется как неопределенное или безграничное (ἄπειρον) у Анаксимандра, у пифагорейцев, отчасти и у **Платона** («Филеб», 24 а). Последний подходит вплотную к этому вопросу в «Тимее», где подвергается обсуждению «темный и трудный род»***, образующий третье начало мира, основу бывания (τοῦ γιγνομένου). Материя рассматривается здесь, с одной стороны, как безусловное ничто, почти трансцендентное для мышления, причем всякие попытки положительного ее определения обречены на потиворечивость; но вместе с тем ничто это вызвано

к бытию-небытию, к быванию, и потому его можно осязать, как субстрат отдельных бытийных моментов, более того, как основу множественности, общий фон бытия («материя всякого рождения, как бы кормилица — πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην»). «Ее надо назвать всегда тожественною (ταὐτόν), ибо она никогда не выступает из своей потенции (δυνάμεως); она всегда все принимает и никогда и никак никакой не усваивает формы в уподоблении в нее входящему; ибо по природе она для всего служит материалом (ἐκμαγεῖον), который получает движение и формы от входящего и через него представляется в различные моменты различным» («Тимей», 50 b-c)*. Самая пригодность материи для своей роли связана с тем, что она «свободна (ἄμορφον ὄν) от тех идей, которые ей надо вместить» (50 d**), иначе она воспроизводила бы их худо, привнося нечто от себя. Поэтому «приемлющее в себя все роды должно быть чуждым всяких форм»***. На этом основании и к характеристике материи как тварного ничто Платон применяет уже известный нам апофатический метод, определяя ее почти одними отрицаниями: «она есть некоторый род невидимый (ἀνόρατον), бесформенный (ἄμορφον), всеприемлющий (πανδεχές), неуловимый (δυσαλώτατον); мы не назовем его ни землею, ни водою, ни воздухом, ни огнем, ни тем, что произошло из них» (51 a)****. Такое сущее ничто, бытийствующее небытие не может быть уловлено чувством, а только постулировано мыслию, да и то лишь при том условии, если она попытается выйти из себя, как выражается Платон, посредством «незаконнорожденного суждения» (λογισμῷ τινι νόθῳ), для этого надо начисто отмыслить всякое небытие, но и при том все-таки не получится простого, чистого ничто, окончательной пустоты: приходится как бы заглянуть за кулисы бытия, или, оставаясь на лицевой поверхности его, ощупать его изнанку. (Аналогичная задача ставится современными художниками, пытающимися передать многомерное пространство плоскостным рисунком, подобная же мысль пленяет детское воображение, — посмотреть, что делается в комнате, когда нас там нет.) И все это приводит к антиномии, связанной с понятием тварного ничто в такой же мере, как и с понятием Ничто Божественного. С одной стороны, оно есть ничто, небытие, но, с другой, оно же есть основа этого становящегося мира, начало множественности, или метафизическое (а затем и трансцендентальное) *место* этого мира, и в этом именно смысле Платон и определяет материю как «род пространства (τὸ τῆς χώρας), не принимающий разрушения, дающий место всему, что имеет рождение» (52 a)*****. Это идеальное пространство и образует метафизическую основу той множественности бытия, в которой возникает и временность и пространственность. Итак, платоновская материя находится на самой грани между уконом и мэоном, есть укон, превращающийся в мэон творенья, и в этой метафизической его двойственности источник антиномизма в его логическом определении. По существу к подобной же апофатической характеристике первоматерии (πρώτη ὕλη) приближается и **Аристотель**, у которого материя, «обладающая способностью быть или не быть всяческим»****** (δύνατον τὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον), сама по себе представляет отсутствие всяких качеств — στέρησις. Соединение отсутствия качеств со способностью принимать всякие качества исчерпывает характеристику πρώτη ὕλη и приближает ее к платоновскому «темному и трудному роду».

Более подробную апофатическую характеристику материи совершенно в платоновском духе мы находим у **Плотина**, посвящающего специальному исследованию материи четвертую книгу второй Эннеады (и шестую книгу третьей). Здесь он тщательно освобождает понятие материи от всякой качественности, установляя тем самым ее алогическую природу, противящуюся какому бы то ни было определению в понятиях. Так как материя служит для всего, то сама она является бескачественной (ἄποιος). «Она не должна быть сложной, но простой и единой в себе, ибо лишь так она будет пуста (ἔρημος) от всего» (VIII); «она должна быть приспособленной ко всему, также и к величине» (VIII); она не имеет тела (ἀσώματος), а в таком качестве и бесколичественна (ἄποιος), поскольку «количество есть форма» (IX), она есть «неопределенность» — ἀοριστία (X). Можно ли мыслить неопределенность, хотя бы «незаконнорожденным суждением», как у Платона? Но неопределенное определяется и некоторым положительным суждением, и как для глаза темное есть материя всякой

невидимой краски, так и душа устраняет все, что подобно свету в чувственновоспринимаемых вещах, и, не имея уже определения, подобна зрению, сохраняющемуся до известной степени и в темноте. *Она мыслит ее не мысля*, νοεῖ οὐ νοοῦσα (X). «Материя нужна как субстрат, чтобы воспринимать все». Она не имеет меры и величины, но лишь способность давать им место (XI), потому есть лишь призрачная мера (φάντασμα τοῦ ὄγκου). Материя лишена и качества, ибо нельзя же отрицание, лишение (στέρησις) принимать за качество (XIII). Материя есть неограниченное (ἄπειρον). «Неограниченное не есть лишь свойство материи, но сама она есть неограниченное», «неограниченное как таковое (παρ᾽αὐτῆς) в противопоставлении разуму» (XV). «*Материи не принадлежит и бытия*, она есть поистине не сущее (ἀληθινῶς μὴ ὄν), как изображение и призрак протяжения, стремление к бытийности (ὑποστάσεως ἔφεσις), не успокаивающееся в покое, незримое по природе и убегающее от желающего видеть существующее, когда его не видят, исчезающее при всматривании, постепенно принимающее противоположные личины: большого и малого, недостаточного или избыточного, призрака, не убегающего и не устойчивого. Поэтому все ее проявления ложны: когда кажется большой, она мала, когда больше, то меньше, ее сущее в воображении есть не сущее, убегающее, как игрушка, почему и то, что кажется происходящим в ней, суть игрушки, образы в образе, как предмет в зеркале, который, находясь в одном месте, отражается в другом, кажущемся наполненным, не имеющем ничего, но кажущемся всем. И входящие в ее бесформенный призрак и исходящие из него призраки и подобия, усматриваемые по причине ее бесформенности, кажутся оказывающими на нее действие, но на самом деле не действуют нисколько, будучи бессильны и слабы и не имея устойчивости; и не имея ничего такого, они проходят, ее не разрезая, как через воду, или как если бы посылать образы в так называемое пустое пространство... Слабая и обманчивая, она сама есть подвергающаяся обману; как во сне, в воде или зеркале, оставляют ее не затронутой эти впечатления» (Enn. III, lib. VI, cap. VII). Этой ее безликостью обеспечивается и ее безучастность. Но принимая все, она есть и всеобщая кормилица, τιθήνη, согласно определению платоновскому. Однако «то, что входит в материю, как в мать, ей не пользует и не вредит, и толчок этот направляется не на нее, но друг на друга, ибо силы эти действуют на противоположное, а не на субстрат. Материя же пребывает, не страдая ни от наступившего холода, ни от приближающегося тепла, ибо и то и другое не дружественно, не враждебно ей. Поэтому всего соответственнее назвать ее подставкой и кормилицей (ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη). Есть ли она мать, как говорится? сама ведь она ничего не рождает. Матерью называют ее только те, которые роль матери по отношению к рождаемому определяют лишь как вмещающей, но ничего не дающей рождаемому, а насколько у рождаемого есть тело, оно получается от питания. А если мать и дает что-либо рождаемому, то не как материя, но поскольку она есть и форма. Ибо только форма способна к рождению, а прочая природа бесплодна» (XIX).

Плотин в более пространной и запутанной форме дает по существу такую же характеристику материи, что и Платон, причем и он вскрывает антиномию этого понятия, которое зыблется между ничто и нечто, οὐκ ὄν и μὴ ὄν*, и отливает цветами того и другого. Отличие учения Плотина от платоновского, в соответствии его общей метафизической системе, состоит в том, что рядом с материей этого мира он постулирует еще и умопостигаемую материю, вневременную и вечную, идеальный субстрат, приемлющий образы *ума* (νοῦς) и имеющий, в отличие от низшей материи, и подлинность и существенность (Enn. II, lib. 4, cap. IV–V). Наш мир, и с его материей, представляет ниспадение или низшую ступень высшего мира, но при этом он его воспроизводит и отражает; а потому и материя должна быть в обоих мирах, иначе говоря, материя нашего мира должна иметь себе параллель и в высшем мире.

Понятие это не получает у Плотина дальнейшего развития. Его νοῦς, идеальный организм идей-форм, в идеальной материи имеющий для себя «подставку», есть, по нашему пониманию, не что иное, как София, или же в известном смысле то же самое, что и платоновский мир идей.

Однако преимущество Платона перед Плотином при этом состоит в том, что у первого в «Тимее» вводится акт творения как момент, устанавливающий связь между двумя мирами, их соединяющий, а вместе и разделяющий. Плотин же, у которого идея творения принципиально отсутствует, принужден просто дублировать материю и наряду с материей нашего мира постулировать еще и умопостигаемую, и благодаря этому удвоению на материальное бытие ложится двойная тень. В учении Плотина гораздо определеннее, чем у Платона, материя получает отрицательный коэффициент, рассматривается как начало зла, как сгущающаяся тьма, погружаясь в которую постепенно погасает свет, изливающийся из первоисточника ἓν. Материя есть пассивное зло, которое возникает вследствие ослабления добра, граничащего с его полным отсутствием.

Всякое «материальное» бытие, имеющее силу в одном отношении, есть вместе с тем небытие во всех других отношениях — omnis determinatio est negatio*, — всякое определение есть отграничение, всякое отграничение есть отрицание. Существует постоянное взаимопросачивание бытия и небытия, во все слои и прослойки бытия проникает или может проникнуть едкая влага небытия, разлагающая связность и цельность его ткани. Поэтому всякое «материальное» бытие индивидуально в дурном смысле: основой индивидуации является здесь дивидуация**, раздробленность. А так как всякое бытие (в указанном смысле) «материально», т. е. всякое бытие сопряжено с небытием, то всякое бытие как подлежащее «дивидуации», индивидуально в отрицательном смысле. Мир идеальный, софийный, остается по ту сторону такого бытия-небытия, иначе говоря, в нем нет места материи-ничто, и если и можно говорить о его бытии-сущести, то лишь в особом смысле *сверхбытия*, до которого не достигает тень небытия. Поэтому здесь места нет и отрицательной индивидуальности, зато имеют силу все principia individuationis в *положительном* смысле, как самобытные начала бытия, лучи в спектре софийной плеромы***. Но, попадая в мир бытия-небытия, в кеному**** материальности, они вступают в связь с principia individuationis***** в отрицательном смысле.

Античная философия, хотя и умела подсмотреть ничто как скрытую подоснову бытия, но оставалась бессильна перед задачей объяснить: каким образом ничто становится χώρα, или οὐκ ὄν превращается в μὴ ὄν, иначе говоря, как возникает мир явлений? И это потому, что здесь, в этом вопросе, достигается *предел* философии, кончается область логического выведения начал. Здесь логический hiatus, или чудо, предельное событие, которое философии нельзя изъяснить, а можно только констатировать, истолковывая его последствия. Каким образом возникает мир, т. е. это смешение бытия и небытия, каким образом вообще создается бытие и сверхбытийные семена бытия погружаются в ничто? Перед этой проблемой в естественном и законном бессилии остановилась античная философия, как неибежно останавливается и всякая «чистая философия», заведомо не занимающаяся мифологизированием. Платон в «Тимее» ответил на этот вопрос религиозным мифом о сотворении мира Демиургом и тем самым молчаливо констатировал невозможность чисто философского ответа. (Это же он косвенно подтвердил и в «Парменида», показав, каким образом мысль запутывается в неизбежных диалектических противоречиях при анализе понятия бытия-небытия, и в этом смысле «Парменид» есть диалектическое prooemium****** к «Тимею».) Плотин пытался ответить на этот же вопрос тоже не спекулятивным, но религиозно-мистическим учением о ἓν и эманации его лучей в материю: как бы ни относиться к религиозной ценности такого построения, но философской убедительности и оно не имеет (хотя оно нередко и принималось за философское). Здесь в законные права

вступает религиозная интуиция или вера: о нездешних корнях нашего бытия нам может поведать только *откровение*, неизбежно выливающееся в форму *мифа*, который затем уже может получить и философскую обработку, быть положен в основу *философемы*. К мифу в одинаковой мере прибегают и Платон и Плотин, с той разницей, что платоновский миф конкретнее и религиознее, плотиновский же выглядит обесцвеченным мистической спекуляцией. Напротив, чуждый мистики и мифотворчества Аристотель в самом центральном пункте своей системы — именно в учении о форме и материи в их взаимной связи — оставляет весьма существенную пустоту, которой «боится» философская система, как перерыва в непрерывности. Вопрос о *начале движения*, соответствующем творению мира, у Аристотеля остается в сущности открытым. Иудео-христианская вера свой богооткровенный миф о происхождении мира имеет в повествовании книги *Бытия* рода человеческого. «*В начале сотворил Бог небо и землю, земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездной, и Дух Божий носился над водой*» (Бытия I, 1—2). *В начале*, т. е. в Софии, через Софию, на основании Софии, Софиею, *сотворил* Бог актом неизреченного и непостижимого во всемудрости и всемогуществе творчества, силу и природу коего мы ощущаем в каждом дыхании, в каждом миге своего бытия, небо и землю. София небесная и софийность земная, совершенная актуальность и «безвидная и пустая» потенциальность, божественная полнота и голод к божественности, «свет Фаворский» и «тьма вверху бездны», — это единство противоположностей, coincidentia oppositorum, трансцендентно разуму и антиномически его разрывает. Но и пусть это остается противоречием для разума, мудрее этого противоречия он не может ничего измыслить для решения проблемы. Умопостигаемый Космос смотрится в первозданный Хаос, делается его внутренней потенцией, и Хаос зачинает Космос, становится хао-космосом.

Акт творения мира осуществляется созданием в *Начале* неба и земли, образованием в Софии двух центров. Это есть один и тот же акт, ибо тем самым, что создается *земля*, ей уже противостоит, являясь умопостигаемой основой творения, его «архетипом»*, *небо*. *Начало*, т. е. Божественная София, в премирном своем существовании, пребывает трансцендента миру с его неизбежным дуализмом неба и земли, идей и материи, но в то же время небо и земля создаются именно *в Начале*, обосновываются в своем бытии в сверхбытийной Софии. Это противопоставление неба и земли есть основа творения, его начальный исход; снятие же его, установление живой лестницы между небом и землею, есть конечное задание мирового и исторического процесса: «да будет воля Твоя якоже на небеси и на земли»**.

Итак, что же такое эта «земля безвидная и пустая»? Есть ли она «материя» античной философии, пустое и полое ничто, уловимое только λογισμῷ τινι νόθῳ*** пассивное и безжизненное «место» (χώρα)? Нет, земля есть нечто иное и несравненно большее. *Земля* же есть ничто, в которое излилась уже софийность, поэтому она есть потенциальная София. *Ничто* получило актуальное бытие и стало Хаосом, реальным ἄπειρον, о котором говорят мифологии греков, вавилонян и др. народов. Это тот «родимый Хаос», который «шевелится»**** под бытием, а иногда и прорывается, как сила уничтожения. Сотворение земли лежит вне шести дней миротворения, есть его онтологический prius, и творческие акты отдельных дней предполагают своей основой первозданную землю: в ней отделяется свет от тьмы, твердь от воды, в ней создается земное уже небо, в котором двигнутся светила и полетят птицы, на ней стекается земная вода, которая «произведет» пресмыкающихся,

из нее образуется твердь, или земная земля, которая произведет «душу живую по роду ее, скотов и гадов и зверей земных»*, из нее же создано и тело человека. Все это сотворено творческим словом Божиим, но уже *не* из ничего, а из земли, как постепенное раскрытие ее софийного содержания, ее идейной насыщенности[1]. Эта «земля» есть поэтому как бы космическая София, ее лик в мироздании, женское его начало, которое имеет силу, по творческому слову «*да будет*», производить из себя твари, рождает от него[2]. Она есть та Великая Матерь, которую издревле чтили благочестиво языки: Деметра, Изида, Кибела, Иштар**. И эта земля есть в потенции своей Богоземля; эта матерь таит в себе уже при сотворении своем грядущую Богоматерь, «утробу божественного воплощения», «лествицу небесную, еюже сниде Бог», «мост, приводяй сущих от земли на небо» (из акафиста Богоматери)***.

Из сказанного видно, сколь ограниченным и неполным остается понятие материи у *Платона* и сколь извращенным является оно у *Плотина*, для которого материя, как начало отрицательное, как небытие, есть зло и даже начало зла. Оба они оказываются здесь ниже греческой народной религии, которая свято чтила Деметру и в культе элевзинских мистерий установляла причащение плоти мира, космическую евхаристию. Нечто интеллигентски-декадентское проглядывает здесь у обоих мыслителей, особенно у Плотина, ограниченность которого неразрывно связывается с его враждебностью к христианству. Они оба, и Платон и Плотин, знают в своей философии лишь пустую материю, но совершенно не знают софийной земли, матери Деметры, а потому и космология их остается незавершенной и дефектной. В ней отсутствует необходимый субстрат бытия, подлинная ὑποδοχή, которой не может же служить чистое ничто. Они установили добытийную материю, материю материи, но отвергли реальную матерь бытия, Землю.

На основании сказанного можно точнее ответить и на вопрос, что же представляет собой аристотелевская ὕλη, которая оформляется идеями? Это ни в коем случае не есть платоновская материя, которая вообще не существует, ибо запредельна бытию. Бытие же знает только «землю», софийную, насыщенную безграничными возможностями. «Земля» и есть *всематерия*, ибо в ней потенциально заключено *все*. Поэтому пустого, бескачественного «места», каким является материя для греческого идеализма, в мире нельзя уже найти. *Материи вообще* вовсе не существует, ибо есть лишь идейно оплодотворенная, зачинающая материя. Поэтому она жаждет не *оформления вообще*, но и *определенной формы*, которую таит в себе как возможность и несет в себе как стремление. Это внутреннее соответствие материи форме, этот голос материи, хорошо знает художник, который умеет понимать

---

[1] *Св. Григорий Нисский* развивает мысль о том, что в творении мира нужно различать два акта, — общее и частное творение, — «в начале» и в течение шести дней, причем общее творение соответствует созданию в уконе мэона-матери бытия, а второе — выявление всего, находившегося в состоянии мэональной аморфности. Из слов *земля же бе невидима и неустроена* (Быт. I, 2) явствует, что «все уже было в возможности при первом устремлении Божием к творению, как бы от вложенной некоей силы, осеменяющей бытие вселенной, но в действительности не было еще каждой в отдельности вещи... земля была и не была, потому что не сошлись еще к ней качества». По переводу Симмаха это место читается: «земля была праздною и безразличною». Словами *праздна*, по мнению св. Григория Нисского, выражается, что «не была еще в действительности, имела же бытие в одной только возможности, а словами *безразлична* — что качества еще не были отделены одно от другого и не могли быть познаваемы каждое в особенности и само по себе, но все представлялось взору в каком-то слитном и безраздельном качестве, не усматривалось в подлежащем ни цвета, ни образа, ни объема, ни тяжести, ни количества, ни чего-либо иного ему подобного, отдельно в себе самом взятого» (Творения св. *Григория* епископа Нисского, часть I: О шестодневе, стр. 21–23). Ср. *Несмелов*, цит. соч. 344–5.

[2] *Каббала* на своем реалистическом языке так изображает это сотворение земли и всего, что из нее произошло: «Et Celui qui est en haut est le Père de tout, c'est lui qui tout créé; c'est lui qui a fécondée la terre, qui est devenue grosse et a donné naissance à de „produits". Elle fut fécondée comme une femelle est fécondée par un male». (*Sepher-ha-Zohar*, trad. par Jean de Pauly, I, 268)****.

и уважать материал, уловлять его стиль, тон, идею, будет ли то дерево, мрамор, металл, краски, звук, слово. В материализме, именно в той первоначальной его форме, которая носит название гилозоизма*, неправильное философское выражение дается правильному чувствованию материи как зачинающего и плодоносящего, окачествованного начала, материализм есть смутный лепет о софийной насыщенности земли, и этим живым чувством земли («материи») он выгодно отличается от идеализма, для которого материя есть незаконнорожденное понятие о ничто, или трансцендентальная χώρα, или убыль бытия, бытийный минус. Материалисты проникнуты благочестием к Деметре, хотя и в самом внешнем и грубом ее аспекте, идеалисты же, будучи лишены чувства материи, не имеют и этого благочестия.

Одинаково и по Платону и по Аристотелю все произрастает, в небесном архетипе имея свою энтелехию и внутренний закон бытия, как смутное влечение, или искание своей собственной формы: κινεῖ ὡς ἐρώμενον, по слову Аристотеля. Движущее начало действует не как внешнее, механическое давление, но как предмет эротического влечения. Причастность бытия идеям, μέθεξις, о которой говорит Платон, изъяснена была им же как всеобщая всепроникающая сила *Эроса*, великого посредника «между богом и смертным», — μεταξὺ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ (Symposion, 202 c). Область между небом и землею, или между божественным и тварным, вечным и временным, эта метафизическая μεταξύ, преодолевается крылатым «демоном», сыном Пороса и Пении, Полноты и Пустоты (ибо непосредственно θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται ἀλλὰ διὰ τοῦτον πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμηλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους. Symp., 203 a)**. В мифологической форме Платон здесь определяет природу отношений между идеей и ее эмпирическим «становлением» как эротическое стремление, как алчбу и жажду пустоты к полноте, как зачинательную ее силу. Материя *любит* свою идею-форму и стремится к ней. Врач Эвриксимах говорит об Эросе: «На основании медицины, нашего искусства, думается мне, можно видеть, что Эрос имеет власть не только над душами людей, силою красоты, но силою многого другого и над прочим, как над телами всех животных, так и над произрастающим из земли, словом сказать, *над всем существующим* (ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι), что бог этот велик и дивен и имеет влияние над всем (ἐπὶ πᾶν τείνει) в делах, как божеских, так и человеческих» (186 a)***. Эрос проявляется и в состоянии тела, — здоровье и болезни, а потому и «врачебное искусство управляется этим богом», и гимнастика, и земледелие; им же управляются и музыка, которая есть «περὶ ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν ἐπιστήμη» (187 c)****, астрономия и религия. В речи Диотимы Эрос получает характеристику преимущественно как общее стремление к красоте и творчеству, причем устанавливается единство и универсальность «всеединой красоты» (κακοῦ τοιοῦδε), и эта красота есть, с одной стороны, источник творчества, «рождения в красоте», а с другой — лествица восхождения к тому знанию, которое есть не что иное, как знание красоты в себе. Совершенно ясно, что Платон говорит здесь не о чем ином, как о божественной Софии и о софийной насыщенности тварного мира, и Эрос есть лишь мифологическая транскрипция того отношения, которое существует между «землею», материей, и предустановленной ее формой.

Итак, μέθεξις, сопричастность материи идее, именно и есть *Эрос*, эрос «земли» к «небу». Идея — энтелехия есть одновременно и данность, как корень бытия, и задание, устремленность за пределы наличности. Она есть томление, искание самой себя в своей идеальной, вечной сущности, самотворчество, саморождение. Душа ищет себя, как Суламита по стогнам града своего Возлюбленного*****. У всех она спрашивает, не видали ли Того, кого любит эта душа. Она изнемогает от страстного желания соединиться с Ним, себя перерасти******, «родить себя в красоте». Вся природа «мучится и стенает» от «суеты и тления»*******, на которое обречена она в материальности и непросветленности своей, вся она еще не есть то, что она есть. Как растение, все хочет зацвести, чтобы в цветении

своем ощутить, познать свое софийное бытие, — и не содержит ли краса цветов некоей живой символики софийности природы, и не есть ли плодоносящая их сила ее самосвидетельство? Все живое инстинктивно стремится к грации и красоте, гармонии движения, внутреннему ритму своего бытия. И то, что называется звериностью и животностью в дурном смысле, есть болезнь, искажение животного мира: художественному глазу удается подсмотреть неживотную, почти человеческую тоску о себе в глазах твари. И о чистоте и «идейности» животного мира внятнее всего говорят птицы небесные, эти цветы его, уже самым своим бытием славящие Бога. «Избавления» от рабства «сует», софийного осияния, преображения в красоте, жаждет вся тварь, но об этом говорит она немотствующим языком. И только душу человеческую, свою собственную душу, бедную, запуганную, изнемогающую Психею, знаем мы самым последним, интимным, несомненным знанием. А что может быть достовернее того, что наше теперешнее *я* есть вовсе *не я*, ибо наше извечное существо, наша божественная гениальность совсем иная, чем наша эмпирическая личность, наше тело, характер, психика! *Нельзя никогда примириться с собой*, и эта непримиримость есть, может быть, высшее достоинство человека: «аще хвалитися ми подобает, о немощах моих похвалюся» (ап. Павел)*, и эту непримиримость могло бы исторгнуть из сердца, погасить в душе только полное духовное падение. Алкивиад говорит Сократу бессмертные, вдохновенные слова, которые повторяет всякая душа, поставленная лицом к лицу пред собственной божественной сущностью, как пред зеркалом своего несовершенства и безобразия. В этих словах выражается пафос всего платонизма, а в признаниях Алкивиада — Платона говорит здесь сама Психея, ощутившая эрос своего бытия: «Когда я его слышу, сердце бьется у меня сильнее, чем у корибантов, и слезы льются от его слов; вижу, что со многими другими происходит то же. Слушая Перикла и других искусных ораторов, я находил их красноречивыми, но не испытывал ничего подобного: не приходила в волнение моя душа и *не испытывала негодования против собственного своего рабского существования*. Слушая же этого Марсия, часто я настраивался так, что не стоит и жить, если я останусь таким же» (Symp., 215 e)**. И не сходное ли пробуждение души от тяжелого сна небытия или полубытия совершается с каждым, если он встречает на своем пути истинного «друга», своего Сократа, и в нем или через него внезапно увидит себя, ощутив свое «рабское» состояние! Эта раздвоенность сознания, это чувство, что я — не-я, есть самое достоверное внутреннее свидетельство правды платонизма, которая распространяется не только на душу, но и на тело. Где-то в глубине души всякий чувствует себя Эндимионом***, с легким, стройным, прекрасным телом, какое просвечивает в эллинской скульптуре или пластическом танце, а не хромым, «гадким утенком», с неуклюжим телом, чуждым всякой грации; с ним нельзя примириться, ибо с уродством нельзя родниться. Человек знает в себе свое высшее *я* как гениальность, которою наделяется каждый, ибо всякому принадлежит свое особое место в Плероме Всечеловечества, соответствует свой луч в Софии. Но этой гениальности он не может, не умеет в себе открыть, разрыть кастальский ключ вдохновения****, хотя порой и изнемогает от жажды. И все, что он делает, есть *не то*, не то и количественно, и качественно, ибо, когда душа хочет петь, она исторгает невнятные и неверные звуки. И только в тех, в ком человечество имеет своих гениев и посланников, выходит наружу эта скрытая, но всеобщая гениальность, каковая есть наша реальная, существенная причастность к Софии. И они волнуют людей уже одним своим существованием, как клекот журавлей с высоты неба. Всем хочется

лететь в синюю высь, и как обида чувствуется бескрылость. Все прекрасно, все гениально, все софийно в основе своего бытия, в своей идее, в своем призвании, но — увы! — не в своем бытии. И задачей земного человеческого творчества является, в конце концов, найти свой подлинный, вечносущий лик, себя выявить. Поэтому по тоносу своему оно эротично, причем всякое творчество по своему существу есть самосозидание, самотворчество. Вся земная жизнь суммируется в нахождении своего собственного лика. И «наука всех наук», «духовное художество» аскетики, ставит перед человеком прямо эту задачу создания «внутреннего человека», обретения своей подлинной сущности путем длинной и мучительной работы над самим собой, духовнохудожественным подвигом. Это путь не только прямой, но по существу и единственный, ибо остальные пути творчества приводят к цели лишь постольку, поскольку совпадают с этим путем в самом главном и существенном. Искусство как «рождение в красоте» есть обретение чрез себя, а постольку и в себе софийности твари, прорыв чрез ничто, через полубытие к сущности. Однако самопреображение человека может ограничиться только этой точкой прорыва, причем человек остается как бы своим собственным пленником. И таким орбазом создается то соблазнительное раздвоение в жизни поэта, благодаря которому он есть одновременно и вестник горнего мира, и «презреннейшее дитя мира»*. «Красота спасет мир»** — это значит, что мир станет ощутительно софиен, но уже не творчеством и самотворчеством человека, а творческим актом Бога, завершительным «добро зело» твари, излиянием даров Св. Духа. Откровение мира в Красоте есть тот «святой Иерусалим, который нисходит с неба от Бога» и «имеет славу Божию» (Откров. 21, 10—11). Как сила непрестанного устремления всего сущего к своему Логосу, к жизни вечной, Красота есть внутренний закон мира, сила мирообразующая, космоургическая; она держит мир, связывает его в его статике и динамике, и она в полноту времен окончательной победой своей «спасет мир».

3. Материя и тело. И в философских учениях, и в обычном словоупотреблении нередко отожествляются материальность и телесность. С наибольшей силой такое воззрение выражено в неоплатонизме: согласно учению Плотина, тело само по себе есть дурное, злое начало. Напротив, в платонизме понимание тела как зла, оков и темницы для духа (выраженное с наибольшей силой в «Федоне» и отчасти «Федре») еще борется с более положительным к нему отношением, которое высшего напряжения достигает в платоновской эротике. Поэтому аскетический мотив учения Платона следует понимать не в смысле метафизического осуждения тела, но как требование практического, религиозно-этического аскетизма — во имя борьбы с греховной плотью ради победы духа, приводящей к просветлению и тела. Обычно эти два устремления аскетизма, принципиально противоположные между собой, хотя и имеющие внешнее сходство, настойчиво смешиваются одно с другим***. Поэтому и христианский аскетизм не различается от буддийского, а религия спасения тела обвиняется в принципиальной вражде к телесности. Самого Платона от этого дурного, буддийского аскетизма спасла не только его собственная эротическая философия, в основе которой лежал, конечно, глубокий жизненный опыт****, но и светлое небо греческой религии, в которой, при всей ее ограниченности, вообще свойственной политеизму, была, однако, глубоко почувствована святость тела. Это откровение об эдемской плоти легло в основу греческого антропоморфизма и отпечатлелось в божественных созданиях

пластического искусства, в эллинской иконографии. Народ-художник, умным очам которого открылась нетленная красота тела, не мог окончательно проклясть и осудить тело, а Платон был слишком сыном своего народа и его религии, чтобы совершить такую измену национальному гению эллинства, — он, который умное видение этого мира положил в основу своей философии. Напротив, неоплатонизм при всей своей философской утонченности, при явной насыщенности мотивами оккультизма и магии, являет черты упадочности греческого духа, и даже в своем стремлении к реставрации политеизма является скорее «интеллигентским направлением», оторванным от почвы положительной религии. Понять это не трудно: ведь неоплатоники боролись за безнадежное дело, — религия язычества уже была сокрушена крестом, и попытки ее спасти, как бы они не были философски гениальны, все же являлись порождением духовной реакции и обречены были на неудачу. «Ты победил, Галилеянин», в этом предсмертном вопле царственного поклонника неоплатонизма и язычества, Юлиана Отступника, выразился приговор истории. И все философские усилия неоплатонизма в борьбе с христианством пошли на пользу этому последнему, ибо в неоплатонизме оно получило отточенное философское орудие, оказавшееся полезным для христианского богословия. (Нет никаких оснований отвергать известную зависимость христианской философии от неоплатонизма.)

Учение **Плотина** о теле, как мы уже знаем, связано с его общей эманационной космологией, согласно которой материальность есть удаленность от Единого, *только минус* и потому зло, тело же есть материя. Для точки зрения Плотина характерно, что он принужден не различать, но сливать и отожествлять философскую материю, каковая есть ничто, небытие, — с телом, и метафизически-этическое осуждение материи целиком распространять и на тело. Именно в этом пункте отчетливее, чем в каком-либо другом, обозначается вся противоположность учения Плотина христианской проповеди о спасении и воскресении тела, вере в воскресение Христово и всеобщее грядущее воскресение. Соединение души с телом само по себе уже есть род грехопадения, описываемого Плотином следующими чертами: «Какова же причина того, что души, имевшие тамошний жребий и всецело туда принадлежавшие, позабыли своего бога отца и потеряли ведение и его и себя самих? Начало зла в них есть дерзновение (τόλμα), и становление (γένεσις), и первоначальное обособление (πρώτη ἑτερότης), и желание принадлежать себе самим (ἑαυτῶν εἶναι). Так как они, очевидно, радовались своему самовластию (αὐτεξουσίαν), много пользуясь свободой движения за себя самих (παρ᾽ αὐτῶν), они взяли противоположное направление и удалились весьма далеко и утратили познание, что сами они оттуда (как дети, отделившиеся от отцов и много времени проведшие вдали, не знают ни отца, ни себя)» (Enn. V, lib. I, cap. I). При воплощении душа «теряет крылья и попадает в оковы тела», «погребается и остается в темнице», «души по необходимости становятся амфибиями, невольно ведя жизнь в тамошней и здешней области» (Enn. IV, lib. VIII, cap. IV). «Душа совершает при этом двойную вину: одна состоит в побуждении души к снисхождению, вторая — в том, что душа творит дурные дела» (ib., cap. V). «Душа становится дурной (κακή) в соединении с телом, делаясь подобострастной ему и во всем соглашаясь с ним» (Enn. I, lib. II, cap. III). «Справедливо говорят, что душа становится гнусной (αἰσχράν) через смешение, растворение, склонение к телу» (Enn. I, lib. VI, cap. V), и «поэтому все добродетели сводятся к одному — к очищению (κάθαρσις)» (ib., cap. VI). «Мужество есть бесстрашие перед смертью, смерть же есть отдельное существование души от тела; не боится этого тот, кто любит быть один (μόνος). Если душа очистилась, она становится идеей и логосом и совершенно бестелесной, духовной и исполненной божественного, откуда источник красоты и всего сродного» (ib.). «Для того, кому жизнь есть благо, она является таковым не потому, что есть соединение души с телом, а потому, что зло отвращается добром, но смерть есть большее

благо. Следует ведь сказать, что жизнь в теле сама по себе есть зло, но через добродетель доставляется благо душе, не утверждающейся в сложности своей, но уже разделяющей эту связь» (Enn. I, lib. VII, cap. III).

Если воплощение души есть зло или некое метафизическое faux pas*, случайность, то в результате его даже в благоприятном случае, хотя и не получается для души ничего дурного, но и ничего положительного[1], а в неблагоприятном душа загрязняется, и для того чтобы освободиться от телесных оков, должна подвергнуться очистительному процессу, которым является многократное перевоплощение в различные тела. Характер каждого перевоплощения предустановлен делами предшествующих жизней, кармой, но конечная цель их есть все-таки развоплощение. Очевидна связь, в которой находится здесь метафизическое отрицание тела с учением о перевоплощении, в котором отрицается индивидуальность тела, навеки связанного с данной душой. Напротив, сменяющиеся тела рассматриваются как оболочки или футляры для души, или же как отдельные камеры исправительного заведения, назначаемые преступникам соответственно их поведению. Метемпсихоз, который уже у Платона звучит диссонансом и кажется навеянынм каким-то неэллинским влиянием, здесь получает определенно жизневраждебный характер. Легко понять, что Плотин энергично отвергает христианское учение о воскресении мертвых в теле. «Чувственное восприятие есть функция спящей души, ибо часть души, пребывающая в теле, спит. Подлинное пробуждение есть подлинное воскресение *от* (ἀπό) тела, а *не с* (μετά) телом. Воскресение с телом есть переход от одного сна к другому, как бы лишь перемена ложа; истинное же воскресение вполне освобождает от тела, которое, имея природу противоположную душе, имеет и противоположную сущность (οὐσίαν). Это свидетельствуется и его происхождением, и развитием, и уничтожением, что не свойственно природе истинного сущего» (Enn. III, lib. VI, cap. VI).

Хула на тело связана с метафизической хулой на мир[2], — от света, эманирующего из Ἓη Плотина, на землю ложатся преимущественно тени. Этим еще резче подчеркивается разница между этим учением и «благой вестью» Евангелия о грядущем воскресении, «победе, победившей мир»**. В Плотине говорит здесь та сторона эллинизма, которая запечатлена в ответах афинян ап. Павлу после проповеди его в Ареопаге. Те самые эллины, которые проявляли благочестие к «неведомому Богу» — ἀγνώστῳ Θεῷ, сродному плотиновскому трансцендентному Ἓν, «услышав о воскресении метвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время» (Деян. Ап. 17, 32), и лишь Дионисий, имени коего приписываются величественные «Ареопагитики», сделался слушателем Павла и тем стал родоначальником нового, христианского эллинизма.

Неоплатонический уклон мысли в вопросе о плоти проявляется иногда и в христианстве. Задача христианского аскетизма состоит в борьбе не с телом, но *за* тело, ибо христианство

---

[1] Впрочем, в этом отношении суждения Плотина не всегда согласуются между собой: несмотря на то, что жизнь воплощенной души есть зло, она проходит в ней род практических упражнений в добродетели, учится, и это понимание земной жизни роднит Плотина с... теософией. Вот важнейшее место, сюда относящееся: «если душа благодаря ускоренному уходу освобождается от тела, то она ни в каком отношении не терпит ущерба, и познала природу зла с тем, чтобы открылись заключенные в ней силы и обнаружились энергии творчества, которые оставались бы втуне при спокойном пребывании в бестелесном, ибо никогда не могли бы перейти в действие, и от души осталось бы скрытым, что она имеет» (Enn. IV, lib. VIII, cap. V).

[2] Тем не менее Плотин остается еще настолько эллином, что отношение к мирозданию некоторых гностических сект, которое некоторые историки, в числе их Целлер, распространяют и на христианство (см. *Zeller*, Die Phil. d. Gr. II, Th. II, Abth. 607), вызывает в нем протест. «Это было бы то же самое, как если бы двое людей обитали бы в одном и том же прекрасном доме, причем один порицал бы его устройство и строителя, и тем не менее оставался бы жить в нем, другой же, напротив, не порицал бы, но объяснял, что строитель весьма искусно его соорудил, но ожидает при этом, когда придет время, в которое он выйдет из него и не будет нуждаться в доме... Мы должны, пока имеем тело, оставаться в жилище, приуготованном нам доброй сестрой душой». (Enn. II, lib. IX, cap. XVIII).

видит в теле не оковы, а храм Божий[1]. Уклон в сторону принципиального осуждения тела ощутим, напр., в оригеновском спиритуализме. Приближаясь в этом отношении к Плотину, *Ориген* рассматривает сотворение мира и облечение плотью духа, как некоторое ниспадение — καταβολή*[2]. Соответственно же такому пониманию творения и концом его может быть только — ἀποκατάστασις, восстановление мира в первоначальное состояние, какое он имел ранее до καταβολή. Такое объяснение происхождения мира напоминает учения философов пессимизма Шопенгауэра и Гартмана о слепом, иррациональном движении воли, без всякого внутреннего смысла породившем мир. Конечно, такой уклон плохо мирится с общим христианским мировоззрением Оригена. Есть некоторая аналогия с оригенизмом и неоплатонизмом в космологии *Я. Бёме*, согласно которой инициатором нашего мира является Люцифер, учинивший своим грехопадением для него некую καταβολή и испортивший «сальнитер»** своего собственного царства. Спасая это царство и исправляя его «сальнитер», Бог принужден его сызнова перетворить, причем конечная его задача и здесь определяется как ἀποκατάστασις, т. е. восстановление царства, испорченного Люцифером, в его первоначальное состояние. Новейшая германская философия также отличается идеалистическим отвержением подлинной телесности, которая понимается лишь как трансцендентальная схема чувственного опыта или его неразложимый остаток; в спиритуалистических же системах философии, типа Лейбница или Лотце, она истолковывается исключительно в терминах духа, как его состояние, т. е. сама по себе тоже объявляется иллюзией.

Христианство заключает в себе совершенно иное понимание телесности. Телу придается в нем положительное и безусловное значение. Оно не есть только следствие греха или

---

[1] Величайший борец за основной догмат христианства — боговоплощение Христа, св. *Афанасий Александрийский*, является вместе с тем и принципиальным защитником онтологической подлинности и святости тела. «У Господа, — говорит он, — главной целью было воскресение тела, которое имел Он совершить; ибо знамением победы над смертью служило то, чтобы всем показать оное, всех уверить, что совершено им уничтожение тления и даровано уже нетление телам» (Творения св. Афанасия Великого, ч. I. Слово о воплощении Бога-Слова, § 22, стр. 219).

[2] Творения *Оригена*. Выпуск I. О началах. Казань, 1899, кн. III, гл. V, § 4, стр. 284—5. «По моему мнению, нельзя оставить без внимания того обстоятельства, что Св. Писание называет создание мира некоторым новым и особенным именем καταβολή. По латыни это выражение неточно переведено термином constitutio***. По-гречески καταβολή скорее означает низвергать (dejicere), т. е. свержение вниз (deorsum jacere)... Я думаю, что конец и свершение (consummatio) святых будет заключаться в невидимом и вечном состоянии их... В подобном же состоянии, нужно думать, твари находились и прежде. Но если они имели такое же начало, какой предстоит им конец, то, без сомнения, от начала они находились в состоянии невидимом и вечном. Если же это так, то, очевидно, разумные существа низошли из высшего состояния в низшее, и притом не только души, заслужившие это нисшествие разнообразием своих движений, но и те существа, которые были низведены из высшего и невидимого состояния в это низшее и видимое для служения всему миру, хотя и не по своему желанию: *суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю на уповании* (Римл. 8, 20). Так именно солнце, луна, звезды, ангелы получили назначение служить миру и тем душам, которые, вследствие крайних уклонений ума, получили нужду в этих грубых и плотных телах: ради этих именно существ, которым это было необходимо, устроен был и этот видимый мир. Итак, словом καταβολή, по-видимому, указывается низведение всех вообще существ из высшего состояния в низшее» (Версия блаж. Иеронима к этому месту содержит ту же самую мысль). Мысль о бестелесности тварей в первоначальном состоянии ясно выражена в «Началах», I, 7, 4—5 (где говорится, что *суета*, которой подчинилась тварь, «ничто иное, как тела, ибо хотя тело святых и эфирно, но все же материально»). Срв. еще 3, 5, 4; 3, 6, I. — In Ioan. I, 17. Первым существом, заключенным в тело, был диавол, который в книге Иова называется драконом (40, 14). Этот дракон отпал от Бога и в наказание за свое падение был облечен в тело. Он увлек за собой и многие другие существа. Первоначально же «святые проводили жизнь совершенно нематериальную и бестелесную (ἄϋλον πάντη καὶ ἀσώματον)». Срв. in Matth. 15, 35. (Ср. сопоставления в примечаниях к русскому переводу «О началах», стр. XLIX, 115).

отпадения во что-то низшее, καταβολή; но есть первозданная сущность. Основной догмат христианства о боговоплощении — ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, *Слово плоть бысть*, — и связанное с этим почитание Богоматери, воскресение и вознесение с плотию Сына Божия и седение Его «одесную Бога Отца» — все это столь явным образом противоречит неоплатоническому, буддийскому, спиритуалистическому и идеалистическому отрицанию тела, что излишне даже на этом настаивать. Заслуживает особенного внимания, что Христос именуется в Новом Завете как «сам Спаситель тела» — αὐτὸς Σωτὴρ τοῦ σώματος (Ефес. 5, 23), и «глава тела, Церкви» — καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας (Колосс. I. 18). Церковь же неоднократно именуется «*телом Христовым*». «Так должны любить мужья своих жен, как свои тела: любящий жену любит самого себя, ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены Тела Его, от Плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть (Быт. 2, 24). Тайна сия велика, я говорю по отношению ко Христу и Церкви» (Ефес. 5, 28–32). Церковь есть «*Тело* Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. I, 23). Конечно, можно аллегоризировать решительно все на свете, а потому при желании и «сие можно понимать духовно». Однако это значило бы не только экзегетически насиловать данный новозаветный текст, но и не считаться со всем духом Ветхого Завета, с его явным телолюбием и телоутверждением; пришлось бы, в частности, сплошь аллегоризировать и священную эротику «Песни Песней», которая отнюдь не представляет собой одну лишь лирику или дидактику, но проникнута серьезнейшим символическим реализмом. Нужно было бы перешагнуть, далее, и через учение Церкви о таинстве брака, а вслед за тем пришлось бы выключить за пределы принципиально допустимого в христианстве и все то отношение Церкви к природной плоти, которое находит выражение в литургических тайнодействиях, и не только в св. Евхаристии, но и в водоосвящении, в освящении хлебов, плодов, цветов, домов и т. д. Далее подлежало бы отрицанию и все церковное искусство — иконопись, архитектура, музыка, пение и т. д. Одним словом, пришлось бы отделить от христианства все то, что идеалистические и спиритуалистические иконоборцы (в самом широком смысле слова) зовут религиозным материализмом или попросту «язычеством». Но христианство есть религия не только спасения души, а и духовного прославления тела. Лишь в нем одном из всех мировых религий тело не гонится, но прославляется, ибо Христос есть Спаситель не только душ от греха, но, вместе с тем и тем самым, и «Спаситель тела». Христианство есть апофеоз тела и дает великие обетования относительно его искупления.

Но что же такое есть это *тело*? что такое телесность? Чаще всего телесность определяется отрицательными чертами, как противоположность «духовности» или не-духовность. Такое определение, во-первых, не удовлетворительно, как и всякое чисто отрицательное определение, а, во-вторых, и не верно, если понимать отрицание как противоположение или исключение. Телесность по существу своему вовсе не есть противоположность духу, ибо существует и духовная телесность, «тело духовное», о котором говорит ап. Павел: «если есть тело душевное, есть и духовное — πνευματικόν» (1 Кор. 15, 44), и именно такая телесность и содержит в себе онтологическую норму тела. Напротив, телесность в смысле отрицания духовности есть лишь определенное состояние тела, и притом болезненное, а не его сущность. Святая телесность, тело Церкви, духовно и духоносно, а потому и сущность

ее никоим образом не может определяться только как *не-дух*, но должна иметь и положительное определение. Эту сущность надо видеть в *чувственности*, как особой самостоятельной стихии жизни, отличной от духа, но вместе с тем ему отнюдь не чуждой и не противоположной. Чувственность совершенно ясно отличается как от субстанциально-волевого ядра личности, так и от причастного Логосу мышления, умного видения идей, их идеального созерцания: *наряду* с волей и мыслию есть еще чувственное переживание идей — их отелеснение. Моралисты и философы, аскеты и мистики привыкли презирать чувственность, и само слово получило ассоциации и привкусы, которые не легко забываются: для одних она есть греховное, плотское пленение духа, нечто во всяком случае подлежащее преодолению, для других она есть скверная, хотя и неустранимая примесь, которою загрязняется чистота трансцендентальных или логических схем, необходимый трамплин для мышления, или тот неразложимый осадок, который остается на дне гносеологической реторты и не улетучивается ни от каких идеалистических реактивов. О, как легко вздохнули бы идеалистические философы, если бы можно было на самом деле как-нибудь «отмыслить» и устранить слепую Empfindung*, мертвым балластом лежащую в трюме «Критики чистого разума». Как закруглилась бы фихтевская космогония, совершающаяся путем отражения *я* в зеркале *не-я*, если бы можно было обойтись одними логическими импульсами и не надобился еще этот досадный «внешний толчок» грубого мира!** Как художественно и прочно построялся бы мир диалектикой Гегеля, если бы не было нужды еще «дедуцировать» материальное «инобытие» духа, презираемую эмпирию, у которой приходится делать тайные позаимствования! И разве победа материализма, этого темного Аримана, над царством Люцифера*** была бы возможна, если бы не досадная «материя», которая упорно не хочет просветляться и идеализироваться *до конца*? Однако при всей своей блистательности, логические схемы, способные вместить весь мир, не могут реально породить ни одной пылинки, не идеальной, но чувственной, реальной. Именно телесностью, или чувственностью, и устанавливается *res*, *бытие*, и хотя с нею и не знает, что делать, идеализм, кроме как брезгливо ее удалять из своего светлого царства, однако же торжествующе смеется темный Ариман, который, и оставаясь логическим неучем, владеет ключом к реальности. Ибо быть последним носильщиком на земле отраднее, нежели бродить тенью хотя бы самого высшего ранга в идеалистическом Гадесе.

Мы нащупали одну из основных черт телесности как чувственности: ею устанавливается *реальность* мира, сила бытия. При этом она стоит на самой грани логической различимости света и темноты, она как бы прячется за идею как ее скрытая «подставка». Про нее нечего высказать словом или мыслию, ее было бы ошибочно логизировать, и остается просто принять или констатировать. Вот почему проблема реальности внешнего мира представляет такой тяжелый крест для идеалистической философии, ибо эта реальность недоказуема мыслительными средствами, она только ощутима чувственностью, и в этом же состоит причина нерасторжимости логического и алогического начал, столь характерной для всего бытия. Идеальное и реальное разделимы только в мышлении, но не в действительности. И если реальность устанавливается чувственностью или телесностью, которая, однако, не существует вне идеи, то чистая идеальность есть призрачность или отвлеченность. Идя по этому пути мысли, неизбежно приходим и к предельному вопросу космологии — о реальности идей: свойственна ли она высшим, умопостигаемым началам бытия, платоновским идеям, как в их раздельности, так и в их органической целокупности? Приличествует ли

им и чувственная ощутимость, и телесность, составляющая основу реальности, или их надо понимать лишь как логические абстракции, снова как nomina rerum*? Суть ли идейные первоначала бытия лишь идеальные схемы, которые по содержанию беднее, суше, однообразнее, нежели они же в «смешении» с материей в реальностях нашего мира, или же, напротив, им принадлежит реальность in sensu eminentissimo**, реальнейшая реальность, realitas realissima? При идеалистическом понимании платонизма упраздняется весь его жизненный смысл, причем он приравнивается теперешнему идеализму гуссерлианского типа, безобидному, но и, однако, бессильному «интенционированию» и «идеации»***. Остается понимать идеи как наделенные всей полнотою реальности, т. е. и чувственностью, или телесностью. Платоновские идеи имеют тело, как бы ни была утонченна эта телесность. И нельзя отелесненные идеи мыслить, как бескачественные, однообразные монады, которые обладают способностью лишь взаимно отталкиваться друг от друга и тем возбуждать общее чувство непроницаемости, но далее остаются «не имеющими окон»****, а, стало быть, и бескачественными в своей отъединенности друг от друга. Идеи-тела конкретно окачествованы и ни в каком смысле не повторяют друг друга: каждая идея ощущает себя по-своему, т. е. имеет индивидуальное тело, есть телесная энтелехия[1].

Итак, идеи не только *знают* себя, но и *чувствуют*. И эта духовная чувственность, ощутимость идеи, есть красота. Красота есть столь же абсолютное начало мира, как и Логос. Она есть откровение Третьей Ипостаси, Духа Святого. Красота, как духовная чувственность, необходимо имеет субстратом некую телесность, красоте отдающуюся, ее восприемлющую и ею исполняющуюся. Другими словами, красота предполагает *телесность вообще*, или *реальность вообще*, которая, будучи насквозь пронизана красотой, ощущается как запредельный идеям, алогический ее субстрат. *Реальность вообще* опознается своеобразным духовным осязанием, соответствующим нашему глухому «мускульному» чувству реальности. Ибо такое *общее* чувство реальности, помимо частных ощущений, бесспорно существует и опознается металогически, и оно составляет непреодолимое, хотя и не логическое, препятствие для идеалистической метафизики типа Гегеля, который, хотя и в замаскированной форме, принужден был капитулировать пред алогической стороной логического процесса. Без этой телесности или реальности идей нет красоты, и возможна была бы только мысль о красоте. Некое ἄπειρον, закрытое идеями-формами и потому никогда не обнаруживающее своей хаотичности, составляет скрытую подоснову всякой красоты. Хаос в мире идей никогда не обнаруживает себя как таковой, ибо до конца и без остатка разрешается в космос, но вместе с тем он совершенно реален: хаос существует лишь для того, чтобы был возможен реальный космос.

Мы приходим к признанию некоей *умопостигаемой материи*, образующей основу телесности в самой Софии, причем это ἄπειρόν оказывается не слабостью или дефектностью, но, напротив, мощью и богатством, той материей, благодаря которой она становится ens realissimum, ὄντως ὄν, а не идеалистическим призраком. Важное предчувствие этой истины мы имеем в глубоком учении Плотина о *двух* материях: о мэональной материи нашего во зле лежащего мира и о той умопостигаемой материи, которая является субстратом для

[1] Говоря о телесности, мы обсуждаем лишь общефилософскую сторону вопроса, оставляя без внимания разные «планы» телесности. Между тем здесь несомненно можно различать тела разного утончения, т. е. не только физическое, но «астральное, ментальное, эфирное» и, может быть, иные тела. Для философского понимания телесности эти различия несущественны, и тела разных «планов» сливаются в общем понятии тела.

νους, дает возможность раскрыться его идеям. По смыслу своему νοῦς у Плотина (как уже было указано) соответствует именно христианской Софии, поскольку он раскрывает для мира силу трансцендентного Божества Ἕν; однако благодаря его «эманативному пантеизму» затемняется действительное иерархическое соотношение между Ἕν и νοῦς, причем последний занимает какое-то промежуточное место между Второй Ипостасью, Логосом, и Софией. Правильна и другая, сюда относящаяся, мысль Плотина, именно, что эта умопостигаемая материя принадлежит к области νοῦς, но не Ἕν, т. е. не к трансцендентному Абсолюту. И по христианской вере внутритроичная жизнь Божества, Бог в себе, представляет абсолютную, неведомую тайну для всякой твари. Он совершенно трансцендентен, *Бога никто никогда не видел**, и *Бог есть дух* — Πνεῦμα ὁ Θεός (Ио. I, 18; IV, 24). Говорить в отношении к трансцендентному Абсолютному о телесности, в какой бы то ни было степени утонченности и одухотворенности, было бы и кощунством, и недомыслием. Но Бог, открывающийся в Софии, являет Себя в триипостасности Своей как Творец, Бог-Отец, Логос и Дух Святый животворящий; животворением же дается и знание себя осуществленным в своей идее, ее ощутившей как живую, действующую силу космоса, победу в хаосе. Благодать св. Духа показует святую чувственность, творит святую плоть, «*добро зело*» мира. Красота есть откровение св. Духа по преимуществу. София — Церковь, восприемлющая на себе дары откровения триипостасного Божества, идея Божия, есть, по слову откровения, и «*тело*» Христово, *тело Божие*. Следовательно, Бог, как Творец, в творении имеет тело. Только из этого никак не следует, что Божество в абсолютной трансцендентности Своей телесно, хотя одинаково не допустимо и обратное утверждение: здесь должна умолкнуть мысль и сомкнуться уста, ум стать не-думанием, а душа не-чувствием. Здесь «ограда рая», божественное НЕ.

Итак, красота есть безгрешная, святая чувственность, ощутимость идеи. Красоту нельзя ограничивать каким-либо одним чувством, напр. зрением. Все наши чувства имеют свою способность ощущать красоту: не только зрение, но и слух, и обоняние, и вкус, и осязание, и нет решительно никаких оснований исключать отсюда какое-либо из существующих и возможных чувств, ибо всем им доступна область прекрасного. Об этом свидетельствует нам духовный опыт святых, стяжавших благодать св. Духа и ософиенных в земном теле своем: они испытывали духовное услаждение всеми своими чувствами (ср. напр. рассказ Мотовилова[1] о том, как преп. Серафим сделал для него ощутимой благодать Духа Святого). Отсюда следует, насколько неосновательно лжедуховное презрение к телу и чувственности, для которого наша греховная плотская чувственность приравнивается чувственности вообще. И особенно странно, что такое смешение нередко совершается именно по поводу христианского аскетизма, который якобы презирает красоту и тело, подобно буддийскому. При этом не понимают, что аскетическая борьба с чувственностью в христианстве проистекает именно из любви к ноуменальной, софийной чувственности, или красоте духовной, и вражда с телом мотивируется здесь высшею любовью к телу, что яснее всего выражается в почитании св. мощей как духоносного, просветленного тела. Нельзя презирать чувственности, — и в ней надо видеть «образ и сияние славы Божией»**, каковым является божественная София. И насколько наша земная красота есть отблеск небесной, софийной,

[1] О цели христианской жизни. Беседы преп. Серафима Саровского с А. Н. Мотовиловым. Сергиев Посад. 1914. То же см. в книге *С. Нилуса*: «Великое в малом»***.

постольку же наша, обремененная тяжелою плотью, чувственность есть маска, даже гроб чувственности непорочной и святой.

Идея ощущает себя в красоте. Тем самым она любит самое себя, познает себя как прекрасную, влечется сама к себе эротическим влечением, в некоей космической влюбленности. Не чувствуется ли это влечение в напряженном томлении красы вселенной, в пламенении полдня, застывшего в своей истоме, в млении моря, сверкающего под горячими поцелуями солнца, в подъеме горных высей, простирающих к небу свои белоснежные пики? Не влюблена ли природа в красу свою, и не есть ли в красе этой что-то девичье, стыдливое и страстное? Поэты и художники одни лишь видят и знают эту космическую Афродиту, ее самолюбование, влюбленность природы в свою идею, творения в свою форму. «Да лобзает она меня лобзанием уст своих, ибо ласки твои лучше вина... Влеки меня, мы побежим за тобою» (Песнь Песней 1, 1, 3). Не шепчет ли этих страстных признаний влюбленной вся природа в эротической истоме своей и в любовном восхищении своем, когда в короткие просветы чувствует себя свободной от «покоряющей ее суеты», как бы очнувшись от каменного обморока своего? И не эти ли вздохи и лепет подслушивает поэт, не эти ли раскрывающиеся объятия видит художник? Влечение материи к своей собственной форме-идее, стремление познать себя, облечься в свою собственную форму, в существе своем есть эротическое стремление, в самой телесности идей заключено нечто муже-женское, пылают сомкнувшиеся объятия, в поцелуе сливаются уста. Природа как Суламита стремится к жениху, тоскует о нем, ищет его в стогнах, а когда находит, то блаженно изнемогает от любви: «левая рука его у меня под головою, а правая обнимает меня» (Песнь Песней 8, 3). И когда «natura naturans», идея, просвечивает через окаменевшую «natura naturata», последняя дышит зноем желания, волнуется волнением любви. Таков панэротизм природы. И то, что мы в мире дольнем познаем как стремление каждого земного существа к своей идее, как эрос творчества, муку и тревогу всей жизни, то в мире умопостигаемом, «в небе», есть предвечно завершенный блаженный акт, эротическое взаимопроникновение формы и материи, идеи и тела, духовная, святая телесность*.

В этой духовной телесности и коренится основа искусства, ибо художник прозревает красоту как осуществленную святую телесность. Он томится и тоскует о ней, как рыцарь о Прекрасной Даме, всегда и беззаветно в нее влюблен, ибо эта-то влюбленность, эрос бытия, и рождает его вдохновение, хотя только в редкие и скупые моменты дано ему закреплять свои прозрения, а чаще всего и вовсе не дано. И можно быть «художником в душе» и без способности к этому закреплению. Можно быть непрестанно волнуемым и осаждаемым этими образами, влюбленным этой влюбленностью, но не извлечь из себя творческого огня, бессильно сгорая от внутреннего пламени. Но те, кого миновал этот темный и печальный жребий, кому ведом язык богов, они суть избранники Софии, творцы красоты. Что такое есть создание искусства, из чего бы ни было оно изваяно, из камня, слова, звука, краски, формы? Что делает искусством искусство? Есть ли это мыслительная схема, отвлеченная идея? Нет. Есть ли это материя, плоть, такая же как и всякая другая? Тоже нет. Это есть эротическая встреча материи и формы, их влюбленное слияние, почувствованная идея, ставшая красотой: это есть сияние софийного луча в нашем мире.

Красота в природе и красота в искусстве как явления божественной Софии, Души Мира, имеют одну сущность. Как natura, одновременно и naturans и naturata, непрестанно себя осуществляющая в своей идее, природа есть великий и дивный художник. Искусство,

не как совокупность технически-виртуозных приемов, но как жизнь в красоте, несравненно шире нашего человеческого искусства, весь мир есть постоянно осуществляемое произведение искусства, которое в человеке, в силу его центрального положения в мире, достигает завершенности, ибо лишь в нем, как царе творения, завершается космос.

Софийная, святая телесность остается трансцендентна нашему чувственному опыту, она может постулироваться им только в качестве необходимой метафизической гипотезы, как онтологическая его основа. Однако она может стать доступна созерцанию или опыту под благодатным озарением св. Духа, как об этом свидетельствует опыт святых. Но к этому опыту нисколько не приближает (если только не удаляет) «оккультизм», научающий опытно воспринимать тела большей утонченности, нежели наш «физический план» (эфирное, астральное, ментальное тело), ибо по своей онтологической природе эти высшие «планы» составляют одно с планом «физическим», образуя, так сказать, разные степени сгущения телесности. «Духовность» этих тел или миров, о которой повествует «Geisteswissenschaft»*, имеет значение вполне относительное лишь в сравнении с более тяжелым и менее восприимчивым телом, материальным или физическим, но и эти тела «высших планов» представляют собою еще материю или «землю» (почему и Geisteswissenschaft, как мы уже указывали, исповедует утонченный гилозоистический материализм). Духовная телесность не дается «духовному знанию». В применении к святой телесности противоположение духа и тела, спиритуализма и материализма, теряет всякий смысл, ибо оно возникает лишь вследствие несоответствия, несовпадения, неадекватности того и другого. Там же, где мы имеем полную и совершенную энтелехийность, духотелесность, это противопоставление теряет всякое значение, ибо как дух не проявляет здесь своей, противящейся материи, спиритуальности, враждебности телу, так и тело не имеет косности, материальности, пассивного сопротивления духу. Здесь имеется полное и совершенное взаимопроникновение тела и духа в едином жизнетворящем акте «вечнующей жизни». Некоторую аналогию может дать нам опыт нашего собственного тела, поскольку оно, согласно велениям и нуждам духа, сливается с ним воедино[1]: при здоровье мы не чувствуем свои глаза, когда они видят, или уши, когда они слышат, или мускулы, когда они движутся, послушные воле, и, напротив, все наши органы дают себя знать в отдельности в случае расстройства. И вообще свое греховное тело мы чувствуем как границу или противоположность духу лишь тогда, когда оно становится непослушным орудием, или же овладевает духом через похоть, но не тогда, когда оно верно нам служит. Отсюда следует, между прочим, что самая эта антитеза духа и тела, столь излюбленная у метафизиков и моралистов, выражает собой не изначальную сущность тела, но лишь известную его модальность, определенное *состояние* телесности (или, что в данном случае есть одно и то же, духовности), но не ее существо; отсюда понятна и неизбежная ограниченность и связанная с нею ложность одинаково как спиритуализма, так и материализма, в которых допускается одна и та же ошибка: модальность, состояние, смешивается с самым существом телесности и сопряженной с ней духовности.

Не могут быть применимы к духовной телесности и формы «трансцендентальной эстетики»**, т. е. временность и пространственность. Временность связана с развитием, становлением, мэональностью и вообще тварностью и неприложима к сверхвременному, в едином

[1] По учению йогов, сознательное овладение инстинктивными функциями тела может быть помощью соответственного режима и упражнений доведено значительно дальше, нежели это имеет место теперь у большинства людей. Ср. йог *Рамачарака*. Хатха йога, изд. «Новый человек» и др. издания той же серии.

акте объемлющему все в абсолютном совершенстве и законченности. Но то же надо сказать и о пространственности. Она обусловлена взаимонепроницаемостью, отталкиваемостью тел, которые не могут сразу заполнить одного и того же пространства. Наше пространство представляет собою как бы несколько пространственных слоев разной плотности: напр., свет может свободно проникать через воздушное пространство, через поры одного наполнения пространства может просачиваться другое. Однако основой пространственности остается, что каждый определенный объем пространства, каждое определенное место может быть заполнено одновременно только одной материей и становится на это время непроницаемым для всякой другой. Пространственность есть непроницаемость материи и практически опознается как граница или форма. Эта непроницаемость связана с неорганизованностью, с хаотическим состоянием мировой материи, имеющей множество несвязанных и независимых центров и, стало быть, распадающейся на отдельные взаимовытесняющиеся части (как бы мы их ни называли: атомы, электроны, центры энергий и под.). Из этой взаимоограниченности возникает внешняя форма любого тела, как ограниченная область его бытия. Если устранить эту причину пространственности, предположив полную и совершенную организованность мирового тела, при которой ничто ничего не вытесняет, но все существует в единстве, тогда, очевидно, реальность пространства исчезает, оно становится чистой потенциальностью. Формы бытия тогда имеют характер не внешней принудительности пространства, но лишь внутренне присущей им качественности. Эта внутренняя форма, осуществляющаяся в духовном теле, остается недоступной нашему теперешнему опыту, скованному реальной пространственностью мира. И, однако, победу над пространственностью мы можем наблюдать из отдельных случаев жизни святых, появляющихся вдали от места нахождения, видящих за пределами им физически доступного. О том же говорит нам повествование Евангелия о теле Воскресшего Господа, свободно проходившего через непроницаемые для физического тела «заключенные двери»*, внезапно появлявшегося перед апостолами и столь же внезапно скрывавшегося, но при этом делавшего Свое тело ощутимым для осязания Фомы и даже способным к принятию физической пищи (меда и рыбы). Духовная телесность не связана пространственностью[1] как границей, а потому внешняя форма должна уступить здесь форма внутренней, однако же ощутимой и осуществляемой образно и телесно. Пространственность не установляет собой телесности, которая может стать и свободной от ее граней, она сама связана с определенным состоянием телесности, именно ее непроницаемостью. Еще менее, однако, можно мыслить пространственность и временность вслед за Кантом, идеалистически, как форму восприятия, якобы вовсе не существующую для вещи в себе. Мысль эта будет верна лишь в том случае, если ее транспонировать на онтологический язык: телесность в себе свободна от пространственности и в этом смысле сверхпространственна, но пространственность есть ее состояние или модус. Однако от этого она не становится трансцендентальной иллюзией, ибо есть реальное состояние некоей подлинной реальности так же, напр., как не есть илюзия болезнь в организме, хотя она и не принадлежит к его существу, а есть только его состояние. Реальность пространства, хотя и относительную, можно установить, лишь отправляясь от того, что лежит в его основе, само оставаясь сверхпространственным, т. е. от духовной телесности.

---

[1] Даже расширение опыта в сторону оккультизма дает уже преодоление пространственности: «астральное» тело не связано пространством, на чем основана возможность «астрального выхождения», появления двойников и разные телепатические явления.

«Есть тела небесные и тела земные» — καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια (1 Кор. 15, 40), — говорит апостол, намечая всю противоположность между телесностью святой, духовной и земной, плотской. В чем же эта разница? Она, очевидно, связана со свойствами земли как материи земной телесности. Мы знаем землю как всеобщую матерь, изводящую из своего лона и растения, и животные, и, наконец, плоть человека. Земля есть общая материя различных видов плоти, о которых говорит апостол Павел: «Не всякая плоть та же самая плоть (οὐ πᾶσα σάρξ ἡ αὐτὴ σάρξ), но иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц» (1 Кор. 15, 39). Земля как противоположность небу есть лишь потенциальность духовной телесности, сплав ее с ничто, некое первичное смешение (о котором говорит Платон в «Тимее»). Та мэональная основа телесности, которая в духовном теле остается лишь в потенциальности, ибо побеждена и до конца преодолена идеей, здесь, в «земном теле», утверждает свою актуальность, а идея становится только искомой и заданной; отсюда и возникает процесс, развитие, становление. Земля в этом смысле есть *становящаяся* духовная телесность, она лишь стремится стать той «новою землею», которая выявится по окончании мировой процесса, когда черная и темная масса преложится в «море стеклянное, подобное кристаллу» (Откр. 4, 6). Земная плоть обременена материей, или ничто, т. е. косностью, тяжестью, дебелостью. Это таинственное преодоление материи идеей мы наблюдаем при всяком изведении «из темной глыбы ликов роз»*, деревьев, цветов и злаков, стремящихся создать себе тело, явить в нем свою идею. Это же самое осуществляется и искусством, просветляющим материю идеей. Наконец, это же самое человек в духовной работе производит и над самим собой, созидая свое высшее я, а через него изменяя и свое тело. Тело и материя отнюдь не тождественны, как это обычно считают, связь телесности с материей есть загадка, по-своему не менее таинственная, нежели связь души с телом; бестелесное же существование идей есть фикция и абстракция: nulla idea sine corpore**. Вся земля есть потенциальное тело, из состояния «невидимого и пустого»*** она непрестанно облекается в славу шести дней творения: все исходит из земли и возвращается в землю. Земля в этом смысле есть «Божья нива», кладбище, сохраняющее тела для воскресения, и об *этой* земле сказано: «земля еси и в землю отыдеши». Между телесностью и материальностью установляется антагонизм, который религиозно-практическое выражение находит в аскетизме. На почве этого антагонизма и возникает ложное противопоставление духа и плоти, которое выражается в односторонностях спиритуализма и материализма. Земля как плоть затемняет, закрывает, противоборствует идее — энтелехии, и этим создается чувство *плотяности* как начало греховное, ограничивающее. К этому *телу плоти* в сущности относятся и воздыхания Платона, и вопль великого апостола: «Бедный я человек, кто избавит меня от этого тела смерти»****, — и его же свидетельство о двух законах, живущих в человеке и друг другу противоборствующих. Здесь же лежат и онтологические корни морали с ее орудием категорического императива, непрестанно обличающего, производящего суд над обессиленной благодаря плоти человеческой волей.

Весь мир есть *одна* телесность и *одно* тело, в котором, однако, вполне индивидуально должна ощущать себя каждая телесная энтелехия. Благодаря нашему чувству пространственности связанность бытия ощущается слабее, чем его разделение: непроницаемость пространства поэтому становится аксиомой для эмпирического сознания (этим объясняются, напр., недоумения о том, каким образом разновременно или одновременно во многих местах совершается одна и та же евхаристическая жертва, причем всякий раз Господь всецело сообщает Себя

каждому причащающемуся). Однако единство телесности не может быть вполне разрушено и в пространственном мире, — оно косвенно подтверждается функциями питания, дыхания, обмена веществ, всеобщей связанности сущего[1]. Но им отнюдь не отрицается индивидуальность тела, хотя бы попытка ее определить на языке известной нам материальной телесности вела к антиномиям и апориям[2]. Всеобщая проницаемость тел может сочетаться с динамической их индивидуальностью в качестве центров для разных воплощенных душ, причем она выражается и в нарочитой связанности их с определенными телесными единицами (клетками). Это признание индивидуальности тела неразрывно связано с догматом боговоплощения. Господь облекся плотью не только в смысле общей причастности к ней, но и в самом конкретном смысле: воплотился в индивидуальное тело, с ним жил и страдал, с ним и воскрес, оставив пустую гробницу, — пустота эта в смысле отсутствия тела еще подчеркивается оставленными в ней погребальными пеленами и «платом, который был на главе Его» (Ио. 20, 7). Конечно, с ним потенциально воскресла, а некогда и реально совоскреснет вся тварь, ибо вся она есть в некотором смысле тело Христово как причастная так или иначе Церкви Его. Но имея телом Своим всякую плоть, Христос имеет и Свое собственное Тело, с которым Он вознеся на небеса и «сидит одесную Отца». Проповедь воскресения в индивидуальных телах изначала составляла зерно христианского благовествования (вспомним уже проповедь ап. Павла в афинском ареопаге и скептически-ироническое отношение к нему тогдашних афинских спиритуалистов: Деян. Ап. 17, 32). Вопрос этот неоднократно обсуждался в христианской письменности[3]. Признание индивидуальности тела лежит и в основе почитания св. мощей.

---

[1] О смысле этих функций ср. в моей «Философии хозяйства» главу III о еде и труде*.

[2] Отрицание индивидуальности тела на основании его универсальности составляет главный порок рассуждений Леруа о воскресении Христовом: *Леруа*. Догмат и критика, стр. 146—243**. В результате Леруа приходит к спиритуализму, враждебному телу, и в сущности отрицает Воскресение Христово как конкретный факт. Простая последовательность требовала бы от него пойти дальше и отрицать и конкретное боговоплощение, т. е. самую основу христианства.

[3] Св. *Григорий Нисский* в своем диалоге «О душе и воскресении. Разговор с сестрой Макриной» дает следующий ответ на некоторые недоразумения, связанные с вопросом об индивидуальном характере тел воскресения. «Душа естественное свойство стихий, стекающихся в состав того тела, с которым она была соединена, знает и по разложении их. И хотя бы естественно стихии сии, по причине вложенных в них противоположных качеств, далеко отвлекло одну от другой, удерживая каждую из них от смешения с противоположною, тем не менее душа будет при каждой стихии, познавательной силой касаясь и держась свойственного ей, пока не произойдет опять стечения разъединенных стихий в одну совокупность для восстановления разложившегося, что в сосбственном смысле есть воскресение и им именуется». «С какими стихиями она соединена первоначально, в тех пребывает и по разрушении, как бы поставленная стражем своей собственности, и по тонкости и удобоподвижности духовной силы не оставляет собственно ей принадлежащего при растворении этого с однородным, не подвергается никакой ошибке при раздроблении на мелкие части стихий, но проницает собственные свои, смешанные с однородными, и не ослабевает в силах, проходя с ними, когда разливаются во вселенной, но всегда остается в них, где бы и как бы ни устроила их природа. Если же распоряжающаяся вселенною сила дает знак разложенным стихиям снова соединиться, то как к одному началу прикрепленные разные верви все вместе и в одно время следуют за влекомым, — так по причине влечения единою силой души различных стихий при внезапном стечении собственно принадлежащего соплетется тогда душою цепь нашего тела, причем каждая часть будет вновь соплетена, согласно с первоначальным и обычным ей состоянием, и облечена в знакомый ей вид» (Творения св. *Григория*, еп. Нисского, часть IV, 254—5). В дальнейшем развитии своих идей св. Григорий поясняет, что здесь имеется в виду не восстановление тела в том виде, какой оно имело при смерти, и вообще не материальное тело (σῶμα), но некоторое динамическое тело (εἶδος), через которое совершится «восстановление нашего естества в первобытное состояние» (ib., 314, 322), свойственное человеку до грехопадения. Следовательно, совлекутся «кожаные ризы», которые, в понимании св. Григория, означают низшую материальную телесность, и восстановится телесность высшая, однако вполне индивидуальная. Ср. *Несмелов*, цит. соч., 598—606.

4. Природа зла. Мир, сотворенный *из ничего в Начале*, т. е. потенциальная и актуализирующаяся софийность, в первозданной своей «доброте» не имеет ничего антисофийного, не содержит никакого зла. Ибо зла еще нет в потенциальном ничто, составляющем основу тварного мира, напротив, оно становится благим, приобщаясь ко благу, из темного ничтожества становясь бытием. Мир *до* грехопадения и представлял собою такую безгрешную потенциальность софийности, метафизическую «землю», на которой мог произрасти Эдем. Но он и не достиг еще состояния завершенности, актуализации своей софийности: так же, как и Адам, он находился в начальной, детской стадии своего развития, которое лишь должно было привести к полному одуховлению материи, «новому небу и новой земле». И об этом красноречивее всего свидетельствует уже самая возможность той духовной и космической катастрофы, которая совершилась в грехопадени и сдвинула мир с его прямого пути. *Ничто* не ощущалось в мире как актуальный принцип мироздания, но пребывало как его темная, немая основа. В этом проявилась победа благости Творца, призывающего к жизни самое *ничто*. Но эта основа мироздания в себе таила возможность актуализации и вмешательства в судьбы мира, т. е. греха и зла. Достаточно было для этого, чтобы *ничто* вышло из своей потенциальности, сделалось ощутимым как темная основа мироздания. *Ничто* само в себе, конечно, не может стать актуальным принципом мироздания, началом *всего*, — ex nihilo nihil fit*, — но оно может ворваться в осуществленное уже мироздание, прослоиться в нем как хаотизирующая сила, и в таком случае мир получает свой теперешний характер, — хаокосмоса. Таким образом, *возможность* зла и греха как актуализации *ничто* была заранее дана в мироздании: благость и любовь, проявившиеся в творении мира, не остановились и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему, хаотическому *ничто*, которое возможность самоутверждения получает лишь благодаря *всему*, как тьма и тень получают свое бытие только от света, хотя и стремятся с ним соперничать. Актуальность *ничто* есть поэтому метафизическое хищение, на которое, однако, наперед дано было соизволение Творца всяческих, возлюбившего мир в его свободе, а не в качестве только объекта Своего всемогущества. Любовь, смиряющаяся до почтения твари, попускает вместе с тварной свободой и своеволие *ничто*. Актуализация *ничто* полагает начало тому множественному, хаотизированному бытию, которое во всех других отношениях есть небытие. И уже само это *бытие-небытие* как общее состояние мироздания есть метафизический грех, о котором сказано: *мир во зле лежит*. Есть какая-то изначальная тоска и злоба, выражающаяся и в «мировой скорби», и во вражде всего со всем: πόλεμος πατὴρ πάντων (Гераклит)**, In Ja und Nein bestehen alle Dinge (J. Böhme)***. В мире есть этот «минус», которым объявляет себя Мефистофель и «черт» Ив. Карамазова****. Таинственно и властно влечет к себе разверстая пасть небытия. Подобно тому как на высоте испытывается мучительное и головокружительное стремление вниз, так и все живое испытывает соблазн метафизического самоубийства, стремление уйти из «распаленного круга бытия», и однако оно *ни в ком* и *никогда* не может дойти до конца, т. е. до полного осуществления, ибо творческое «*да будет*», почиющее на каждой твари, неистребимо всеми силами мира. Тварь поэтому не может с полной искренностью сказать себе: умри, — ибо уже в самом акте утверждения к небытию она осуществляет себя как бытие, — живое и жизнеутверждающееся начало. Отсюда неискренность и фальшь (в самом глубоком, последнем смысле) метафизического пессимизма, ибо возжелать своего самоуничтожения *не может* никакая тварь, ни демоны, ни люди. Самые жесточайшие муки, — червь неусыпающий и огнь неугасающий, —

только заново утверждают силу бытия. Нужно ли говорить, что самоубийство есть всегда и всецело акт жизнеутверждения, хотя больной, капризный или своевольный; от него далеко отстоит та воля к небытию, о которой бессильно вздыхает буддизм. Метафизическая смерть — да и то не смерть, но вечное умирание — низвержение в «тьму кромешную на самый край бытия» — может совершиться для нераскаянных грешников только по воле Всемогущего, — да смилуется Он над созданиями Своими! Однако и там, в этой тьме, станет слышим плач и скрежет зубовный, и там отверженная тварь будет судорожно корчиться в тисках охватывающего ее ничто, но и здесь не найдет небытия, ибо Божие определение вечно и неотменно, корни бытия своего мы имеем в вечности и не властны исторгнуть их, не сильны даже этого захотеть...

Тоска бытия молчаливо свидетельствует, что оно отравлено небытием, и жизнь несет в себе смерть. Вместе с грехом в мир вошла и смерть как начало враждебное бытию, его разрушающее. До грехопадения человек, а в нем и все твари созданы были не бессмертными, но и не смертными: *ничто*, находясь в состоянии потенциальности, еще было бессильно ввести в мир смерть, но вместе с тем оно не было уже обессилено. И как только плотина бытия прорвана была актом грехопадения, небытие излилось в мир и наводнило все существующее: смерть стала всеобщим и последним врагом. Прародители жили в детском неведении добра и зла и, конечно, они могли бы вовсе миновать опыта зла. Грехопадение или, напротив, послушание воле Божией следует во всяком случае считать актом свободы, а отнюдь не природной необходимости: в природе твари была только возможность греха, но не было никакой к нему принудительности. Соблазн именно в том и состоял, чтобы знание предпочесть послушанию, источнику истинного, положительного ве́дения. Змей прельщал прародителей возможностью стать *как боги*, т. е. завлекал их на путь притязательной, себялюбивой множественности, возбуждал желание *каждому* стать богом, будучи тварью, иметь *все* для себя, как бы от себя. Змей не обещал им стать на самом деле богами, ибо вещему их сознанию, питавшемуся живым общением с Богом, было ясно, что Бог — един; поэтому он звал их стать «*как* боги». И соблазн змея оказался реально осуществим, ибо стихия освобожденного *ничто*, прорвавшись в мир, окружила всякую тварь ледяным холодом одиночества, разъединила всеединое и центростремительную силу превратила в центробежную: тогда родилось наше малое *я*, которое раздувается в *я* космическое, весь мир считая своим престолом: воистину «будете как боги». Для такого отравленного бытия, не имеющего в себе положительной силы бессмертия, жизни вечной в Боге, *пассивное* бессмертие, т. е. простое отсутствие смерти, было бы величайшим бедствием, адом на земле. Господь пощадил Свое создание и не дал ему такого бессмертия, Он удалил человека от «древа жизни», плодов которого он уже не достоин был вкушать, и обрек его на возвращение «в землю» с тем, чтобы некогда вновь возвратить этой земле ее софийную силу в «жизни будущего века». Таким образом, одна основная метафизическая и космическая катастрофа грехопадения, введя в мир смерть, обусловила и вызвала другую космическую катастрофу, но уже благую и радостную, — воскресение мертвых, предваряемое воскресением Одного — Первенца от мертвых, и преображение всего мира через создание «новой земли и нового неба, в них же правда живет».

Грехопадение это, которое по своему значению было космическим, произошло, конечно, не в душе мира как Ангеле-Хранителе твари, не в божественной Софии[1], не в «*Начале*».

[1] Некоторая двусмысленность и неясность по этому основному вопросу свойственна учению Вл. С. Соловьева, который приписывает грехопадение то мировой душе, то Адаму*.

«Небо», κόσμος νοητός, мир умопостигаемый, нетленный и вечный, пребывает в недосягаемой для греха области, превыше всякого бытия, и софийными лучами, бытийными своими энергиями связывает его, спасает от распыления, сохраняет от всегубительных войн свирепеющего хаоса — ничто. Грехопадение произошло лишь в *низшем* центре софийной жизни, в творении с его онтологическим центром — человеком.

Что же такое зло? Очевидно, что оно не может быть понято как *второе* начало бытия, существующее рядом с добром: такое манихейство, помимо религиозной абсурдности своей, представляло бы собой и метафизический non-sens. Этот дуализм необходимо требовал бы высшего, обосновывающего начала, и поэтому манихеизм нигде не является последовательно и до конца выдержанной докриной. Очевидно также, что зло как таковое не могло быть создано благим и любящим Творцом, а потому и не может иметь в себе бытия или самостоятельного источника жизни, который, однако, присущ самомалейшей твари. *Есть только благо*, а все, что не благо, не есть. Однако *не есть* не означает необходимо *нет* в смысле полного отсутствия. Зло может мыслиться лишь попущенным или вкравшимся в мироздание как его частное самоопределение, именно как недолжное актуализирование того *ничто*, из которого сотворен мир. Этому *ничто* Создателем указано положение темной основы, пассивного, послушного начала, изнанки, а не лицевой стороны бытия, но тварная свобода вольна вызвать к бытию и небытие, актуализировать *ничто*, влить в него собственную жизнь. Тогда и оно косвенно получает жизнь, а вместе с нею силу вредить, становится злом, которое есть поэтому *паразит* бытия. Но раз возникнув, зло, как и добро, становится многочастно, многообразно и многолико, оно существует уже и как космическое начало — зло в природе, и как антропологическое — злая воля в человеке. Но во всех видах оно имеет одну сущность: отторженность от всеединства, внесофийность, или антисофийность, самость, себялюбие, заключение себя в невидимую, но непроницаемую оболочку ничто.

Господствующее мнение церковных писателей восточной церкви о природе зла сводится к тому, что оно рассматривается как *не-сущее*; оно есть отрицание или ущерб (στέρησις) блага. Такому направлению следуют уже во II веке Климент Александрийский и Ориген, в IV веке оно становится господствующим у отцов церкви: свв. Афанасия Великого, Василия Великого и Григория Нисского[1].

---

[1] Ср. *Леонид Писарев.* Учение блаж. Августина, еп. Иппонского, о человеке в его отношении к Богу, отд. II, гл. I, стр. 99—100.

Климент Алекс.: ἀμέλει τὸ ἁμαρτάνειν ἐνεργεία κεῖται, οὐκ οὐσίᾳ· διὸ οὐκ ἔργον θεοῦ — Stromat., IV, 13 (конечно, грех лежит в энергии, а не сущности, и поэтому не есть дело Бога).

Ориген — ὁμιλ. εἰς Ἰωάν. II, с. 7: πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστιν, ἐπεὶ καὶ οὐκ ὄν τυγχάνει (всякое зло есть ничто, хотя бывает и не-сущее); ibid.: ὁ ἀγαθὸς (θεὸς) τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν· ἐνάντιον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρὸν καὶ ἐνάντιον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν. οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν, καὶ κακὸν οὐκ ὄν (благой тожественен сущему, противоположно же благу злое или дурное, как противоположно сущему не-сущее, откуда следует, что дурное и злое есть не-сущее); ibid. с. 3; зло есть «τὸ ἐστερῆσθαι τοῦ ὄντος» (быть лишенным сущего).

Св. *Афанасий Великий* — λόγος κατὰ Ἑλλήνων, с. 4: ὄντα δὲ φημὶ τὰ καλὰ καθότι ἐκ τοῦ ὄντος θεοῦ τὰ παραδήγματα ἔχει οὐκ ὄντα δὲ τὰ κατὰ λέγω (и сущее я называю добром, поколику оно имеет для себя образцы в сущем Боге, а не-сущее называю злом). См. творения его в русском переводе, часть I, стр. 130.

Св. *Василий Великий* — Ομιλ. 2 εἰς τὴν ἑξαμέρων, с. 4, 5: в рус. пер. творения св. Василия, часть I, стр. 29 слл.: «Зло не живая и воодушевленная сущность, но состояние души, противоположное добродетели и происходящее в беспечных чрез отпадение от добра. Посему не доискивайся зла во вне, не представляй себе, что есть какая-то первородная злая природа».

Наибольшее же развитие и углубление это учение получает у **св. Дионисия Ареопагита.** Все сущее происходит из добра, а не из зла, а потому и зло не есть вполне зло, но участвует в добре. «Разве не бывает часто уничтожение одного возникновением другого»?[1] В своем комментарии к этому творению Ареопагита св. Максим Исповедник говорит следующее: «мы сказали, что если Бог, сверхсущественно сущий (ὑπερουσίως ὄν), называется безначальным и всего виновником, то антитезой, пределом бытия и бессущностным (ἔσχατον τῶν ὄντων καὶ ἀνούσιον) подобно тому, как Бог сверхсущностен, является материя (ὕλη), она называется и не (μὴ) существующим и существующим в (ἐν) Боге, возникая благодаря Его благости, и через смешение с чувственным становится не вполне злом и не вполне добром, обнаруживаясь через неустойчивое (ἄστατον). Ибо зло в неустойчивом имеет и часть блага, ибо от Бога вышло и в Боге находится. Зла же как такового (αὐτόκακον) не существует ни в сущем, так или иначе стремящемся к добру, ни в не-сущем... Зло дальше отстоит от добра, чем не-сущее, т. е. материя, и соответственно более лишено субстанциальности (ἀνουσιώτερον), чем материя; само по себе зло есть совершенное ничто (τὸ αὐτὸ κακὸν ὡς πάντη οὐδὲν ὄν). Коротко говоря, зло как таковое никогда и никак не существует. Зло же в материи есть только по недостатку добра и потому представляется и не-ощутимым и невидимым»[2].

«Зло, как зло, — продолжает св. Дионисий, — не образует никакой сущности или бытия, оно лишь ухудшает и разрушает вид существующего, насколько от него зависит»[3]. «Одно и то же не может быть в том же самом отношении добром и злом, уничтожением или возникновением, оно не имеет самостоятельной силы и способности к разрушению (αὐτοδύναμις ἢ αὐτοφθορὰ)... То что существует, существует лишь по силе добра, столь преизбыточной, что может восполнить даже отрицание и отрицательное (στέρησις καὶ τὰ ἐστερημενα); то же, что совсем лишено блага, не может существовать... И возникновение, проистекающее из уничтожения, есть не сила зла, но наличность меньшего добра так же, как болезнь есть недостаток устройства тела...» Добро дает бытие даже собственному отрицанию (καὶ οὐσιοῖ καὶ τὴν ἑαυτοῦ στέρησιν τὸ ἀγαθόν). «Итак, *зло не есть сущее* — οὐκ ἄρα ὂν τὸ κακόν»*[4]. Зла нет в Боге, иначе мы должны были бы признать в Нем вражду и дисгармонию. Зла нет и в ангелах, — они злы, когда наказывают грешников, но здесь злом является не наказание, но само наказуемое. По природе своей не злы и демоны, — они могут вносить порчу, но не могут уничтожить бытия, и злоба их состоит в прекращении участия в дарах божественных. Будучи злы по природе, они были бы вечно злы, между тем «зло непостоянно» и «быть всегда неизменным (ταὐτόν) свойственно только добру» (IV, 23)**. Если они злы не по природе, а только по недостатку даров ангельских, зло в них составляет «θυμὸς ἄλογος, ἄνους ἐπιθυμία, φαντασία προπετής***». Дары ангельские и в них не изменились, хотя сами они уже не видят их, но насколько они существуют, они причастны добру, ἐκ ἀγαθοῦ εἰσι, а насколько злы, постольку и не существуют, καθ' δ οὐκ εἰσιν, и, стремясь к не-сущему, стремятся ко злу (IV, 23)****. Не злы по природе и души человеческие (IV, 24)*****, ибо и в них зло есть отсутствие, неполнота блага. Не злы и животные, и нет зла во всей природе, — оно лишь в том, что она не достигает своего совершенства (IV, 26)******.

Св. *Григорий Нисский* — Ὁμιλ. κατὰ Μαθ.: οὐδὲν κατ' οὐσίαν κακόν (зло — ничто по сущности). — «Зло не существует само по себе, а является с лишением добра; добро же всегда неизменно пребывает твердым и неподвижным и составляется без всякого предварительного лишения чего-нибудь. Итак, мыслимое по противоположности с добром по сущности не существует, так как, что не существует само в себе, то не существует совсем: следовательно, зло есть не бытие, а отрицание бытия» (in eccles. hom., II, цит. у *Несмелова.* Догматическая система св. Григория Нисского, 410).

[1] St. Dionysii Areopag. De divinis nominibus, IV, 19 (*Migne*, patrolog. ser. gr. III, c. 717)*******.

[2] St. Maximi scholia in lib. de divinis nominibus (*Migne*, VI, c. 73)********.

[3] De div. nom. IV, 20, (*Migne*, IV, c. 273)*********.

[4] Ibid.

«Зла нет и в теле, ибо безобразие и болезнь есть недостаток формы и отсутствие порядка» (IV, 27)*; окончательное упразднение (λύσις) красоты, формы и порядка означало бы уничтожение и самого бытия. «Для всех: и умов, и душ, и тел — зло состоит в бессилии (ἀσθένεια) обладать свойственным им благом и в отпадении от него»[1].

Неверно далее и столь часто выражаемое (неоплатониками) мнение, будто «зло коренится в материи как таковой, ибо и она участвует в космосе, форме и красоте. Вне этого пребывающая материя бескачественна и безвидна; как же может что-либо делать материя, если сама по себе она не имеет способногсти восприятия (πάσχειν)? И как может быть материя злом, если она сама по себе нигде и никогда не существует? А если как-нибудь и существует, то все существующее происходит от блага, следовательно, и она была бы из блага, стало быть, или благо производило бы зло, или же зло, происходя из блага, было бы благом. Или же существует два начала и они подчинены одному высшему. Если же говорят, что материя нужна для восполнения всего мира, то как же материя есть зло?.. и как могла бы она, будучи злом, порождать и питать природу»?[2].

Также и ограничение, отсутствие само по себе не может считаться причиной зла, ибо полное отрицание уничтожает самую природу бытия — добро, частичное же имеет силу не само, но по силе им отрицаемого добра. «Коротко говоря, благо происходит из единственной и целостной причины, зло же из многих и частных недостатков. Бог ведает зло как благо (τὸ κακὸν ἢ ἀγαθόν), и перед Ним причины зла суть силы, творящие добро»**[3]. «Причина добра — единое. Если добро противоположно злу, то существует много причин зла, не только причины и силы, вызывающие зло, но и бессилие, слабость, несогласное смешение неподобного. Зло не неподвижно, не находится всегда в неизменном состоянии, но неограниченно, неопределимо, проявляется в другом, притом также неограниченном. И начало, и цель всего, также и зла, есть благо, ибо ради блага и существует все, и благое, и ему противоположное. Ведь и последнее мы делаем по мотивам, никто ведь не делает того, что делает, имея в виду зло, ибо зло не имеет лика, но лишь лжелик (παρυπόστασιν), существует ради добра, а не ради себя самого. Зло является в этом смысле акциденцией (κατὰ συμβεβηκός), существуя ради другого, но не по собственной причине, ибо возникновение кажется правым, возникая ради добра, в действительности же неправо, ибо мы неблагое принимаем за благое... Зло находится поэтому вне пути, цели, природы, причины, начала, границы, желания, ипостаси»***[4].

«Происхождение зла не от силы, но от слабости»****[5].

«Итак, мыслимое по противоположности с добром по сущности не существует, так как, что не существует само в себе, то не существует совсем: следовательно, зло есть не бытие, а отрицание бытия. Мы понимаем зло не как нечто самостоятельное в нашей природе, но смотрим на него, как на отсутствие добра»[6].

По определению **св. Максима Исповедника,** «зло и не было и не будет самостоятельно существующим по собственной природе, ибо оно и не имеет в сущем ровно никакой сущности, или природы, или самостоятельного лика, или силы, или деятельности, и не есть ни качество, ни количество, ни отношение, ни место, ни время, ни положение, ни действие, ни движение, ни обладание, ни страдание, так чтобы естественно созерцалось в чем-либо из сущего, и вовсе не существует

---

[1] De div. nom., IV, 27 (*Migne*, IV, с. 728)*****.

[2] Ib., IV, 28 (*Migne*, IV, с. 729)******.

[3] Ib., IV, 30, col. 729).

[4] Ib., IV, 30—I, col. 732. «Στέρησις ἄρα ἐστὶ τὸ κακὸν, καὶ ἔλλειψις, καὶ ἀσθένεια, καὶ ἀσσυμμετρία, καὶ ἁμαρτία, καὶ ἄσκοπον, καὶ ἄκαλλες, καὶ ἄζωον, καὶ ἄνουν, καὶ ἄλογον, καὶ ἀτελὲς καὶ ἀνίδρυτον, καὶ ἀναίτιον καὶ ἀόριστον, καὶ ἄγονον, καὶ ἄργον, καὶ αδρανές, καὶ ἄτακτον, καὶ ἀνόμιον, καὶ ἄπειρον, καὶ σκοτεινὸν, καὶ ἀνούσιον, καὶ αὐτὸ μηδαμῶς μηδαμῇ μηδὲν ὄν»*******.

[5] Ib., IV, 31, col. 732.

[6] См. *Несмелов*, цит. соч. 407—10, 500.

во всем этом по естественному усвоению; оно не есть ни начало, ни средина, ни конец». «Зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к их цели и решительно не что другое. Или еще: зло есть неразумное движение естественных сил по ошибочному суждению к чему-либо иному помимо цели, целью же называю Причину сущего, к которой естественно влечется все*[1].

Сродное учение о зле в западной церкви развивалось **блаж. Августином** преимущественно в борьбе его с манихейством, исповедовавшим онтологическую самобытность зла как второго начала мирового бытия. Бытийная сила принадлежит только добру, бытие (essentia) и благо (bonum) мира суть синонимы. Но мир есть бытие не самобытное, а то, что сотворено Богом, не может быть таким, каков сам Творец: in his enim, quae quoque modo sint, et non sunt quod Deus est, a quo facta sunt»**[2]. Этим обосновывается для твари возможность не только относительного пути возрастания, но и отрицательного пути зла. Зло есть не что иное, как отрицание (negatio), испорченность (corruptio) и лишение (privatio) блага — бытия. Оно не может поэтому иметь самостоятельного значения, существуя исключительно на счет блага, «приставая и прилепляясь к его природе»: ex bono oritur malum, nec fuit omnino unde oriri posset, nisi ex bono***[3]. Следовательно, зло может существовать только до тех пор, пока существует бытие-благо, с уничтожением же блага-бытия должно уничтожиться и самое зло: bona tamen sine malis esse possint, mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae in quibis sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt****[4].

Что же означает власть *ничто* или зла для телесности? Телесность тварного мира есть «земля», матерь, однако сама по себе еще не есть материя, которая существует в ней лишь как возможность. Идеи-формы, которые порождает Мать Земля, запечатлены присутствием *ничто* как темной основы твари: они хрупки, не прочны, не гарантированы от разрушения, они не имеют еще закала вечности. Иначе и невозможно было бы греху в такой степени испортить мироздание, внеся в него разрушение, болезнь и смерть. *«Земля» стала материей*, не утеряв, конечно, своей софийной насыщенности и рождающей силы. В мир вошла смерть как *сила* небытия, незримо присутствующая во всей твари и неотвратимо совершающая свою работу. Потому роковой двойственностью отличаются все процессы жизни: рост неразрывно связан с разрушением, он есть движение навстречу неизбежному, неотвратимому концу; с каждым днем и часом своего бытия и цветения все живое приближается к смерти и разрушению, и эта неразрывность жизни и смерти представляет одну из величайших загадок бытия. Земля, ставшая материей, неспособна уже порождать безукоризненные, бессмертные, энтелехические формы. Им неизменно присуща тяжесть, косность, непроницаемость, — какой-то нерастворимый осадок «материи вообще» тяжело ложится на дне всякой формы. Учение Плотина о материи как зле совершенно справедливо в применении к этому состоянию бытия, его неверность состоит лишь в осуждении всяческой телесности, в хуле на Мать Землю. Но всеобщее чувство человечества, тяготящегося своим плотским существованием, стыдящегося своего тела, ощущающего его как оковы, есть многознаменательное свидетельство о порче природного бытия, о болезни телесности. Оно же составляет основу и сущность христианского аскетизма,

---

[1] Вопросоответы к Фалассию. Пер. С. Л. Епифановича, Богосл. Вестн. 1916, II, стр. 31—2. Ср. *Migne*, t. 90, c. 253.

[2] De div. Dei, XIV, 13, II (Писарев, 103).

[3] De nupt. et concup.*****, I. II. c. 28 (Писарев, 103)

[4] De civit. Dei, XIV, II******. См. исследование *Леонида Писарева*. Учение блаж. Августина, еп. Гиппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань. 1894. Отд. II, гл. I, стр. 101 и далее.

который стремится отнюдь не к освобождению от тела, но к его апофеозу путем победы над плотью. Но хотя мы и стыдимся своей плотяности, однако через нее ощущаем и свою телесность. И мы перестаем чувствовать эту свою плотяность, забываем о ней, когда искусство показывает нам нашу подлинную телесность, нас же самих в достойном образе бытия: божественные изваяния эллинов, запечатлевшие некую правду человеческого тела, дают это высшее *знание* о нашей телесности. Отчего пред великими произведениями искусства мы утрачиваем это болезненное чувство стыда перед наготой, словно хотя на миг ощущаем себя в Эдеме? И притом чувствуется с несомненностью, что эти прекрасные тела и должны быть обнажены, ибо всякая одежда явилась бы умалением их красоты, неуважением к ней.

Кому же пришла бы в голову мысль *одеть* Венеру Милосскую? Наоборот, *вне* этого просветления, нарушение заветов стыдливости, ее притупление и утрата свидетельствует о развращенности и цинизме и души, и тела. Чувство стыда своего тела, некоторого своего безобразия, которое только сильнее подчеркивается случайными проблесками красоты, «миловидностью» «хорошеньких», есть одно из самых глубоких и подлинных мистических самоощущений. Оно глубоко правдиво, ибо все люди, действительно, находятся по отношению к своему телу в положении «Золушки» или «Гадкого утенка», все они в большей или меньшей мере тоскуют по своим эдемским телам, облеченным красотой и софийной славой. Знают, что эти тела они имеют, хотя и не в силах их осуществить. И отсюда же эта роковая, магическая власть красоты, ее мучительная загадка (которую так жгуче чувствовал Достоевский). Власть красоты непонятно, незакономерно и совершенно иррационально врывается в этот мир и царит в нем, ибо красота царственна и не может не царить, и весь мир, как к свету, тянется к красоте. Она есть наше собственное воспоминание об Эдеме, о себе самих в своей собственной подлинности. Но эта бессильная, а потому и призрачная, лживая красота обманывает, ибо прикрывает собой плоть и тлен. Вот почему таким губительным и испепеляющим является ее пламень, почему она редко поднимает и спасает, но чаще губит: «красота это страшная вещь, здесь Бог с дьяволом борется» (Достоевский)*. Эдемская красота в не-Эдеме, в царстве «князя мира сего», есть до известной степени хищение или подделка, и потому она жалит, как змея, и губит сладкою своей отравой. Земная красота загадочна и зловеща, как улыбка Джиоконды**; с Елизаветой Тюрингенской соперничают здесь чары Венеры, и «жене, облеченной в солнце», противостоит «жена блудница»***, облеченная в сатанинскую красоту. Соперничают и мучительно долго борются они обе в душах людей, Эдем утерявших, но его не забывших и всегда о нем тоскующих... Томление по красоте, мука красотой, есть вопль всего мироздания.

Итак, материя есть не субстанция тела, как думают материалисты, а только его *качество*, сила, делающая тела плотью, облекающая кожаной ризой их славу и красоту. Но она проницает *всю* жизнь не только тела, но и духа. Вся жизнь тела, все его функции получают отпечаток материальности и плотскости, что с особенной остротой ощутимо в центральных узлах жизни, именно в функциях питания и размножения, иначе говоря, космического и полового общения. Потому острие аскетизма всегда направляется именно в эту сторону, и сюда же устремляется обостренная брезгливость, не умеющая или не желающая отличать *состояние* от *существа* этих функций. Эта метафизическая брезгливость особенно привилась в философии Плотина**** и в системе Бёме, который считает и genitalia, и «Madensack*****» появившимися

только после грехопадения, в чем имеет, впрочем, себе предшественников уже в некоторых из церковных писателей. Однако особенная чувствительность, завуалированность, стыдливость может быть истолкована и как выражение нарочитой священности, глубочайшей интимности, особливой нежности этой стороны жизни; и именно потому она поражена грехом наиболее ощутительно.

В материальности плоти заключается и источник ее смертности. Она парализует силы жизни, хотя и неспособна обесилить ее совершенно. Жизнь снова и снова подъемлет свой водомет, разбивающийся мириадами брызг и свергающийся обратно к первоисточнику. «Земля еси и в землю отыдеши», — был приговор Божий Адаму, а в нем и всему человеческому роду и всей твари. Здесь и суд, и спасение: возвращение в землю, разбитие созданной формы. Смерть есть крайнее зло, «последний враг»*, но она не есть полное истребление жизни. Ибо Мать Земля неистощима в своих рождениях, снова и снова порождает жизнь, ибо она есть становящаяся София. «Возвращаемое в землю» только замирает, как семя, ожидая своего воскресения. Сын Человеческий был тем зерном, которое три дня и три ночи прозябало в недрах земли, чтобы породить плод воскресения. И вслед за этим Первенцем из мертвых земля вновь породит возвращаемых в нее мертвецов, уже в новых не материальных, не плотяных телах, и сама земля будет «земля новая», та, каковою предназначено ей быть Творцом. Человеческая смерть есть расторжение тела, возвращаемого земле, и духа, временно ведущего жизнь без тела и проходящего в ней неведомую стезю опыта. Смерть прочих тварей есть возвращение их земле, но и оно не может означать их полного уничтожения, ибо и вся тварь ждет своего искупления, «покорившись суете» не добровольно, но вынужденно через человека. Она имела до грехопадения то естественное бессмертие, которое принадлежало неповрежденной телесности. С ее повреждением извратилась и самая природа, изменились инстинкты в животных, появилась «звериность». И почему же надо думать, что в царстве славы они не получат хотя того, что имели, но потеряли по воле своего царя-человека? Почему думают, что преображенная Мать-Земля позабудет об этих бессловесных чадах своих и не изведет их к жизни? Трудно мириться с мыслию о прославлении человека в пустынном мире, не населенном преображенной тварью, которая теперь населяет даже землю проклятия. И тогда во свете преображения спадет со всех них позор их кажущейся «антиидейности» и проклятие их «звериности», и вновь станут они младшими братьями и друзьями человека. Ведь даже и теперь дети, еще сохраняющие на себе отблеск Эдема, в зверях имеют нередко лучших друзей своих. И тогда окажется, быть может, что иные из них, теперь особенно ненавистные и отвратительные зловредностью своей или безобразием своим, были лишь оклеветаны клеветником-диаволом, сделались жертвами его лжи и насилия, начиная со «змея, мудрейшего из зверей», навлекшего на себя особливое проклятие за свою роль в качестве орудия искушения. И спасется *вся* тварь до последнего создания Божьего[1].

Первородный грех совершился не в душе мира, но в ее низшем, становящемся центре, в области тварности. Он мог только повредить или отравить, но не умертвить природу, извратив ее в состоянии, а не в существе. Другими словами, первородный грех принес

[1] Конечно, нельзя говорить об индивидуальном бессмертии животных, ибо вообще понятие индивидуальности в человеческом смысле здесь не приложимо. Вернее здесь следует думать о некоторой родовой жизни, осуществляющейся во многих особях.

с собой не субстанциальную, но *лишь функциональную* порчу мира, «мир во зле *лежит*»*, но *не есть* зло, оно есть его состояние, а не естество. Иначе разве возможно исповедывать веру в Бога, облекшегося плотию этого мира, соделавшего ее одеждой неизреченного своего Божества? В определении степени порчи мира первородным грехом выражается весьма важный оттенок мироощущения, который далеко не всегда и не вполне поддается отчетливой формулировке, но оказывает сильнейшее влияние на все мировоззрение. Это вполне очевидно, если мы сопоставим крайние полюсы: напр. натурализм разных оттенков, который вообще слеп к злу в мире и видит в нем случайность, недоразумение или заблуждение (таков же и новейший гуманизм с его теориями прогресса**: социализмом, анархизмом, позитивизмом), и антикосмизм, который слеп к добру в мире и видит в нем только злую майю (буддийский аскетизм, философский пессимизм). Но существуют и разные промежуточные мнения. Согласно одному мнению, весьма влиятельному и в христианстве, под влиянием греха существенно извратилась как душа, так и тело, причем у него появились совершенно новые функции и соответствующие им органы, именно, пола и пищеварения. Согласно этому мнению, теперешние органы пола отсутствовали у прародителей, и самое размножение должно было бы совершаться иным неведомым путем[1]. Согласно еще более крайнему мнению, принадлежащему Я. Бёме, и самый пол есть уже следствие грехопадения, ибо жена создана человеку уже после его внутреннего отделения от Jungfrau Sophia***, в первозданном состоянии человек пребывал сверхполым. Эта Jungfrau Sophia есть отвлеченный принцип мудрости, *Spiegel* der Weisheit****, и ее отношение к полу устанавливается только ее именем, очевидно, навеянным «Книгою Премудрости Соломона». Но для этого «зеркала мудрости» совсем нет необходимости быть не только «Женственностью», но даже и просто «Девой». При таком понимании пола самым центральным проявлением греха является зачатие, от которого человек рождается, а первоначальная сущность первородного греха есть половая похоть, — змий возбудил в Еве блудное разжение. Слова покаянного (50) псалма: «в беззакониях зачат есмь и во гресех роди мя мати моя», — получают истолкование в *узком* смысле, применительно к самому зачатию. Здесь утверждается почти уже субстанциальная порча естества: через врата пола не может родиться ничто чистое и святое уже потому, что это есть пол.

Напротив, этой принципиальной брезгливости к полу и телу не знала художественная прозорливость эллинов, которые с эдемской, а вместе детской наивностью не боялись обнаженности. Церковь также учит нас *ничем не брезгать* в природе и ничего не отдает в ней Люциферу. Нет жизненных функций, которые бы она осуждала *как таковые*. Она дает молитвенное благословение и на еду, и на разную потребу, в частности, она принципиально принимает пол, как это явствует из таинства брака[2]. То или иное понимание

---

[1] Напр., св. *Григорий Нисский* говорит по поводу воскресения: «а воспринятое нами от кожи бессловесных — плотское смешение, зачатие, рождение, нечистота, сосцы, пища, извержение, постепенное прихождение в совершенный возраст, зрелость возраста, старость, болезнь, смерть» — все это не подлежит воскресению (Творения, часть IV, 315–16).

[2] В «чине последования венчания» последнее рассматривается как церковное и человеческое торжество, причем совершенно отсутствуют какие бы то ни было черты брезгливости к полу и браку как таковому. Напротив, вспоминается брак в Кане Галилейской, освященный присутствием самого Господа*****, вспоминаются ветхозаветные патриархи, которые считаются состоящими в родословной Господа Иисуса, испрашивается обручающимся единомудрие и целомудрие (явный знак того, что между целомудрием и браком не существует противоречия): «честный брак их покажи, нескверное их ложе соблюди, непорочное их сожительство пребывати благослови», «сочетай... зане от тебя сочетаваются мужу жена, сопрязи их в единомудрии; венчай я в плоть едину, даруй им плод чрева, благочадие, восприятие». А обведение брачущихся в венцах вокруг аналоя, как

космического зла и влияния первородного греха имеет бесконечную важность для учения о природе нашего спасения, ибо в нем предрешается вопрос о Богоматери и боговоплощении. Очевидно, что для тех, кто порчу природы считает почти субстанциальной и в самом рождении человека видит узел греха, боговоплощение невозможно на основе тварного восхождения, восполняемого благодатной силой. Оно осуществимо лишь ее поглощением, заменой, фактическим отстранением, т. е. это учение ведет к более или менее явному монофизитству, каковое мы и имеем, напр., у Бёме, в сущности отрицающего своим учением возможность Богородицы.

Для выяснения взглядов **Я. Бёме** надо иметь в виду его учение о «*Деве Софии*», которое осталось определяющим и для *Дж. Порджа*[1]. Она есть «зеркало» Божества, в котором Оно видит себя и открывается самому себе. Она соответствует поэтому определенному моменту в самораскрытии Божества, именно, стоит посредине между Божеством, определившимся в своем триединстве, in ternario sancto*, и миром, несотворенным и сотворенным, природой небесной и земной. София есть, по общему смыслу учения Бёме, не откровение, но самооткровение Божества, момент развития в самом Божестве. Она безлика и имперсональна, как имперсонально вообще Божество в системе Бёме, она есть «Weisheit», субстанция или сущность. Итак, по первому определению Софии, она есть пассивное зеркало, не рождающее, но лишь отражающее: «Es ist des Geistes Gottes Wohnhaus gewesen und sie ist keine Gebärerin gewesen, sondern die Offenbarung Gottes, eine Jungfrau und eine Ursache der Göttlichen Wesenheit... Sie ist als ein Spiegel der Gottheit, denn jeder Spiegel hält stille und gebieret keine Bildniss, sondern er fähet Bildniss. Also ist diese Jungfrau der Weisheit ein Spiegel der Gottheit, darin der Geist Gottes sich selber siehet sowohl alle Wunder der Magiae... und in ihr hat der Geist Gottes die Formungen der Kreaturen erblicket»**[2]. Это настойчивое подчеркивание пассивной зеркальности, так сказать, идеальной воззрительности Софии заставляет видеть в ней схему схем, или, если можно так выразиться, трансцендентальную схему мира, не обладающую собственной жизнью, но имеющую идеалистически-программный характер. София уподобляется «одежде, которою открывается Божество, иначе его образ не был бы познан, ибо она есть телесность (Leiblichkeit) духа»?)[3]. Поэтому полное определение Jungfrau Sophia будет такое: «Die Weisheit Gottes ist eine ewige Jungfrau, nicht ein Weib, sondern die Sucht und Reinigkeit ohne Makel, und stehet als ein Bildniss Gottes, ist ein Ebenbild der Dreizahl; sie gebiert nichts, sondern es stehen in ihr die grossen Wunder, welche der h. Geist erblicket, und das Wort des Vaters durch die herbe Matricem, als durch Fiat schafft, und ist die Wunderweisheit ohne Zahl. In ihr hat der h. Geist erblicket die Bildniss der Engel, sowohl die Bildniss des Menschen, welche das Verbum Fiat geschaffen hat»***[4]. И как в Софии первообразно намечены, схематизированы все твари, так эти последние содержат в себе софийные схемы: «Jede göttliche Kreatur, als da sind Engel und Menschenseelen, haben die Jungfrau der Weisheit Gottes gleich ein Bildniss ins Lebenslicht»****[5].

Для тех, кто может смешивать бёмевскую Jungfrau Sophia с Вечной Женственностью, религиозно исповедуемой эллинством как Афродита, поэтически воспеваемой Гете, Новалисом, Вл. Соловьевым, Вяч. Ивановым, А. Блоком, — необходимо настойчиво подчеркнуть, что *никакого отношения между*

известно, сопровождается теми же самыми песнопениями, как и посвящение во иереи, — и уже это одно показывает, как высоко оценивается брак Церковью.

[1] Божественная и истинная метафизика, стр. 119—124.

[2] U. d. Menschwerdung*****, cap. I, I, 13, цит. у Elert, op. cit., 64.

[3] *Böhme's* Werke, hrsg. von Schiebler, Bd. IV; Von dreifachen Leben des Menschen******, cap. 5, § 50, стр. 71.

[4] Ib., § 44, стр. 70.

[5] Ib., § 57, стр. 72, Ср. Cap. 18, § 53, стр. 260.

тою и другою не существует. Понятие Jungfrau Sophia резко отличается внеполовым, точнее, полу враждебным характером: вообще вся система Бёме отмечена отсутствием эротизма и типической для германства безженностью (которая дошла до апогея в гроссмейстере германской философии Канте). «Die Bildniss ist in Gott eine ewige Jungfrau in der Weisheit Gottes gewesen, nicht eine Frau, auch kein Mann, aber sie ist beides gewesen; wie auch Adam beides war vo seiner *Heven, welche bedeutet den irdischen Menschen, darzu tierisch*»*[1]. «Ewige Jungfrau»** настолько не связана с полом, что для Бёме вполне естественным кажется понятие «männliche Jungfrau»***, каковою является, по Бёме, первый Адам[2] и новый Адам, т. е. Христос. «Jungfrauschaft****» есть состояние, *предшествующее* разделению полов и его превышающее[3], пол есть следствие грехопадения, человек беспол в первозданном состоянии (ибо, строго говоря, нельзя у Бёме говорить об андрогнизиме либо бисексуализме, раз София стоит вне пола). Создание Евы из ребра означает лишь выделение из Адама его же половины, именно, его «Weiblichkeit und Mütterlichkeit*****», это произошло не при самом создании человека потому, что «das Leben beiden Tinkturen nur ein einiger Mensch im Bilde Gottes ist, und in der Ewigkeit nicht in zweierlei heben, als männlich und weiblich, stehen mag******»[4]. Создание женщины из ребра Адамова Бёме расматривает как следствие уже совершившегося грехопадения и раздробление человеческого естества. Мистика единения мужа и жены, союз «во Христа и во Церковь», положительный смысл таинства брака, не находит для себя оправдания в этом учении. *Брезгливость* к полу, которая нашла художественное выражение в «Крейцеровой Сонате» Льва Толстого, отличает это учение Бёме[5]. Эта черта чрезвычайно существенна для общего мироощущения Бёме, для которого здешний мир, порожденный вмешательством Люцифера, заслуживает не преображения, а только уничтожения. Это учения Бёме глубоко чуждо духу Каббалы, знакомство с которой у него несомненно, ибо эротическая метафизика Каббалы, при некотором внешнем сходстве с бёмизмом (исходный андрогинизм Адама), проникнута чувством глубочайшей изначальности и реальности пола.

Отрицательное отношение к женственности у Бёме, низводящее ее к греховности, неизбежно приводит его и к типично протестантской хуле на Пречистую Деву и Матерь, «цвет нетления», «крин райского прозябения»*******, высший цвет Женственности********. Он принужден отрицать непорочность Богоматери, Ей присущую, как и особую чистоту Ее зачатия от «Богоотец» Иоакима и Анны. Основная мысль Бёме здесь заключается в том, что Мария не имела безгрешности и чистоты до Благовещения, но вместе с словом Архангела в нее вселилась Jungfrau Sophia, которая, превратившись в männliche Tinktur*********, затем и породила «männliche Jungfrau» Христа, почитание же самой Пресв. Девы Бёме отвергает. «Он (Христос) повелел ученику Своему принять

---

[1] Ib., cap. 6, § 68, стр. 96.

[2] См. Myst. Mag., 56: «Wie Adam vor seiner Eva war: da er weder Mann, noch Weib war, sondern eine männliche Jungfrau»**********.

[3] «Christus ward darum ohne Zuthun eine Mannes eine Mensh, dass Er uns aus diesem Ekel vor Gott (der tierischen Vermischung) ausführte. Er ward ein solch Jungfräulich Kind, mit beiden Tinkturen einander (wie in Adam vor dem Falle), dass Er unsre Zertrennung in sich in eins brächte. Christus ward darum von einer Jungfrau geboren, dass Er *die weibliche Tinktur wieder heiligte und in die männliche wandelte, auf dass der Mann und das Weib wieder ein Bild Gottes würden und nicht mehr Mann und Weib wären*, sondern männliche Jungfrauen wie Christus war» (Claassen, 3, 23). Christus «zerbrach den Mann und das Weib, und brächte wieder die Jungfrauschaft, als zwei Tinkturen in Einer unzertrennlichen, ewigen Vereinigung der Liebe» (ib.). «Als Christus am Kreuz unser jungfräulich Bild wieder erlöste von Manne und Weibe und es mit seinem himmlischen Blut in Göttlicher Liebe tingierte, sprach Er, nachdem Er es vollbracht hatte: Es ist vollbracht» (ib., 203)**********.

[4] Ibid., 203.

[5] «Darum, o Mensch, sieh, wie du der viehischen Brunst gebrauchest: sie ist in sich ein Greuel vor Gott, sie sei in der Ehe oder ausser der Ehe»********** (Ib., 209). Сам Бёме, как известно, имел жену и детей. Но что же иное, кроме брезгливости, внушает брак и деторождение при таком отношении, которое является метафизическим жено- и детоубийством.

к себе Матерь Его. Его Мать есть христианская Церковь на земле, дети Божии рождаются в ней по духу... Он тонко указует нам, что внешний человек не есть Матерь Христа, рождающая в себе Христа, ибо Христос отделяется от своей внешней Матери и отдал ее Иоанну; Он извлек вечную природу как отца вечного рождения: потому неправильно делают те, кто почитают и молятся внешней Матери Христа как Матери Бога. Все истинное христианство есть Матерь Христа, рождает в себе Христа, а Иоанны, как служители Христа, суть ее нянька, которая принимает к себе Матерь Христа, как сделал это Иоанн» (*Böhme's* Werke, IV, 393, §§ 55, 57–8). В отношении же к Христу, родившемуся не *от* человеческой Девы, «семени жены», но лишь чрез Деву от Jungfrau Sophia, Бёме впадает уже в явное монофизитство и докетизм[1]. При этом, собственно говоря, сливаются в одно воплощения Софии в Марии и в Иисусе. Излишне добавлять, что уничтожение женственнсоти не позволяет Бёме видеть лик Церкви как Невесты Христовой, как Тела Его. (Здесь учение Бёме особенно напрашивается на противопоставление учению А. Н. Шмидт*.)

На почве юридического, а потому несколько монофизитского понимания искупления у католиков появилось учение, которое вытекло из стремления наипаче прославить Пресвятую Деву. В действительности, новый католический догмат *о непорочном зачатии* Пресв. Девы, как он провозглашен был в 1854 году, получил несколько иной смысл. В булле папы Пия X** «Ineffabilis Deus» он выражен в следующих словах: «Преблагословенная Дева Мария в первом мгновении своего зачатия, по особенной благодати Всемогущего Бога и особому преимуществу, ради будущих заслуг И. Христа, Спасителя рода человеческого, была сохранена свободной от всякой первородной вины»[2]. По смыслу этого учения, Пресв. Дева превозмогающим действием благодати как бы механически изъемлется из природы для своего предназначения. Это учение приобретает соблазнительную близость с воззрением Бёме, по которому Мария при гласе Архангела как бы подменяется Jungfrau Sophia, ее же собственная природная оболочка, после выраженного ею согласия на вселение Jungfrau Sophia, теряет свое значение для боговоплощения. Католики, обнаруживая в этом общую дефектность своей антропологии, эту мысль о метафизическом насилии над природой и человеческим естеством отнесли уже к самому зачатию Богоматери. И справедливо напрашивается вопрос: если непорочность Богоматери обусловлена актом благодати, изъявшим из власти естества самое ее зачатие и означающим как бы новое творение, то ведь всемогущество Божие могло

---

[1] «Wiewohl die irdische keine rechte Jungfrau war, doch in der Benedeiung von der himmlischen, göttlichen zu einer Jungfrau gemacht ward... Also starb nur das Irdische in ihr, das Andere lebte ewiglich, und so ward sie wieder zur keuschen und züchtigen Jungfrau, nicht im Tode, sondern in der Benedeiung... Da war sie zwar eine Jungfrau. aber die rechte Jungfrauschaft war in ihr verborgen und mit der irdischen Sucht behaltet. Als sich Gott in ihr eröffnete, zog sie die schöne Jungfrau Gottes an und ward eine männliche Jungfrau im himmlischen Teil» (Claassen, I, c. 3, 12). «Die reine züchtige Jungfrau, in welcher Gott geboren ist, ist die ewige, reine, züchtige Jungfrau vor Gott. Ehe Himmel und Erde geschaffen worden, war sie eine Jungfrau, und dazu ganz rein ohne einigen Makel. Diese reine, züchtige Jungfrau Gottes hat sich in Maria eingelassen in ihrer Menschwerdung und ist ihr neuer Mensch im h. Element-Gottes gewesen... *Sie ward aber nicht eine heilige, reine Jungfrau genannt nach ihrer irdischen Geburt: das Fleisch, das sie von Ioachim und Anna hatte, war nicht rein ohne Makel; sondern nach der himmlischen Jungfrau ist ihre Heiligkeit und Barmherzigkeit*» (ib., 15). «*Sie ist nicht die Mutter, die Gott geboren hat* (wie Juden und Türken uns Schuld geben, dass wir lehren), *sondern Gott hat sie in ihrem Samen wieder geboren und gebedeiet*» (ib., 22)***.

[2] «...declaramus, pronuntiamus et definimus: doctrinam, quae tenet, beatissimam Virg. Mariam in primo instanti conceptionis fuisse singulari Omnipotentis Dei gratia et privilegio. intuitu meritorum Chr. Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam» (*Denzinger*, Enchiridion, 357).

совершить это в любой момент истории человеческого рода и над любою из дщерей Евиных. Не устраняется ли этим учением значение самой Личности Пресвятой Девы, Ее свобода и подвиг? Не устраняется ли этим значение всего Ветхого Завета, который имел целью воспитанием еврейского народа подготовить в нем рождество Богоматери? Рождество Господне произошло сверхъестественным путем «бессеменного зачатия» от Духа Св., ибо Бог не мог родиться как человек. Но Он родился от вполне человеческой матери, имеющей в себе все человеческое. Православная Церковь, не менее католической прославляющая «честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим»* и чтущая особым праздником (9 декабря) Ее зачатие, мудро не определяет формулой того, что неизреченно теплится в верующем сердце, молитвенно припадающем к Пречистой Заступнице. Однако, наблюдая отдельные черты Ее почитания, насколько оно выражается в богослужении, можно сделать некоторые наведения по интересующему нас вопросу. Православная Церковь чтит *зачатие* Богоматери, предвозвещенное ангелом «богоотцам» Иоакиму и Анне (подобно тому, как она чтит и зачатие св. пророка Иоанна Предтечи), но в то же время не изъемлет этого зачатия из общего порядка природы, не провозглашает его «непорочным» в католическом смысле[1]. Не значит ли это, что в зачатии и рождестве Богородицы действовала, хотя и вспомоществуемая, но не вытесняемая благодатию *природа*, и она способна была возвыситься в Богородице до той чистоты и святости, которую неизменно славит Церковь словами Архангела: «Радуйся, Благодатная, Господь с тобою, благословенна ты между женами» (Лк. I, 28). «Ангел вопияше благодатней: чистая Дева, радуйся» (пасхальный задостойник). В Богоматери природа, «земля», снова достигла своей вершины, той высшей чистоты и непорочности, на которую она, и пораженная грехом, все же оказалась способна. К приуготовлению этой чистоты, к зачатию Пресв. Богородицы, вело благодатное строительство Церкви ветхозаветной, в чистоте Богоматери сосредоточилась вся ветхозаветная — благодатная и природная — святость, человеческое естество приуготовилось и приукрасилось, чтобы принять в себя Бога. Поэтому появление Богоматери, а следовательно, и боговоплощение возможно было только в «полноту времен», когда совершился естественный, хотя и вспомоществуемый благодатию, процесс внутреннего возрождения и оздоровления природы, центром коего и является пресв. Дева. Греховное дело Евы не оказалось непоправимым. Мария, семя жены, осуществила то, к чему не была призвана Ева. В лице Марии природа, «земля», оказалась достойной принять небо, соединиться с ним нераздельно и неслиянно в Богочеловеке. И Богоматерь, сущая превыше всех тварей, есть в то же время и *слава земли*. Это именно чувствовал и провозгласил наш

[1] В службе Зачатию Богородицы (Минея месячная, декабрь), в стихирах на «господи воззвах» читаем: «Пророческая речения ныне исполняются: гора бо святая в ложеснах водружается; лествица божественная насаждается; престол великий царев приуготовляется; место украшается боговходимое; купина неопалимая начинает прозябати, мироположница святыни уже истекает... Недоведомое ангелом и человеком великое, еже от века сокровенное таинство преславное, днесь в ложеснах целомудренныя Анны младоносится Мария Богоотроковица, уготовляема во вселение всех Царя веков и в обновление рода нашего...». Седален: «Новое небо во чреве Анны зиждется Бога вседетеля повелением, из него же воссияет невечернее солнце...». Канон, песнь I: «Зачатие днесь, богомудрая Анно, твое празднуем, яко вместившую нигде же вместимого начала еси...» «Анна славная ныне зачинает чистую, бесплотного зачеснюю Господа преблагого...». «От тленных воссияла еси, Дево, ложесн: в нетленне бо чреве славы солнце носила еси, бывша якоже есьмы, кроме вращения и смешения». В приведенных отрывках заключаются основные мотивы, на которых построена эта служба; здесь нет ни слова о «непорочном зачатии» и ничем не отрицается его природный характер, но песнословится зачатая Приснодева.

прозорливец «матери-земли» Ф. М. Достоевский в словах своих: «Богородица мать-сыра земля есть, и великая в том заключается для человека радость»*. Матерь земля оказалась матерью Матери Бога[1].

В противоположность католическому учению о непорочном зачатии, Богоматерь произошла природным, человеческим путем, и ничто человеческое — не в смысле возможных извращений и грехов, но в смысле естества и искушений — не было ей чуждо. Потому-то и является поворотным моментом в истории мира та таинственная и священная минута, когда Дева рекла: «се раба Господня», ибо в Ней, с Ней и через Нее рекла это вся природа, все человечество. Потому и человечество, воспринятое Господом от «чистых кровей» Богоматери было полное и несомненное: Господь Иисус стал воистину человеком, воспринял всю полноту человеческой природы, а потом и искупил ее Своею Кровию. Приняв всю полноту человечества, Он понес на Себе и всю тяжесть его смертной природы и победил смерть славным Своим Воскресением. И вместе с Ним, вознесшим на крест плоть «со страстьми и похотьми»**, сопереживала искупительную муку и сама природа в лице Пречистой Матери Его, Которой воистину орудие прошло душу. Слово Свое: «се раба Господня, да будет мне по слову Твоему»***, — Она осуществила всею Своей жизнью и Своим соучастием в подвиге послушания Сына Своего, молитвенно восхотевшего: «не якоже Аз хощу, но якоже Ты»****. Более жестокой муки не ведала тварь, но эта мука и сделала Богоматерь «всех скорбящих радостью». Вместе с Распятым на Голгофе Богочеловеком сораспиналось и природно-человеческое естество в чистейшем и святейшем Существе, Приснодеве-Матери. Богоматерь есть не только освящение и спасение мира через Родившегося от Нее, но и сама Она есть прославление и просветление природы, оказавшейся к тому способной и того достойной. А это значит, что сила первородного греха, хотя была велика и вредительна, но осталась ограниченной, ибо в *субстанциально* испорченном мире не могла бы родиться Богоматерь и такую плоть не мог бы приять на Себя Спаситель мира. Окончательно испорченный мир был бы достоин уничтожения и, конечно, сам в себе нашел бы семена смерти и разрушения. Но Божие творение в своей глубочайшей первооснове вовсе и не может быть так непоправимо, так *неискупимо* испорчено грехом.

---

[1] Церковь поет: «Что Тебе принесем, Христе, яко явился еси на земли яко человек нас ради? *Каяждо бо от Тебе бывших тварей* благодарение Тебе приносит: Ангели пение, небеса звезду, волови дары, пастырие чудо (=удивление), земля вертеп, пустыня ясли; *мы же — Матерь Деву*. Иже прежде век, Боже, помилуй нас!» (Из стихир на Рожд. Хр. на вечерне).

ЧЕЛОВЕК

I. ПЕРВЫЙ АДАМ

I. Образ Божий в человеке. *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его...* (Быт. I, 27). *И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни; и стал человек душею живою* (2, 7). Человек сотворен, но по образу Божию[1]. Он создан из праха земного, из общей тварной материи, но в него вдунуто самим Богом дыхание жизни. Из Себя Самого извел и как бы выделил Бог его сущность. И уже в силу такого своего происхождения человек является сыном Божиим.

Новозаветное тому же подтверждение имеем в родословной И. Христа, как она излагается в Евангелии от Луки: «Иисус был сыном, как думали, Иосифа, сына Илия, сына Матфата... Еноса, сына Сифа, сына *Адама*, сына *Божия* — ὢν, ὡς ἐνομίζετο, Υἱὸς Ἰωσὴφ, τοῦ Ἡλὶ, τοῦ Ματθὰτ... τοῦ Ἐνὼς, τοῦ Σὴθ, τοῦ Ἀδὰμ, τοῦ Θεοῦ» (3, 23–24, 38). Сын Божий по предвечному рождению изображается как потомок сына Божия по усыновлению, и в смысле же усыновления, притом ветхозаветного, подзаконного, почитался Иисус «сыном Иосифа».

Образ Божий в человеке надо понимать реалистически, как некоторое *повторение*, которое ни в каком случае не есть тожество с Первообразом, напротив, непреходимо от него отличается, но в то же время существенно ему причастно. Реальность этой связи между образом и Первообразом отмечена той чертой библейского повествования, что Бог *вдунул* душу в человека, следовательно, при этом произошло некоторое исхождение Божества, род творческой эманации. Поэтому-то человечество и зовется прямо *род Божий* — γένος Θεοῦ (Деян. Ап. 17, 28–9, речь ап. Павла в Ареопаге). И Спаситель в беседе с иудеями (Ио. 10, 34–6) ссылается на текст 81 псалма: «Я сказал: вы боги и сыны Всевышнего все вы» (6). Когда змей искушал человека, он склонял его злоупотребить

[1] «Образ есмь неизреченныя Твоея славы, аще и язвы ношу прегрешений». «Древле убо от не сущих создавый мя и образом Твоим божественным почтый» (Из погребального канона).

именно богоносностью своей, — искушение всегда соотносительно природе искушаемого, представляя извращенное и окарикатуренное освещение его подлинных свойств! «Будете как боги»: имея в себе образ Божий как *повторение* Первообраза, ощутите его как самостоятельно, *от себя* обладаемую сущность.

Человек есть одновременно тварь и не-тварь, абсолютное в относительном и относительное в абсолютном. Он есть живая антиномия, непримиримая двойственность, воплощенное противоречие. И эту антиномичность находит человек в глубине своего сознания как выражение подлинного своего существа. Как образ Божий он имеет формально природу Божества, есть бог in potentia и только в силу этой божественной потенциальности способен к «обожению». Ни вочеловечение Бога, ни обожествление человека не были бы возможны, если бы самая природа человека не была богообразной и богоприемлющей. И если в Богочеловеке действительно «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. II, 9—10), этим уже предполагается, что человек имеет *полный* образ Божий, и все, что открывается Божеством, в каком-то смысле и человечно. Homo sum et nihil *divini* a me alienum esse puto*. Возможность богопознания и богооткровения предполагает уже и известное богобытие, поскольку познание есть некоторое реальное единение познающего с познаваемым. И если Господь Иисус воплотился в человека, но не в одного из ангелов, при всей их близости к Престолу Божию, то и это служит доказательством, что *полнота* образа Божия принадлежит только человеку, и ее не имеют даже силы небесные. «Ибо не ангелам Бог покорил будущую вселенную, о которой говорим; напротив, некто негде засвидетельствовал говоря: что значит человек, что Ты помнишь его? или сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты унизил его пред ангелами; славою и честью увенчал его, и поставил его над делами рук Твоих, все покорил под ноги его (Пс. 8, 5—7). Когда же покорил ему все, то не оставил ничего непокоренным ему» (Евр. 2, 5—8).

Бог абсолютен. Поэтому абсолютность в каком-то смысле присуща и Его образу, ею запечатлена природа человека. Бог трансцендентен миру, есть абсолютное НЕ, каким знает Его отрицательное богословие. И эта черта должна быть присуща человеку как носителю Его образа, ее мы находим как выражение первоначального самосознания и самоопределения, даваемого себе человеческим духом. Человек трансцендентен миру и в этом смысле свободен от мира, есть не-мир. Он не исчерпывается никаким *что*, не определяется никаким определением, но есть, как и Бог, абсолютное *не-что*. Всякую мировую данность он себе внеполагает и противопоставляет как некое *что*, сам оставаясь от нее свободным и ей трансцендентным. Больше того, *человек трансцендентен и самому себе* во всякой своей эмпирической или психологической данности, во всяком самоопределении, которое оставляет ненарушенным покой его абсолютности и незамутненной ее глубину.

Как глубь недвижимая в мощном просторе
Все та же, что в бурном волнении, —
Дух ясен и светел в свободном покое,
Но тот же и в страстном хотении.
Свобода, неволя, покой и волнение
Проходят и снова являются,
А он все один, и в стихийном стремлении
*Лишь сила его открывается***.

Вещал древле Гераклит Темный: «идя к пределам души, не отыщешь их и весь пройдя путь, столь глубока ее мера» — ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*.

Человеческий дух невыразим в каком бы то ни было *что*, истаевающем в его неизмеримости. Поэтому человеку присуще стремление к *абсолютному творчеству*, по образу Божию. Всякое проявление творчества, каковым является творческий акт, насколько он закрепляется в продукте, всякое выхождение духа из трансцендентности в имманентность, совершенно его не исчерпывает. Вследствие этого и творчество не может изнемочь, и хотя постоянно упадает, рассыпаясь брызгами, водяной столп, но шлет новую струю неустанный водомет духа из глубины своих вод**. Творчество и состоит в этом непрестанном самополагании духа, при сохранении, однако, его трансцендентности. Само собою разумеется, что образ, в отличие от Первообраза, имеет эту черту лишь как формальную возможность, жажду, порыв, выражающийся в жесте, который не следует смешивать с действием. Было бы величайшим заблуждением их *приравнивать* и, справедливо утверждая их сродство и соотносительность, не видеть бездны, отделяющей потенциальность от актуальности[1]. Именно эта потенциальная абсолютность человеческого творчества, которая не становится актуальной, и порождает его *трагедию*, которой человек не испытывает, только погружаясь в самодовольство и духовную лень. *Искание шедевра****, при невозможности найти его, пламенные объятия, старающиеся удержать всегда ускользающую тень, подавленность и род разочарования, подстерегающего творческий акт, — что же все это означает, как не то, что человеческому духу не под силу создание собственного мира, чем только и могла бы быть утолена эта титаническая жажда. И о том же говорит ясная, но оттого не менее серьезная пушкинская резиньяция:

Миг вожделенный настал, окончен мой труд многолетний,
Что же непонятная грусть тайно тревожит меня?
Что ж я печальный стою как поденщик ненужный,
*Плату приявший свою, чуждый работе другой?..*****

Томление бессильной трансцендентности или неабсолютной абсолютности может быть утолено лишь подвигом любви — смирения. В противном случае оно как бы стеклянной стеной замыкает людей в их люциферическом уединении, в горделивой, но бессильной позе вызова всякому *что*, всякой данности, при неспособности ничем себя выразить. Это — мука творчества без надежды на удовлетворение и даже без желания к тому, это — разлученность от бытия, надрыв в самой основе тварности. Нам неведомо, будет ли уделом какого-либо живого существа этот ад в его полноте, но его начатки мы находим в своей собственной природе и, в частности, в трагедии творчества. Здесь адская острота парализуется, однако, тем, что существуют софийные возможности творчества. Если же творческий порыв противопоставляет себя всякому *что* и в этом своеобразном апофатизме очерчивает

[1] Это смешение образа и Первообраза, *я* и Я, отличает основные мотивы метафизики Фихте, который человеческое *я*, взятое в наибольшей напряженности, приравнивает Я божественному. — Интуиция о трансцендентности духа по отношению ко всем своим определениям или продуктам лежит и в основе философии творчества у Н. А. Бердяева (цит. соч.), но и он видит недостаточно различие между образом и Первообразом, между беспредельным творчеством человека на основе софийности и абсолютным божественным творческим актом. Поэтому получается безобъектный, а потому бессильный, хотя и притязательный, творческий жест.

себя магическим кругом антисофийности и трансцендентности, получается адская гримаса, подобие ада. Иначе, это есть отъединившееся мужское начало, которое хочет порождать из себя без женского, вопреки женскому, и в этой разлученности основных стихий бытия находит для себя опору.

Образ Божий осуществляется в человеке не только трансцендентностью его духа, отрицательной абсолютностью, но и положительной сопричастностью тайне Божества, Его триипостасности: «кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы прийдем к нему и обитель у него сотворим» (Ио. 14, 23). Триипостасность священными таинственными письменами начертана в нашем духе, и чем больше мы углубляемся в его недра, тем полнее постигаем эту тайну своего бытия. Тройственный состав души: воля, ум и чувство, — Добро, Истина и Красота, в своей нераздельности свидетельствуют об этом единстве (блаж. Августин, Вл. Соловьев и др.). Распространенность учения о триипостасности Бога в разных религиях указует на то же самое: это суть затемненные, даже извращенные выражения подлинного голоса триипостасности в человеческом духе. Равным образом и высшие обобщения философской мысли, которая не может задержаться на пустом и абстрактном монизме, но ищет живой и слитной множественности, моноплюрализма, свидетельствуют о том же. Такова троица у Плотина: Единое — Ум — Душа; хотя по эманативному своему смыслу плотиновская троица и существенно отличается от христианской, она остается гениальной попыткой философского осознания триипостасного образа, живущего в человеке. То же можно сказать и о попытках философского дедуцирования троицы у Шеллинга, Вл. Соловьева и особенно у Гегеля, насколько здесь выражается естественное самосознание духа в логическом разрезе.

Триипостасность присутствует в человеческом духе не только как его основа, но и внутренняя форма бытия, смутное искание и жажда. Разъединенные между собой, «отвлеченные» начала* истины, добра и красоты, как и соответствующие им стороны творческого сознания: познание, искусство, подвиг воли — обречены на трагическую неутоленность. Каждое из этих устремлений страждет разъединением и в нем находит границу, норму же имеет в преодолевающем «отвлеченность» задании *целого*, жизни в триединстве истины, добра, красоты. Раскрытие триипостасности в жизни духа от бледной схемы к полноте конкретности есть источник вечно бьющей радости и обновляющейся жизни, которая «светлеется тройческим единством священнотайне»**.

Образ Божий в человеке связан не только с тройственностью его духовного состава, но и с *ипостасностью* духа. *Человек есть ипостась*, лицо, личность. Она имеет свою глубину и поверхность: *под* сознанием лежит неопределенное количество слоев бессознательной, вернее, предсознательной или сверхсознательной жизни. Личность, ипостась, не исчерпывается наличным сознанием, которое есть лишь феномен или модус личности, однако всякое содержание сознания облечено формой ипостасности, переживается, как состояние личности. Но что же такое личность? что такое *я*? На этот вопрос не может быть дано ответа иначе как внутренним указательным жестом. *Личность неопределима*, ибо всем и всегда определяется, оставаясь однако *над* всеми своими состояниями или определениями. Личность есть каждому присущая и недоведомая тайна, неисследимая бездна, неизмеримая глубина. Она абсолютна в потенциальной значимости своей (чем и объясняется возможность фихтевского соблазна — абсолютной Ich-Philosophie),

но всегда относительна и ограниченна в актуальности своей (чем обличается и ложь этого соблазна, который был бы правомерен лишь при совпадении потенциальности и актуальности). Личный характер бытия, свою ипостасность, мы даже гипотетически не можем удалить из живого сознания (и в этом заключается лучшее опровержение «метафизики бессознательного»*, которая ипостасности хочет противопоставить ее же собственную глубину и основу). Состояние вне-ипостасности, или без-сознательности, просто не может быть по-настоящему ни помышлено, ни почувствовано человеком, есть совершеннейшая абстракция, отрицательное понятие. Свою ипостасность, или личность в себе, человек знает как нечто совершенно абсолютное, вечное в смысле вневременности, для чего он не может помыслить ни сотворения, ни уничтожения, вообще связать ее с потоком временности. Этому совсем не противоречит, что эмпирическая личность меняется и развивается во времени, ибо есть вневременная точка ипостасности, «зритель», который *не из времени* смотрит *во время*. Человек абсолютно *не верит* временности своей личности и ее уничтожимости. Идея конца — не в смысле катастрофы, но в смысле абсолютного уничтожения — *невместима* в ипостасное сознание, которое одинаково не знает как конца, так и начала. Недаром же философия и мистика небытия говорят не о полной пустоте, но о *нирване* как некотором положительном, а не отрицательном лишь небытии. В применении к ипостасности неправильно говорить и о *пред*существовании человека, ибо здесь мы имеем не последовательность времен, но некую надвременность, свободу от времени.

Нельзя помыслить об уничтожении ипостасности даже и у демонов, ибо основа бытия ипостаси заключена в ней самой, она сама произносит о себе: *аз есмь* — и не может быть уничтожена насильственно, отрицательно-творческим актом. Она сама должна себя уничтожить и для этого захотеть своего самоуничтожения, но и самое такое хотение невозможно и противоречиво: хотение небытия есть бытие в его напряженности, и как оно станет путем своего уничтожения? Вечная природа ипостасности вызывает здесь лишь вечную адскую муку, кольцевое движение змеи, ловящей собственный хвост, — магический круг, где все точки суть одновременно концы и начала.

В каком же отношении находится образ Божий в человеке к своему Первообразу? Метафизика не в силах дать *положительного* ответа на этот основной вопрос религиозной антропологии, а может наметить только предельные, отрицательные его грани. Самая возможность повторений образа Божия, возникновение новых ипостасей, есть тайна Божества, о коей не лепо есть человеку глаголати. Человек есть сам для себя тайна в своей ипостасности. Есть ли это самоповторение Божества, создание тьмы тем новых ипостасей, человеков и ангелов, — творческий акт Божества, или рождение, или эманация? Человеческая мысль слишком бедна в рациональной своей расчлененности, чтобы охватить это *одним* понятием, и потому здесь остается, не боясь противоречия, *или—или* обратить в *и—и*. Множественные ипостаси и созданы, и рождены, и эманированы. Они созданы, ибо, нося на себе образ вечности, имеют его не от себя, не суть causa sui, не знают вечности актуально, а лишь потенциально. Но они свободны от времени и над ним возвышаются; если считать творение связанным с временностью, то они *не созданы*. Однако же, если мы на этом только основании придадим им положительную силу вечности, то, вслед за искусителем, объявим их богами per se**. Но им присущ только образ вечности, а не

самая вечность, поэтому-то для человека возможен и даже неизбежен *временный* процесс как актуализация этого образа. В то же время ипостаси могут почитаться и *рожденными* Богом, как исшедшие из недр Его существа, рождение же не есть творение, от него отличается. Наконец, излияние силы Божества, совершившееся, когда *вдунуто* было Богом дыхание жизни в человека, ближе всего определяется понятием *эманации*, которое связано и с понятием рождения.

Далее, в каком отношении находятся эти сыны Божии к Божественным Ипостасям? Евангелие Иоанна различает двоякое рождение: «от плоти и крови и похоти мужа» и от Бога; второе рождение дает «власть быть сынами Божиими»*. Хотя грехом и парализовано изначальное богосыновство, но благодаря искуплению возвращается оно человеку. Конечно, это достоинство и не могло бы быть восстановлено, если бы не было дано при самом создании человека, который ближе всего запечатлен ипостасью Логоса, единородного Сына Божия. Что именно Вторая Ипостась дает образ человека, об этом свидетельствует факт боговоплощения: вочеловечение Второго Лица Св. Троицы, Господа И. Христа. Если человек имеет образ Божий, это значит, что и Бог имеет образ человека** в каком-то, хотя и не поддающемся точному выяснению смысле. В Адаме перстном начертан лик Адама Небесного и преднамечено их конечное соединение[1]. Христос есть по определению ап. Павла Небесный Человек, существующий прежде век и прежде всякого творения. Он есть истинный первый Адам. «Первый человек из земли перстный, второй человек Господь с неба — ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐκ οὐρανοῦ. Каков перстный, таковы и перстные, и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носим образ перстного, будем носить и небесного» (1 Кор. 15, 47—49). «Кого Он предузнал, тем и предопределил быть *общниками образа Сына Своего, чтобы быть Ему первородным между многими братьями* — συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς» (Рим. 8, 29)***.

Учению о Небесном Человеке, *Адаме Кадмоне*, принадлежит центральное место в космологии еврейской Каббалы, согласно которой весь мир имеет его образ, есть антропокосмос[2]. Идея о человеке как микрокосме, столь многократно высказывавшаяся в философской и мистической литературе старого и нового времени[3], нигде не получает столь углубленного истолкования, как в Каббале. Адам-Кадмон есть сефиротическое древо и содержит в себе всю полноту божественных энергий, или сефир. Каждая часть его

---

[1] Церковь поет: «солгася древле Адам и Бог возжелев быти не бысть; человек бывает Бог, да Бога Адама соделает» — обманулся древле Адам и, возжелав быть Богом, не стал Им; человеком становится Бог, чтобы сделать Богом Адама. (Из стихир на хвалите праздника Благовещения.)

[2] В одной из древних литургий человек характерно называется κόσμου κόσμος****.

[3] Учение о «микрокосме» встречается в сохранившихся астрологических книгах у Манилия и у Фирмика, а равно и в герметических книгах, оно же содержится и в главном сочинении по египетской астрологии Нехепсо и Петозириса (*Dieterich*. Eine Mithrasliturgie, 55). Учение о солнечности глаза как условии зрения, прославленное Гете, помимо Платона (Rep. VI, 508a) и Плотина (Enn. I, 6, 9)*****, встречается у Посейдония (Sext. Emp. VII, 93; τὸ μὲν φῶς ὑπὸ τοῦ φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπο τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς...)******, та же мысль встречается в псевдоаристотелевском сочинении περι κοσμου, с. I. У Манилия в известных стихах II, 115 читаем:

Quis caelum possit nisi caeli munere nosse
*Et reperire deum nisi qui pars ipse deorum********.

У него же встречается образ φωτοειδης οψις********, IV, 886. Наконец приведем еще орфический стих (fr. 280): τῷ λαμπρῷ βλέπομεν, τοϊς δ' ὄμμασιν οὐδὲν ὁρῶμεν********* (Цит. у Dieterich, I, с. 56—57).

вселенского организма соответствует определенной сефире, по образу его сотворен организм и земного человека, *его тело*[1]. (Невольно напрашивается на сопоставление с этим учением текст 1 Кор. 12, 12–27*.)

Христос есть Небесный Человек. Это не означает, однако, что только Вторая Ипостась имеет образ человека — в отдельности от Первой и Третьей, ибо такой отдельности вообще нельзя допустить относительно Св. Троицы, единосущной и нераздельной. Не говорит ли Господь Иисус: «Аз во Отце и Отец во Мне». «Я показал Отца», «явил Имя Его людям»**. Не означает ли, далее, излияние даров св. Духа на верующих, начиная с Пятидесятницы, и самое обетование о пришествии Утешителя некоей со-человечности и Третьей Ипостаси? Надлежит вспомнить и о совершенно исключительном наитии Св. Духа на Пречистую Приснодеву. Церковь не содержит догматического определения о том, *как* именно следует понимать это наитие св. Духа при Благовещении: имеем ли мы здесь исключительное изобилие благодати для бессеменного зачатия Божественного Сына или же[2] некий образ боговоплощения?[3]

Человек в своей причастности Человеку Небесному объемлет в себе *все* в положительном всеединстве. Он есть организованное все или всеорганизм.

И как в росинке чуть заметной
Весь солнца лик ты узнаешь,
Так слитно в глубине заветной
*Все мирозданье ты найдешь****.

---

[1] В одной из позднекаббалистических схем устанавливается следующее соответствие а) имен Божиих, б) чинов ангельских, в) небесных сфер, г) частей тела, д) заповедей:

1. Сефира «Кетер» (Корона): а) Ehejeh («Аз есмь Сущий», *Исх.* 3, 14); б) Chajjoth («животные», *Иез.* 1, 5), в) огненное небо, г) мозг, д) 1-я заповедь.

2. Сефира «Хокма», (теоретический) разум: а) Iah (*Ис.* 26, 4); б) Ophanim («колеса», *Иез.* 1, 16); в) «первое движение»; г) легкое; д) 2-я заповедь.

3. Сефира «Бина», (практический) разум: а) Ihwh; б) Erellim («силы», *Ис.* 33, 7); в) твердь (зодиак); г) сердце; д) 3-я заповедь.

4. Сефира «Незед» (любовь): а) El; б) Chaschmalim («блестящие существа»); в) планета Сатурн; г) желудок; д) 4-я заповедь.

5. Сефира «Гебура» (крепость): а) Eloah; б) Серафимы; в) Юпитер; г) печень; д) 5-я заповедь.

6. Сефира «Тиферет» (господство): а) Elohim; б) Schin'annim («многие»); в) Марс (или Солнце); г) желчь; д) 6-я заповедь.

7. Серифа «Нецах» (крепость): а) Ihwh Zebaoth; б) Tarschischim («Строгость»); в) Солнце (или Марс); г) селезенка; д) 7-я заповедь.

8. Сефира «Ход» (великолепие): а) Elohe Zebaoth; б) «сыны Божии», *Иов.* 1, 6; в) Венера; г) почки; д) 8-я заповедь.

9. Сефира «Йезод» (основание): а) Elchaj (Бог живой); б) Ischschim («пламень огненный», *Псал.* 103, 4); в) Меркурий; г) мужской член; д) 9-я заповедь.

10. Сефира «Малкут» (царство): а) Adonaj (Господь); б) херувимы; в) луна; г) женский орган; д) 10-я заповедь. — (См. *Bischoff.* Die Elemente der Kabbalah. 1 Th., 181. Ср. *его же.* Die Kabbalah. 1903).

[2] Так в загадочном дерзновении своем утверждает *А. Н. Шмидт.*

[3] Было бы поучительно произвести внимательнейший анализ, как понимается этот догматический вопрос в православной литургике, чтобы услышать свидетельство не школьного богословия, но молитвенного сердца, припадающего к Заступнице мира. Несомненно, литургическое богословие может осветить вопрос глубже и жизненнее, нежели рассудочные определения догматики. (Бросаются в глаза даже при беглом взгляде многочисленные литургические параллелизмы, относительно основных моментов в жизни Спасителя и Богоматери, соответствующих церковным праздникам Рождества и Богоматери и Христа, Введения во храм Девы Марии и Сретения Господня, Воскресения Христова и Успения Богоматери; в частности служба Успения «Похвалы пресв. Богородице» представляет прямую параллель «Похвалам» заутрени великой субботы.)

Он есть логос вселенной, в котором она себя сознает[1]. Как созданный из земли, человек имеет в себе тварное *все*, но, будучи создан *после* всех творений, он стоит выше их всех[2]. Ему дано владычество над всей тварью: «и да владычествуют они над рыбами морскими и над птицами небесными и над зверями, и над скотом, и над всей землей, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. I, 26). Это владычество основано, конечно, на внутреннем превосходстве человека. Как метафизический центр мироздания, как всеорганизм человек в каком-то смысле *есть* это все, ему подвластное, *имеет* это все, *знает* это все. Бог приводит к человеку всех животных и птиц, «чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2, 19). Нет сомнения, что это наречение имен не было произвольным выдумыванием кличек: имя есть выражение сущности, опознаваемой человеком. Поэтому наречение имен было как бы духовным завершением творения[3]. В своем душевном всеорганизме человеческий дух обрел и опознал все живое. Вопреки дарвинизму, человек не произошел от низших видов, но сам их в себе имеет: человек есть *всеживотное* и в себе содержит как бы всю программу творения. В нем можно найти и орлиность, и львиность, и другие душевные качества, образующие основу животного мира, этого спектра, на который может быть разложен белый цвет человечества. Поэтому в человеке действительно резюмируется весь животный мир, и в этом филогенезисе пока видят и различают лишь ничтожную часть. В связи с этим понятна не только любовь человека к живой твари, столь непосредственная особенно у детей, но и вся символика зверей, в которой их образами выражаются человеческие черты (напр. у прор. Иезекииля, в Апокалипсисе, около евангелистов). Египетская религия своим обоготворением животных, а еще более — сознательным соединением человека и животного в образах богов, с наибольшей остротой ощутила эту всеживотность человека или, что то же, человечность животного мира. Грань,

---

[1] «Единым логосом огонь устроил все в теле согласно своей собственной природе: (он сделал тело человека) подобием вселенной, малое (*микрокосм*) соответственно большому (*макрокосму*) и большое соответственно малому» (Подражание *Гераклиту* у Гиппократа: *Досократики*, в пер. А. Маковельского, I, 173). Не сродная ли мысль о софийной универсальности человеческого всеорганизма выражается и в темном фрагменте *Эмпедокла*:

«Землю — землею, воду водою мы познаем,
Эфир Божественный знаем эфиром и огнем разрушительный пламень.
Любовью любовь и раздором печальный раздор».
(*Досократики*, часть II, стр. 217)*.

[2] По учению *Каббалы*, до создания человека земля еще не давала плодов; «лишь когда создан был человек, рождающая сила земли стала видима миру... все произведения, как неба, так и земли, не появлялись ранее сотворения человека; небо удерживало дождь, а земля удерживала производительную силу, которую имела... Но как только человек явился в мир, все явилось вместе с ним. Когда же человек согрешил, все было взято из мира, и земля стала проклятой... Силы земли сделались скрыты так же, как было это до сотворения Адама». И так оставалось до обрезания Авраама и установления им завета с Богом. (Sepher-ha-Sohar, trad. par. J. de Pauly, tome II, 3—4).

[3] Даже в *Коране*, при всей слабости в нем антропологического начала, читаем такой рассказ: «Вот Господь твой сказал ангелам: Я поставлю на землю наместника. Они сказали: ужели поставишь на ней того, кто будет делать непотребства на ней и будет проливать кровь, тогда как мы воссылаем славу Тебе и святим Тебя? Он сказал: я знаю то, чего не знаете вы. И Он научил Адама всем именам, потом предложил об них ангелам, сказав: возвестите мне имена сии, если вы справедливы. Они сказали: хвала Тебе! у нас познания только о том, чему Ты научил нас; Ты знающ, мудр. Он сказал: не сказал ли Я вам, что знаю тайны небес и земли, и знаю, что обнаруживаете и что скрываете. И вот, Мы сказали ангелам: поклонитесь Адаму, и они поклонились, кроме Ивлиса; он отказался, возвеличился и стал в числе неверных» (*Коран*, законодательная книга мохаммеданского вероучения, перев. с арабского языка *Гордия Саблукова*, изд. 2-е, Казань, 1895. Глава 2-я: корова, с. 28—32.

отделяющая человека от животного, не безусловна, но относительна и постоянно передвигается, — эта интуиция египетской религии имеет внутреннюю убедительность, и есть такое же ее обретение, каким было в религии эллинства узрение нетленной красоты человека. В *тотемизме*, столь распространенном в истории, проявляется та же интуиция всеживотности человека, причем, избирая определенное животное своим тотемом и изображая его на своем гербе или знамени, данное племя выражает этим чувство нарочитой связи с ним, особенной подчеркнутости этого свойства в своем характере. О том же говорит животный эпос, сказки, поверья и т. под.[1]

2. Пол в человеке.* Образ Божий в человеке связан с еще одною таинственной чертой. «И сотворил Бог человека по образу Своему, *по образу Божию сотворил его, мущину и женщину сотворил его*» (Быт. I, 27)**. Полнота образа Божия в каком-то смысле здесь ставится в связь с двуполостью человека. Ссылаясь на этот текст, Спаситель говорит фарисеям: «не читали ли вы, что Сотворивший в начале (ἀπ' ἀρχῆς) мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью (Быт. 2, 24), так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, человек да не разлучает» (Мф. 19, 4—6; Мрк. 10, 6—9). По свидетельству Слова Божия, человек *изначально* создан как мужчина и женщина, двое в одну плоть. Но уже очень рано в мистической и святоотеческой литературе (вероятно, не без влияния неоплатонизма и гнозиса с его восточными корнями) появляется иное воззрение. Ориген, свв. Григорий Нисский и Максим Исповедник, И. Ск. Эриугена и Я. Бёме, в несколько неожиданном единогласии, хотя и по-разному, утверждают, что сотворение жены есть следствие уже начавшегося грехопадения, его первое обнаружение.

---

[1] В *Каббале* мысль о человечности всего сущего, конечно, занимает центральное место. «Форма человека включает в себя все вещи, и все, что только существует, имеет лишь чрез нее устойчивость» (II, 135a). «Человеческая фигура включает в себя все, что существует на небе и на земле, высшие и низшие существа» (III, 144). «Никакая форма, никакой мир не имел устойчивости, прежде чем существовала форма человека. Ибо она включает в себя все вещи, и все, что существует, имеет устойчивость лишь через нее. Только надо различать между „высшим" (небесным) и „низшим" человеком. Последний не мог бы существовать без первого. На образе человека покоится всякое формирование всего» (III, 144b). «Человек есть соединение и высшая конечная точка (корона) творения. Потому он был создан лишь на шестой день. Как только человек вступил в творение, все было совершено, высший и низший мир, ибо все соединено в человеке. Он соединяет все формы» (III, 48a). «Различные части нашего тела соответствуют тайнам высшей мудрости. Все это есть лишь как одежда. Ибо внутри есть тайна „небесного человека"» (I, 191a). «Когда Бог хотел сотворить человека, Закон сказал Ему: „если Ты сотворишь человека и он кончит грехопадением, как найдет он силу переносить кару, которую Ты ему назначишь?" Святой, да будет Он благословен, отвечает ему: „Я создал покаяние раньше создания мира". В момент создания человека, Святой, да будет Он благословен, говорит миру: „Мир, мир! знай, что ты, как и управляющие тобою законы, существуете только силой Закона; поэтому Я сотворил человека и водворил его у тебя, дабы он посвящал себя изучению Закона. Если человек не будет делать этого, Я возвращу тебя в состояние тогу-ва-богу***. Таким образом, существование твое зависит от человека". Заметьте, что каждый человек, посвящающий себя Закону, *поддерживает мир* и все дела творения исполняют свою функцию соответствующим образом благодаря ему. Из всех членов человека не существует ни одного, который не имел бы своего эквивалента в мироздании. Человек состоит из членов; каждый из его членов имеет свой ранг; один необходим для жизни, другой просто полезен, а все члены в соединении образуют одно тело. Также и во вселенной: она состоит из членов разных рангов, *а все эти члены образуют одно тело*». (Sepher-ha-Sohar, trad. par J. de Pauly, tome II, 131—2. Ср. еще 423—4, 625).

Сопоставим для иллюстрации мнений церковной литературы два различных, но по-своему типических воззрения, именно св. Григория Нисского и блаж. Августина.

Св. Григорий Нисский отрицает изначальную двуполость человека, подвергая своеобразной экзегезе текст *Бытия* 1, 27: «Сказано: *сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его*; творение созданного по образу приводится к окончанию. Потом делается повторение сказанного об устроении и говорится: *мужа и жену сотвори их*. Для всякого, думаю, понятно, что сие разуметь должно не относя к первообразу, ибо о Христе Иисусе, как говорит Апостол, *несть мужеский пол, ни женский*. Однако же слово сказует, что человек разделен на сии полы. Посему устроение естества нашего есть некое двоякое, одно уподобляемое естеству божественному, и другое разделяемое на разные полы... Думаю, что в Божественном Писании в сказанном преподается некий великий и возвышенный догмат, и он таков: человеческое естество есть среднее между двух некиих, одно от другого разделенных и стоящих на самых крайностях, между естеством Божественным и бестелесным и между жизнию бессловесною и скотскою, потому что в человеческом составе можно усматривать часть и того, и другого из сказанных естеств, из Божественного — словесность и разумность, что не допускает разности в мужском и женском поле, и из бессловесного — телесное устроение и образование, разделяемое на мужской и женский пол. То и другое из сих естеств непременно есть во всяком причастном человеческой жизни. Но умное, как дознаем от изложившего в порядке происхождение человека, в нем первенствует; прирождено же человеку общение и сродство с бессловесным. Ибо Писание сперва говорит: *сотвори Бог человека по образу Своему*, показывая сими словами, как говорит Апостол, что в таковом *несть мужеский пол, ни женский*; потом присовокупляет отличительные свойства человеческого естества, а именно: *мужа и жену сотвори их*». (Св. *Григория Нисского* творения, часть I. О шестодневе, стр. 139–40).

Различие на полы создано только на основании предведения греха: Бог, «предуразумевая силою предведения, к чему склонно движение произвола по самоуправству и самовластию (поелику знал будущее), изобретает для образа различие мужеского и женского пола, которое не имеет никакого отношения к божественному первообразу, но, как сказано, присвоено естеству бессловесному». В раю до греха не было ни брака, ни брачного размножения. Об этом состоянии можно судить по ответу Господа саддукеям, что в *воскресение бо ни женятся, ни посягают* (Мф. 22, 30). «Дар же воскресения не иное что обещает нам, как восстановление падших в первобытное состояние, ибо сия ожидаемая благодать есть к первоначальной жизни возвращение, изгнанного из рая снова в него вводящее. Посему если жизнь восстановляемых имеет сродство с жизнию Ангелов: то очевидно, что жизнь до преступления была некая ангельская, то и возвращение к первобытной жизни нашей уподобляется Ангелам. Но хотя брака у Ангелов нет, однако же воинство ангельское состоит из бесчисленных тем. Следовательно, если бы не произошло с нами вследствие греха никакого превращения и падения из ангельского равночестия, то и мы таким же образом для размножения не имели бы нужды в браке. Но какой способ размножения у ангельского естества, это неизреченно и недомыслимо по гаданиям человеческим; впрочем, несомненно то, что он есть... Если же кто затрудняется, спрашивая о способе происхождения людей, не нужно ли было для сего человеку содействие брака? то и мы спросим его о способе бытия Ангелов: почему они составляют бесчисленные тьмы, будучи и одной сущностью и многочисленными? Ибо даем привычный ответ возражающему: как мог бы человек быть без брака? — когда говорим: так же, как Ангелы существуют без брака. А что человек до преступления подобен был Ангелам, доказывает сие восстановление его опять в это же подобие». Предвидя же падение человека, чтобы обеспечить достижение им полноты постепенным приращением числа рождаемых, Бог «промышляет для естества способ размножения, сообразный для поползнувшихся в грехе, вместо того, что прилично ангельскому величию, насадив в человечестве способ взаимного преемства скотский и бессловесный... Ибо подлинно стал скотен приявший в природу свою, по наклонности к вещественному, этот текучий способ размножения» (ib., 146–8).

Напротив, по мнению блаженного **Августина,** брак существовал уже в раю, а, следовательно, предуказано было и размножение «чрез соединение полов», хотя оно и должно было совершаться иным способом, нежели в теперешнем состоянии человека, поврежденном грехом. «Тогда половые члены приводились бы в движение мановением воли, как и все прочие члены человеческого тела, и тогда супруг прильнул бы к лону супруги без страстного волнения, с сохранением полного спокойствия души и тела и при полном сохранении целомудрия»[1]. В раю и самый половой акт не мог соединяться с обычным в настоящее время чувством стыдливости, тогда и самые половые органы не считались срамными, и самое чувство стыда при виде наготы человеческого духа появилось как результат расстройства гармонии между духом и плотию. Так как дух в акте грехопадения потерял господство над телом и тело вышло из-под его власти и подчинения, то, естественно, «разумная душа должна была устыдиться; именно потому, что она не могла сдерживать более слабость и непокорность в теле, над которым она получила право господствовать»[2]. «Для души стыдом является то, что ей сопротивляется тело, — это низшая сторона человеческой природы, подчиненная ей», в раю же оно было послушно духу и «похоть не приводила в возбужденное состояние вопреки воле известные члены». «Если и в настоящее время у некоторых людей, проводящих эту тяжелую жизнь тленной плоти, тело во многих движениях и расположениях сверх обыкновенной естественной меры оказывает удивительную покорность, то какое основание мы имеем не верить, что до греха, неповиновения и наказания человека повреждением человеческие члены могли служить человеческой воле для размножения потомства без всякой похоти»? Тогда «муж мог сеять потомство, а жена воспринимать своими детородными членами, приводимыми в движение, когда нужно и насколько нужно, посредством воли без всякого возбуждения похоти»[3].

В мистической литературе напрашиваются на противопоставление воззрение на пол *Я. Бёме*, в общем нам уже известное, и **Каббалы**, насквозь пропитанной полом. Приведем из нее отрывки. — Zohar, II, 70 b.: «Присоединяя, что *человек* создан по образу Божию, Писание намекает на тайну мужского и женского начала. Не потому только, что человек здесь внизу родится совместным действием отца и матери, почему и заслуживает имя человека (Адам), ибо таким способом рождение его тела происходит аналогично с рождением души. Также человек нижний разве не рожден согласно откровению Человека Вышнего, всегда скрываемого в тайне высшей и первоначальной? Что касается сродства с Елогимом, образ человека буквально подобен образу Елогима: волосы, чело, глаза, лицо, губы, линии руки и уши, — таковы шесть отличительных признаков физиономии, по которым узнают человека». О муже-женской природе человека в «Зогар» находим следующее разъяснение: II, 99b — «все души (Neschamoth) исходят из великого и могучего древа, посаженного близ реки, истекающей из Эдема, тогда как умные духи (Rouaboth) исходят из другого древа, меньшего чем первое. Душа исходит из высшей области, а умный дух из низшей, они соединяются вместе, по образу единения мужского и женского, а только соединившись вместе, они светят и отражают высший свет. Когда они соединены, они называются светом (ner), как и написано (Притчи, 20, 2): „душа человека есть свет (ner) Божий“*. Слово ner образовано из начальных букв Neschama (душа) и Rouah (дух). Душа и дух — вот женское и мужское. Они испускают свет лишь когда соединены, в раздельности они не имеют света и не носят имени ner». *Мужчина имеет в своей жене саму Шехину***, вернее, имеет двух подруг: небесную и земную, причем это сближение истолковывается весьма реалистически: Zohar, I, 50a. Муж, когда он находится в путешествии, то он не один, ибо имеет женой Шехину;

---

[1] De civitate Dei, XIV, 26. См. обстоятельное изложение этого вопроса у *Леонида Писарева*. Учение блаж. Августина, еп. Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань. 1894. Часть I, гл. III, стр. 70 и далее.

[2] Писарев, 72: De peccat. merit. II. 22***.

[3] De civ. Dei, XIV, 23, 17, 24.

а когда возвращается домой, то должен иметь общение с женой, причем для этого «благого дела» Шехина посылает самые святые души. «Тайна этого состоит в том, что верующие люди должны направлять свою душу и мысли к небесной подруге в момент соединения с дольней, потому что *эта есть образ той*». «Таким образом и мущина здесь внизу окружен двумя женщинами по примеру высшего».

«Заметьте, что все души в этом мире, составляющие плод дел Святого Благословенного, до своего схождения на землю образуют единство, причем все эти души составляют часть одной и той же тайны. И как только они нисходят в этот низший мир, они разделяются на мужские и женские, и соединяются мужские с женскими. Заметь притом, что вожделение женщины к мужчине производит дух жизни, и вожделение мужчины к женщине одинаково воспроизводит дух. Иначе, так как желанием тела возбуждается одинаково и желание души, отсюда следует, что рождение мужчины и женщины необходимо должно вызывать схождение души мужской и женской. И пока души нисходят в этот мир, мужская и женская души соединены вместе. Они разлучаются лишь после их схождения в этот мир, каждая на свою сторону, и идут одушевлять два различных тела, мужское и женское. И Сам Святой Благословенный снова соединяет их потом во время брака. Обязанность соединять мужчин и женщин не доверяется никакой другой небесной главе, сам Святой Благословенный делает это, ибо Он один умеет делать это надлежащим образом» — Zohar, I, 85b (J. de Pauly, I, 493) — «Равви Авва говорит: счастлива судьба праведных, души которых окружают святого Царя прежде своего схождения в этот низший мир. Ибо мы знаем по преданию, что в тот момент, когда Святой Благословенный посылает души в этот низший мир, они все распределены попарно, состоят из мужского и женского. Мужская душа соединена с женскою. Ангел этот носит имя „Ночи". Как только души доверены этому ангелу, они разделяются; с одной стороны это мужская душа, первоначально одушевляющая мужчину, с другой это женская душа, первоначально одушевляющая женщину. И когда приходит время брака, Святой Благословенный, который знает эти духи и эти души, сызнова их соединяет как прежде; он провозглашает их союз. Стало быть, когда супруги соединяются, они образуют только одно тело и одну душу; правая сторона тогда соединена с левою соответственным образом» — Zohar, I, 91b (J. de Pauly, I, 520–1). Правильные браки, представляющие соединение родственных душ, осуществляются лишь при праведной жизни, и вообще «les mariages constituent pour le Saint, béni soit-il un travail ardu»*.

Очевидна вся близость этого учения Каббалы о поле к соответственным идеям *А. Н. Шмидт* (цит. соч.).

При изложении таинственного события в книге *Бытия*[1] сначала (в I гл.) дается лишь общее указание на сотворение мужа и жены, а затем (во II гл.) рассказывается, *как* произошло творение, после того как Адам зрелищем всеобщей двуполости животного мира был наведен на мысль о своем одиночестве. Создание жены было *завершением* сотворения

[1] После рассказа о заповеди, данной Адаму относительно древа познания добра и зла, бытописатель продолжает: (Бытия, гл. 2, 18) «И сказал Господь Бог (Ягве Елогим): не хорошо быть человеку одному: сотворим ему помощника, соответственного ему». Далее, как бы подготовляя человека к творению жены, Бог приводит к нему всю тварь, чтобы зрелищем всеобщей двуполости вызвать в нем сознание своего одиночества в мире. «20. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему. 21. И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию. 22. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. 23. И сказал человек: вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа (своего). 24. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут (два) в одну плоть».

В тексте этого рассказа нет ни одного намека на то, чтобы сотворение жены было вызвано грехопадением. Характерно, что в греческом переводе LXX сон Адама обозначается как экстаз — ἔκστασις.

человека. Понимание и оценка этого события имеет необычайную, исключительную важность, *здесь* определяется различие в чувстве плоти и мира, в общем мистическом мироощущении. Конечно, различие полов, непосредственно выражающееся в половых органах, этим не ограничивается. Весь организм и каждая клетка в нем имеют природу пола. Христианской мысли необходимо считаться с тем фактом, что женский пол, именно материнство, прославлен Богоматерию («блаженно чрево, носившее Тя, и сосца, яже еси ссал» Лк. 11, 27), а мужской Спасителем, над Коим, по закону иудейскому, в восьмой день было совершено и обрезание (празднуется 1 января). И тем, кто хочет унизить и отвергнуть пол, приходится по-богумильски понимать рождение Спасителя как исхождение «из боку» (через ребро) и отрицать пол в прославленном после воскресения теле Спасителя, допуская коренную греховную поврежденность Его земного тела. На такую точку зрения и становится напр. Эриугена[1] (вслед за св. Максимом Исповедником): если Спаситель и являлся ученикам в мужском теле, то лишь потому, что они иначе не узнали бы Его; но через переход в духовное состояние в Нем уничтожилось различие мужского и женского полов[2]. Очевидно, что остается ту же мысль распространить и на Богоматерь после Ее прославления.

Но в каком же смысле полнота образа Божия в человеке приводится в связь с его двуполостью? Ева сотворена *из* Адама, который и ощущает себя в некотором смысле создателем Евы: «Вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женой (*иша*), ибо взята от мужа (*иш*)» (Быт. 2, 23). Между обоими полами уже в самом создании их существует иерархическое различие, которое вследствие грехопадения дисгармонически обостряется («и к мужу твоему влечение твое, и он будет властвовать над тобой» Быт. 3, 16). Иерархия полов в Новом Завете приводится в связь с отношением Христа к Церкви. «Жены, повинуйтесь своим мужьям как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела» (Ефес. 5, 22–3). «Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос, жене глава муж, а Христу глава Бог... муж... есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа. Впрочем ни муж без (χωρίς) жены, ни жена без мужа во Господе (ἐν Κυρίῳ). Ибо как жена от (ἐκ) мужа, так и муж чрез (διὰ) жену; все же от (ἐκ) Бога» (1 Кор. 11, 3, 7–9, 11–12).

Бог открывается в Софии и через Софию, которая, женственно приемля это откровение, есть «слава Божия» (*шехина* Каббалы). София есть женственное начало, приемлющее силу Логоса, и это единение описывается в Слове Божием, как «брак Агнца». Вот на какую священную тайну указует ап. Павел.

Созданный двуполым, а потому именно и являющийся однополым существом, человек в духе своем также имеет эту двуполость[3], и эротическую напряженность знает как глу-

---

[1] De divisione naturae, lib. IV, Ср. *Бриллиантов*, цит. соч. 178–183, 209–12, 334–339.

[2] De div. nat., II, 10, c. 537d: «Primo igitur Dominum Iesum divisionem naturae, id est, masculum et feminam in seipso adunasse edocet (Maximus); *non enim in sexu corporeo*, sed in homine tantum surrexit ex mortuis, in ipso enim *nec masculus, nec femina* est, quamvis in ipso sexu virili, in quo natus est ex virgine, et in quo passus est, apparuit, discipulis suis post resurretionem, ad confirmandam resurrectionis suae finem. Non enim aliter cum cognoscerent, si notam eis formam non viderent»*.

[3] Глубокие проникновения в мистику пола мы имеем у *Микель Анжело* в росписи плафона Сикстинской капеллы. В «Сотворении Адама» пробужденный к бытию прародитель с томлением глядит на Творца, а в складках развевающейся одежды Его уже присутствует душа еще несозданной Евы, неотторжимо вперившейся в Адама, как бы зовущей к себе мужа, внедряющей в него тоску по себе. А вместе с Евой теснятся и нерожденные души будущих детей Адамовых. Изумительный мастер свидетельствует своим прозрением, что

бочайшую основу и творения, и творчества. Поэтому человек и достоин носить в себе священное пламя Эроса, есть сын Пороса и Пении*. Потому же опыт личной любви таит в себе так бесконечно много откровений о таинстве мироздания.

Но почему бы человеку, даже при духовной двуполости, ему свойственной, или именно в силу ее, не остаться тем двуполо-бесполым существом, «андрогином»**, за какового почитает его Я. Бёме и его последователи[1]? Почему существует разделение на полы? К нам возвращается знакомое сомнение: *зачем Ева?* откуда жена? не есть ли она и впрямь порождение греховной чувственности? А за этим следует и другой вопрос: *человек* ли женщина? не есть ли она лишь обольстительная похоть, пленительная лживость, злая отрава? Выступающее под разными личинами женоненавистничество хочет совершенно извергнуть женщину из мира, как создание Люцифера, дочь Лилит. Поэтому и искупление рассматривается как *избавление от пола* с восстановлением первоначального андрогинизма. Это воззрение было распространенным среди некоторых гностиков, насколько можно судить по сохранившемуся свидетельству гностического «Евангелия египтян». — Спаситель, спрошенный Саломеей, по чему узнается ожидаемое, отвечает в нем: «Когда вы будете попирать оболочку стыда, и когда два станут едино, и мужской пол соединится с женским, и не будет ни мужское, ни женское — ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ»***[2].

Ева создана из «ребра» Адама. Речь идет здесь о некотором выделении существа жены из существа мужа. Ева не создается новым творческим актом, как Адам; ее изведением не нарушается субботний покой, которым почил Бог после творения мира и человека; в нее не было особо вдохнуто Богом дыхание жизни, ранее сообщенное Адаму. Жизнь Евы не самобытна, она возникает в Адаме. Ева присутствует уже в духе и теле Адамовом, чем и обосновывается тайна брака: два — едино и в одну плоть. Как все религиозные тайны, и эта есть антиномия для рассудка, попирающая закон тожества. Однако разве женское начало не могло бы навсегда остаться заключенным в Адаме, не выделяясь из него, не облекаясь плотью? Необходимость раздельного существования полов требуется именно *чувственностью*. Те, кто понимают женщину как чувственность греховную, погрешают в том, что болезненную порчу чувственности они принимают за ее существо. Ева не могла остаться в качестве одной лишь идеальной возможности внутри Адама, ибо тогда

Адам никогда не существовал бы без Евы и детей своих, — того многоипостасного человечества, отцом которого был, и девственный юноша есть уже in potentia муж и отец. Далее изображается сотворение Евы из плоти Адама; он охвачен при этом глубоким и блаженным сном, полным грез об Еве, которая исходит из него в этом экстазе помимо его сознания, как бы растительным процессом. Потом мы видим Еву, уже зачарованную змеем: она, как подстреленная птица, бессильна пред овладевшей ею похотью, охвачена палящей жаждой греха, и уже не может ей помочь и отяжелевший Адам, из девственного мужа тоже превратившийся в похотливого самца. И вот объятые стыдом, потемневшие и отяжелевшие, изгоняются они из Эдема. Incipit tragoedia****. На землю опускается густой мрак, и лишь мерцают в нем огни ветхозаветных упований.

[1] К числу их в последнее время присоединился и *Н. А. Бердяев*: цит. соч., 180 сл.*****

[2] Приведено Климентом Александрийским в «Строматах», III, 13, 92. См. *E. Preuschen.* Antilegomena. Giessen. 1901, стр. 2. Там же (Strom. III, 9, 63) приводится и следующее изречение Спасителя: «Я пришел разрушить дела женщины» — ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. Характерную ссылку на эти места приводит относительно наассенов****** *Ипполит* в Философуменах (V, 7)*******, «Аттис был оскопляем, т. е. освобождался от низших земных частей создания и переходил к вечной высшей сущности, в которой, говорят, нет ни мужского, ни женского, но новая тварь, новый человек, который, говорят, муже-женственен — ἀρσενόθηλυς».

он не ощутил бы ее как телесность, а через то не опознал бы и своего собственного тела. В лице Евы Адаму предстала непорочная чувственность мира, которая доселе развертывалась пред ним только как картина, нечто чуждое, внеположное, и, до известной степени, призрачное. Недаром же, познавая мир при наименовании тварей, он ощутил и свое одиночество в этом мире, где он призван был стать царем, и свою от него отъединенность. В Еве же ему открылась живая плоть всего мира, и он ощутил себя его органической частью[1]. В красе Евы Адаму открылась софийная красота мира. Но разве любовь даже и в нашем грешном мире не дает и теперь подобного же ясновидения в пламенеющие миги свои? И разве к чистой любви Адама и Евы не может относиться также и та песнь любви, которая именуется «Песнью Песней», хотя непосредственно она имеет в виду то, во образ чего существует брак, — отношение Христа и Церкви? Не напрасно ведь встреча невесты женихом при венчании сопровождается гимном из «Песни Песней»: «Гряди, гряди, от Ливана невеста, гряди добрая моя, гряди, голубица моя»!

Насколько в возлюбленной для любящего вся тварь предстает как образ женской красоты, настолько же и возлюбленная при этом осознает свою женственность, открывается сама себе. Если чувственность, телесность мира не есть болезнь или субъективное только состояние, но самостоятельная стихия бытия, то пол не может остаться лишь внутри человека, но должен осуществиться и во плоти, раздвоиться в ней, чтобы, ощутив это раздвоение, двум стать «в плоть едину». Напротив, если чувственность и плоть есть только «явление», греховная греза, навеваемая Лилит, тогда ненужной и обременительной становится телесная двуполость, и преодоление косности и греха мира должно выразиться в таком случае прежде всего в исцелении не пола, но *от* пола, в освобождении от Евы путем ее упразднения, возвращения внутрь Адама. Но тогда и собственная телесность андрогина остается неопознанной в своей реальности, как другое и вместе с тем тожественное. Тело теряет свою пластичность и упругость, ощущается как скорлупа, закрывающая и отягощающая дух, который стремится к бесплотности. При таком ложном спиритуализме человек стремится совлечься своего собственного чина в иерархии творения, перейдя в чуждое ему и для него низшее состояние бесплотной духовности. Вот почему женское начало не могло остаться лишь в недрах человеческого духа — и бысть Ева. Ложный спиритуализм в любви есть такая же ошибка эротического суждения, как и голая чувственность, обнаженная похоть, ибо истинным объектом любви является воплощенный дух или одухотворенная плоть[2]. В теперешнем греховном состоянии человека это равновесие глубоко нарушено, и ни в чем

---

[1] В связи с браком стоит и питание, причащение плоти мира, также удостоверяющее плотскую чувственность человека. Заповедь о пище, согласно 1-й главе книги Бытия, дается непосредственно вслед за благословением к размножению и к владению землей, причем одно, конечно, находится в связи с другим (с. 28—9). Во 2-й главе заповедь о древе познания добра и зла, правда, предшествует созданию жены, но едва ли это можно рассматривать как изменение смысла повествования первой главы, а скорее как указание на опасность от искушения, возможного через жену.

[2] *Каббала* дает такое объяснение брака: «Все духи и души, раньше чем они отправляются в этот (низший) мир, состоят из мужской и женской части, которые (наверху) соединены в одно существо. При схождении на землю обе половины различаются друг от друга и затем вселяются в два разных тела (разделенных полом). Но когда приходит время брака, Святой Благословенный, знающий все духи и души, соединяет их (браком), как они были и раньше, и затем они образуют одно тело и одну душу. — Но это соединение (правильных душ) определяется соответственно поведению человека. Лишь если человек чист и его делание благоугодно Богу, на долю его выпадает соединение, которым он обладал до рождения» (Zohar, I, 91b). В противном случае он получает в супруги душу, ему не соответствующую (поразительна и в этом пункте близость между Каббалой и учением А. Н. Шмидт).

так не опознается трагика любви, как в искании и ненахождении этого равновесия, так что невольно является соблазн — упростить задачу, отказаться от нее. Под влиянием естественной горечи от греховных извращений любви, полового dégoût* (который очень мало похож на аскетическое воздержание), ополчаются и на самую любовь, предавая ее проклятиям, и нередко в основе этой вражды к женщине и браку лежит тайный грех против любви и женственности: «Крейцерова соната»!

«И благословил их Бог и сказал им: плодитесь и множитесь и наполняйте землю» (Быт. I, 28). Первой человеческой паре как благословение и повеление Божие дана была заповедь размножения. Это значит, что в Адаме и Еве были созданы Богом не только жених и невеста, но и муж и жена, отец и мать будущих детей. *Новое рождение* указано здесь в качестве задачи супружества, как внутренняя его норма, и на этой основе строится вся полнозвучная гамма человеческих отношений в *семье*, в которой с такой мудрой прозорливостью усмотрел существо человеческого общества Н. Ф. Федоров**: муж, жена, отец, брат, сестра, деды, внуки, — во все стороны разбегающиеся побеги и ветви Адамова древа.

Соединение полов, зачатие и рождение есть по изначальному определению Божию норма пола[1]. Греховный человек не знает этого соединения в его чистоте. Сила греха ни в чем не сказывается с такой остротой, как в отношениях наиболее интимных и нежных, и тени его сгущаются здесь обезображивающими пятнами. Благодаря греху между полом и половым чувством, или сексуальностью, устанавливается напряженный и жгучий антагонизм. Сексуальность еще не есть пол и даже может стать отрицанием его высшего начала, но она в то же время и неотделима от пола, который не существует без нее как огонь без горючего материала. Пол, нераздельно связанный с сексуальностью, дает огонь жизни, а потому есть положительная и благая сила (отсюда понятно всеобщее инстинктивное отвращение к «половым аномалиям» или просто половой бездарности, физическому и духовному кастратству). Но в то же время *борьба за пол* необходимо является и *борьбой с сексуальностью*, и это интимное борение в самом поле просветляет его изнутри; борьба же *против* сексуальности есть вражда и против пола, которая хочет обезличения вместо высшего утверждения личности, слабости вместо укрощенной силы. Бунт против пола, хотя бы и во имя отрицания сексуальности, свидетельствует о серьезной поврежденности духа, — недаром Церковь так решительно осуждает самооскопление (и не случайно, что, по преданию, его совершил над собой Ориген с чрезмерным своим спиритуализмом). Тем не менее пол, благодаря сексуальной своей затемненности, содержит в себе мучительные дисгармонии. Конечно, и эту сторону жизни имеет в виду великий апостол в своем огненном вопле человеческого бессилия: «В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7, 23—4). Жизнь пола в фактическом ее состоянии, как бы она ни протекала, имеет печать трагической безысходности и антиномической боли (что и символизируется в трагедии любви-смерти: «Ромео и Джульетта», «Тристан и Изольда»). Духовно-телесное соединение двух в одну плоть, как оно дано в норме творения и как оно, хотя бы слабо, но все же предощущается в браке в меру духовного возраста супругов, связано в то же время и с чувством разъединения, убийства, тоски по утрате чего-то дорогого и чистого. «Post coitem animal triste»***. Змей отравил своим нечистым

[1] Об этом с исключительной прозорливостью учит в своей антропологии А. Н. Шмидт (цит. соч.), которая грешит разве только недостаточным признанием этой нормы для человечества в земном его бытии.

семенем экстаз плоти[1]. Однако эзотерическая мудрость Каббалы связывает с этим экстазом восхождение в горний мир, общение с Шехиной (в этом и смысл обрезания, при котором якобы начертывается на обрезанном органе священная тетраграмма).

Новое рождение, связанное с такими муками и опасностью для матери, есть не только искупление за греховность соединения, но и нормальный акт выведения душ, имеющих родиться в мир Божий. При рождении нового ребенка вдруг становится ясным и достоверным, что вновь родившийся на самом деле *всегда* существовал у своих родителей, извечно с ними, и даже не может быть представлен для них не существующим[2]. И радость этой *встречи* при рождении, когда мгновенно загорается чувство матери и отца, не имеет на человеческом языке достойных слов, но *так* говорится о ней в Вечной Книге, в прощальной беседе Спасителя: «Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир» (Ио. 16, 21). Поэтому и *имение во чреве* есть таинственное и священное состояние. Евангельская история дает апофеоз беременности в залитой небесным светом встрече двух будущих матерей: Марии и Елизаветы, причем последняя, исполнившись Духа Святого, так приветствует Приснодеву: «благословенна Ты между женами — ἐν γυναιξίν, и благословен плод чрева Твоего» (Лк. I, 41–2). Благословенные браки и избранные зачатия составляют религиозную ось Ветхого Завета, центральный нерв его религиозности. Но и апокалипсическое изображение Церкви, пред последним ее прославлением, удерживает ту же самую черту: «И явилось на небе великое знамение — жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на голове ее венец из двенадцати звезд. Она имела во чреве и кричала от болей и мук рождения... И родила она младенца мужского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным» (Апок. 12, 1–2, 5).

Заповедь размножения не связана с грехопадением, она дана *до* него, и не с тем, конечно, чтобы нарушить целомудренную чистоту супругов, но чтобы осуществить в них и чрез них полноту жизни. Между девством и браком принципиально нет противоречия, и, если бы не совершилось грехопадение, Адам и Ева были бы первыми девственными супругами на земле[3]. Гнушение браком строго осуждается церковными

---

[1] По учению *Каббалы*, грехопадение Евы состояло в том, что она «имела интимное сношение с змеем». (*Zohar*, II, 636, 299a). (К этому приближается понимание грехопадения и у А. Н. Шмидт). — Также и Адам, лишь после того как раскаялся, начал жить с женою, а не с женскими демонами, с которыми он вступил в связь после грехопадения. (Ср. *Zohar*, II, 605, 256b.).

[2] И для этого чувства находится многое объясненным в учении А. Н. Шмидт.

[3] Своеобразные откровения в мистике пола поведал в наши дни *В. В. Розанов*, который представляет собой в этой области изумительное явление некоего мистического атавизма*. Он есть какой-то эксперимент половой вивисекции, а вместе и экспериментатор в темной и жуткой области, куда не всякий осмеливается приблизиться. Он есть живое воспоминание о том состоянии в жизни пола, когда прародители «беста нага и не стыдяхуся»**. В его беззастенчивости и наивном бесстыдстве, с которым он совершает свои самообнажения и направляет пытливый глаз в места, нормально закрытые стыдливостью, не только сказывается своеобразный аморализм, но и просвечивает иное, важное и, можно сказать, драгоценное в мистической непосредственности своей сознание ноуменальной *праведности* пола (присущее Ветхому Завету и затем Каббале). Это — отблеск эдемского брака Адама и Евы. Односторонность и бедность розановского восприятия пола состоит в том, что он знает его только в coitus'e, понимает лишь натуралистически и биологически, хотя при этом он и углубляет мистически биологию, как это еще не снилось самим биологам. Розанов знает пол тела и телесное соединение, но плохо различает пол души и брачность духа, потому для него остается закрытой природа «третьего пола» («нечетных духов»), в которой он видит исключительно половое уродство «урнингов», гомосексуализм, вообще дефектность пола. Зная пол исключительно в аспекте брака, Розанов враждебно игнорирует пол *до* брака и *вне* брака, а в частности и влюбленность жениха и невесты, а потому он не ведает и трагедии любви: ему нечего сказать

канонами[1]. От иерея, совершителя таинств, требуется, если не обязательное нахождение в браке, то половая нормальность; так же было и в ветхозаветной церкви, где многочадие вообще считалось благословением[2].

Исчерпывающей нормой отношений между полами не может быть одна влюбленность жениха и невесты, соединенная с отрицанием брака (хотя в антитетике любви бесспорно присутствует и этот мотив: влюбленные в известный момент любви не хотят брака). Насколько это отрицание не связано просто с половыми аномалиями, влюбленность, хронически борющаяся с браком, приводит к гнусному плену у полового «разжения», от которого мудро остерегает ап. Павел, советуя лучше вступать в брак, чем распаляться и чрез то становиться рабом чувственного влечения. Идеология ведь еще не отменяет физиологии, которая имеет, конечно, и более подлинную онтологически-мистическую основу. Если эта проповедь не является данью позднему возрасту и половому утомлению, она остается бессильной или приводит к аномалиям и пороку. Но *достойный* путь любви *везде* одинаково труден, и в браке, и вне его, и ее антиномии не должны быть ни смягчаемы, ни устраняемы обходами и изворотами. Не делает этого и ап. Павел, который с одной стороны изъясняет брак как «союз во Христа и Церковь» и советует вступать в брак, чтобы не «разжигаться», но он же увещевает тех, кто может, оставаться в безбрачии, потому что женившиеся «будут иметь скорби по плоти, а мне вас жаль» (1 Кор. 7, 28). «Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу, а женатый заботится о мирском, как угодить жене» (7, 32–3). Болит древо жизни в сердцевине пола, и здесь нет вполне торжествующих победителей. Недаром же Церковь в таинстве брака напутствует на него как на крестный подвиг, хотя и ликующими песнями. Неразделенная же или разлученная

о судьбе Тристана и Изольды. Брезгливое отрицание брака во имя влюбленности представляет собой то же розановство навыворот, взятое с минусом, а потому, конечно, не может рассматриваться как его преодоление. Последнее можно скорее видеть в глубоком учении о поле у А. Н. Шмидт, где одинаковое внимание отдается полу тела и души.

[1] Правило св. Апостолов 51: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или дьякон, или вообще из священного чина, удаляется от брака, мяса и вина не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забыв, что все добро зело и что Бог, созидая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом хуля клевещет на создание: или да исправится, или да будет извержен из священного чина, и отвержен от Церкве. Такожде и мирянин».

Правило Гангрского собора 1: «Аще кто порицает брак, и женою верною и благочестивою, с мужем своим совокупляющеюся, гнушается, или порицает оную, яко не могущую внити в царствие, да будет под клятвою».

Правило 10: «Аще кто из девствующих, ради Господа, будет превозноситься над бракосочетавшимся: да будет под клятвой». (См. св. *Флоренский*, цит. соч. 294–5).

[2] Неисполнение заповеди о размножении есть, по учению *Каббалы*, одно из тяжко караемых преступлений. *Zohar* II, 100b: «Души сходят вниз в порядке хронологически предустановленном: душа матери приходит раньше сына, а эта раньше внука и т. д. Но иногда этот хронологический порядок переворачивается, именно тогда, когда человек пренебрег без всякого основания исполнением повеления: плодитеся и множитеся. В этом случае душа человека возвращается на землю в виде матери, а душа матери возвращается на землю в виде сына». «Души, оживляющие мущин, истекают из „Древа Мудрости", которое есть мужское начало, а души, оживляющие женщин, из „Низшего древа", которое есть женское начало. Человек, умирающий без детей, несет суд своей душе, потому что она не может подняться до высшего мира, до ступени Иосифа, где находится „Древо Мудрости". Чтобы спасти свое дитя, мать предпринимает новое схождение на землю, но под образом сына, тогда как душа возвращается под образом матери. Схождение матери и превращение мужского начала в женское и обратно абсолютно неустранимо в подобных случаях, ибо душа человека, умершего без детей, не может уже войти в тело мущины, если она не имеет души-сестры, бывшей раньше супругой. Ибо всякий человек, умерший без детей, отделяется от супруги навсегда; его душа не соединится уже с душой супруги. Это превращение мужского начала в женское так болезненно, что, если бы люди могли составить себе об этом идею, они поняли бы, что с этим не сравнится никакая физическая боль».

любовь убивает и сожигает своим огнем, и ее первый луч горит уже заревом закатным: любовь всегда думает и о смерти. «Сильна, как смерть, любовь»*, — говорит «Песнь Песней» любви[1]. Трагизм брачной любви обычно проявляется в том, что в жене умирает невеста, а в муже жених, и гаснет любовь. А между тем жена должна навсегда остаться для любящего невестой, возлюбленной, а муж — женихом, возлюбленным[2]. Эта внутренняя норма любви, по которой сама она творит себе суд, не содержит в себе ничего противоречивого, как нет противоречия, напр., в том, что человек одновременно есть отец и сын, муж и брат, или мать и дочь, сестра и жена. Любовь многолика и многогранна, и нет основания *противопоставлять* ее грани, как взаимно исключающиеся. Это девственное соединение любви и супружества есть внутреннее задание христианского брака, и в таинстве подается благодать брачущимся, дабы возрождать целомудрие и укреплять здоровье пола, утерянное в грехопадении. Задача эта так трудна, что даже и приближение к ней является чудесным. Жизнь пола с огненными ее антиномиями и трагическими надрывами есть наиболее чувствительный барометр религиозной жизни; здесь, в незримой миру интимности, совершаются победы и достижения, происходят поражения и срывы... «Он, восклонившись, сказал им: кто из вас без греха, первый брось в нее камень. Они же, услышав то и будучи обличаемы совестию, стали уходить один за другим начиная от старших до последних, и остался один Иисус и женщина, стоявшая посреди» (Ио. 8, 7, 9). Кто были эти ревнители закона, — блудники ли и распутники? нет, это были строгие законники, хранители добрых нравов. И однако Иисус остался *один*. И пусть каждый вопросит себя в сердце своем, как *он* отозвался бы на слово Господа? — Иисус же сказал «женщине, взятой в прелюбодеянии»: «И Я не осуждаю тебя, иди и вперед не греши» (11). Что это? Господь не осуждает прелюбодеяния? Он, Который сказал, что «всякий, кто только посмотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с ней в сердце своем» (Мф. 5, 28)? Или это жест сентиментальности в ответ на злорадство фарисеев? Конечно, нет. Господь осуждает грех, но не отметает грешницу, ее не лишает Он и надежды на исправление: иди и вперед не греши! Но не чувствует ли себя пред лицом Господа и каждая человеческая душа такой же женщиной, взятой в прелюбодеянии, хотя бы совершено оно было не делом, а только словом, взглядом, мыслью, пробежавшей невольно? Ибо

---

[1] В «Зогар» находим интересное толкование этого текста «Песни Песней»: «*Сильна, как смерть, любовь*. Писание хочет сказать: как сила человека в момент, когда дух оставляет тело. Предание нам сообщает, что в момент, когда человек готов испустить последнее дыхание, каждый из его членов получает восполнение значительной силы, потому что дух, предвидя скорое разделение, перебегает от одного члена к другому, как судно без руля; потому человек никогда не имеет столько силы, как перед концом. — *И сильна, как преисподняя, ревность*. Ибо любовь, не сопровождаемая ревностью, не есть любовь... Подобно тому как виновные боятся сходить в преисподнюю, так и человек, проникнутый любовью, испытывает страх потерять предмет любви. Согласно иному объяснению, это сравнение имеет следующий смысл: подобно тому, как сходящие в преисподнюю знают о всех грехах, за которые наказаны, так и человек, любящий с ревностью, замечает дурные дела со стороны любимого субъекта, и это наблюдение укрепляет любовь». (Sepher ha *Zohar*, trad. de Pauly, II, 245a, 568–9).

[2] Беатриче, рано умершая, не была женою Данте, который, однако, имел семью. Отвечает ли внутренней природе любви это разделение жены и «донны», или же это есть лишь человеческая слабость Данте? Ведь если только Данте сохранял верность сердца к Беатриче, как он свидетельствует своей поэзией, то жена была для него лишь наложницей, а стало быть и сам он, имея наложницу, постольку изменял заветам любви своей, — и ее образ был бы, конечно, целостнее и чище без этой измены. В век рыцарства «прекрасная дама» вообще не имела никакого отношения к жене, и ее обожание отлично уживалось с грубостью нравов и кулачным правом: любовь оставалась «идеалистическою», а идеалистические взлеты бессильными. Этот «идеализм» в любви не является ли духовной колыбелью и философского идеализма с характерной для него утратой реальности?

глубоко отравлена и мучительно болит трепетная стихия пола, — и лучше всего знали огненную ее силу аскеты. Оздоровление пола, чистота и целомудрие не есть только *отрицательное* качество полового воздержания, которое может соединяться и с глубокой развращенностью, оно есть и положительная сила — безгрешности в поле[1].

Не во всех человеческих индивидах существует одинаковая полнота пола, та парность, которая дана в прародителях. По-видимому, существуют непарные существа[2], которые не лишены пола, но не имеют для себя пары, полового дополнения. Для таких «скопцов от чрева матери» пол есть соблазн и скверна, они могут ощутить себя в жизни пола только самцом или самкой, и она есть для них падение. Они знают эротические взлеты, но без прямого посредства другого пола. Это «чин ангельский», не имеющий *человеческого* пола. «Он из нашего рода», — было слово Божией Матери о преп. Серафиме*, и чувствуется серафическая, нечеловеческая белизна этого «рода». Не об нем ли говорится и в Апокалипсисе: «И услышал я, и вот Агнец стоит на горе Сионе, и с Ним 144 000, у которых имя Отца Его написано на челах» (указуется на их особое отношение к ипостаси Отца). «И услышал я голос с неба, как шум от множества вод и как звук сильного грома, и услышал голос как бы гуслистов, играющих на гуслях своих: они поют как бы новую песнь пред престолом и пред четырьмя животными и старцами; и никто не мог научиться сей песни, кроме сих 144 000 искупленных от земли. Это те, которые не осквернились — οὐκ ἐμολύνθησαν — с женами, ибо они девственники». (Общение полов в браке само по себе отнюдь не есть осквернение, но для них, как имеющих природу девственников, оно *есть* осквернение, и они сознали в себе «род» свой и победили похоть тела.) «Это те, которые следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошел» (образуют как бы ангельское Его окружение). «Они искуплены из людей, как первенцы Богу и Агнцу, и в устах их нет лукавства: они непорочны пред престолом Божиим» (Апок. 14, 1–4).

Существенное значение для вопроса о поле имеет беседа Спасителя с искушавшими его фарисеями. На вопрос о дозволительности развода Спаситель отвечает подтверждением богоустановленности и нерасторжимости брака (Мф. 19, 3–6 = Мр. 10, 5–9). «Говорят Ему ученики: если таково отношение человека к жене, не стоит жениться» (εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι). Сомнение учеников относится к *выполнимости* этой нормы брака. «Он же сказал им: не все вмещают слово сие (λόγον τοῦτον), но кому дано». *Слово сие* и есть, согласно контексту, определение Боже о том, что в браке бывают «двое одной плотью», причем «вместить это слово» дано не всем. О тех же, кому *не* дано, так продолжал Свою речь Спаситель: «ибо есть скопцы (εὐνοῦχοι), которые из чрева матернего родились так, и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали себя сами скопцами для (διά) царствия Божия. Кто может вместить (χωρεῖν), да вместит» (Мф. 19, 10–12).

---

[1] Из бесчисленных свидетельств об этом в аскетической литературе приведем для примера только одно. Авве Пафнутию, который считал себя уже совершенно свободным от плотских вожделений, ангел повелел произвести над собою следующее испытание: «Поди заключи в свои объятия нагую прекрасную девицу, и, если держа ее при себе, ты будешь чувствовать, что покой сердца твоего остается непоколебимым, и в плоти твоей не происходит мятежного волнения, тогда и видимый пламень будет прикасаться к тебе тихо и безвредно... Старец, пораженный этими словами ангела, не решился подвергнуть себя столь опасному искушению, но, спросив свою совесть, испытав чистоту своего сердца, познал, что сила его целомудрия не может равняться силе такого испытания» (Писания преп. *Иоанна Кассиана* Римлянина).

[2] «Нечетные духи», по терминологии А. Н. Шмидт (цит. соч.).

Здесь различено три рода безбрачия: природное, или предустановленное, фактическое, или «от людей», т. е. вследствие жизненных условий, мешающих человеку осуществить свою двуполость, и добровольное, по мотивам аскетическим, как подвиг брачного постничества. Но, несмотря на эти исключения, еще раз подтверждается заповедь о браке: «могий вместити да вместит»[1]. К числу прирожденных и добровольных «скопцов» принадлежат и люди «третьего пола», как мужчины, так и женщины, которые признают влюбленность или «духовную брачность», но гнушаются браком и особенно деторождением по разным идеологическим основаниям (сюда относится, прежде всего, главный идеолог «третьего пола» В. Соловьев с его статьями о «Смысле любви»)[2]. Это воинствующее донжуанство и духовный «гетеризм» зарождается у натур, в которых вследствие большой напряженности психической жизни и творчества получается — не духовное просветление пола, основывающееся на победе над сексуальностью, но его сублимация, при которой далеко не всегда побеждается даже потребность разврата. Иначе сказать, это не *духовная* победа над сексуальностью, какую знают аскеты, люди религиозного подвига, но *душевное* ее утончение. Это красивое уродство, легко переходящее в извращенность, обычно сопровождается донжуанской потребностью новых переживаний влюбленности. Оно свойственно натурам артистическим, художникам и поэтам, которые нередко рождают своих детей в мире «астральном», смешивая его с духовным. Этот духовный склад находится в связи и с своеобразным нарушением духовного и эротического равновесия и ослаблением одних жизненных функций при гипертрофированном развитии других, при особенной жадности к жизни, «метафизическом эгоизме», монадности. В отдельных случаях это приводит к трагическим конфликтам между жизнью пола и творчеством; особенно обречены на них творческие женщины, которым приходится выбирать между радостями семьи и творчеством, брать на себя иногда непосильное бремя «гетеризма» в безбрачии[3]. Донжуанство имеет свои глубокие корни в антиномической природе любви, но видеть в третьем поле и третьем пути (помимо девства и брака) какое-то преодоление и победу, или же нечто эсхатологическое, нет никаких оснований.

Полный образ человека есть мужчина *и* женщина в соединении, в духовно-телесном браке. Каждый в отдельности есть *полу*человек, однако является самостоятельной личностью, ипостасью, имеет свою духовную судьбу. В недрах же духа всякий человек остается все-таки двуполым, потому что иначе невозможна была бы его жизнь. И духовный пол вообще бывает сложным, ибо каждая личность представляет собой индивидуальное и своеобразное смешение стихии мужской и женской, и этим обусловлена творческая напряженность, эротика духа. Эта имманентная брачность человеческого духа таит в себе разгадку творчества, которое есть не волевой акт, но *духовное рождение*, как об этом свидетельствует и гений языка, охотно применяющего к нему образы из области половой жизни. Мужское начало, солнечное, гениальное, логическое, является зачинательным, ему принадлежит тема, мотив, импульс, с ним связано узрение софийных сущностей, созерцание идей. Но им лишь

---

[1] Это понимание подтверждается и параллелью у Марка, где вовсе отсутствует суждение о «скопцах», однако такими же словами подтверждается заповедь брака*.

[2] Из числа наших современников особенно следует назвать *З. Н. Гиппиус;* сюда же последнее время по-своему присоединился и Н. А. Бердяев**.

[3] Выразительный пример такого конфликта дает жизнь С. В. Ковалевской, которая была им надорвана и пала жертвой трагедии женского творчества***.

начинается, а не завершается творческий акт; самое же творение износится темным женственным лоном, «землею» души.

Свет из тьмы, из темной глыбы
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их.*

Этим объясняется ограниченность и бесплодие *методизма* в творчестве, поскольку он стремится заменить вдохновение ремесленничеством (Сальери против Моцарта) и точным методом. Творческие, плодотворные идеи *родятся*, интуитивно вспыхивают в душе («яблоко» Ньютона!), метод же есть средство развернуть, использовать обретенное; но он не подменяет человека гомункулом.

Духовной двуполостью человека, тайной брачности, отмечено человеческое творчество и в самом своем существе. Оно есть скрещение двух начал, гениальности и талантливости, пересечение вертикали и горизонтали. Гениальность есть творческая инициатива, обретение новых тем, задач и возможностей, это — духовный взлет в «умное место», где зрятся вечные идеи, молния, проницающая кору мирового бытия. Гениальность зрит Софию, она сама есть софийный луч, ее откровение, почему и ее достижения осознаются как некое обретение или дар свыше. В конце концов гениальность есть *личность* в умопостигаемом ее существе, обнажение ее софийной сущности. Напротив, выполнение темы, осуществление творческих заданий есть уже дело талантливости, особой одаренности к исполнению, без этой приемлющей и рождающей среды остается бесплодна и гениальность. Сюда относится творческая воля, упорный труд и настойчивое стремление к достижению шедевра. Хотя и говорится иногда, что гений есть труд, но в действительности это относится к талантливости, без которой не рождается зачатое гением творение. И та, и другая стихия духа — и гениальность, и талантливость — потенциально присущи каждому человеку, образуют духовный его состав, однако с разной степенью явности и активности (ведь и для того, чтобы понимать гениальные творения, надо находить в себе для них отзвук и как бы сопутствовать гению в его восхождении). Гениальность есть мужское, зачинательное начало в творчестве, это — дух; талантливость — женское, воспринимающее и рождающее начало — душа, Психея. Потому-то гений есть сама независимость и самобытность; талантливость же как способность к духовному вынашиванию всегда имеет пред собой уже данную тему или мотив, который и выполняется с большей или меньшей степенью совершенства. Поэтому нельзя иметь *волю* к гениальности, напротив, можно и должно иметь волю к талантливости: нужно *делать* себя, ковать свою жизнь. И не только каждое частное произведение творчества, но и вся жизнь человеческая должна стать обретением гениальной темы и талантливым ее исполнением. Наивысшее достижение и на этом пути нам являют святые, которые всю свою жизнь превращают в благоуханный плод духовного творчества.

Мужское и женское самосознание имеет каждое свои отличительные черты. Мужчина деятелен, логичен, полн инициативы; женщина инстинктивна, склонна к самоотданию, мудра нелогической и неличной мудростью простоты и чистоты. Мужеобразная женщина производит столь же уродливое впечатление, как и женообразный мужчина. Такое *смешение* полов отличается от того *дополнения*, которое нормально в себе находит каждый пол. Женщина имеет мужское

начало, но по-своему, так же как и мужчина женское. Тот, кто чтит пол («вечно-женское», а тем самым одновременно и вечно-мужское), не может мириться с половым нигилизмом, который скрывается иногда под личиной равенства полов, в действительности не равных, но глубоко различных. Мнимое равенство неизбежно сопрягается с поруганием женственности и с низведением пола к простому различию самца и самки, — нигилизм приводит к цинизму.

Высшее свое выражение духовная двуполость человека получает в религиозном самосознании, в обращенности души к Богу, которая обычно определяется у религиозных и мистических писателей как «духовный брак». Обретая себя в Церкви и сливаясь с нею, человек, без различия своего индивидуального пола, находит себя в *женственной* стихии своей души и ощущает себя «телом Христовым». В качестве Церкви все человечество, без различия полов, женственно в духе. Вот на что указуют слова ап. Павла о том, что «во Христе Иисусе не имеет силы ни мужеский, ни женский пол»* в их *человеческой* поляризации, каковая здесь переходит за эти пределы. *Все* человечество, как Дева и Церковь в целомудрии своем, ощущает себя женственно: «тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа и во Церковь»**. Напротив, напряженность одного мужского начала в жизни духа приводит к мятежу против Бога, имеющему первообраз в восстании Денницы, который отрекся от женственной стихии духа, захотел все иметь от себя, по-мужски, и сделался — диаволом.

Человек создан Богом как не только двуединое существо — Адам и Ева, но и многоипостасное — *семья*, как это явствует из благословения Божия: «Плодитесь и множитесь и наполняйте землю»***. Это умножение ипостасей, по определению Божию, должно совершаться через сочетание полов: в чреслах первой человеческой пары находится начало единой цепи человеческих существ, связывающей их в одну семью. Сам родоначальник человечества Адам, отец всех, а в нем и Ева, мать всего живущего, — был рожден без семени земного отца. Он имел лишь Отца Небесного, хотя в нем самом уже заключалось семя всего человеческого рода. Матерью же он имел Землю. Подобно ему и Второй Адам, Который пришел в мир возродить павшее Адамово естество, истинный Сын Божий, также родился без земного отца, не от семени мужа. Он имеет и земную Мать, пренепорочную Приснодеву, славу Земли.

3. Человек и ангел. Каково различие природы человека и ангела? Этого вопроса нельзя миновать в учении о человеке. Мы недостойны знать жизнь ангелов; быть может, окруженные песнословящими их воинствами, не слышим и не знаем их. Церковь открывает нам, что они присутствуют с нами в молитвенном предстоянии, и небесные воинства окружают св. Престол, когда возносится бескровная жертва (известно из жития преп. Сергия, что однажды ученик его видел ангела, сослужащего вместе с угодником Божиим). Хотя собственная жизнь ангелов для нас совершенно неведома, мы знаем, однако, что и ангелы *сотворены* Богом и, хотя бесплотны в том смысле, что не имеют тела человеческого, но имеют ипостась: они суть не безликие, а ипостасные силы Божии, созданные Логосом[1]. «Ибо Им создано все,

[1] *Шеллинг* в своем учении об ангелах (Philosophie der Offenbarung, II, 284 слл), в соответствии общим своим взглядам, отрицает сотворенность ангелов (nicht erschaffen) и видит в них только «потенции» или идеи: «Jeder Engel ist die Potenz-Idee eines bestimmten Geschöpfes des Individuums». (286). Этому соответствует и учение о сатане, по которому «die bösen Engel-Potenzen, die nicht mehr unter der Herrschaft stehen, der sie unterworfen waren», в противоположность добрым ангелам, которые «ihrer Natur nach gute und insofern willenslose sind» (284–285)****.

что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли: все Им и для Него создано» (Колосс. I, 16).

Ангелы имеют иерархические различия, образуют чины и воинства. В известном сочинении св. Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии» устанавливается *девять* чинов ангельских, причем каждый чин имеет свой тип духовного возрастания. Мир ангельский находится в некотором таинственном соответствии Небесному Человеку. По слову Спасителя, каждый человек имеет своего ангела-хранителя, небесного двойника. Степень близости ангелов к Богу недоступна для человека. Последний по состоянию своему находится безмерно ниже ангелов. Однако по природе своей, по своему иерархическому месту в творении, в мире, человек имеет *преимущество* пред ангелами, ему в большей степени принадлежит *полнота* образа Божия. Об этом неопровержимо свидетельствует тот факт, что Христос воплотился во человека, но не в ангела, и обожил именно человеческое естество. Бóльшая сложность человеческой природы соответствует и большему ее богатству, в ней источник и силы, и слабости человека. Благодаря этому и греховное удаление от Бога для него не так глубоко и решительно, как для сатаны и ангелов его. Бóльшая сложность его природы выражается и в большей дискурсивности, пропитанности временем бытия человека. Мы не имеем прямого понятия о времени ангелов, однако косвенно можем заключить, что ангельское время концентрированнее, гуще, нежели пористое, медленное время человека, чем и обусловлена возможность продолжительного исторического процесса. Свободе ангелов было предоставлено самоопределиться в отношении к Богу, причем промежуточное состояние неверия или неведения было для столь совершенных существ духовных вообще исключено: ангелы непосредственно знают Бога, им предоставлено лишь любить Его или Ему завидовать, *искать* же Бога свойственно только человеку. Если демоны определились в своем отпадении от Бога, то ангелы утвердились в своем ангельском совершенстве, уже исключающем слепоту и безумие демонов. По-видимому, нельзя говорить об *истории* ангелов, по крайней мере, в человеческом смысле «времен и сроков»; скорее здесь уместно думать о молниеносном свершении, последствия которого осуществляются во времени. Впрочем, не имея интуиции ангельского времени, человек не может отваживаться на утверждения о том, возможен ли во времени обратный поворот к добру для злых духов, или их раскаяние. (Мы имеем лишь определенное указание Церкви, что до конца мира, в этом эоне, злые духи будут упорствовать в своей злобе.)

Главное отличие человека от ангелов определяется тем, что ангелы не имеют тела, подобного человеческому, которое содержит в себе начала плоти всего мира. Плоть эта для человека существует в полноте своей как Ева, жена. *Ева* — вот что отличает образ человека от ангела. (Потому и монашество — чин «равноангельский».) Даже если допустить, вместе с иными мистиками, что духи ангелов имеют мужскую или женскую природу, это все же еще не образует пола в его полноте, для которой существенно бытие двух существ в одну плоть, как это имеется в человеке. Вследствие своего центрального положения в мире, существенно связанного с двуполостью, человек имеет самостоятельную область, где он призван к самобытному, царственному существованию, между тем как ангелы, вестники Божии, такой области не имеют. Ангелы, при всей своей духовной высоте и близости к Богу, суть *служебные духи*, ἄγγελοι, представляющие силу Божества, Его волю. Это не отнимает от них ипостасности и не делает их безликими и несозданными «силами

Божиими» (как это утверждает Шеллинг), но лишает их самостоятельной области — особого ангельского царства.

Служение ангельское уподобляется иерейскому предстоянию пред Престолом Божиим для совершения таинств; в чине служения Христова оно соответствует предвечному Его архиерейству. Однако Богочеловек есть не только Архиерей, но и Царь, и Пророк, и все эти служения разделяются и человечеством. Ближайшее участие ангелов в событиях нашего спасения и в молитвенном предстоянии Богу при совершении таинств многообразно выражается в нашей литургике[1], а также иконографии[2].

Итак, различие между человеком и ангелом сводится и к их природе, и к их состоянию. Это различие понимается иногда и иначе: кто в телесности видит род болезни, в создании жены — признак грехопадения, а в Еве — начало греха, те должны отрицать коренное различие в природе человека и ангела, видя в человеке лишь неудавшегося ангела, а в ангеле — нормальный, не уклонившийся от назначения образ человека. Спасением для человека поэтому может быть лишь его расчеловечение, совлечение плоти, преодоление двуполости и упразднение жены, словом, как бы новая ангелизация его существа. Приблизительно такой уклон мысли намечается у Оригена, Эриугены и особенно у Я. Бёме (см. напр. его «Аврору»).

В церковном же самосознании, насколько оно выражается в литургике, иконографии, священных книгах, коренное различие между человеком и ангелом утверждено непререкаемо. С особенной определенностью высказывается по этому вопросу св. *Григорий Палама*, митрополит Солунский (XIV в.).

Вот его суждения[3]: «умственная и словесная природа души, имеющая ум и слово, и животворящий дух, одна только более сообразна образу Божию, чем и бестелесные ангелы (μόνη καὶ τῶν ἀσωμάτων ἀγγέλων μᾶλλον κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ), она устроена Им самим и все имеет неизменным, даже если не блюдет своего достоинства и не соответственна образу Создавшего» (col. 1152). «*Нет ничего выше человека* (οὐδὲν ἀνθρώπου κρεῖττον)... Ибо и ангелы, хотя они и выше нас по достоинству (τὴν ἀξίαν), но служат Его велениям о нас, посылаемые ради будущего жребия спасения» (с. 1165). «Дух ангелов не есть оживляющий, потому что не получил от Бога соединенного с духом из земли тела, чтобы иметь силу оживлять и сохранять его. Напротив, разумная и словесная природа души, будучи сотворена вместе с земным духом, получила от Бога оживляющий (ζωοποιόν) дух, которым сохраняет и оживляет соединенное с ним тело» (с. 1147). Св. Григорий в оживлении тела душой видит образ вездесущия Божия, которого не имеют и ангелы. «Ангел и душа, так как бестелесны, не находятся на месте, но и не находятся повсюду, так как они не содержат всего, да и сами нуждаются в содержащем... Тем, что душа человека имеет ум, слово и дух, оживляющий тело, она одна, и более чем бестелесные ангелы, является сотворенной Богом по Его образу». «Не потому только человек более создан по образу Божию, что имеет связующую и животворящую душу, но и чрез способность к властвованию (κατὰ τὸ ἄρχειν). Ибо есть в природе души нашей нечто

---

[1] Возьмем только обычную литургию: «херувимская», «победную песнь поюще»; на литургии преждеосвященных даров — «ныне силы небесные с нами невидимо служат»; на литургии Великой субботы: «да молчит всякая плоть человека... предходят же Сему лики ангельстии, со всяким началом и властию, многоочитии херувими и шестокрылатии серафими». Учение об ангелах по данным православной литургики есть не выполненная еще задача*.

[2] Изображения ангелов помещаются на северных и южных дверях алтаря. В иконографии существует характерный мотив «литургии ангелов». Священническая фелонь** намекает на крылатость ангелов.

[3] Patrologiae cursus completus, ed. *Migne*, series graeca, t. 150, St. *Gregorii Palamae*. Capita physica, theologica etc. Ср. еп. *Алексий*. Византийские церковные мистики XIV века, [Казань, 1906], стр. 23–5.

властительное и начальственное (τὸ ἡγεμονικόν τε καὶ ἀρχικον), и есть нечто рабствующее и покорное: желание, возбуждение, чувство... Чрез способность властвования в нас (διὰ τὸ ἐν ἡμῖν ἀρχικόν) Бог получил господство над всею землею. Ангелы же не имеют сопряженного тела (συνεξευγμένον σῶμα οὐκ ἔχουσι), почему не имеют его и в подчинении уму» (col. 1165). «Духовная природа ангелов не имеет такой же энергии жизни, ибо она не получила образованного Богом из земли тела с тем, чтобы принять для этого и жизнетворящую силу» (col. 1140). Люди «*одни из тварей кроме способности к разуму и слову, имеют еще чувственность* (τὸ αἰσθητικόν), которая, будучи по природе соединена с умом, изобретает многоразличное множество искусств, умений и знаний: занятие земледелием, строение домов и творчество из не-сущего (προάγειν ἐκ μὴ ὄντων), хотя и не из совершенно не сущего (μὴ ἐκ μηδαμῶς ὄντων), ибо это принадлежит лишь Богу, — свойственно одному лишь человеку... Ничего (из этого ни в каком смысле) (οὐδαμῶς) не свойственно ангелам» (col. 1165). В число отличий между человеком и ангелом св. Григорий включает и *способность к хозяйству*, к хозяйственному владению землей, свойственную только человеку.

«Но, хотя по образу Божию мы выше ангелов, по *подобию* мы гораздо ниже добрых ангелов. Совершенное подобие Богу осуществляется высшим освещением (ἐκλάμψεως) Божиим. Последнего лишены злые духи, потому что они находятся во мраке; божественные же духи преисполняются им, а посему и называются вторым светом и истечением первого света. В этом свете добрые ангелы имеют даже познание чувственного (τῶν αἰσθητῶν γνῶσιν), каковое они познают не силою ощущения и не физической силою, но знают это силою божественною, от которой совершенно не может скрыться ничто настоящее, прошедшее или будущее. Участники этого света, сколько имеют его, сообразно с этой мерой имеют и знание. Этой благодатью и светом и единением с Богом ангелы превосходят людей. Ангел есть первая световая (φωτείνη) природа после той первой причины, от которой получает блеск и второй свет, истекающий из первого света и в нем участвующий. И кругообразно (κυκλικῶς) движимые божественные умы соединяются в безначальных и бесконечных блистаниях добра и красоты»[1].

4. Подобие Божие в человеке. Человек создан по образу и подобию Божию. Образ Божий *дан* человеку, он вложен в него как неустранимая основа его бытия, подобие же есть то, что осуществляется человеком на основе этого образа, как *задача* его жизни[2].

---

[1] Цит. у еп. *Алексия*, назв. соч., 26—7. *Migne*, t. 150, cap. 62, 63, 66, 77).

[2] Различие между образом и подобием Божиим было сделано уже *Оригеном*: «Моисей, когда рассказывает о первом сотворении человека, говорит: *и рече Бог: сотворим человека по образу нашему и по подобию*. Потом он прибавляет: *и сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его, мужа и жену сотвори их, и благослови их*. Он сказал: *по образу Божию сотвори его*, но умолчал о подобии. Этим он доказывает ничто иное, как то, что достоинство образа человек получил в первом творении, совершенство же подобия получается в конце, т. е. человек сам должен приобрести его себе своими собственными прилежными трудами в подражание Богу, так как возможность совершенства дана ему в начале чрез достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам, чрез исполнение дел. Но более открыто и ясно определяет высшее благо ап. Иоанн, возвещая следующим образом: „Чада, мы еще не знаем, чем мы будем; но если нам будет открыто о Спасителе, то, без сомнения, вы скажете: будем подобны Ему“ (1 Ио. 3, 2). Этими словами апостол весьма определенно указывает и конец всего, который он называет еще неизвестным ему, и подобие Божие, на которое нужно надеяться и которое будет дано сообразно с совершенством заслуг. Также и Сам Господь в Евангелии указывает, что это подобие осуществится, но осуществится именно по Его ходатайству; Он Сам удостоивает просить этого у Отца Своим ученикам, говоря: *Отче, хощу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною*. Как Я и Ты одно, так *да и тии в нас едино будут* (Ио. 17, 24, 21). Эти слова показывают, что самое подобие, если можно так выразиться, совершенствуется и из подобия превращается в единство, — без сомнения, потому, что в совершении или в конце Бог есть все и во всем». (Творения *Оригена*, вып. I. О Началах. Изд. Каз. Дух. Акад. 1899. Кн. III, гл. 6, § I. С. 291—2. Ср. *Migne* patrol. curs. compl., ser. gr. t. II, col. 333—4).

Человек не может быть сразу создан как завершенное существо, в котором бы образ и подобие, идея и действительность, соответствовали друг другу, потому что тогда он был бы Богом, и не по благодати и уподоблению, а по естеству. Но тогда ни о какой самобытности человеческого существа не могло бы быть и речи. Несоответствие образа и подобия в человеке, или, точнее, его потенциальности и актуальности, наличности и заданности, именно и составляет своеобразие человека, который ипостасною своею свободою осуществляет в себе своей собственный идеальный образ, погруженный в некую мэональность, или неопределенность. Не только тело человека несет на себе тяжесть земного праха, но и душа его как бы затянута илом. Тела Адама и Евы были прекрасны, их органы соответствовали своему назначению и не знали болезненных расстройств. И однако они еще не были духоносными, их материя не была изнутри просветлена духом, иначе сказать, они не были еще живыми *мощами*, хотя и могли бы ими стать. Даже и тело человека было поставлено ему как задача творческого подвига и усилия, связанного с подвигом его духа. И духом, и телом человек еще находился в состоянии чистого, неискушенного детства. Жизнь в раю была для него первою школой жизни, причем, впредь до наступления известной духовной зрелости, в нем оставалась возможность зла и греха, и каждый новый урок самопознания мог оказаться для него роковым экзаменом. Первые шаги в самопознании и самоопределении человек совершал прямо под руководством Бога, который «говорил» тогда с человеком, «посещал» рай, находился в особой близости к его неомраченному грехом естеству. До грехопадения Адам был *пророком* Божиим, внимая божественным глаголам и внушениям. Бог поселяет Адама в Эдеме, чтобы «возделывать и хранить его» (Быт. 2, 15): мир дается ему не только «для погляденья» (по выражению Н. Ф. Федорова)*. Но первородный человек существует в очах Божиих лишь с миром и в мире, в котором прирожденный царь мироздания осуществляет свои права свободным творчеством.

Одновременно с этим Бог пробуждает в человеке сознание его тварной свободы тем, что дает ему *закон*, или *заповедь*: «И заповедал Господь Бог говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от древа познания добра и зла не ешь от него: ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2, 16—7). Меньше всего можно в установлении заповеди видеть произвол; напротив, ею подтверждается признание тварной свободы человека, которая соотносительна необходимости и благодаря наличности заповеди, «категорического императива», находит для себя проявление. И самое содержание заповеди вытекает из отношения человека к миру. Общение человека с миром устанавливается не только знанием и властвованием, но и чувственностью, ибо мир есть как бы внешнее тело человека, как это обнаруживается в питании, в обмене веществ. И Бог Сам научает человека питанию, давая благословение пищи (Быт. 1, 29). Однако в этом единении с миром для человека таится и опасность, которая может угрожать ему даже и смертью, хотя «Бог и не сотворил смерти», но «создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего» (Прем. Сол. 1, 13. II, 23—4).

Следующей ступенью самосознания для человека было его самоопределение по отношению ко всему живому. Бог приводит к нему все живые существа, «чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так было имя ей» (Быт. 2, 19). Речь идет, конечно, не о произвольном установлении имен, но об их *нахождении*. Как всеживотное человек мог и должен был *в себе* найти идеи, или имена, всех животных и тем познать себя как живое средоточие животного мира, печальника всего живого. И это

самопознание явилось, конечно, новым шагом по пути осуществления подобия Божия. Человек оказался при этом на высоте положения, ибо «нарек имена» (Быт. 2, 20) всей твари и избежал подстерегавшего его здесь искушения. А именно, ему угрожала опасность чрез сознание близости и родственности своей к животному миру утерять иерархическую свою высоту: чрезмерно приблизившись к животному миру, он мог ниспасть до животности, затемнить свой духовный лик. И, конечно, опасность была наибольшею в области пола, где половой инстинкт, возбужденный зрелищем всеобщей двуполости животного мира, недолжным образом проснувшись, мог затемнить в нем предчувствие о дремлющей в его недрах подруге. Перво-Адам благополучно миновал и для себя, и для грядущей Евы это искушение: перед его глазами прошли все животные пары, но он не усумнился в том, что здесь нет «помощника, подобного ему» (Быт. 2, 20).

Человек в этом акте самопознания ощутил и собственную свою неполноту и незавершенность: в нем явилось сознание одиночества, жажда подруги. «И навел Господь Бог на человека крепкий сон», *экстаз* — ἔκστασιν, по переводу LXX* (Быт. 2, 21), и во время этого таинственного, самим Богом наведенного сна, помимо его ведома и сознания, органическим выделением его же женской сущности была создана Богом жена. Ее «Бог *привел* к человеку», очевидно, как неведомую незнакомку, похожую на одну из тварей, среди которых еще недавно не оказалось ему помощника. И вот Адам оказывается настолько уже умудренным и столь глубоко проникшим в тайну человеческого двуединства, что в пророческом озарении свидетельствует, *кто* стоит перед ним. «И сказал человек: вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (2, 23). То сказал ему внутренний голос, самосознание мужа, потому что он не знал ведь о том, *как* была создана Ева. И далее с пророческой прозорливостью Адам выражает священную сущность брака: «и будут два одна плоть» (2, 24). С созданием Евы *закончилось* сотворение человека, в мире появился полный человек, муж и жена. Человек получил все основные самоопределения своего существа: в отношении к миру, к Богу, к своей свободе и к своему собственному двуполому существу. И первую чету Бог наделил благословением на царство в мире, на умножение сил духовных и на размножение. «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и множитесь, и наполняйте землю и обладайте ею, и владычествуйте» (1, 28) над всеми тварями. «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (1, 31).

Адам и Ева, ощутившие друг друга как муж и жена, двое в одну плоть, находились в состоянии гармонии и девственности. Они были свободны от злой и жгучей похоти, были как женатые дети, которых соединение являлось бы данью чистой чувственности, освящаемой их духовным союзом. Они, будучи мужем и женой, по крайней мере, в предназначении, не становились от этого самцом и самкою, которых Адам видел в животном мире: «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (2, 25).

Образ Божий засиял в человеке полным своим светом, и в нем стало обозначаться подобие Божие. *Начался человек*, с его собственным путем богоуподобления, творческим осуществлением своего истинного образа. Но здесь-то и подстерегало человека роковое и решительное искушение.

5. Грехопадение человека. Человек мог возрастать, осуществляя в себе подобие Божие, только силою любви. Жертвуя своей ипостасью, выходя из себя в любви, по образу

триипостасного Бога, человек находит в себе свое существо. Законом жизни для него становится мудрость цельности и цельность мудрости, — *целомудрие*, которое есть одновременно и условие, и следствие любви. Первозданному человеку законом целомудренного бытия, силою которого он воссоединял в себе весь мир, становясь царем его, была любовь к Небесному Отцу, требовавшая от него детски доверчивого, любовного послушания. С возрастанием человека оно становилось бы для него все понятней и радостней. В самом же человеке таким условием была чистая любовь супругов, которые во взаимных отношениях своих переживали эротический экстаз мироздания. Сила зла должна была направить свой упор именно против целомудрия, чтобы, развратив и исказив мир, нарушить его меру и гармонию. Мир и человек, находясь в детском состоянии, допускали такую попытку. Именно в начале жизненного пути человеческого зло и могло быть опасным, напротив, каждый шаг вперед по пути активного целомудрия уменьшал шансы зла. Оно немедленно поэтому предприняло нападение, чтобы дать силу стихии небытия, хаосу, темной материи, преодоление которой было еще в самом начале. Перемешать бытие и небытие в диком хаосе — это значило бы подкопаться под основу мироздания, опрокинуть его и извратить, обнажить в нем до-бытийную, низшую бездну. В том, что небытие, ничто, сделалось материей бытия, было вызвано к жизни, сказалась самоотверженная любовь Божия и безмерное божественное смирение; в этом же проявилась и безмерная мудрость, и всемогущество Божие, создающее мир из ничего. Но этим и спешит воспользоваться попущенная долготерпением Божиим зависть и злоба, которая стремится украсть у Бога мир, так чтобы небытие из незримой основы творения сделалось ощутимым и отравило бы собой бытие. Этот замысел мог появиться у такого тварного существа, которое, принадлежа к тварному миру, по собственному опыту знало силу небытия, ибо ее актуализировало в себе как зло слепым бунтовщическим актом. Вместе с тем, оно не должно было принадлежать к нашему человеческому миру, находясь в иной плоскости бытия, и потому способно соблазнять человека, клевеща на Бога. Однако, не имея прямой власти над человеком, оно могло действовать лишь внушением, тонкими и коварными наветами. Сатана может внести соблазн в мир только чрез человека, а победа над человеком является и победой над всем миром, ибо вместе с человеком падает в «стенании» вся тварь (вот почему полное воплощение в человека, антихрист, есть последняя цель сатаны). Частные победы над отдельными уголками тварного бытия, напр. над змеем, сами по себе еще судили мало, и только губили бы те несчастные создания, которые оказались бы пригодным орудием для действия злобы диавола. Змей, «бывший хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог» (Быт. 3, 1), и сделался таким орудием диавола. Змеиная хитрость, которая в Евангелии называется мудростью («будьте мудры, как змии» — Мф. 10, 16), сама по себе вовсе не есть отрицательное качество, ибо Спаситель повелевает иметь ее апостолам. Идея этого животного также входит в полноту всеживотного и постольку соприсуща и человеку. Диавол же лишь пользуется естественными свойствами этго животного, делающими его наиболее восприимчивым медиумом для целей обольщения. Конечно, подобная медиумичность не остается без последствия и для самого животного, как это с полной очевидностью явствует из проклятия Божия над змеем (Быт. 3, 14).

Змей начал искушение с Евы. Почему с Евы? Разумеется, не вследствие того, что Ева уже в самом появлении своем будто бы была связана с грехом, но, конечно, вследствие особенностей ее пола, его иерархического значения для человека. Жене свойственна пассивная

восприимчивость, она есть чувственность, рождающая, но не зачинающая, ее сила есть ее слабость. Поэтому достаточно было *обмануть* жену, но не требовалось преодолевать активного сопротивления, естественного в муже. К тому же жена, созданная после мужа, была и духовно юнее его, ибо не имела того знания животного мира, которое Адам усвоил еще до создания жены, когда нарекал имена животным. Ева, конечно, имела это знание как возможность в человеческом существе своем, а многое узнавала и от мужа. Однако и здесь она была беззащитнее, чем Адам, который мужским своим умом был более способен обличить хитрость змея. «И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» (3, 1). Уже самый *факт* этого разговора, вопрос змея и простодушный ответ жены (3, 2—3), представлял собой начало грехопадения, он был двойною ее изменою: и мужу, и Богу. Первозданная чета могла жить полной жизнью и познавать Бога, только соединенная в любви своей. И то, что змей вовлек жену в разговор о Боге, вступил с ней в духовное общение на такой почве, которая всецело составляла достояние их супружеского любовного единомыслия, явилось со стороны жены уже духовной изменой Адаму, как бы духовным любодейством с загадочным существом, по плоти принадлежащим к животному царству, по духу же к какому-то чуждому и недоброму, для нее доселе неведомому миру. И вместо того, чтобы прекратить разговор, Ева унизилась до беседы с змеем о Боге и Его правде. Дело было, конечно, не в том, что она разговаривала с животным, — напротив, в общении с животными было священное преимущество безгрешного человека. Предосудителен был предмет разговора, и одним уже этим фактом ослаблялась животворная связь Евы с Адамом. Обманно втянутая в роковой круг первого отъединения — от мужа, Ева становилась одинокой, слабой, лишенной его защиты. Такова была первая измена Евы. Вторая же ее измена состояла в отпадении от любви Божией и родившемся от него неверии, которое, конечно, немедленно стало искать в свою пользу «аргументов». Уже тем, что Ева услышала вопрос змея и на него ответила, она засвидетельствовала, что находится, по крайней мере, в тот момент вне любви Божией, и Бог для нее есть лишь чуждый повелитель, «хозяин», которого она пыталась в меру своего уменья защитить и оправдать в его образе действий. Тогда змей, видя, что жертва попала в его сети, смелее их разворачивает. Он уже прямо лжет («диавол лжец и отец лжи», Ио. 8, 44) и клевещет на Бога, приписывая Ему зависть к людям и боязнь соперничества. Он извращает при этом и самое существо Божие, — любовь-смирение, самоотвержение ради твари (которому он, впрочем, и не мог верить, ибо, ослепленный гордостью своей, его вовсе не понимал). «Вы будете как *боги*, знающие добро и зло». Ирония сатанинского соблазна направляет Еву на путь отъединения и самоутверждения, зовет ее злоупотребить ипостасью, сделав из нее самостный центр бытия. «И увидела жена, что древо хорошо для пищи и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела» (3, 6). Соблазн, проникший в сердце, тотчас и обнаружился в недолжном, нецеломудреном отношении к творению. Жена как-то по-новому, очами похоти, увидела, что «дерево хорошо для пищи и приятно для глаз». Но в Эдеме все было «добро зело», открытие же Евы состояло лишь в том, что тело («древо») может быть сделано орудием *самостоятельных* плотских наслаждений. По-видимому, в первую очередь дело идет здесь о каком-то грехе в области пола, — это явствует из того, что после вкушения плода жена стала чувствовать в себе самку, а потому стыдиться своего тела. Утрата целомудрия выразилась в пробуждении похоти не только физической, но и духовной: знание, приобретаемое

хищением, явилось действительно знанием добра и *зла*, бунтующего хаоса, дерево же показалось вожделенно и потому, что «дает знание». Сатана принимает лик Люцифера, гностического учителя, который сулит знание на пути холодного развития и укрепления своего *ego*. Это искушение также не обещает ничего такого, чего бы не было уже дано человеку в раю. Искусителен был здесь лишь не должный, не целомудренный путь к знанию, вымогательство знания, кичливость гнозиса пред смиренно верующей любовью. Отвлеченный гнозис есть функция ego, между тем как Божья заповедь повелевала преодолеть этот эгоцентризм в любви супружеской, космической, божественной. Пробуждение чувственности и похоть знания имели здесь один источник — в злоупотреблении человека своею ипостасностью. Отвращаясь от Бога, человек обращает лицо к миру, к творению, впадает в однобокий *космизм* («имманентизм»); он жаждет уже только мира, а не Бога, совершает измену любви божественной.

Ева пала. Однако падение это не было полным и окончательным, ибо оставался еще муж, с которым не решился прямо говорить змей. Адам же мог и не принять предложенного Евой плода, не поддаться соблазну, но сделать попытку спасти Еву силою любви своей, тем более, что недостаточность его бдительности допустила разговор ее с змеем. Адам получил бы, конечно, в этом помощь Божию и спас бы и Еву, и человечество от последствий ее слабости. Адам полнее и глубже ее знал духовную меру животного мира, чтобы не счесть возможным учиться у змея мудрости и даже богопознанию. Ему легче было презреть обман, нежели жене. Однако не нужно забывать, что духовное состояние самого Адама было еще неустойчиво; при своей неискушенности он мог не понимать вполне, что ему угрожает, если он последует за женой своей. Возможно, что в нем заговорил и эгоизм любви, — жена оказалась для него ближе Бога, и он не захотел от нее отделяться хотя бы в стыде и грехе. Если Ева была соблазнена как женщина, то и в Адаме соблазн повлиял прежде всего на половое самосознание, изменил в нем характер влечения к женщине, придав ему отраву греховности. Как только Адам внутренно согласился с Евой и как бы примирился с ее греховностью, то и в нем пробудился самец, и священная тайна брака затмилась примесью животной чувственности. Союз жены и мужа перестал быть чистым образом Христа и Церкви, человек утратил внутреннюю норму своего бытия, и тогда открылась людям их *нагота*, не только тела, но и духа, лишенного уже цельности. «Став как боги», человек прежде всего почувствовал себя нагим, беспомощным и смущенным, и поспешил «скрыться между деревьями» от лица Господа, пытаясь погрузиться в стихию мировой жизни и в ней замкнуться.

«И сказал Бог: кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от древа, с которого я запретил тебе есть?» (3, 11). Господь не отрицает *наготы* Адама, которая связана с его тварностью; но он мог и не знать о ней вовсе, не ощущать ее как наготу. «Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от древа, и я ел» (3, 12). Ответ этот изобличает уже происшедшее затемнение сознания у Адама. Давно ли он, с восторженной любовью встречая Еву, признал в ней свою же собственную плоть и кровь и торжественно пророчествовал о тайне брака? давно ли ощущал в ней, жене своей, самого себя («ибо взята от мужа своего»)? Теперь же он холодно и с упреком Богу говорит о ней: «жена, которую Ты мне дал», а в Еве ощущает уже чуждое, только *данное* ему существо: образ Божий в союзе мужа и жены побледнел и затмился раньше всего. Поэтому Адам не ощущает содеянное как *общую* вину обоих и уж тем более не видит здесь личной вины

мужа, «главы жены», а между тем Господь спрашивает сначала именно Адама, но не Еву, конечно, не по неведению о происшедшем. Адам же, отрицаясь своей ответственности как мужа, во всем винит жену, а косвенно ее Создателя (предуказуя тем путь и будущим женоненавистникам). Жена также сделалась недоступна раскаянию и, подобно мужу, старается переложить вину — уже на змея. Господь изрекает приговор. В нем констатируется сущность и размеры того изменения, которое произошло в природе человека и мира. Изменился весь *путь* человеческой жизни, хотя и не изменилась, конечно, мысль Творца, а следовательно, и конечная цель мироздания: во тьме грехопадения засияло спасительное древо Креста — новое древо жизни. Свой приговор Господь начал со змея, причем первая его часть (3, 14) относится к животному, осквернившему себя наитием зла, вторая же к змею духовному, диаволу, которому все-таки не удалось изменить предназначение Божие о человеке и мире: женственность, только что павшая в лице Евы, восстанет из своего падения в лице Той, Кто воспевается как «падшего Адама восстание и слез Евиных избавление»*. Ева не до конца была погублена грехом, в ней появилось два борющихся начала, и Промысл Божий, ограждая избранный род, поведет к их окончательному разделению рождением Богоматери. Грех Евы оказался детским обольщением, обманом и самообманом, но не был злой волей, хотением зла и нехотением Бога. Быть может, в детском разуме Евы родилась даже и такая мысль, что запретное древо есть некоторое лукавство или шутка божественной педагогии, разгадать которую безобидно и весело. Во всяком случае змей оказался близорук или же бессилен: на его долю досталось лишь временное господство узурпатора с перспективой неотвратимого краха и неизбежного низвержения. Он был посрамлен именно тем самым безликим и пассивным началом женственности, которое он особенно презирал и ненавидел. (Сатана есть противник женственности, но не в своем качестве падшего ангела, ибо в ангельском естестве вовсе нет этого противления жене, а в качестве бесплодного и бесполого, моноипостасного эгоиста.) Неслучайно, что сатана оказался посрамлен именно женой, как неслучайно и то, что, несмотря на бесполость свою, именно он пробуждает в первой человеческой паре самца и самку, для которых половое соединение становится похотью, ибо лишь в таком виде сам он ведает пол и брак.

Приговор Божий над Евой был обращен к ней как к жене и матери: своим грехом она придала болезненный и мучительный характер тому, что без греха служило бы источником чистой радости, — именно браку и материнству. Не упраздняясь в священном и таинственном существе своем, они изменяются по состоянию своему: «Умножая умножу скорбь твою в беременности твоей, в болезни будешь рождать детей, и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (3, 16). Все нормальные функции женщины принимают печать болезненности, отравлены похотью. Однако лишь путем благочестивых браков и брачных зачатий можно дойти до того Рождения, которое «сотрет главу змея»**, и самые страдания беременности получают искупительное значение для жены, прельстившей Адама, по слову апостола: «и не Адам прельщен, но жена, прельстившись, впала в преступление, впрочем, спасется чрез чадородие, если пребудет в вере и любви и святости с целомудрием — μετὰ σωφροσύνης» (I Тим. 2, 14–5). И наоборот, отвержение заповеди рождения ведет к гинекократии в смысле господства самки над женщиной и мужчиной (причем выдвигается весь арсенал косметики и моды), к разнообразным формам блуда, гетеризма и сексуальных эксцессов. Или брак, который тоже

представляет собой особый вид аскезы в поле, или духовно монашествующее девство, прямой путь половой аскезы: таковы две предустановленные нормы, указующие путь чистой и достойной половой жизни.

В суде Божием над Адамом определяется и та перемена, которая произошла в положении человека в мире: он из царя природы становится ее невольником и из художника или садовника в раю Божием хозяином и земледельцем. Человек обрекается на *хозяйство*, возникает «труд в поте лица»*, все становится хозяйственным и трудовым. А вместе с тем в мир входит смерть, жизнь становится смертной: «возвратишься в землю, из которой взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (3, 19). Скрепы жизни, связывавшие бытие с небытием и делавшие ее хотя не имеющей силы бессмертия, но и не знающей над собой силы смерти, расслабляются, жизнь колеблется в основах. Как будто Бог, произнося свой приговор, признает и неудачу самого замысла — создать мир из ничего, утвердить бессмертную жизнь на небытии, наделить тварь свободой, которая при роковой ее неустойчивости могла ее лишь погубить. И однако, одновременно с этим приговором, Бог имел уже определение о «семени жены», которое, победив смерть, скрепит основы жизни нерасторжимою связью. Вместе с тем смерть стала уже благодеянием — спасением от жизни на зачумленной земле, ибо дурной бесконечности смертной жизни, простого отсутствия смерти, бессмертия «вечного жида» не могла бы вынести человеческая природа, и самый замысел этот был бы достоин разве лишь сатаны. Смерть стала необходимым актом жизни, а загробное существование неведомым, но спасительным путем возрастания и укрепления духа. Но вместе с тем, как разлучение души и тела, предназначенных к совместному бытию, она есть акт поистине противоестественный — предмет последнего ужаса и последнего упования. Она пугает и манит белою тайной своею — тайной нового рождения...**

«И нарек Адам имя жене своей: Ева (Жизнь), ибо она стала матерью всех живущих» (3, 20). Адам смирился пред благим и мудрым судом и понял его неокончательность. Он постиг, что именно в Еве, соблазнившей его и навлекшей смерть, по-прежнему таится Жизнь, и скрываются «ложесна пространнее небес»***, которые вместят Победителя смерти. И это многознаменательное действие Адама, совершившееся как раз после суда Божия и перед самым изгнанием из рая, показало, что согрешившая чета не поддалась отчаянию, но верит благости Творца и приемлет свою миссию на земле. Пролог в небе закончился, началась многотрудная история человечества. Гаснут небесные огни, отяжелело человеческое тело, все стало косным и непрозрачным. «И сделал Господь Бог Адаму и жене его кожаные одежды и одел их» (3, 21). Одновременно с этим люди изгнаны были из рая, после того как сами изгнали из себя рай, потеряв способность им наслаждаться. Бог лишил их и «плодов древа жизни», ибо они могли бы давать лишь *магическое* бессмертие, без духовного на него права, и оно повело бы к новому падению[1]. В мир готовился уже вступить братоубийца Каин, чтобы осквернить девственную землю человеческой кровью. И рай был взят от земли, как неведомый град Божий, а вход в него был возбранен херувимом «с пламенным мечом обращающимся», Адаму же указано было «возделывать землю, из которой он взят» (3, 24, 23).

[1] Как указание опасности новых люциферических искушений при бессмертии, следует понимать печальную иронию слов Божиих: «вот Адам стал как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от древа жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (3, 22).

6. Свет во тьме. Грехопадение явилось величайшей *религиозной катастрофой*. Прямое и непосредственное богообщение, которое было уделом прародителей в раю, прервалось. Бог сделался далек миру и человеку («трансцендентен»), и человек остался один, — своим собственным господином: «будете яко бози». Incipit religio*. Это начало религии связано с греховной ущербленностью богосознания в больном и падшем человечестве. Испытывая райское богообщение, прародители, хотя и знали неизмеримую бездну, отделяющую Творца от творения, но этим сознанием в них не обнажалось подполье. Они относились к Творцу, как любимые и любящие дети, с ничем не омрачаемым доверием и близостью. Острое и больное чувство тварности, обида и зависть, были пробуждены сатаной, вызвавшим в них бунт подполья, восстание творения против своей же собственной основы. Между Богом и человеком залегла тогда тьма тварного подполья. В религии и выражается усилие человека прорваться через эту тьму к свету богопознания. «*И свет во тьме светится, и тьма его не объяла*»**. В раю человек не чувствовал *расстояния* между Богом и собою, а потому не знал и жажды соединения с Ним. Но пафос религии есть пафос расстояния, и вопль ее — вопль богооставленности. «Или, Или, лама савахфани — Боже мой, вскую оставил Меня»*** — вот ее предельное выражение. В раю же, если и была религия, то качественно иная, чем нам известная, ибо не было в ней искания, усилия, кровавого пота. В раю не было храма и жертвенника, ибо весь рай был храмом. Соответственно этому и в «новом Иерусалиме, сходящем с неба»****, «храма уже не будет, но сам Бог будет, ибо Господь Бог Вседержитель — храм его и Агнец» (Откр. 21, 22 ср. 22, 3)*****.

С изгнанием из рая прекратилась эта радость непосредственного богообщения. «Кожаные ризы»****** сделали для человека неощутимым сияние Божества, в естестве человеческом сгустилась тьма. Он почувствовал себя находящимся в *мире*, Бог же становился трансцендентным, оставляя в его распоряжение этот «мир», страну изгнания. В силу своей собственной косности и тяжести мир как бы отваливается от Бога, подвергается «инволюции»*******, замыкается в себе, и постепенно гаснут в нем лучи райского богопознания и замирают райские песни. Казалось, Люцифер имел основание торжествовать, ибо замысел его, — стать князем мира, противобогом, овладеть Божьим созданием, — явно осуществлялся. Удаление Божества от мира, его «трансцендентность», за известными пределами становится равносильной практическому Его отрицанию, чувство отъединенности человека от Бога приводит его к миробожию. *Религия*, выражающая обоюдную напряженность обоих полюсов, вот что осталось человеку от райского богопознания, как воспоминание и надежда. И ее надо было угасить искусителю, чтобы сполна овладеть человеком, утопив его в стихии миродовольства. Но завистливый себялюбец не мог понять безмерности любви-смирения Божия, самоуничижения Божия из любви к твари, как не умел оценить и благородства человеческого духа, в котором бессмертной красой сиял образ Божий. И Бог не оставил Своего создания жертвой самоупоения, но пошел на спасение человечества — чрез религию. Началось религиозное откровение. И земля насторожилась, внемля зову неба; человек ощутил в себе небесную родину. Сатана был посрамлен, ибо никогда человек не мог опуститься до низости полной безрелигиозности и безбожия, и даже «новому времени», наиболее безбожному и отяжелевшему в «инволюции», не удалось это духовное самоубийство.

В религиозном процессе, который и составляет существо мировой истории, дело идет о *спасении от мира*, о взыскании Бога человеком («*из глубины* воззвах к Тебе, Господи»********), а вместе и о *спасении мира*. Последнее же может быть совершено только

Богом, своими силами человек не в состоянии освободиться от мира, ибо мир — это он сам. Поэтому в религии можно различить две задачи: богооткровение и богодействие. Первая задача исчерпывает собой положительное содержание «язычества»[1] (понимая под ним «естественные» религии, т. е. все, кроме иудеохристианства), обе же задачи одновременно разрешаются в откровенной религии Ветхого и Нового Завета.

Изгнанный из рая человек *ищет* Бога, ибо Он «недалеко от каждого из нас». Таким исканием является и язычество, которое содержит в себе или, по крайней мере, может содержать положительное знание о Боге, некое о Нем откровение. Жажда встречи с Богом в язычестве даже распаленнее, чем в откровенной религии, искание пламеннее, исступленнее, мучительней. Недаром дымка печали, отчаяния и безответности лежит над ясным Олимпом, и так легко поддается язычество оргиастическому исступлению. Кажущийся «имманентизм» или пантеизм язычества, — обоготворение сил природы, животных, человека, — не должен здесь обманывать, вселяя представление о каком-то миродовольстве и уравновешенности. Такого ужаса богооставленности, какой в судорожных корчах испытывало язычество именно в моменты своих религиозных подъемов, конечно, не могла знать откровенная религия. Усилие человека прорваться до Бога было здесь напряженней и, главное, отчаяннее, чем в иудеохристианстве, где воздвигнута была лествица Иаковля*. Недаром же обнаружилось в полноту времен, что язычники оказались более готовы принять Христа, чем иудеи, ибо больше Его жаждали и ждали: блудный сын давно уже тосковал и томился по родном доме[2]. Язычество в глубочайшем существе своем есть прежде всего эта тоска изгнания, вопль к небу: *ей, гряди*! Ему свойственна поэтому трагическая сосредоточенность и величайшая серьезность. Но его религиозный пафос роковым образом обращен на религиозные суррогаты, на всяческое идолопоклонство, вопреки его собственному внутреннему устремлению. Менее всего может довольствоваться серьезная религия идолопоклонством, т. е. обожествлением идолов или сил природы. Во всех этих предметах поклонения язычник видит лишь живые *иконы* Божества, весь мир исполнен для него божественною силою: πάντα πλήρη θεῶν**. И самые боги были как бы отдельными раздробленными лучами, множественными ипостасями трансцендентного Божества. Вообще многобожие в язычестве свидетельствует не о нежелании, но о *бессилии* подняться до Единого Божества, пребывающего трансцендентным, и есть символ этой трансцендентности, невыразимости Божества. Вследствие же этой Его безликости и получается невольная многоликость. Чистое же *многобожие* является лишь вырождением и, до известной

---

[1] Ап. Павел в речи в Афинском ареопаге, обращенной к язычникам, дает такую картину религиозного процесса: «От одной крови Бог произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, *дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли*, хотя Он и не далеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся, и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: мы Его и род» (Деян. Ап. 17, 26—8); сродная мысль выражается им же: «*что можно знать о Боге, явно им* (язычникам), *ибо Бог явил им. Ибо невидимое Его*, вечная сила и Божество, *чрез рассматривание творений видимы*» (Рим. 1, 19—20). Но они, «*познав Бога, не прославили Его как Бога*, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих... *заменили истину ложью и служили твари вместо Творца*» (1, 21—5)***.

[2] Поэтому и понятно появление в язычестве таких лиц, как Корнелий сотник, «благочестивый, боящийся Бога со всем домом своим, творивший много милостыни и всегда молившийся Богу» (Деян. Ап. 10, 2). Ап. Петр говорил о нем же: «истинно познаю, что Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» (10, 34—5).

степени, извращением язычества. Иначе говоря, и в религиозном самосознании язычества, и в его благочестии живо чувствуется НЕ отрицательного богословия, составляющее для него общий религиозный фон, придающее ему определенный аромат, глубину и возвышенность.

Если нельзя рассматривать язычество на всем протяжении его существования как сплошную ложь и демонолатрию, то как определить его правду, или природу своеобразных его откровений? Можно сказать схематически, что в язычестве Трансцендентное открывается лишь в имманентном и чрез имманентное (теокосмизм), в Откровении же Оно само нисходит к человеку: там восхождение человека, прорыв через толщу коры естества, здесь нисхождение Божества, встреча Его с человеком. В язычестве человек оставлен своим силам — искать Бога чрез «рассматривание творений», невидимое чрез видимое. Даже и грехопадение могло только затемнить, но не парализовать откровение Бога в мире. Человек, реально имея образ Божий, по тому самому обладает и органом богопознания в углубленном самопознании своем: γνῶθι σαυτὸν означает для него и γνῶθι Θεόν*. И вся природа имеет тот же образ, поскольку и она есть человек; откровений Божества полно все творение в софийности своей. Эти софийные светы вместе с образом Божиим в человеке и составляют объективное основание для языческого богопознания. Устремляясь к свету Божества, струящемуся в мироздании, язычник хочет прорваться за пределы мира, совершить религиозный трансценз. На почве этого стремления и развивается разветвленная и напряженная религиозная жизнь, слагается догматика, вырастает культ и все его существенные черты: священные времена и места, изображения, богослужения, обряды, жертвы и таинства. Жажда *таинства*, встречи с Божеством, единения с Ним, свидетельствующая о серьезности и напряженности религиозных исканий, конечно, весьма свойственна и языческим религиям. Что таинства эти не оставались одной внешней символикой, но были и некоторым мистическим действом, *переживались* религиозно, в этом не может быть никакого сомнения, — вне этого предположения вся история религии превращается в нелепость или парадокс. «Посвящение» в мистерии, по немногим дошедшим до нас сведениям, сопровождалось такими переживаниями, которые новой гранью отделяли человека от его прошлого[1]; о значительности этих переживаний и священном ужасе, ими внушаемом, свидетельствует и суровая disciplina arcani**, облекавшая их непроницаемой тайной[2].

Но *чего* же причащались и *во что* посвящались в мистериях? Какова была «благодать», сообщавшаяся мистам? Гораздо легче дать здесь отрицательный ответ, чем положительный: то не было, конечно, единое истинное причащение Тела и Крови Христовых во оставление грехов, ибо этого, абсолютного, причащения нет вне Церкви Христовой и помимо боговоплощения и Голгофы. Тем не менее участники мистерий *нечто* получали, — какую-то

---

[1] Вот известное описание переживаний при посвящении в таинства Изиды у Апулея (Metam., X, 23): «Я дошел до грани смерти, я вступил на порог Прозерпины, и, когда я прошел чрез все элементы, я снова возвратился назад; в полночь я видел солнце, сияющее ясно-белым светом; я предстоял пред высшими и низшими богами лицом к лицу и молил их в самой большой близости» (accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo). Аристотель (Synesius, Dion. 48) выразился так: «Имеющие принять посвящение не должны чему-либо учиться, но испытать на себе и быть приведенными в такое настроение, конечно, насколько они окажутся для него восприимчивы».

[2] Ср. рассказ у *Павзания* (Descr. Gr. X, 32, 23) о том, как непосвященный, случайно увидевший мистерии Изиды в Титерее и рассказавший об этом, умер после рассказа; здесь же сходный рассказ и о случае, бывшем в Египте.

природную благодать, но какова она, трудно выразить в категориях христианской религиозной мысли, и мы не ставим себе эту задачу. Но верим, что благодать Божия многообразна, и «не мерою дает Бог духа»*. Из того бесспорного факта, что языческие таинства имели натуральный характер, нельзя еще заключить, чтобы они представляли собою только природный оргиазм. Если допускать, что язычеству была присуща известная объективность богопознания, то надо это признать всерьез и до конца, т. е. прежде всего в применении именно к религиозному культу, к богослужению, жертвам и таинствам. Но, конечно, действенность их роковым образом оставалась ограниченной, не давала возрождения, а скорее лишь его обещала. Божество все же оставалось трансцендентным, а благодать действовала как бы извне (подобно тому, как действовала же она чрез Валаамову ослицу**). Благодаря насильственному восторжению, как бы хищению благодати, в язычестве так легко возникала мистическая одержимость с ее эксцессами, состояние религиозного опьянения, к которому разными способами и стремились. Поэтому-то язычеству вообще так несвойственна христианская «трезвенность», даже и просто религиозная трезвость, которая может, конечно, сочетаться и с высоким религиозным вдохновением. Если признавать религиозную подлинность язычества, то надо принять и то, что в нем совершался положительный *религиозный процесс*, назревала историческая «полнота времен», иначе говоря, *христианство подготовлялось не только в иудействе, но и в язычестве*. Христианство имеет в нем как бы свой же собственный природный лик, который и должно рано или поздно увидать (это, однако, до сих пор имело место в совершенно недостаточной степени). Основное различие между откровением и язычеством, что касается богопознания, заключается в чистоте и беспримесности истины, которая свойственна лишь Откровению. Язычество не знает Бога лицом к лицу, но лишь Его природную икону, хотя даже и эта икона, в меру благочестия языческого, является чудотворной и животворящей. Как часть софийного всеорганизма космоса, человек есть «умный» луч Софии, имеет определенную природу, его идея есть та призма, чрез которую для него преломляется мир. С этим связана и конкретность, и ограниченность этого мировосприятия. В божественной Софии нет ограниченности, ибо все существует во всем, но в мире, подвластном греху, конкретность всегда сопряжена и с односторонностью. Поэтому всякое религиозное откровение в язычестве всегда есть некоторое *преломление* религиозной истины чрез определенную призму, его луч проходит чрез известным образом окрашенное стекло. Отсюда проистекает неизбежная *множественность* языческих религий, а также *национальный* характер, существенно им присущий и сближающий их с народным языком, фольклором, разными видами народного творчества (этому не противоречит факт религиозного синкретизма как явление позднее, упадочное и производное). Язычество как религия *языков* несет на себе печать вавилонского столпотворения и смешения наречий, в котором выразилось внутреннее взаимоотчуждение в духе человечества. Каждый народ в соответствии своему умопостигаемому лику, *по-своему* преломляет луч божественной Плеромы и, предоставленный собственным силам, создает *свою* религию и благочестие. Только христианство, как безусловная истина, явленная человечеству самим воплотившимся Словом, свободно от народности и в этом онтологически отлично от язычества.

Язычество по своей природе страждет *психологизмом*, это именно свойство делает его неизбежно множественным. Это не тот нормальный «психологизм», который связан с индивидуальностью, налагающей свою печать на общий характер мировосприятия. Он проникает здесь в самую глубину, становится основой религиозного познания. Психологизм,

таким образом углубляясь, становится космизмом, берет человека уже как существо микрокосмическое. Тем не менее оно роковым образом остается погружено в свою субъективность именно тогда, когда должно возвыситься над миром и над собой, — акт, трансцендентный по замыслу и по смыслу, остается замкнутым в имманентности. Ибо имманентизм в религии, каковым обречено остаться язычество, именно и есть психологизм, невольный и неизбежный субъективизм. Однако же углубленный до космизма, психологизм этот уже не является окончательно замкнутым, через него прорываются и просвечивают лучи объективной истины. Всякая серьезная религия обладает известной степенью истинности, содержит в себе некий ее лик. Но вместе с истинностью ей свойственна и лживость, искажение этого лика. Эта двойственность проникает и в собственное сознание язычества, что делает ему присущим трагизм, проистекающий из знания своей неокончательности и относительности. Посвященные в мистерии узнавали, что боги Олимпа невечны (Шеллинг), как и германцы прозревали «гибель богов» и пожар Валгаллы*. От этого трагического надлома свободно только христианство, которое может развиваться в своем откровении дальше, но никогда не подлежит отмене.

Этот же религиозный психологизм обрекает языческие религии на вырождение через погружение в натурализм, — магизм и оргиазм. Мистически чуткий язычник из многоголосного хора природных духов, биения мирового сердца, ощущал устремление твари превзойти свое данное состояние, из себя изойти, и этим исступлением, экстазом природы заражался и сам. Не всегда он выдерживал этот мистический напор: отдаваясь природному оргиазму, он подпадал чарам природных духов. Завороженный ими, он терял способность отличать экстаз природный от религиозного, оргиазм от вдохновения, и тогда становился «язычником» в дурном смысле слова. Язычество в значительной мере является такой *одержимостью*, от этого «рабства пустым и суетным стихиям мира» и предостерегал коринфян ап. Павел**. Между христианским экстазом (как он описан, между прочим, и у ап. Павла в 1 Кор. 14) и языческим оргиазмом лежит целая пропасть. Но в то же время необходимо подчеркнуть, что в феноменологии религиозного культа, в ритуале богослужения, жертв, каждений, священных одежд, почитаний святых и героев, священных мест и изображений, вообще всего, что касается организации религиозной жизни, язычество вовсе не так далеко отстоит от христианства, как принято думать. У одних (преимущественно у современных представителей «религиозно-исторической» школы в протестантизме) это сближение делается чересчур внешне и тенденциозно, а другими столь же тенденциозно затушевывается; религиозно осмысленное сравнительное изучение культов есть одна из задач, настоятельно вытекающих из правильного понимания природы религиозного процесса в язычестве.

Ввиду трагической двойственности, обрекавшей язычество на двусмысленность и вырождение, становится понятным, почему оно делается жертвой демонического одержания: оргиазм сменяется бесноватостью, а стихийные духи превращаются в демонов. Это наступает вместе с той религиозной зрячестью, какая приходит в мир с воплощением Слова. «Великий Пан» умер***[1], но одновременно народился новый, преображенный Пан. Прежний нату-

[1] «Знаете, что когда вы были язычниками — ἔθνη, то ходили к безгласным идолам так, *как бы вели вас* — ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι» (1 Кор. 22, 2). «Но тогда, не знав Бога, вы служили *богам, которые в существе не боги* — τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς. Ныне же, познав Бога, или же лучше, познанные Богом — γνόντες θεὸν μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным стихиям, которым снова хотите себя поработить»? (Гал. 4, 8—9)****.

рализм становится невозможен, и умирающее язычество принимает все более зловещие черты. Языческие боги после Христа для уверовавших в Него суть уже демоны; прообразы и предварения утратили прежнее значение после исполнения[1]. Но сами язычники при этом остаются до известной степени неповинны в основном грехе язычества, который тяготел над ними как проклятие богоотверженности и тягота изгнания из рая. Языческое благочестие, хотя и узнает Бога в мире, но не в силах постигнуть в полноте те образы и лики, чрез которые Он зрится. Оно само изнемогает под тяжестью натурализма, оглушаемое голосами мира, игралище его стихий. Оно изнемогает также и от своего политеизма, от этой обреченности на создание все новых и новых богов, личин Единого «Неведомого Бога». Мотив *пантеона*, который все явственнее звучит в упадающем язычестве, стремление собрать в нем *всех* чтимых богов и ни одного не пропустить (почему про запас или на всякий случай и ставился жертвенник «θεῷ ἀγνώστῳ» — еще и неизвестному богу*), явно свидетельствует об утрате веры в отдельных богов, о невозможности успокоиться на политеизме, который превращается в дурную множественность или дурную бесконечность. При этом обнажается и вся грубость антропоморфизма, ему свойственная, и она все более усиливается в атмосфере суеверия и упадочности. Однако в основе его лежит глубокая идея, содержится откровение об *ипостасности* Божества, преодолевается безликий пантеизм. Эта ипостасность дробится и множится, как бы повторяемая в зеркальных отражениях, и для данного случая можно, пожалуй, согласиться с Фейербахом, что человек творил богов по собственному своему богоносному образу (хотя это и не значит, чтобы он их сочинял). Наряду с откровением об ипостасности Божества, в политеизме содержится еще и откровение о софийности природы и человека. Слышащему уху внятен ее язык, под корой естества ощутима божественная порфира**. Язычество благодаря своей мистической зрячести видит «богов» там, где нашему «научному» сознанию доступны лишь мертвые «силы природы». Мир, взятый в себе, есть иерархия «богов», космос, или лад, в котором звучно и согласно сливаются в едином аккорде многие его голоса. Этим определяется мистическая глубина

---

[1] Так надо, думается нам, понимать и то место 1 Кор. 8, 4–6, где ап. Павел дает такое определение языческих богов: «Мы знаем, что идолы в мире ничто и что нет иного Бога, кроме Единого. Ибо, *хотя и есть* так называемые боги — εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοί — или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много, но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им». Здесь не отрицается в каком-то смысле реальность «богов», но в то же время они признаются утерявшими силу для познавших истинного Бога. Утверждаемые же *против* Христа боги суть уже бесы. В этом смысле и продолжает апостол: «Язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу. Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами. Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую» (10, 20–1). Но тот же апостол, имея дело не с христианами, впадавшими в рецидив язычества, а с язычниками, еще не знавшими Христа, относится совершенно иначе и к их жертвенникам, и к благочестию. Вспомним начало речи в Ареопаге: «Афиняне! по всему вижу я, что вы как-то особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: неведомому Богу. Его-то, которого вы не зная чтите, я проповедую вам». (Деян. Ап. 17, 22–3). И тот же апостол восклицает: «неужели Бог у иудеев только, а также и не у языков — ἐθνῶν? конечно, и у языков» (Рим. 3, 29)***. И самое различие и противопоставление иудеев и языков только до времени и упразднено Крестом: «Христос есть мир наш, соделавший *из обоих одно* — ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν — и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы *из двух создать в себе самом одного* — τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα, нового человека, устрояя мир и *в одном теле примирить обоих* — τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι — с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (Ефес. 2, 14–6). Взгляд на языческие божества как на бесов свойственен и ветхозаветному иудейству в его исключительности, — псалом 95, 5: «яко вси бози язык бесове (элилим), Господь же небеса сотвори». Ср. Пс. 105, 37; Второз. 32, 16–7.

и подлинность язычества, как и относительная правда даже его политеизма. Но отсюда же проистекает и его ложь, и религиозная омерзительность, которую столь пламенно чувствовали носители единобожия, пророки Израиля. Тварь здесь заслоняет Бога, становится между Ним и человеком.

Язычество как религиозный натурализм навсегда упразднено Крестом, и потому история язычества после Христа представляет медленную, но неизбежную агонию. И об этом лучше всего свидетельствуют попытки его реставрации, исходившие от философов неоплатоников или от Юлиана Отступника, который, как ему ни хотелось быть просто язычником, все же остался лишь *отступником* от христианства. Еще в большей мере то же приходится сказать относительно эпохи Возрождения, которая, при всей искренности своего увлечения древностью в эстетическом, филологическом, научном, философском отношениях, осталась ей духовно чужда, если не враждебна. Античность в христианскую эру вообще может быть внутренно понята не вопреки христианству, но лишь *чрез* него и *из* него, между тем как представители Возрождения искали с ее помощью освободиться от христианства, да и от всякой религии. «Гуманизма» в *таком* смысле не знала классическая древность и в нем совершенно неповинна. В общем язычество, за исключением отдельных и ограниченных эпох и общественных групп, отличается напряженной религиозностью, которая волнует и прямо поражает при соприкосновении с ним. Если новоевропейскую материалистическую цивилизацию с господствующим в ней «научным» рационализмом называют иногда языческой, то этим наносят обиду язычеству. Она стоит ниже язычества, как и вообще ниже религии, и ей надо предварительно научиться еще многому, чтобы понимать душу язычества.

Но, помимо этих опытов мнимой реставрации язычества, существуют и рядом с христианством еще нехристианские религии. Одни из них развивались наряду с христианством и в борьбе с ним, а потому имеют в большей или меньшей степени враждебный христианству характер, — таков талмудический иудаизм и мусульманство. Другие же развивались вне видимого его влияния и по отношению к нему недостаточно самоопределились, хотя естественно предполагать и в их отношении к христианству наличность соперничества и враждебного от него отталкивания, — браманизм, буддизм, конфуцианство и др. Как относиться к этим, если не антихристианским, то уж во всяком случае не-христианским религиям? Искать ли того, что во всех них есть общего, чтобы, взяв это общее за скобку, объявить его квинтэссенцией религиозной истины, как это делает всенивелирующий рационализм под разными флагами (теософия, толстовство)? Или же, признав этот факт *множественности* религий во всей его для нас непонятности, смириться пред тайной? Всякая религия ревнива и исключительна по своей природе, а тем более невозможно никакое отступление от абсолютной истины христианства в угоду не-христианству. Можно и должно чтить всякую искреннюю молитву, и однако христианин не станет молиться с мусульманином в его мечети или с браманистом в его пагоде, — такая молитва непосредственно, помимо всяких рассуждений, ощущается как кощунство. Грани вер установлены не человеческой волей и не должны быть преступаемы произвольно. Здесь тайна Промысла: не всем людям открыта в этой жизни истина христианства. Одни стараются справиться с трудностью вопроса теорией перевоплощения, другие объявляют: nulla salus sine ecclesia*, — полагая, что им во всей точности известны мистические границы Церкви. Но факт остается во всей непонятности: проповедь Евангелия до сих пор

фактически не обошла земного шара, и чрез 19 веков после Христа большинство человечества принадлежат еще как бы к дохристианской эпохе. И если мы не можем отрицать положительного религиозного содержания в язычестве, то еще меньше мы имеем к тому основания относительно великих мировых религий, по-своему взыскующих Бога и духовно согревающих свою паству. Подвижники религии суть всегда вожди человечества, и, напр., Рамакришна принадлежит не только Индии, но и европейскому миру. Однако можно уважать и ценить чужие веры, но *быть* надо лишь самим собою. Истинная религия только одна, хотя от этого и не становятся обманом другие, в каком-то ином смысле тоже «откровенные» религии.

При свете христианской веры могут получать справедливую оценку те истины, которые наличествуют в догматических учениях нехристианских религий, и те черты подлинного благочестия, которые присущи их культу. Но и для такого признания совсем не нужно стремиться во что бы то ни стало устроить какой-то религиозный волапюк или установить междурелигиозное эсперанто.

7. Ветхий Завет и язычество. Если понимать язычество как некоторый положительный религиозный процесс, то неизбежно возникает вопрос: в каком же отношении находится это его «откровение» к Ветхому, а затем и Новому Завету? *Шеллинг*, которому принадлежит заслуга отчетливой постановки этого вопроса, усматривает в язычестве откровение Второй Ипостаси и в языческих богах видит лики Христа до Его пришествия в мир. Он развивает эту основную идею в своей «Философии мифологии» и затем «Философии откровения» со всем своим огромным талантом и исключительною проницательностью. Однако эта идея, применяемая им к разрешению и частных вопросов, только по видимости имеет эмпирическое происхождение, опираясь на огромный материал сравнительной мифологии, на самом же деле коренится в уже известной нам христологии Шеллинга и потому должна разделить общую с ней судьбу.

«В язычестве посредствующая личность (Шеллинг разумеет вторую потенцию, соответствующую в его метафизике Второй Ипостаси) действовала только как природная сила (Potenz), но, так как *истинный* сын, подлинный Христос, присутствует и *в ней*, то Христос был уже в мифологии, хотя в то же время и *не как* Христос. Язычники были, стало быть, конечно, χωρὶς Χριστοῦ* (Ефес. 2, 12); отделены от Христа, именно от Христа как такового, и все-таки это была именно та же самая природная потенция, которая должна была умереть во Христе, была та самая, чрез которую они были просвещены. Ибо Отец, Который сделал себя недоступным для внебожественного бытия, *внешним* образом также отошел в сознание небольшого, невидного, в закоулок мира оттиснутого народа... Напротив, Христос был, хотя и в чисто природном своем воздействии, светом язычников; собственно Он был потенцией язычества; в нем образовал Он почву, которая некогда должна была принять семя христианства, для которого иудейство было слишком узко. Язычество и христианство — это были два отдельных домостроительства (Oekonomien), которые должны были слиться лишь в христианстве». «Уже во все время язычества Христос был в непрерывном пришествии (in einem beständigen Kommen), хотя Он в действительности пришел, лишь когда исполнилось время».

Толкуя текст Евр. 4, 15; 5, 2: πεπερασμένον κατὰ πάντα, «искушен всем», — Шеллинг продолжает: «Стало быть, Он узнал все скорби и искушения, которым подвержено было человеческое

сознание в язычестве. Уже тогда был Он страдающим Мессией, как изображает Его Ветхий Завет, но страдающим именно потому, что помимо желания Он присутствовал притом во всех состояниях сознания, сам не будучи ими запятнан. Христос Своим появлением в *человечестве*, Своими страданиями и смертию лишь *совершил* посредничество *как* человек, но он есть *вечный* посредник, посредник между Богом и людьми, начиная от эпохи мира (von Weltzeiten hin), стало быть, уже посредник и в язычестве. Не *в* этом действии, чрез которое возникает язычество, является Он Христом, но Он *уже* есть Христос, когда Он совершает это действие, ибо это действие (эта власть над отпавшим бытием) дано Ему, лишь насколько Он уже есть Христос, т. е. помазанник Божий, предназначенный Богом быть наследником и господином»[1]. «Стало быть, христианство было уже в язычестве, последнее имело тоже *субстанциальное* содержание»[2].

«Кто припомнит богоснисхождения в В<етхом> З<авете> и считает в нем божественные явления не за простые басни, тот не станет отрицать всяческую реальность и в *теофаниях* язычества. Язычники были как бы изгнаны (verwiesen) от лица Отца, но именно им дал Он Господом Христа, хотя Он и действовал среди них как естественная потенция... Не то, чтобы христианство вышло из одного только иудейства, оно в такой же степени имеет в качестве своей предпосылки и язычество; лишь потому его возникновение есть великое всемирно-историческое событие» (ib., 78).

Соответственно такому пониманию язычества, роль иудейства определяется Шеллингом преимущественно отрицательными чертами, как *не*-язычество, «gehemmtes Heidentum»*. «Иудейство никогда не было собственно чем-нибудь позитивным, оно может быть определено или как подавленное язычество, или же как скрытое христианство, и именно это промежуточное положение (diese Mitte) было для него гибельным. Космическое природное в евреях, что они имели общим с другими народами, стало оболочкой будущего сверхприродного»... «Израильтяне сравнительно с другими народами были всего менее способны иметь свою собственную историю, менее всего исполнены того мирового духа, который увлекал другие нации к основанию великих монархий; они неспособны приобрести себе великое, всегда пребывающее имя во *всемирной* истории, но именно по этой причине и были наиболее приспособлены стать носителями божественной (der göttlichen) истории (в противоположность всемирной)» (ib., 148—9). Шеллинг выставляет такое положение: «Христос в известном смысле был больше для язычников, чем для евреев... Христос сам по себе (für sich) даже непонятен из еврейства. Последнее дает материю (?) для Его существования, но сам Он есть чуждая иудейству потенция язычества» (ib., 149, Anm.). «Когда они упустили и отвергли переход к христианству, они исключили себя из великого хода истории. Они *должны* были, перестав быть народом, оказаться рассеянными и распыленными среди других народов. Они были *нечто* лишь как носители будущего. Как только цель была достигнута, средство стало бесцельно... еврейский народ в собственном смысле *исключен* из истории» (ib., 150). В этих суждениях проглядывает, при всей сдержанности их, характерный германский религиозный антисемитизм (Древс, Чемберлен).

Мысль Шеллинга, впрочем свойственная и не ему одному, будто эпоха язычества есть исключительная область Сына, а ветхозаветная — Отца, неверна и произвольна. Здесь недостаточно общей ссылки на то, что мир является областью Логоса в особом и исключительном смысле. Такая близость может быть утверждаема ведь о *всех* состояниях и эпохах мировой жизни, а стало быть, об язычестве в такой же мере, как и об иудействе. Вообще приурочивать язычество к одной Второй Ипостаси нет оснований. В религиозном своем существе язычество есть познание невидимого чрез видимое, Бога через мир, откро-

[1] *Schelling.* Philosophie der Offenbarung, sämmtl. Werke, II. Abth., B. IV, 74—75.
[2] Ib., 76—77.

вение Божества в твари. И вся Св. Троица, — не только Сын, но и соприсущий ему Отец, а также и Дух Св., — отпечатлела Свой образ в софийности мира, и язычество в *этом* отношении есть предварение религиозной полноты, грядущей и еще не наступившей. По своему объему оно многомотивнее, а по заданию шире не только Ветхого, но и Нового Завета, поскольку и этот последний содержит еще обетования о грядущем Утешителе. Язычество имеет в себе живые предчувствия о «святой плоти» и откровения св. Духа. Поэтому-то оно и до сих пор не стало для нас исполнившимся и в этом смысле обветшавшим преданием, «ветхим заветом», а этим, быть может, и объясняется то непонятное и загадочное обаяние, которое оно сохраняет над душами и в христианскую эпоху (чего ведь нельзя в этом же смысле сказать о Ветхом Завете). Правда, в язычестве ничего нельзя найти в чистом и неискаженном виде, без преломления чрез многие призмы, но при этом в нем есть софийная полнота, не выявленная еще и в историческом христианстве (хотя, конечно, только в нем она и содержится в своем чистом виде). Язычество имеет предчувствия о всех трех божеских ипостасях. Бесспорно, оно знает Отчую ипостась, которую чтит под разными ликами (Мардука, Амона-Ра, Зевса, Юпитера и др.*). Вне всякого сомнения, оно знает и ипостась Сына под образом страждущего, умирающего и воскресающего Бога (Озирис, Аттис, Адонис-Фаммуз, Эсмун, Дионис**). Язычество предощущает — и именно в силу своего пантеистического натурализма — излияние в мир благодати св. Духа, святящей его плоть, неуловимое веяние Утешителя. Отсюда понятно и вполне естественно, если мы встречаем вне христианства — в разной степени приближения — также и учения о троичности Божества, как это хорошо известно историкам религий.

Заслуживает особого внимания еще одна отличительная черта язычества, именно то, что в его пантеоне присутствуют божества не только мужские, но и женские, и вообще божество имеет пол. Почитание богинь и наличность половых элементов в божестве обычно воспринимается как нарочитая религиозная мерзость и уж во всяком случае рассматривается как недопустимый антропоморфизм. Таково было отношение к этому еще в Ветхом Завете: борьба с культами женских божеств («астарт»***) занимает видное место в проповеди пророков. Не менее непримиримы оказались здесь христианские апологеты, которым в общем следуют и новейшие богословы. Если же современному сердцу так много говорят имена Афродиты, Деметры, Изиды, то в том склонны видеть литературную вольность, каприз вкуса, эстетический рецидив язычества. Между тем здесь имеется серьезная и глубокая проблема, которая еще не подвергалась в христианстве надлежащему обсуждению. Действительно ли мы имеем тут только антропоморфизм, религиозный блуд, затемнение религиозного сознания, бред, не имеющий отношения к какой-либо религиозной реальности? Разумеется, понятно, почему ветхозаветная религия с ее строгим и непреклонным монотеизмом («ягвизмом»****) не могла усмотреть здесь ничего, кроме демонолатрии и блуда. Очевидно также, что и для тех, кто видит в язычестве лишь исключительное откровение Второй Ипостаси, существует только одно средство справиться с богинями, — это подвергнуть их нейтрализующему их пол истолкованию, как и делает, напр., Шеллинг[1]. Но

[1] «К числу вопросов, на которые должна ответить теория мифологии, принадлежит и такой: откуда в мифологии различение мужских и женских божеств? Мы можем ответить: женское божество есть всегда или сознание ему параллельного, наравне с ним стоящего и одновременного бога, или же сознание высшего, лишь грядущего. В первом случае оно является как супруга, во втором как матерь бога» (*Schelling*. Philosophie der Offenbarung, I, 41, 2–13).

при таком истолковании все-таки остается не отвеченным наиболее здесь интересный вопрос: почему языческие божества не остаются бесполыми или, по крайней мере, почему в одних случаях утверждается женский элемент, в других же мужской?

Нельзя, конечно, ни на минуту забывать, сколь неточно, затемненно и извращенно открывались язычеству религиозные истины и постигались им небесные иерархии, но даже и памятуя в достаточной мере об этом, мы можем все-таки признать, что в почитании женской ипостаси в божестве язычеству приоткрывались священные и трепетные тайны, не раскрывшиеся в полноте, быть может, еще доселе и боящиеся преждевременного обнажения. Если ограничиваться только открытым и нам уже ведомым, то мы можем назвать, по крайней мере, одну из тех религиозных истин, явное предчувствие которых имелось в язычестве, именно почитание божественного материнства. Язычество трепетно предзревало не только Христа, грядущего в мир, но и Его пречистую Матерь, Приснодеву Марию, и, как умело, оно чтило Ее под разными ликами. Если теперь искатели «религиозно-исторических параллелей» находят соблазнительную близость между Изидой, плачущей над Озирисом, и Богоматерью, склоненной над Телом Спасителя, то нас исполняет удивлением, граничащим с благоговением, это языческое предчувствие Богоматери, которое было, однако, совершенно несвойственно иудаизму. И как раз эта сторона язычества, которая покрыта наибольшим соблазном греха, грязи и срамоты, извращена порой до неузнаваемости, при свете *иных* предчувствий и предвестий приковывает к себе внимание с неодолимой силой и, кажется, таит под пеплом пламя новой жизни.

Если нет причин считать язычество религией Сына, то в такой же мере и иудейство *не* является религией Отца, и для этого, также довольно распространенного, мнения не существует оснований ни в Ветхом, ни в Новом Завете. В самом деле, каким же образом может оказаться иудейство религией Отца, если оно не знает Сына, который и принес в мир откровение об Отце, «показал в Себе Отца», явил Его людям, дал им «область быть чадами Божиими»*, научил их молиться: «Отче наш», «Авва Отче»**? Иегова, Бог Синая, вовсе не есть откровение ипостаси Отца. Разве же не сказано прямо: «никто не знает Сына, кроме Отца, и не знает Отца, кроме Сына, и кому Он хочет открыть» (Мф. 11, 27), как же можно говорить о ветхозаветном откровении Отца, помимо Сына? Вообще в Ветхом Завете остается прикровенной тайна Св. Троицы, хотя он и весь полон об этом указаний и символов; в частности остается нераскрытой ипостась Отца, так же как и Сына. Откровение Ветхого Завета имеет предварительный и предуготовительный характер и преследует определенную цель: здесь намеренно *суживаются* религиозные горизонты, даже сравнительно с язычеством. Мотивы «домостроительства спасения», достижение предназначенных целей богодейства играли здесь более определяющую роль, нежели интересы богопознания. Иегова открылся Моисею как вечно Сущий*** («Я есмь, Который буду»), живой и ипостасный Бог. Однако откровение это было не столько об ипостаси и ипостасях, сколько вообще *об ипостасности*****, ибо ипостась и не может раскрываться *одна*, помимо и независимо от других ипостасей. Поэтому откровение об ипостасях стало вообще возможно лишь во Христе, в котором явлена была не только Вторая Ипостась, но одновременно и Первая, и Третья, почему христианство есть откровение не о Сыне только, но уже о всей Св. Троице, хотя еще и не последнее и не окончательное. Ветхозаветная религия учила о том, что существует единый, трансцендентный и ипостасный Бог и требовала исключительного

Ему служения («Аз есмь Господь Бог твой, да не будут тебе боги иные кроме Меня»*), но прямо она не говорила об Его триипостасности, хотя, разумеется, это учение и было скрыто в ней, как в зерне растение. Три ипостаси сливались еще в единую общую ипостасность, подобно тому как при отдаленном расстоянии раздельные вершины сливаются в одну гору.

В Ветхом Завете Бог открылся как Сущий. Он снова встретился с человеком, его одиночество в мире окончилось. Но впавшему в рабство стихиям мира человеку Бог открылся прежде всего как сверхприродное, мир превозмогающее, трансцендентное Существо. В этом — пафос ветхозаветной религии, и в этом смысле она является действительно противоположной космизму и антропоморфизму язычества. В иудействе и язычестве с наибольшей силой противопоставились две антиномически сопряженные стороны религиозного сознания, оба его полюса: трансцендентность и имманентность Бога миру, и только христианство было в силах чрез боговоплощение «примирить»** (по слову ап. Павла) расколовшееся религиозное самосознание. Поэтому и отношение Ветхого Завета к язычеству, отмеченное нетерпимостью и исключительностью, определялось в значительной степени мотивами религиозной педагогии. Область постижений язычества, со всею их правдой и ложью, широтой и ограниченностью, была прежде всего *запрещена* иудейству, и это запрещение даже не позволяло к нему и присмотреться достаточно близко, чтобы оценить справедливее и понять шире. Иудейство могло только *соблазняться* язычеством и время от времени как бы заболевать им с тем, чтобы по выздоровлении еще жестче и, конечно, тем несправедливее отнестись к вредной заразе. Вспомним, что даже самим апостолам в начале их проповеди пришлось не без труда преодолевать в себе самих предубеждение против «необрезанных». Такое отношение к язычеству унаследовали от иудейства и христианские апологеты вплоть до сего дня. И доныне смотрят на язычество глазами иудейства, хотя на христианстве уже не лежит того запрещения, какое содержалось в ветхозаветной религии, а если и лежит, то совершенно иное.

Трансцендентный Бог по отношению к избранному народу проявляет себя как законодатель. Облеченный божественной санкцией *закон* сделался той изолирующей оградой, которая должна была отделить иудейство от всего остального мира. Вера Израиля потому уже не была религией благого и милующего Отца всех людей, что она не могла и не хотела быть всенародной и сверхнародной. Национализм, и притом самый пламенный и исключительный, был заложен в самом ее существе, в идее избранничества только одного народа; сравнительно с иудаизмом религиозный национализм в язычестве представляется широким и терпимым. Поэтому между разными религиями здесь все-таки оказывалось возможным и сближение, слияние, «синкретизм»***, который был совершенно невозможен в отношении к иудейству. Ветхозаветная религия имела вполне определенную задачу: в ограде закона, бывшего лишь «сенью будущих благ»****, в атмосфере чистого и беспримесного монотеизма воспитать земных предков Спасителя, приуготовить явление Пречистой Девы, а также и Предтечи Господня Иоанна Крестителя и Иосифа Обручника. В них сходились живые нити всего верующего, праведного иудейства, как это и засвидетельствовано в евангельских родословиях Спасителя. Когда же приуготовано было в иудействе это святое и богоизбранное рождение, закон совершил свое дело. «Когда пришла полнота времен — τὸ πλήρωμα τῶν χρόνων, Бог послал Сына Своего, который родился от женщины, γυναικός, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал. 4, 4—5).

II. ВТОРОЙ АДАМ

I. Миротворение и боговоплощение. Миротворение есть акт божественного всемогущества и вместе любви-смирения. Мир создан ради человека и в человеке, который по предназначению своему есть deus creatus*, «бог по благодати». Бог породил в бесчувственно-хладном ничто род сынов Божиих, призванных стать богами, — но не по хищению, которым обольстил человека змей, а по благодати сыновнего послушания.

Мир в качестве незыблемой основы включает свободу и царственное достоинство человека. Если бы он представлял собою лишь «игру» божественного творчества, творение было бы только актом всемогущества Божия, которое вольно манием своим созидать и разрушать миры. Но всемогущество Божие не отделимо от божественной любви-смирения, и «творчество» без цели, без смысла и, главное, без любви, — творчество ради творчества, jeu divin** в упоении собственной мощью (чувство очень естественное для невсемогущего, завистливого, склонного к хвастливому самолюбованию существа), чуждо всемогуществу Божию, себя знающему и абсолютно спокойному. В творении мира любовь Божия хочет не этого jeu divin, и в Слове Божием «игра» приписывается не Богу, но Его Премудрости, которая, восприемля откровение Божественного творчества, ощущает радость и упоение им. Триипостасный Бог в творении вызывает к жизни многоипостасность, Он хочет размножиться в «сынах Божиих», обрести в них для Себя друзей. Но сын и друг не есть игрушка или вещь: однажды вызвав его к жизни, его свободу уважает и с ней считается и сам Бог. Признав эту свободу и введя ее в качестве одной из определяющих сил в жизни мира, Бог как бы ограничивает Свое всемогущество в путях его ради человека. Мир, созданный на основе человеческой свободы, не может быть разрушен или уничтожен, хотя бы он благодаря ей и «не удался», а люди превратились бы в сынов сатаны, стали бы воплощенными дьяволами (на это и рассчитывал сатана, прельщая Еву: он мечтал узурпировать мир, чтобы сделать его игрушкой своего властолюбия, пародирующего божественное всемогущество, — предметом jeu satanique***).

Сотворение мира было уже в самом основании жертвенным актом Божественной любви, вольным самоистощанием или самоуничижением Божества, Его «кенозисом», который находит оправдание лишь в себе самом, в блаженстве жертвующей любви. Но этот общий и изначальный «кенозис» Божества в миротворении предвечно включал в себя и конкретный кенозис — воплощение Сына Божия и Голгофскую жертву. «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ио. 3, 16—7). Человеческой свободе, в силу которой человек одинаково мог и склониться к греху, и удержаться от него, дано было решить, понадобится ли *действительно* Голгофская жертва, но как *возможность* она была предрешена в предвечном совете о сотворении человека: Отец решил отдать Сына, а Сын явил послушание воле Отца вплоть до крестной смерти. А послать или не послать Его на Голгофу дано было свободе человека. *Такова* была основа миротворения, и такова *цена* воссоздания человека, вторичного его рождения.

Мысль о предвечном решении боговоплощения неоднократно выражается в Слове Божием. «Проповедуем премудрость Божию тайную, сокровенную, которую *предопределил Бог прежде*

веков — πρὸ τῶν αἰώνων — к славе нашей» (1 Кор. 2, 7), — *так* сознавалась тайна христианства ап. Павлом. «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как *Он избрал нас в Нем прежде создания мира* — πρὸ καταβολῆς κόσμου, чтобы мы были святы и непорочны перед ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, которою Он облагодатствовал нас в Возлюбленном, в Котором мы имеем искупление кровью Его, прощение грехов по благодати Его, каковую Он в преизбытке даровал нам во всякой премудрости и разумении, открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он наперед положил — προέθετο — в Нем, во устроение полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом. В Нем мы и сделались наследниками, быв предназначены к тому по определению Совершающего все по изволению воли Своей, дабы послужить к похвале славы Его нам, которые ранее уповали на Христа. В Нем и вы, услышав слово истины, благовествование вашего спасения, и уверовав в него, запечатлены обетованным св. Духом, который есть залог наследия нашего, для искупления удела Его, в похвалу славы Его» (Ефес. 1, 3–14). Апостол говорит, что ему «дана благодать сия — благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово и открыть всем, в чем состоит *домостроительство тайны, скрывавшейся от вечности в Боге* — ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ, создавшем все Иисусом Христом, дабы ныне соделалась известной чрез Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия *по предвечному определению* — κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем» (Еф. 3, 8–11). В соборном послании ап. Петра также читаем: «(вы искуплены) драгоценной Кровию Христа, как непорочного и чистого *Агнца, предназначенного еще прежде создания мира* — προεγνωσμένου πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου, но явившегося в последние времена — ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν χρόνων — для вас» (I Петр. I, 19–20).

Предвечного решения Божия, которое осталось тайною даже «начальствам и властям» небесным, не мог разгадать и искуситель, дух зависти, который уже по тому самому лишен был всякой проницательности в любви: судя по самому себе и не допуская ничего иного и высшего, он мог рассчитывать лишь на то, что Творец, обиженный непослушанием, отвернется от мира, бросит его как сломанную игрушку, а тогда-то и воцарится в нем сатана. Но он не знал и не мог допустить, что Бог никогда не предоставит мира и человека их собственной участи, ибо уже самое его создание есть акт беспредельной любви триипостасного Бога. Он возлюбил мир такою любовью, которая не останавливается перед высшей и последней жертвой — пред крестной смертью Возлюбленного Сына. *Этого* не мог и помыслить сатана в своем надмевающемся эгоизме.

Боговоплощение явилось актом нового и окончательного творения мира, повредившегося в своем естестве. Мир закончен был в шесть дней творения в том смысле, что в него вложены были все силы и семена жизни, и он мог развиваться далее уже из себя, без нового творческого вмешательства. Поэтому в седьмой день Бог *почил* от дел творения[1]. Но в то же время мир был только *предсотворен* в человеке, который должен был с своей стороны сотворить самого себя собственной свободой и лишь затем вступить во

[1] «И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал, и благословил Бог седьмой день и освятил его, ибо в оный день почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал» (Быт. 2, 2–3).

владение миром, осуществив общий план творения. И когда обнаружилась несостоятельность человека на этом пути, от Бога потребовался новый акт творения мира в совершенном человеке через боговоплощение. И это новое миротворение завершилось новой, как бы второй *субботой* божественного покоя: «сия суббота есть преблагословенная, в ней же Христос уснув воскреснет тридневен»[1]. Воплотившийся Бог до конца разделил судьбу испорченного грехом мира и человека, до крестной муки и смерти[2], и все отдельные моменты земной жизни Спасителя представляют как бы единый и слитный акт божественной жертвы[3].

Мысль о боговоплощении как кенозисе находит многобразное выражение в Слове Божием. Основное значение здесь имеет, конечно, известный текст Фил. 2, 6—10: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Самого Себя, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. И посему Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних»[4]. Он «есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари. Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли: все Им и для Него создано... Благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота и чтобы посредством Него примирить с собою все, умиротворив чрез Него, кровию креста Его, и земное, и небесное», (Кол. I, 15—20) «Надлежало, чтобы Тот, для Которого все и от Которого все, приводящего многих сынов в славу, Вождя спасения их усовершил чрез страдания» (Евр. 2, 10). «Он должен во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным Первосвященником пред Богом, для умилостивления за грехи народа. Ибо как сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 2, 17—8). «Он в дни плоти Своей с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благоговение. Хотя Он и Сын, но страданиями навык к послушанию» (Евр. 5, 7—8). «Иисус... вместо предлежавшей Ему радости претерпел крест, пренебрегши посрамление» (Евр. 12, 2).

---

[1] Кондак и икос* Великой Субботы.

[2] «На землю сшел еси, да спасеши Адама, и на земли не обрет сего, Владыко, даже до ада снизшел еси ищай» (Утреня Великой Субботы, Похвалы, статья первая, с. 25).

[3] Интересную литургическую иллюстрацию этой мысли мы имеем в том малоизвестном факте, что богослужения пред Рождеством Христовым включают в себя сознательные и преднамеренные параллели богослужению Страстной седмицы, преимущественно Великой Пятницы и Субботы, и отдельные, притом характернейшие, песнопения воспроизводятся здесь лишь с необходимыми и небольшими изменениями. Приведу два примера. «К Тебе утреннюю, благоутробия ради Себе истощившаго непреложно и зрак раба от Девы носившаго, Слове Божий; мир подаждь ми падшему, Человеколюбче» (Ирмос**, песнь 5). Стихира*** на 24 декабря: «Носиши Адамов зрак, во образе Божии сый всесовершеннейший, и хощеши руками держатися, рукою вся содержай силою Твоею, Чистая Всенепорочная провещаваше глаголющи: како Тя пеленами повию яко младенца? како сосцами питаю Тя всяческая питающаго? како Твоей паче ума нищете удивляюся? како Тя сына моего нареку, раба Твоя ныне сущи? пою, благословлю Тя, подающаго миру велию милость». — «Младенца воплощаема из нея, предвечнаго Бога Всенепорочная зрящи, руками держащи и облобызающи часто, и радости исполняющися провещаваше Ему: Боже вышний, Царю невидимый, како зрю Тя и разумети таинства не могу безмерныя нищеты Твоея? вертеп бо малейший, и сей чуждый, внутрь вмещает Тя рождшагося, и девства нерешивша, ложесна соблюдшаго яко прежде рождества, и дающаго велию милость». Ср. соотв. песнопения Страстной седмицы.

[4] Толкование этого текста всегда привлекало к себе внимание богословов. В философском смысле большой интерес представляет толкование Шеллинга по поводу выражения μορφὴ θεοῦ****, которое соответствует его общему христологическому построению: *Schelling.* Philosophie der Offenbarung, 25-te Vorlesung. Мистическая сторона вопроса раскрывается у св. *П. А. Флоренского.* «Хищением непщева». Серг. Пос. 1915.

По учению Церкви во Христе соединились нераздельно и неслиянно два естества и две воли. Он есть воистину Бог, ибо «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9), но и воистину человек, второй Адам: «первый человек из земли перстный, второй человек Господь с неба» (1 Кор. 15, 47). Только сделавшись вполне человеком, кроме греха[1], но при этом восприняв его последствия, тяготеющие над человеком, мог Господь совершить спасение мира. Основное догматическое определение это содержит в себе вместе с тем и указания на совершенное единение во Христе абсолютного и относительного, божественного и тварного, «всей полноты Божества» и тварности, Бога и мира. Этот догмат прямо и неприкровенно провозглашает антиномию для разума, ибо это полное единение и как бы отожествление абсолютного и относительного, трансцендентного и имманентного совершенно не может быть постигнуто разумом, а только должно быть осознано в антиномичности своей как истина веры. Попытки же снять и преодолеть эту антиномию, чтобы дать исход требованиям рационализма, сбросив иго антиномического догмата, ведут к ереси монофизитства и монофелитства*. Таково, напр., учение Ария, рассматривавшего Христа как тварное существо, или учение Аполлинария, наоборот, растворявшее человеческую стихию в божественной Его природе. Христологические ереси, принадлежащие к нескольким основным типам, чрезвычайно многообразны по формам.

Указанная антиномия сверхтварного и тварного, божественного и человеческого также может получать разное выражение, поворачиваться и другими гранями, кроме тех, которые уже обнаружились в христологических спорах. В частности, мы снова сталкиваемся в ней с антиномией вечности и времени, теофании и теогонии. Как Бог Вторая Ипостась пребывает вне всякого временного развития, выше времени и истории («прежде нежели Авраам произошел, Я есмь — πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί», Ио. 8, 58). Насколько нельзя допустить в вечности или абсолютном какого бы то ни было процесса, протекающего во времени, нового становления и возникновения, настолько же невозможно говорить и о теогоническом процессе, ибо в Боге все предвечно *сверх-есть*, и в отношении к твари и для твари возможна лишь теофания. Однако, так как Христос связан с временем, процессом, становлением, историей, то и человеческая история является в разных смыслах существенно теогонической. Нужно ли много распространяться для доказательства этого, если божественный центр истории образует конкретнейший теогонический акт — Рождество Христово. («Дева *днесь Пресущественнаго* рождает... нас бо ради *родися* Отроча младо — *предвечный Бог*», — так в полном неведении рационалистического страха пред антиномиями для разума вещает верующим «кондак» на Рождество Христово.) Вообще, если мы примем во внимание хотя бы только события земной жизни Спасителя, Его воскресение из мертвых и вознесение на небеса, сошествие св. Духа на апостолов, то становится уже невозможно уклониться от вывода, что временность, процесс, вводится здесь и в жизнь Св. Троицы, в которой также совершаются в каком-то смысле эти события, следовательно, тоже как бы назревает полнота, происходит теогония. Это непостижимое единство времени и вечности, теогонии и теофании, абсолютного и относительного, именно и утверждается основным христологическим догматом.

---

[1] Поэтому выражение Фил. 2, 7: «сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» — не может пониматься докетически**, оно имеет в виду оттенить, что природа Христа помимо непричастности греху была не человеческая только, а и божественная. Что «уподобление» понимается здесь вполне реально, свидетельствуют и дальнейшие слова того же текста о послушании даже до смерти крестной.

Мало того, им же утверждается на высшей и предельной ступени та основная антиномия, которая лежит вообще в основе религиозного самосознания: неразрывное двуединство трансцендентного и имманентного, премирность Абсолютного и откровение Бога в мире. В этом смысле *христианство есть абсолютная религия*, ибо именно в нем до конца обнажается основная религиозная антиномия и изживается с наибольшей остротой: здесь ощущается и совершенная близость Бога, но и с тем большей силой чувствуется Его удаленность. Во Христе «нераздельно и неслиянно» соединяется и трансцендентная твари «полнота Божества», и имманентная миру человечность. Это единение завершается восшествием Господа на небеса вместе с прославленным Человечеством Своим; им же полагается основа обожения человека во «втором Адаме», восстановление его в достоинстве сына Божия по усыновлению.

«Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3, 26–7). «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: Авва, отче! Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии» (Рим. 8, 14–6). «А как вы сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче!» (Гал. 4, 3–6), а от небесного Отца «именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Ефес. 3, 15).

Боговоплощение осуществилось, лествица Иаковля между небом и землею воздвигнута, спасение мира есть совершившийся факт. Христос стал абсолютно имманентен человеку и чрез него миру. Он есть самая глубокая основа, самая интимная сущность человека, Он ближе нам, чем мы сами, наше эмпирическое многопревратное и вечно зыблющееся я. Он совершенно заместил собой «ветхого Адама» и стал «новым Адамом» для всего человечества*.

Но эта интимная и существенная близость Христа человечеству, закрываемая однако для него грехом, не дает еще никаких оснований для религиозной фамильярности или сантиментальности, в которую нередко впадают представители мистического богословия, изображающие общение с Христом преувеличенно доступным и чуть ли не обыденным. Христианство вполне удерживает серьезный и трагический характер, свойственный вообще религии, и даже больше, чем всякая другая религия, дает оно почувствовать горечь мира, вселяет в отношении к нему известную безочарованность, а вместе и заставляет ощутить степень удаления человека от Бога. Отсюда и понятна вражда и непримиримость к христианству тех миробожников, которые хотели бы вполне успокоиться и замкнуться в наличной данности мира. И близость Христа к человеку нельзя относить к тому «ветхому Адаму», который еще полной жизнью живет в нас. Христос сделался безмерно близок нам, и мы можем опытно ощутить и вкусить эту близость, но Он в то же время и безмерно далек от нас, и не только по личным грехам нашим, но и вследствие общего состояния мира, по свойству нашего «эона». Ибо хотя «князь мира сего» посрамлен, и власть его надломлена, но он еще владеет миром: «ветхий Адам» в недрах своего существа уже замещен «новым», но он еще живет в нас; смерть, «последний враг»**, уже побеждена светом Христова Воскресения, но она по-прежнему еще косит жатву жизни; тварь все еще стенает, ожидая своего избавления, и весь мир томится и страждет от смешения и противоборства добра и зла. Спасение совершилось на Голгофе, мир уже подвластен Христу, но по состоянию своему, в модальности своей, он все еще остается от Него отчужденным, и близость эта составляет лишь предмет веры и надежды, а не торжествующей очевидности. «Мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда, ибо

если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. 8, 24–5). Поэтому христианство, хотя и пробуждает религиозную зрячесть, которой не могло дать язычество, но тем самым разрушает и то относительное равновесие, которое последнему все-таки было свойственно. Христианство научает постигать мир не только как ризу Божества или космос, но и как «мир сей», темницу для духа, оно вселяет в души жажду освобождения от мира, стремление к прорыву за его грани. Поэтому-то пантеизм разных оттенков, — не как религиозная идея, все-таки содержащая в себе частичную истину, но как мироощущение, — остается христианству столь далеким, чуждым, даже враждебным и соперничающим. А его сантиментальная quasi-христианская разновидность — «панхристизм» как вид некоего религиозного натурализма есть ложь и «прелесть», и это несмотря на то, что святому, победившему «мир» и восстановившему в себе софийное целомудрие, мир и теперь является христософиен. В христианстве должно быть придаваемо одинаково серьезное значение как тому, что Христос воплотился, «на земле явися и с человеки поживе»*, пострадал и воскрес, так и тому, что Он вознесся на небо, снова удалился из мира, сделался для него опять, хотя и не в прежнем смысле, трансцендентен, пребывает на небеси, «седяй одесную Отца»**. Потому и чаем второго, славного и страшного Христова пришествия, которое явится катастрофическим переломом в жизни мира, концом теперешнего эона. Между же первым и вторым пришествием лежит промежуточное время некоторого, хотя и относительного, удаления Христа от мира. Поэтому, хотя близок и ныне Христос людям чрез Церковь Свою, и эта близость опытно удостоверяется в таинствах церковных, но это не та еще, радостная и вместе страшная близость, в которую станет Он ко всей твари после второго Своего пришествия и воскресения мертвых. Поэтому христианство никак нельзя, под предлогом «панхристизма», превращать в принципиальный и решительный имманентизм и антрополатрию, фактически понимая его как углубленное и очищенное язычество (хотя оно включает в себя и последнее как подчиненную и частную истину и даже раскрывает относительную его правду); но одинаково нельзя его понимать и по типу ветхозаветного трансцендентизма. как религию закона, обязательного лишь своей трансцендентной санкцией[1]. Оно ни то, ни другое, или же и то, и другое.

---

[1] Реакционную реставрацию этого трансцендентизма мы имеем в *Исламе*, в этом главный его пафос, существенно антихристианский. У Бога нет детей, упорно на все лады повторяется в Коране, ни Сына, ни сынов, ибо между Аллахом и тварью существует абсолютное, непреодолимое расстояние. Вот несколько иллюстраций.

«Неверны те, которые говорят, что Мессия, сын Марии, есть Бог. Мессия говорил: сыны Израиля, поклоняйтесь Богу, Господу моему и Господу вашему! Кто придумывает соучастников Богу, того Бог лишит рая... Неверны те, которые говорят, что Бог есть сам третей, тогда как нет никакого бога кроме единого Бога... Мессия, сын Марии, только посланник, как и те посланники, которые были прежде него и теперь нет» (Гл. 5, «Трапеза», 76–7, 79) «Вот Бог скажет: Иисус, сын Марии! говорил ли ты людям: кроме Бога, почитайте еще меня и мою матерь двумя богами? Он скажет: хвала Тебе, как мне говорить такое, что я не должен говорить? Если бы я говорил это, Ты знал бы то: Ты знаешь, что во мне, но я не знаю, что в Тебе, ибо Ты один вполне знающий тайны. Я говорил им только то, что повелел Ты мне: поклоняйтесь Богу, Господу моему и Господу вашему» (116–7). «Богу несвойственно иметь детей. Хвала Ему! Когда решает Он быть какому существу, то скажет только: будь! и оно получает свое бытие» (Гл. 19, «Мария», 36). «В Его власти все, что на небесах и на земле: все Ему подчиняется. Он приводит к бытию творение и со временем обращает его в ничто: это легко для Него... Он предлагал в пример вам вас самих: из невольников, какими завладела десница ваша, бывают ли соучастниками вам в том, чем Мы наделяем вас, так, чтобы в этом они были равны с вами?» (Гл. 30, «Римляне», 25–7). Ср. еще гл. 4, «Жены», 169–170 и др. (Цит. по перев. Г. Саблукова).

2. Спасение падшего человека. Падший человек сохранил в себе образ Божий как основу своего существа и присущую ему софийность, делающую его центром мироздания, но утратил способность найти свою энтелехийную форму, осуществить в себе подобие Божие. В нем было бесповоротно нарушено равновесие именно в области богоуподобления, а поэтому и самая одаренность его становилась для него роковою и опасною (ведь и для сатаны объективное условие его падения, соблазна собственной силой заключалось в его исключительной одаренности). Поэтому своими силами, как бы они ни были велики, человек не может извлечь себя из пучины греха и оздоровить свою природу, но обречен все более увязать в болоте греха, утопая в объятиях жадного ничто. Близоруким заблуждением является мысль, что в человечестве просто в силу «эволюции» — времени и «прогресса» — усиливается добро за счет зла, почему оно становится силою вещей, как бы автоматически, все совершеннее. В действительности таким образом накопляется только зло, добро же осуществляется в мире лишь свободным подвигом. Поэтому обожение человечества никоим образом не может быть достигнуто эволюционным путем.

Эта общая поврежденность жизни с очевидностью обнаруживается в смерти: *ничто* сделалось настолько актуальным в человеке, что получило силу разлагать его состав, стала обнажаться изнанка его бытия — небытие. Смерть явилась благодеянием Отца, который не восхотел дать бессмертия злу. Порча и растление, при отсутствии смерти, с течением времени овладели бы человеческой жизнью настолько, что никакая праведность не могла бы оградиться от его влияния: греховному человечеству, наделенному даром бессмертия, угрожало превращение в дьяволов или, по крайней мере, приближение к тому совершенству во зле, которое присуще лишь отцу лжи и его клевретам. Поэтому смерть, установляющая естественную прерывность во всех человеческих делах, а также налагающая неизбежную печать и на все человеческое творчество, спасает человека и от непрерывности в творчестве зла, а тем ослабляет, парализует его силу. Лишенный благодеяния смерти, греховный мир, населенный растленным человечеством, гораздо более удовлетворял бы стремлениям сатаны, который мог бы превратить его в болото самодовольной пошлости и ад неисходных терзаний.

Но мог ли Бог вовсе отказаться от Своего творения, в которое Он вложил Свой образ и Сам вдунул дыхание жизни? Очевидно, это было бы невозможно, и потому надо было *спасти* и этот мир, и это человечество. Но как же оно может быть спасено? Очевидно, что это спасенное человечество, с одной стороны, необходимо должно остаться самим собой, *тем же самым* человечеством, которое не может быть уничтожено Богом, раз оно уже создано. Но, с другой стороны, это человечество, как подвластное силе греха, спасено быть не может, следовательно, оно должно стать *иным*, перестав быть самим собой, должно сразу быть *тем же и не тем же*, другим для самого себя. Такое антиномическое задание, явно нарушающее логический «закон тожества», вытекает в силу логики спасения, не совпадающей с рассудочной логикой, определяется положением человека после грехопадения. Человечество не может спастись ни своими собственными силами, ни внешней механической силой, как починивается сломавшаяся вещь.

Спасением одинаково не могло бы почитаться ни полное уничтожение ветхого Адама (напр. во время всемирного потопа), ни создание нового человечества, никакой связи с этим старым не имеющего. Должно быть спасено именно *это* человечество, ветхий Адам,

притом *само*, ибо только это совместимо с его свободой, но и *не само*, ибо самоспасение превышает его силы. Поэтому спасителем человечества мог явиться только *человек*, и притом в онтологическом своем естестве резюмирующий в себе всю природу человека, иначе говоря, перво-Адам, самый корень человеческого древа. Но ветхий Адам пал непоправимо и в шеоле ожидал своей окончательной судьбы, а поэтому, если и он не мог явиться спасителем, то остается заключить, что им должен быть уже Не-человек. Таковым Человеком и Не-человеком явился Иисус Христос, новый Адам, вочеловечившийся Бог.

Антиномия спасения в истории религиозного сознания человечества получила символическое выражение во всеобще-распространенном религиозном акте жертвоприношения. Жертва стала приноситься за оградою рая тотчас же после изгнания прародителей (уже жертвоприношения Каина и Авеля предполагают ее установившийся ритуал). Жертва покаяния и искупления греха, приносимая человеком, имеет заместительное значение, она приносится от данного лица или общины как возмещение за их грехи. Стало быть, жертвенное животное, за чужой грех лишаемое жизни, в каком-то смысле отожествляется с ними, но и сохраняет свое отличное бытие, потому что иначе жертва была бы невозможна или могла бы состоять только в самосожжении жертвоприносящего. Идея жертвы есть поэтому отрицание логического закона тожества, ибо ее логика рассматривает нетожественное как тожественное. И притом именно в этом отрицании тожества и состоит религиозная сущность искупительной или очистительной жертвы. Жертвоприношение является центральным актом в богослужении в дохристианском мире, — в частности и литургика ветхозаветной религии состоит преимущественно из подробно разработанного ритуала жертв. Наиболее существенное значение при жертвенном убиении животного получает пролитие его *крови*, составляющей жизненное начало (по Моисею, в крови душа животных*), культ жертв повсюду имел очень кровавый характер, мистика крови переживалась многобразно и интенсивно (вспомним хотя бы «тауробол», сакральное убиение быка в целях орошения его кровью, как это было в обычае во многих мистериальных культах). Эта смерть жертвенного животного, с пролитием его крови, имела прямое прообразовательное значение в отношении к Голгофской жертве, как это и разъяснено ап. Павлом.

«Христос, Первосвященник будущих благ... не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию однажды вошел в святилище и приобрел вечное искупление. Ибо если кровь тельцов и козлов и пепел телицы чрез окропление освящает оскверненных, дабы чисто было тело, то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу... Первый завет был утвержден не без крови. Ибо Моисей, произнесши все заповеди по закону пред всем народом, взял кровь тельцов и козлов с водою и шерстью червленою и иссопом и окропил как самую книгу, так и весь народ, говоря: это кровь завета, который заповедал вам Бог (Исх. 24, 8). Также окропил кровью и скинию, и все сосуды богослужебные. Да и все почти по закону очищается кровью, и без пролития крови не бывает прощения... Христос (же) вошел... в самое небо... не для того, чтобы многократно приносить Себя, как первосвященник входит каждогодно в святилище с чужою кровию, иначе Ему надлежало бы многократно страдать от начала мира. Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею... Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приносящих их, иначе перестали бы приносить их... ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи... И всякий священник ежедневно стоит в служении и многократно

приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов. Он... же одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 9, 11–14, 18–22, 24–26; 10, 1–2, 4, 11, 12, 14).

Голгофская жертва, принесенная Богу от лица человечества, есть высший плод его покаяния и возрождения, ибо принесена она совершеннейшим Человеком. Но вместе с тем она не принадлежит человечеству, ибо по значению абсолютно превышает меру ему доступного, быв принесена самим Богом, который, будучи Не-человеком, в то же время стал и совершенным Человеком. Об этом возвещает торжественный возглас иерея на литургии пред самым принесением евхаристической жертвы: «*Твоя от Твоих Тебе* приносяще за всех и за вся». Однажды принесенная для вечности искупительная жертва имеет силу множиться и повторяться, вновь совершаемая во св. Евхаристии. Поэтому ею навсегда упразднены всякие другие жертвы, сопровождающиеся пролитием крови. По свидетельству ап. Павла, после Голгофы кровавые жертвы могут приноситься только бесам, а не Богу, составляют трапезу бесовскую. Также воцаряется «мерзость запустения, реченная пророком»* и в Иерусалимском храме, где разрушается ветхозаветный жертвенник (будет ли еще когда-либо, в конце времен, сделана попытка его восстановления?).

Падший человек должен умереть, ибо он не может не умереть, но он должен и воскреснуть во Христе, — тот же и не тот же, иной самого себя, однако сознающий свое тожество с прежним, ветхий и новый. В этой антиномии сочетаются оба условия спасения: и необходимость сохранить раз призванного к бытию человека, и невозможность спасти его как он есть. Благодаря Голгофской жертве старый человек создается заново, оставаясь самим собой и после воскресения: последнее разделение в нем смерти и жизни, бытия и небытия происходит на Страшном Суде, который и может быть в известном смысле рассматриваем как последний, заключительный акт в цепи событий, в своей совокупности составляющих сотворение человека. И рассеченный последним рассечением, человек остается одним и тем же и, вопреки всему, целостным.

Христос стал человеком, чтобы сделаться новым Адамом. Ему надо было приобщиться ветхого Адама, пройти путь земной жизни и разделить ее тяготы и последнюю судьбу. Но для этой цели недостаточно было усвоения лишь отдельных сторон человечества, надо было принять его всецело, в наибольшей полноте и силе, со всеми страданиями, мукой богооставленности и смерти. И лишь тогда, приняв в себя всего Адама, сделавшись поистине человеком, приняв все искушения и сам будучи искушен всем, мог Христос сделаться новым Адамом. Новое, второе сотворение человека, после относительной неудачи первого, однако при непременном условии сохранения Адама и его рода, одновременно требовало и смерти, и воскресения, как живого синтеза старого и нового, за порогом которого открывается окончательное свершение.

Во Христе человечество принесло покаяние и жертву, возродилось и стало соответствовать воле Божией. Оно сделалось иным, и притом стало выше по существу (хотя и не по состоянию), чем было в раю, насколько новый Адам выше и больше первого. Потому и с этой стороны должна быть отвергнута оригеновская идея *апокатастасиса***, одного лишь восстановления прежнего, без создания нового.

Природа нашего спасения должна быть понимаема не в свете формально-юридической теории возмездия, но в связи с общим учением о сотворении человека, причем его спасение

может явиться только новым творением, точнее, продолжением его творения. После боговоплощения и сама человечность, человеческое естество, стала иною, ибо получила способность воскресения и новой жизни благодаря новому творческому акту Божества, влившему в нее новые силы. Эта точка зрения вполне согласуется, между прочим, и с учением ап. Павла о спасении благодатию, а не делами и заслугами[1], причем последними установляется лишь степень и образ личного участия в благодатном даре спасения.

И воскресение, и Страшный суд распространяются на *все* человечество, как знавшее, так и не знавшее Христа в земной жизни (здесь тайна проповеди во аде — ср. I Петр. 3, 19–20 — и тайна связи с Церковию скрытыми, незримыми путями). *Все* люди воскреснут и, воскресши, узнают себя семенем нового Адама, которого узрят в образе Судии. Из того изображения Страшного суда, которое дается в Евангелии (Мф. 25, 31–46), явствует, что *все* человечество будет судимо по некоторой имманентной норме *человечности*, которая вместе с тем окажется и мерой Христовой. При этом из ответов одних обнаружится, что, хотя они и не ведали Христа, однако в самой человечности своей оказываются христоносны, отражая Его образ. Вот эта-то изначальная чистота, правость и здравость человеческой природы, которая только повреждена первородным грехом, в искуплении и восстановляется Христом. Граница Церкви проходит, очевидно, иначе, чем это видимо нашему взору, ибо спасенными окажутся Христа не ведавшие, а в погибель пойдут Его именем даже чудеса творившие. Тем не менее новая жизнь и новая антропология утверждается только в Церкви и чрез Церковь, в которой обитает Христос, а с Ним и вся полнота Божества. Дело Христово на земле выразилось именно в том, что Им была основана Церковь, заложено начало новой, благодатной жизни, духовно восстановляющей рай на земле. Церковь не есть только «община последователей», какую оставляли после себя великие учители и пророки, но некое Существо, живой организм, Тело Христово. Это не мешает и тому, что она есть иерархически организованное общество, причем иерархия владеет божественною властью свершения таинств, преемственно через апостолов врученной ей самим Христом.

Самая возможность существования Церкви как общества онтологически обоснована возникновением в мире нового мистического центра. В душе мира, плененной «князем мира сего», с новой силой возродилась софийная жизнь, поврежденная грехопадением. В нее вошла новая сила, а ее средоточием явилась «благодатная Мария», Та, о коей «радуется всякая тварь». Но Мария, хотя и «сердце Церкви», еще не есть сама Церковь, которая в самобытном своем существе таинственно и прикровенно изображается в «Песни Песней»[2]; в Новом Завете она определяется уже прямо как «Невеста» или «Жена Агнца»*, и во образ единения Христа и Церкви освящается христианский брак. Если грехопадение сопровождалось глубоким извращением в жизни пола, являлось прежде всего болезнью пер-

[1] Также и в повседневных молитвах, вечерних и утренних, мы молимся такими словами: «и паки, Спасе, спаси мя по благодати, молю Тя: аще бо от дел спасеши мя, несть се благодать и дар, но долг паче... но или хощу, спаси мя, или не хощу, Христе Спасе мой, предвари скоро, скоро погибох» (мол. утр.). «Вем бо, Господи, яко недостоин есмь человеколюбия Твоего, но достоин всякого осуждения и муки. Но, Господи, или хощу, или не хощу, спаси мя. Аще бо праведника спасеши, ничтоже велие: и аще чистаго помилуеши, ничтоже дивно: достойны бо суть милости Твоея. Но на мне грешнем удиви милость Твою» (мол. веч.).

[2] Мистическое понимание «Песни Песней», по которому в ней изображается жизнь Церкви, стало обычным у христианских писателей. Напомним только толкование св. Григория Нисского. Очевидно, здесь мы сталкиваемся и с центральной проблемой мистики А. Н. Шмидт.

возданного брака, то в искуплении следует видеть оздоровление природы брака, благодаря которому онтологически он становится уже «во Христа и во Церковь», соответствует его внутренней естественой норме, вытекающей из полноты образа Божия в человеке. В искуплении таинственно восстановлена истинная брачность жизни, — недаром первое чудо, столь таинственное и трепетное, сотворено было на браке в Кане Галилейской; искуплен не только ветхий Адам, но и ветхая Ева, Адам *и* Ева, как супружеская чета, повинная в общем грехопадении, растлении брака[1].

Если новая антропология проявляется только в Церкви и чрез Церковь, то является ошибочным (даже в смысле так сказать мистической методологии) искать ее вне и помимо Церкви, превращая боговоплощение в какой-то натуралистический принцип, понимая его почти как физическую энергию. Хотя оно имеет глубочайшее космическое значение, проникая во все глубины мира, однако столь односторонний и исключительный космизм закрывает путь к его постижению. Онтология нашего спасения настолько глубока, дело его совершилось в такой глубине бытия, что на его поверхности, в эмпирии, в «психологизмах» жизни, она до времени может и не ощущаться. Ведь не было же замечено ни Римом, ни всем тогдашним миром, что в далекой и небольшой Иудее совершилось безмерное по значению, единственное по важности событие — явление Христа. Теософическое представление о действующем в мире «Christusimpuls»*, наподобие электричества, теплоты или тяготения, должно быть отвергнуто по натуралистической грубости своей. Никакими психическими органами или чувствительными приборами не может быть открыто присутствие Христа в мире, помимо благодатного удостоверения, получаемого чрез Церковь; хотя благодать и действует в мире, но как сила, ему чуждая, сверхмирная, недоступная средствам мирского знания.

Положение ищущего Христа помимо Церкви в христианскую эпоху даже менее благоприятно, нежели в дохристианскую, подобно тому как достойный брак в христианстве есть более трудная задача, нежели вне его[2]. «Великий пан умер» в язычестве, времена последнего уже миновали, и если теперь искать Бога только в природе, то чрез нее можно услышать не «богов», но «лестчих духов»**, уводящих от истины, и сделаться жертвой религиозного обмана. Можно не знать Христа, будучи чуждым христианству (каковы и теперь нехристианские религии, в известной мере принадлежащие к еще дохристианской эпохе), но зная о Нем и в то же время отрицаясь Церкви как единственного пути жизни в Нем, человек делается жертвой религиозного обмана и самообмана.

Только в Церкви существует новая жизнь; живя в Церкви, а постольку и сам становясь Церковью, человек восприемлет в себя Христа. Но при этом не утрачивается, а даже утверждается его собственное существо. Ибо Господь Иисус есть и совершенный Человек, и потому все подлинно, онтологически человеческое чрез Него как универсального Всечеловека находит свое утверждение. В ветхом Адаме, или в развращенном и самостном

---

[1] Мысль об искуплении Евы вместе с Адамом с особенной ясностью выступает в иконографическом изображении Воскресения Христова и Его сошествия во ад, где Спасителя встречают, приемля радостную весть искупления, Адам *вместе* с Евой; та же мысль находит многоразличное подтверждение и в православной литургике.

[2] Половая распущенность и утонченные формы блуда в христианских странах распространены, вероятно, даже более, чем в нехристианских. Нередко наблюдается, напр., что нравы дикарей-язычников или мусульман, живущих рядом с христианами, чище и строже, чем последних. Несовершеннолетние чужды пороков, свойственных взрослым, но зато они не могут достигнуть и их добродетелей.

человечестве, утрачена истинная, чистая человечность, каждый остается замкнутым сам в себе, человечество существует в смене индивидов и поколений, как коллектив, а не соборность. Единый и универсальный всечеловек, собранное и потому соборное человечество, объемлющее живых и мертвых, а также еще нерожденных, онтологически содержится в новом Адаме, потому Церковь и есть истинное Человечество как положительная сила. Христос есть Личность всех личностей, Ипостась всех ипостасей. В греховном состоянии человека личное начало есть непроницаемость, в силу которой оно совершенно заполняет собой духовное пространство, и из занятой им точки выталкивается всякая другая личность. Человечество благодаря этому *рассыпано* на личности, находится в дезинтеграции и способно образовать только коллектив или множественность, хотя и внешне связанную и урегулированную. С напряженностью этого личного начала связана острота жизни: höchstes Glück der Erdenkinder ist die Persönlichkeit!* И тем не менее, религиозно утверждая свою личность, мы должны согласиться ею пожертвовать, потерять свою душу, чтобы спасти ее от самости и непроницаемости, открыть ее радости любви-смирения. То больное, люциферическое *я*, которое сознает себя в противопоставлении к всякому другому *я* как к *не-я*, должно приобрести с ним совместимость и тем получить положительное, а не отрицательное только определение. Если формула первого: *я есть не не-я*, и *я больше всякого не-я*, то формула второго: *я есмь ты, он, мы, вы, они*. Надо отречься от себя, не восхотеть своего *я*, идти крестным путем аскетики смирения, которая потому и получила такое значение и такую разработку в христианстве.

Нет задачи для человека труднее победы над самим собой, ибо грех проникает во все поры нашего существа, и этого можно до времени просто только не видеть. В беспощадной правдивости самопознания своеобразно выражается духовное достоинство христианина. Подвиг *юродства*, совершеное отвержение своего психологического лика, маска мумии на живом лице, род смерти заживо, — таков предел этого пути самоотречения. Оставаясь ему совершенно чуждым, не юродствуя в сердце своем, нельзя достигнуть христианского отношения к себе и к миру, и в сущности мерою юродства, способностью отрицать мудрость мира сего определяются достижения на христианском пути. Юродство многолико и многообразно, оно не связано с определенными формами, но повелевает не любить в себе своего *я*, своей самости. Оно требует жертвы сокровенной, но непрерывной и ежечасной.

Надо возненавидеть себя ради Христа и возлюбить Его больше себя, и тогда в Его вселике откроется для каждого его собственный лик. Он найдет себя в Другом, причем Друг этот есть Христос. А находя себя в Другом, ощущая источник жизни в любви к Нему, человек приобщается к тайне Св. Троицы, взаимному истощанию Божественных Ипостасей во взаимной любви, блаженству жизни в Другом и чрез Другого. Человеческий дух поднимается в недосягаемую высь, и человеческая личность сияет в красоте того образа, по которому и ради которого оно создана.

Во Христе заключается не только высшая и единственная норма долженствования для человека, но и закон человеческого бытия, хотя это и раскроется лишь в конце нашего эона, на Страшном Суде. Тогда внезапно прозреет *все* человечество и неизбежно силою вещей освободится от былой власти иллюзий, психологизмов, самости, веры в не-сущее как сущее. Каждый увидит себя в своем онтологическом существе, в своем истинном свете, а в этом и есть непреложная основа нелицеприятного суда Христова. Люди узнают, что истинное бытие принадлежит в человеке только Христову началу. В меру того, насколько

сам человек положил основу своему бытию, осуществил в себе *подобие* Божие, выявил умопостигаемый лик свой, познал в себе божественную свою идею, настолько он имеет силы жизни и роста в Царствии Христовом. А того, в чем проявлялась лишь его самость, онтологически вовсе не существует, хотя эта иллюзия какими-то нитями и была связана с его личностью, которая, целиком уйдя в эту иллюзию, вне ее остается нагой и нищей. Тогда человеку приходится мучительно отделяться от самого себя, т. е. подвергаться «вечным мучениям», «огню вечному», в котором сгорает самость и не-сущие ее дела. Такой человек, который имел возможность родиться для вечности прекрасным и совершенным и теперь уже ясно сознал эту возможность, сам сделал себя уродом, оскорбляющим Бога этим уродством.

III. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

I. Конкретное время. Изгнанием прародителей из рая открывается человеческая история. «Адам познал Еву, жену свою, и она зачала и родила Каина и сказала: приобрела я человека от Бога. И еще родила брата его Авеля» (Быт. 4, 1–2), затем Сифа и т. д. — Так началось постепенное рождение человечества в смене человеческих поколений. То, что имело совершаться в раю, при райских условиях жизни, — ибо благословение Божие «плодитеся и множитеся» дано было уже в раю, — теперь должно было осуществляться в земле изгнания. И однако благословение Божие сохраняет свою силу, и человечество должно *родиться* во всей многоветвистости своего древа. *История есть*, прежде всего, *рождение человечества*, объективное время, наполненное рождениями, а потому и смертями, и внутренно связанное их последованием. Смена поколений, во образе коей только и существует теперь единое человечество, представляет собой, конечно, некое пожирание детьми отцов, своего рода dance macabre, пляску смерти, но именно в чередовании поколений возникает история как конкретное время. Определенная окачествованность человечества простирается не только на отдельные индивидуальности, в своей единственности и своеобразии неповторяемые, но и на их совокупности, совокупности совокупностей и т. д. Человечество существует не только как индивидуальности, но и как семьи, племена, роды, народы, причем все эти единства образуют единую иерархическую организацию. Каждый индивид врастает в человечество в определенном «материнском месте», занимая в нем иерархически определенную точку, поскольку он есть сын и отец, или мать и дочь, принадлежит к своей эпохе, народу и т. д. Всем этим связям присуще не только эмпирическое бытие, возникновение во времени, но и сверхвременная сущность. Они потому только и могли возникнуть во времени, что имеют свою основу в сверхвременном бытии и поэтому даны и заданы времени.

Исходя из такого понимания иерархического строения человечества, мы должны признать, что чередование людей во времени, смена поколений, народов, отдельных лиц ни в каком случае не представляет собой чего-то случайного и чисто эмпирического, но определяется духовной структурой умопостигаемого человечества. Время вовсе не есть пустая форма, в которой размещаются разные предметы без связи и порядка, и не есть только форма восприятия, какой его знает Кант. Такое идеальное время есть абстракция, порождаемая нашим мышлением путем отвлечения от того конкретного содержания, вне которого времени просто не существует. Но для Канта истинное время именно и есть такая абстракция,

а на нее опирается как на фундамент вся тяжеловесное здание кантовских «критик». Объективное время связно и в этой связности закономерно. Подобно тому как в Америку нельзя проехать из Европы, минуя океан, так и в XIX век дорога лежит только чрез XVIII, и именно конкретная наполненность времени и создает «историческую закономерность» в том условном смысле, в каком можно о ней говорить. Время здесь вполне соотносительно пространству: подобно тому как в пространстве, занимаемом человеческим телом, каждая его часть занимает определенное место, и голова уже не может находиться там, где ноги, так и время представляет собой некоторую внепространственную проекцию всечеловеческого организма. Конечно, мы можем, хотя и с достаточной достоверностию, лишь постулировать эту связь, которая не является объектом человеческого узрения (разве только силой благодатного озарения). Мы и сами еще охвачены потоком времени, для нас не окончилось как наше собственное, так и общеисторическое время, поэтому мы и не можем созерцать его в целом.

При разгадывании проекции времени, в искании ключа к историческому шифру, пред нами возникают и дальнейшие трудности и проблемы. Наше понимание объективного времени будет существенно различаться в зависимости, напр., от того, принимаем ли мы учение о перевоплощении душ, т. е. о неоднократном повторении жизни одних и тех же существ, или нет; далее, видим ли мы мистический центр мировой истории в событии боговоплощения, или в чем-либо другом. Кроме того, мы должны еще считаться с различными возможностями при наполнении объективного времени, связанными с существованием человеческой свободы. Последняя вплетается в ткань времени в качестве одной из образующих ее сил, причем, однако, и при наличности вносимых ею вариантов сохраняет свою силу общий закон исторического ряда. Объективное время содержит достаточное основание для порядка поколений и смены исторических народов, чем и определяется скелет истории. Если история вообще есть рождение человечества, то оно осуществляется с внутренно определенным планом и последовательностью. История связана «временами и сроками», имеющими основание в духовной организации человечества. Поэтому она не есть «дурная бесконечность», естественно присущая формальному времени, но имеет грани, а, в частности, необходимо предполагает и начало, и конец, которых совершенно не знает абстрактное время. «Трансцендентальное» время Канта, или отвлеченная форма времени, неизбежно мыслится как потенциальная бесконечность, не знающая ни начала, ни конца; поэтому его идея и приводит разум к антиномии, обнаруженной самим же Кантом. Напротив, конкретное время, которым и является история, имеет и начало, и конец; иначе говоря, оно представляет собой *эон*, некую завершенность, последовательно раскрывающуюся во времени. Полнейшую аналогию историческому эону имеем и в своей собственной жизни, также представляющей собой конкретное время. Рассматривая и ее как отвлеченное время, мы в сущности не встречаем логических препятствий к тому, чтобы раздвинуть это время в бесконечность, по крайней мере, со стороны будущего, ибо это отвлеченное время ведь не знает смерти, представляющей собой как бы конец самого времени. Конкретно же человеческая жизнь являет собой чередование возрастов, необходимо оканчивающееся смертью, поэтому внезапно вспыхнувшее время столь же внезапно и угасает. В этом смысле единичная человеческая жизнь и есть некоторый частный эон, подобный историческому эону.

Итак, история есть прежде всего рождение человечества, осуществление первоначального творческого замысла о человеке как роде, совмещающем в себе множественность индивидов.

История непосредственно примыкает этим к райскому началу человеческого бытия, и постольку она остается не подвластна влиянию первородного греха; от него зависит способ и обстановка осуществления исторической задачи, но не самая задача. Благодаря первородному греху размножение человеческого рода теперь совершается не только через рождение, но и через смерть, за которою последует воскресение; без него же смерти бы не было, а первое рождение и было бы окончательным. Но самое рождение, независимо от образа его совершения, предполагается размножением человечества из одной человеческой четы.

Историческое рождение человека, существа свободного и богоподобного, не только предполагает рождение в собственном смысле, т. е. акт божественного всемогущества, вызывающий к бытию новые жизни и осуществляющийся через брачное соединение супругов или вообще лиц разного пола, но и некое самосотворение человека. Последний не только рождается тем или иным, но он *становится* самим собой лишь чрез свободное свое произволение, как бы изъявляя согласие на самого себя, определяя свое собственное существо. Человек есть свободный выполнитель своей темы, и это осуществление себя, выявление свой данности — заданности, раскрытие своего существа, осуществление в себе своего собственного подобия и есть творчество, человеку доступное. Поскольку это создание своего подобия есть общая и неотменная основа творения человека, его творчество и вместе самотворчество, саморождение, определяет самое общее содержание человеческой жизни. Жизнь есть творчество, а поэтому *и история есть творчество*. Это ее свойство по существу также не связано с теперешним греховным состоянием человечества, ибо и в райском своем состоянии человечество имело ту же основу бытия в творческой свободе своей (благодаря чему и явилась возможность грехопадения). Иначе сказать, человеческая история как рождение и вместе творческое саморождение человечества, как некий завершенный эон протекала бы и в раю, и в жизни прародителей до грехопадения мы имеем уже это райское начало истории. Грехопадение же только внесло в историю как творчество трагический и антиномический оттенок, лишило ее той гармоничности, с какой совершался бы рост человечества, не отравленного грехом. Пред Адамом и Евой до грехопадения возможен был двоякий путь истории как рождения и жизнетворчества: путь сыновства и послушания, от которого и отступили в грехопадении прародители, и дорога добра и зла, исторической трагедии*. Ибо ныне человеческая история есть существенно трагедия, и такова она уже в своей основе. Видеть в истории подготовляющееся торжество гармонии или ликующий «прогресс» значит обнаруживать слепоту и глухоту душевную. Возможно подниматься выше трагедии, религиозно и благодатно ее преодолевая, — об этом говорит нам опыт святых, но это преодоление совершается лишь путем крестного подвига, вольным изживанием трагедии в наиболее острой форме. Можно временно оставаться ниже трагедии, погружаясь в мещанское самодовольство, обманываясь цветами, растущими над бездной; однако никому не дано вовсе загородиться от трагической стороны жизни, с ней неизбежно встречается всякий, хотя бы пред лицом собственного умирания. И то же самое повторяется и относительно исторических судеб всего человечества; за грезами самоупоения и блестящих надежд следует тяжелое отрезвление и горькое разочарование! Вот почему «все болит около дерева жизни» (К. Леонтьев). С тех пор как человек восхотел жизненно ощутить антиномии творения и вкусил от древа познания добра и зла, это зло стало для него, хотя и временно, как бы вторым космическим началом, некоторой мерой, тяжело придавившей и искалечившей жизнь. Оно сторожит человека ранее его рождения, ибо вновь рождающийся уже попадает в зачумленную среду, вступает в мир,

обремененный больною наследственностью. Лики мировой мойры* определяются как естественные «законы» мирового и исторического развития. Философия истории по существу своему может и должна быть философией трагедии, и сама она становится трагедией для такой философии, которая не желает или не умеет принять неустранимость антиномии в жизни и мысли.

2. Хозяйство и искусство. В грехопадении прародители поддались соблазну похоти. Ими овладели похоть знания, получаемого помимо любви к Богу и богосознания, похоть плоти, ищущей телесных услаждений независимо от духа, похоть власти, стремящейся к мощи помимо духовного возрастания. Тем было нарушено равновесие духовных сил человека. Он поддался в своем отношении к миру соблазну *магизма*, вознадеявшись им овладеть помощью внешних, недуховных средств, которые символически изображены как вкушение плода с запретного древа. Полагая магизм в основу своих отношений к миру, к земле, к плоти, прародители затемнили и ослабили в себе естественную свою софийность, в силу которой Адаму была присуща власть над миром как богоносному и богоприемлющему существу, — не как предмет вожделения и самостоятельная цель, но как одно из проявлений его духовной высоты и святости. Хотя в известном смысле и можно сказать, что Адам до грехопадения являлся «белым магом», однако для него еще не существовало магии, вытекшей из желания становиться магом, которое порождается уже наличностью магизма, вожделением власти. У безгрешного человека царило одно основное стремление, с которым согласованы были все остальные: любить Отца волею, мыслью, сердцем и познавать Его в мире. Соблазн гнозиса помимо любви оставался ему чужд. Восхотеть мира ради него самого, во имя власти над ним, и значило впасть в магизм, превратиться из прирожденного царя и господина в мага-узурпатора. Однако магическое отношение к миру предполагает не только стремление овладеть им, но и его противодействие, не только мощь, но и пленение. Иначе говоря, магизм уже подразумевает возникновение *хозяйственного* отношения к миру — человеческую актуальность, проявляющуюся в умственном, волевом и телесном усилии, или в *труде*, и предполагающую наличность потребности, или хозяйственной нужды.

Перемена в отношениях человека к миру, выразившаяся в том, что в них ворвалась стихия хозяйственности, получила выражение в суде Божием после грехопадения. «Земля проклята за человека» (Быт. 3, 17), сделалась косным и противящимся человеку объектом хозяйства, она родит ему «терния и волчцы», а он обречен «со скорбью питаться от нее» (причем, конечно, «питанием» объемлется здесь весь комплекс отношений человека к природе). После того как человек допустил в свое отношение к миру начало магизма, он отдал сам себя во власть его, и это констатируется приговором Божиим. Природа предстает ему как враждебная сила, вооруженная голодом и смертью, и *вся* жизнь человеческая получает привкус хозяйственности, пленяется суете стихий пустых и немощных.

Что такое хозяйство в мистическом и метафизическом существе? Мне уже приходилось давать посильный ответ на эти вопросы в особом исследовании[1], и нет нужды здесь снова

[1] «Философия хозяйства». Часть I: Мир как хозяйство. Москва. 1912. «Путь». В настоящей работе основные идеи этого исследования получают дальнейшее развитие и углубление, а также рассматриваются и те вопросы, которые преднамечены были для *второй* части «Философии хозяйства» (именно этика и эсхатология хозяйства). Поэтому, хотя формально настоящее сочинение и не является обещанной второю частью, но по существу дела я считаю свое обязательство перед читателем «Философии хозяйства» здесь фактически выполненным.

воспроизводить этот анализ. Остановимся лишь на вопросе о смысле хозяйства в мировой истории, или об истории как хозяйстве.

Человеку дано было первоначально *даровое* существование — вкушением «плодов от древа жизни»; хотя он, призванный лелеять и холить сад Божий и не был обречен на праздность, но райский труд его имел не подневольный, а вдохновенный характер любовно-творческого отношения к миру. Из «белого мага» человек превратился в невольника своего труда, причем возвышенность его призвания затемнена была этим его пленением: хозяйственный труд есть *серая магия*, в которой неразъединимо смешаны элементы магии белой и черной, силы света и тьмы, бытия и небытия, и уже самое это смешение таит в себе источник постоянных и мучительных противоречий, ставит на острие антиномии самое его существо.

Хозяйственное, т. е. активно-трудовое, воздействие человека на природу основано на центральном его положении в мироздании, не утраченном и после грехопадения. Оно софийно в глубочайшей основе своей, хотя это софийность, облекшаяся в магизм и закрывшаяся корою вещества и природной необходимости. Все хозяйственное в грубом или тонком смысле утилитарно, преследует практическую цель, ограничивающуюся интересами земного бытия. Все хозяйственные задачи, как бы они ни были широки, принадлежат плоскости *этого* мира, теперешнего эона. Во всех своих разветвлениях хозяйство одинаково подвержено власти ничто, актуализировавшегося в мире. Поэтому и все его достижения, имея положительную основу в творческих силах бытия, несут на себе неизгладимую печать этой власти. Этот модус бытия находит свое выражение и во власти временности, т. е. истории. В этом смысле можно сказать, что хозяйство существенно исторично, оно связано с временностью, изменчивостью, присущей всему историческому.

Внутреннее противоречие, которым разъедается «серая магия», состоит в несоответствии его основы и фактического состояния, — софийности его корня и антисофийности его бытия. Хозяйство есть творчество и не может не быть им, как всякое человеческое делание. Но хозяйство в то же время есть рабство необходимости, нужде и корысти, несовместимое с творчеством и вдохновением. В его сером цвете поочередно пульсируют входящие в его смешение краски: то загораются светлые тона, то сгущаются темные. Противоречивая природа хозяйства, от которой зависит роковая его ограниченность, хорошо раскрывается при сопоставлении хозяйства и искусства в их основных устремлениях. И то, и другое софийны в своей основе, хотя и по-разному и в разной степени, поэтому они не могут быть до конца разделены. Они напрашиваются на параллель как два вида или модуса человеческого творчества. Каковы же эти модальности? Эстетическое отношение обычно сопровождается практическою незаинтересованностью, бескорыстием. Искусство не имеет дела с утилитарными оценками этого мира, ибо оно зачаровано красой иного, горнего мира и стремится сделать ее ощутимою. Оно показывает то, чего жаждет и о чем тоскует душа, являя тварь в свете Преображения. Его голос есть как бы зов из другого мира, весь издалека. Для этой таинственной силы, для этой благодати искусства имеет сравнительно второстепенное значение, каков его предмет, на чем именно отразилась небесная голубизна. Существует один белый луч красоты — свет фаворский, который разлагается на семицветную радугу искусства. Правда, и искусство имеет свою технику, свою хозяйственную сторону. Однако достижение искусства, самое творчество красоты *не* является созданием этой техники, ее

закономерным результатом, как в хозяйстве. Сам по себе даже и напряженный хозяйственный труд еще не способен породить произведения искусства, и никакое напряжение воли и труда не может создать художника.

Хозяйство в своей области технично и закономерно, а искусство в своей же области незакономерно и чудесно. Произведение искусства создается наитием красоты, и оно не допускает доказательств, но убеждает одним явлением своим, царственно свободное от логических выведений. Всякое истинное произведение искусства есть в этом смысле некое чудо, и прежде всего для того, кто его совершил, ибо совершил он это не своею силою, не в психологической ограниченности своей, но исторгаясь из нее в таинственную глубь своего существа. Лишь таким узрением вообще и может нечто *твориться* (и это не только в искусстве, но и в философии с наукой), и, напротив, настоящее творчество не достигается хозяйственно-техническим путем с его закономерной непрерывностью, ибо незакономерность и прерывность есть отличительная его черта. Редко и скупо посылаются чары искусства, однако в глубине души у каждого человека таится его жажда, а следовательно, и артистическая одаренность. Артистическое мироощущение не есть порождение эстетической похотливости или притязательной манерности, потому что оно может сочетаться и с вполне отчетливым и скромным художественным самосознанием, но оно имеет глубочайшую основу в человеческой природе. Можно сказать, что *искусство есть симптом*, и притом бесконечной значительности. Каждый человек жаждет зреть небесную лазурь. Эрос Платона есть сын Пороса и Пении, и можно переживать творческий эрос не только в аспекте Пороса, но и Пении, жажды и муки нерождающего творчества. Алчущие насытятся на брачной вечери Агнца, и только неалчущий не способен к насыщению.

Итак, искусство эротично и вдохновенно, хозяйство прозаично и закономерно, — так противопоставляются они в специфических устремлениях своих. Однако это различие имеет еще и другое выражение. Хозяйственный труд есть мощь — магия этого мира; искусство же перед лицом мира бессильно и безответно. Хозяйство активно воздействует на мир, киркой и мотыгой оно разрыхляет и перепахивает его «землю», искусство же оставляет ее незатронутой и лишь создает на земле или над землею свой особый мир красоты. Хозяйством создается «богатство», «цивилизация» с ее наукой, промышленностью, войной, в этом смысле им делается история, как и возвещает об этом философствующий хозяйственный магизм, «экономический материализм». Искусство же остается залетным гостем в этом мире, который оно только тревожит вестью о мире ином.

Что пользы в нем? Как некий херувим,
Он несколько занес нам песен райских,
Чтоб, возмутив бескрылое желанье
*В нас, чадах праха, после улететь!**

Луч красоты золотит те пылинки, которые пересекают его прихотливый путь, но тем серее и унылее кажется непросветленная жизнь, которую искусство все равно бессильно преобразить: труженик Сальери невольно начинает завидовать «праздному гуляке» Моцарту. Если искусство относится к хозяйству свысока и презрительно, за его расчетливый утилитаризм и творческую бескрылость, то и хозяйство покровительственно смотрит на искусство за его мечтательное бессилие и невольную паразитарность

пред лицом хозяйственной нужды. Во имя своего нездешнего царства искусство освобождает себя от несения хозяйственных забот, но в то же время и само оно не может освободиться от хозяйственных нужд. Оставаясь на земле и в условиях земли, оно презирает эту землю и ее труд, без которого иссохло бы зеленеющее древо человеческой жизни. Таков естественный антагонизм между хозяйством и искусством — порождение двойственного и незавершенного мира. Он был глубоко изведан Пушкиным, который солнечному своему любимцу, наивному и чистому избраннику муз Моцарту, влагает слова растерянности пред лицом неземной силы и земного бессилия искусства.

Когда бы все так чувствовали силу
Гармонии! Но нет: тогда б не мог
И мир существовать; никто б не стал
Заботиться о нуждах низкой жизни,
Все предались бы вольному искусству!
Нас мало избранных, счастливцев праздных,
Пренебрегающих презренной пользой,
Единого прекрасного жрецов.

Между хозяйством и искусством существует одновременно и враждебное отталкивание и взаимное притяжение, соревнование, даже как бы некая зависть. Если хозяйству во всех его формах, сверху донизу, присуще известное устремление к художественному стилю, то и искусство тоже соревнует хозяйству в его мощи. Пред ним встает соблазн стать магическим, приобрести власть над этим миром, с которым оно связано чрез свою материю, восприемлющую художественную форму. Притом служитель искусства находится к ней в более интимном отношении, нежели хозяин или естествоиспытатель, ибо те хотят ею овладеть, а художник — убедить, сделать послушной своему замыслу*. Если же он, сознательно или бессознательно, но изменяет верховной задаче искусства — просветлять материю красотой, являя ее в свете Преображения — и начинает искать опоры в *этом* мире, тогда и искусство принимает черты хозяйства, хотя и особого, утонченного типа; оно становится художественною магией, в него все более врывается магизм, — в виде ли преднамеренных оркестровых звучностей, или красочных сочетаний, или словесных созвучий и под. Овладевать силами мира сего и его чарами возможно не только машинами и химией, но и звуком или цветом, как и колебать физические его основы мыслимо не только динамитом, но и музыкой, иные ритмы которой способны, быть может, убивать подобно электрическому току. Незаметно для самого себя художник может совершить подмен и превратить свое искусство в особую художественную магию. Этот соблазн магизма всегда стоял перед искусством, но особенное значение он получает для современности.

С другой стороны и хозяйство (в широком смысле) тоже ощущает себя как творчество и, на известной высоте достижений, начинает несколько стыдиться хозяйственности своей как клейма рабства, и потому ищет возможного приближения к искусству, преднамеренно и сознательно эстетизирует. Однако эта связь хозяйства и искусства отнюдь не является лишь своего рода экономическим декадентством, напротив, скорее можно полагать, что она в век экономизма и капитализма оказалась ненормально ослаблена, чем и объясняется нарождение преднамеренного, надуманного эстетизма. Насколько хозяйство содержит в себе элемент творчества, хотя бы и самого низшего

порядка, оно действительно сближается с искусством. Оно никогда не может ограничиться чисто утилитарными задачами, но стремится при разрешении их и к красоте, или хотя бы к красивости. Поэтому всякая хозяйственная эпоха имеет и свой художественный стиль, в котором отражается дух этой эпохи, национальный вкус, художественная преемственность или школа и под. Утрата хозяйством художественного стиля ощущается как духовная его болезнь, вследствие которой возникает усиленное стремление художественно облагородить и осмыслить хозяйственный труд (этим, как известно, определяется пафос социальной проповеди Дж. Рёскина* и его последователей). Каждая эпоха имеет эстетический минимум, соблюдение которого становится уже хозяйственно необходимым, как и известный художественный вкус является хозяйственно обязательным. Впрочем, возможно, что хозяйство не изнутри приближается к искусству, ища для себя в нем высшую меру, но хочет его для себя внешне использовать, превратив его в одно из своих орудий в целях «художественной промышленности». Оно определенно ищет не красоты, но красивости, эстетического комфорта, служащего утонченной роскоши и гурманству**. Таков эстетизм повседневного быта, свойственный, напр., нашей эпохе, которая зато как раз не может найти собственного стиля. Красота в обыденной жизни и не может стать привычной и повседневной, таковой бывает только красивость: красота иератична***, она является праздником, а не буднями, а жизнь в этом мире не может быть сплошным праздником. Возвышенность и серьезность духа налагает печать строгости и красоты и на хозяйственный уклад жизни, погоня же за эстетикой повседневности скорее свидетельствует об упадке чувства красоты, даже при утонченности вкуса.

В этом взаимном притяжении искусства и хозяйства, в стремлении искусства стать действенным, а хозяйства художественным, сказывается их изначальное единство. В свете его они являются только разными сторонами одного и того же целостного жизненного процесса, жизни в гармонии и красоте, причем и сама она становится непрерывно совершающимся творчеством красоты, произведением искусства. Хозяйство здесь не различается от искусства, так что не существует ни хозяйства, ни искусства в их отвлеченности. Таковым можно считать эдемское состояние прародителей до грехопадения, и такова же внутренняя, онтологическая, норма человеческого творчества. Человеку еще в раю было поручено возделывать и холить землю, он изначально был призван к активности и творчеству в мире. Его активность была свободна от принудительности, а потому и обособленных задач для искусства и хозяйства не могло существовать там, где не было искусства и не-искусства или хозяйства и не-хозяйства. Таковой синтез хозяйства и искусства, деятельная, творческая жизнь в красоте, предуказан был для Адама и Евы. Это изначальное единство жизни раскололось после грехопадения, когда создался плен плоти и необходимость хозяйства, а тем самым обречено было на особное существование и искусство. Наметились два русла мысли, два мироощущения: «экономический материализм», свойственный «черни», и идеалистический эстетизм «поэтов», и враждебно противопоставились «поэт и чернь», будучи *оба* правы. Однако с этой расколотостью жизни не мирится человеческое сознание и тоскует об утерянном единстве и цельности. И каждая из обособившихся стихий, хозяйство и искусство, хочет выплеснуться из своих берегов.

Стремится все в божественной отваге
*Себя перерасти...*****

3. Хозяйство и теургия. Хозяйство хочет перерасти себя, не только вытягиваясь в сторону искусства, но и напрягаясь в своей собственной стихии, в динамике своей. Оно стремится стать не только *одной из* сторон жизни, но единственной или, по крайней мере, определяющей, не признавая над собой никакого вне-хозяйственного или сверх-хозяйственного суда. В результате получается *экономизм* как особое мироощущение и мировоззрение. Его классическое выражение мы имеем в «экономическом материализме», который многолик и многообразен, хотя и связывается с именем одного из наиболее смелых своих выразителей К. Маркса. Человек ощущает себя в мире лишь как хозяйствующий субъект (economic man*), для которого хозяйство есть чистый коммерциализм, а хозяйственный инстинкт или эгоизм полагается в основу жизни. Этот эгоизм есть лишь частное проявление общего, метафизического эгоизма твари. Хозяйство, основанное на эгоизме, неизбежно страждет от дисгармонии и борьбы, личной и групповой («классовой»), и нельзя до конца гармонизировать этот хозяйственный эгоизм, введя его в берега «солидарности», о чем думают социалистические мыслители. Хозяйственный эгоизм есть стихийная сила, которая необходимо нуждается в регулировании не только внешнем, но и внутреннем, духовно-аскетическом; предоставленный же самому себе и освобожденный от всякого удержа, он становится силой разрушительной. Относительно хозяйства было бы одинаково неправильно как брезгливое его отрицание, так и полное им порабощение. Хозяйственный труд наложен на нас как кара за грех, и мы должны принимать ее как «послушание», обязательное для всего человечества. Барская брезгливость в отношении к хозяйству ничего общего не имеет с той от него свободой, о которой учит Евангелие: оно хочет не пренебрежения, но духовного преодоления, выхода за пределы мира сего с его необходимостью[1]. Но хозяйство не должно стать и самодовлеющим, являясь само для себя целью, как этого хочет экономизм: обогащением для обогащения. Хозяйство должно сохранять значение только средства для достойной жизни, причем подлинным критерием здесь является религиозный ее идеал. Этим идеалом и связанным с ним аскетическим саморегулированием хозяйства определяется его *дух*, который, не будучи приурочен к определенным формам, изнутри их собой определяет. Стиль хозяйства соответствует духовному стилю эпохи (напр., довольно прозрачна связь, существующая между капитализмом и новоевропейским гуманизмом).

В хозяйстве разрешаются две задачи, ведется двоякая борьба: с бедностью естественной и общественной, экономической и социальной. Борьба с бедностью (на языке экономистов «развитие производительных сил») есть общее трудовое послушание, «проклятием» земли наложенное на человечество. Таковым же является и «социальная политика», направленная к преодолению или смягчению последствий эгоизма в человеческих отношениях. Разрешимы ли окончательно обе задачи: победима ли бедность «развитием производительных сил» и разрешим ли социальный вопрос общественной реформой, как веруют социалисты? Очевидно, что вторая задача подчинена первой или, по крайней мере, не может быть разрешена отдельно от первой. Но каковы же пределы для развития производительных сил и существуют ли они? Имеет ли хозяйство не только историю, но и эсхатологию, не может ли оно себя перерасти, перейдя в сверх-хозяйство, так что окончится хозяйственный эон истории («Vorgeschichte**» К. Маркса)? Быть может, человек, имея хозяйственную опору

[1] Ср. в моем сборнике «Два града»: «Христианство и социальный вопрос», «Хозяйство и религиозная личность»*** и др. Ср. также очерк «Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве»****.

в космосе и будучи в нем демиургом, призван стать и космоургом, воскресителем умершей жизни, блюстителем наличествующей и восприемником грядущей? Быть может, хозяйственным трудом микрокосм-человек исторгнет из макрокосма-вселенной смерть и снимет проклятие с земли?

Приближаясь к этому порядку вопросов, мы вступаем в круг идей глубокого русского мыслителя *Н. Ф. Федорова*. В своей «Философии общего дела» он в сущности дал грандиозную систему философии хозяйства, которая является поистине и его *апофеозом*. Он указал ему возможность таких достижений, о которых ранее Федорова никто не помышлял, именно, поставил ему задачу трудового воскрешения мертвых, хозяйственного воспроизведения и возвращения жизни. *Федоров превращает хозяйство в теургию*, или, вернее, то и другое до неразличимости сливает, поскольку для него воскрешение мертвых перестает быть теургическим, но всецело становится хозяйственно-магическим.

Нужно выделить самое зерно вопроса о воскрешении, как он ставится «Философией общего дела». Что такое жизнь, и что такое смерть? Неясность в этом основном вопросе вносит печальную двусмысленность и неопределенность во все учение Федорова. При ответе на него намечаются две возможности: или человеческий организм представляет собой только машину, механический автомат, и смерть есть лишь его разрушение и порча, или же в нем живет дух, это тело оживляющий и с ним соединенный, а потому смерть есть противуестественное расторжение союза духа с телом.

Вполне очевидно, что первая, материалистическая гипотеза, строго говоря, не допускает и мысли о воскрешении, т. е. о возвращении к жизни *того же самого* живого существа. Тожественность личности воскресшей с ранее жившею установляется единством сверхвременного и бессмертного человеческого духа, оживляющего тело, а чрез посредство животной души индивидуальность сообщается и телу. Допустим, что благодаря «регуляции природы», т. е. трудовым, хозяйственным путем, сынам удалось бы собрать из планетного пространства все атомы от разложившихся тел умерших отцов и затеплить жизнь в воссозданных телах. И допустим далее, что тела эти явились бы точным повторением организма умерших по внешнему и внутреннему составу и обладали бы сознанием связи и даже тожественности с ранее жившими своими двойниками. Что может быть ужаснее этого адского измышления и что отвратительнее такой подделки под воскрешение, как эти автоматически движущиеся куклы, обладающие полнейшим сходством с некогда жившими, но сломавшимися и испорченными организмами? Непреодолимую мистическую жуть и отвращение наводит мысль, что мы можем встретиться с какими-то автоматическими двойниками, подделками своих любимых, которые во всем будут подобны им; что мы можем их ласкать, любить, целовать: все это соответствует лишь самой мрачной и причудливой фантазии Эдг. По или Гофмана. То была бы поистине сатанинская насмешка над человеческой любовью. Воскрешением предполагается не только полнейшее подобие, но и нумерическое тожество: не два одинаковых повторения одной и той же модели, в сущности друг другу совершенно чуждых, но восстановление той же самой, единой, лишь временно прерванной жизни. Конечно, *такова* и была идея Н. Ф. Федорова, который был глубоко верующим христианином, и из этой веры и вытекал его «проект» и весь пафос его учения. Поэтому материалистическое понимание его мысли, такая ее reductio ad absurdum, было бы с гневом и негодованием отвергнуто нашим мыслителем, который, предвидя ее возможность, ее заранее боялся. Не надо удивляться, если у материалистов, вообще склонных к мечтательности и падких на утопии, еще ни разу не являлась мысль о научном воскрешении отцов. Для этого у них не существует достаточной заинтересованности, ибо какой же смысл воссоздавать подобие, если оригинал все равно уничтожается смертью? Правда, если бы они были последовательней и внимательнее прислушивались бы к логике своего собственного учения, то они могли бы заметить, что и в пределах здешней

жизни, при постоянном обновлении материального организма потоком частиц, в него втекающих и из него истекающих, и при постоянной смене психического содержания в сознании единство и непрерывность жизни установляется только сверхвременным ее началом, связывающим ее отдельные моменты в единое, текучее время; и без этого начала жизнь организма превратилась бы в серию состояний, постоянно меняющихся и нанизанных, как бусы, на нитку времени.

Поэтому мысль о воскрешении возможна только при вере в бессмертие, и идея Федорова должна быть понята так, что посредством воссоздания тел отцов трудом сыновним будут вызваны к новой жизни и их усопшие души. Согласно этому пониманию, воскрешению подлежит собственно только тело, душа же возвращается в него в силу некоторой природной необходимости, как только оно восстановлено. Получается своеобразное соединение материализма и спиритуализма, которому соответствует чисто механическое понимание и смерти, и воскресения. Согласно этому мнению, душа, пока не восстановлено ее тело, находится в состоянии какого-то анабиоза, чистой потенциальности. При этом заранее исключается возможность того, что душа, прошедшая чрез врата смерти, вообще не может возвратиться в отжившее и разрушенное смертью тело и его собою оживить, ибо и *она* потеряла способность оживлять тело, а не одно только тело утратило силу жизни; что поэтому воскрешение отцов сынами вообще невозможно, раз душа сама должна воскресить свое тело или получить от Бога для того силу, и никто другой не может ее в том заменить. Иначе говоря, смерть, в которой Федоров склонен был вообще видеть лишь род случайности и недоразумения или педагогический прием, есть акт, слишком далеко переходящий за пределы этого мира, чтобы можно было справиться с ней одной «регуляцией природы», методами физического воскрешения тела, как бы они ни были утонченны, даже с привлечением жизненной силы человеческой спермы в целях воскрешения или обратного рождения отцов сынами (на что имеются указания в учении Федорова). Душа может возвратиться только в преображенное тело воскресения, и бесполезно снова сшивать из клочков обветшавшую и расползшуюся «кожаную ризу» умершего тела.

Воскрешение, как и рождение, есть творческий акт Божьего всемогущества, которым возвращается душе усопшего животворящая ее сила, способность создать для себя, соответственно своей природе, тело; оно есть излияние животворящей силы Божией на человеческую душу, т. е. акт теургический. Поэтому федоровский «проект» хозяйственно-трудового, магического воскрешения, представляющий собой таким образом некоторую μετάβασις εἰς ἄλλὸ γένος*, грешит недолжным смешением областей хозяйства и теургии. В этом отношении характерна общая антипатия Федорова к чудесному, т. е. истинно теургическому, в котором он с своей хозяйственной точки зрения видит прежде всего даровое**. Он недооценивает при этом всей условности и относительности хозяйства, столь существенно связанного с теперешним состоянием мира, с тяготеющим над землею проклятием и с общим «стенанием твари». Впадение в магизм как раз и явилось тем грехом, которым создалась эта зависимость человека от хозяйства, и она не может быть преодолена силами того же магизма в его собственной плоскости. Смертность жизни и есть следствие недолжного вторжения магизма, нарушившего гармонию жизни в духоносном теле, отсюда и возникла та косность материи, которая постоянно преодолевается, но никогда не может быть окончательно преодолена хозяйственным трудом. Федоров же берет теперешнее состояние жизни как вообще единственно возможное и хочет лишь расширения магической мощи человека чрез «регуляцию природы», направленную к целям «общего дела», т. е. воскрешения. Но он думает при этом о воскрешении именно *этой* плоти и на *этой* земле, иначе трудно понять его мысль (хотя он и высказывает негодование, встретив подобное ее понимание в письме Вл. Соловьева***). Такое воскрешение принципиально равнозначаще неопределенному продлению человеческой жизни отстранением смерти. Характерно, что в построениях Федорова как будто вовсе не усчитывается опыт загробной жизни и его значение, все те изменения, которые претерпевает душа в отрыве от тела, ее рост в этом таинственном и неведомом состоянии. Позволительно думать, что и воскресший Лазарь, хотя и прошел врата смерти, но был изволением

Божиим задержан в каком-то из *начальных* моментов загробного пути. «Лазарь, друг наш, уснул»* — эти слова Господа суть не одна аллегория, они указывают и на особый характер Лазаревой смерти, более подобной сну, временной остановке жизни, нежели окончательному разлучению тела и души[1]. В противном случае невозможно было бы его возвращение к этой жизни иначе, как при условии полного забвения о пережитом в загробном состоянии. Лазарь как бы очнулся от обморока, и чудо состояло в необычайном возвращении его к жизни. Поэтому между смертью Лазаря и крестною смертью Христа существует качественная разница. Господь не «уснул» только, как Лазарь (или дочь Иаира), но Он до конца вкусил смерть, сошел во ад, прошел все грани загробной жизни в тридневное свое пребывание в недрах земли. Он возвратился оттуда, так сказать, с другого конца, пройдя весь загробный круг (так, по египетским верованиям, ладья бога Ра погружается в царство мертвых на западе и в течение ночи проходит его целиком, выходя уже на востоке).

Бессмертие не есть только отсутствие смерти или одно ее устранение, нечто отрицательное, оно есть положительная сила, связанная с духоносностью тела, при которой дух совершенно овладевает плотию и ее проницает; тем и упраздняется материя, источник смерти и смертности. Федоров же, смелее и радикальнее идя в направлении Мечникова**, стремится к научному бессмертию, принимая за него отсутствие смерти, или неопределенную продолжительность жизни. Он хочет победы над смертью лишь как моментом смертной жизни, а не над смертностью как общим ее качеством. Федоров все время думает о воскрешении Лазаря, а не о воскресении Христа, об оживлении трупа, первоначально разложившегося, но вновь воссозданного средствами науки, а не о воскресении тела духовного, прославленного и преображенного. Поэтому воскрешение отцов, согласно федоровскому проекту, даже если бы оно было осуществимо, далеко еще отстоит от воскресения мертвых, чаемого христианской верой, оно находится в другой от него плоскости, так же как и воскрешение Лазаря и другие чудесные воскрешения, хотя они и совершались не натурально-магическим, хозяйственным, но чудесным путем. Воскресение Христа получает у Федорова преимущественно проективное значение педагогического средства и поощрительного примера. Вообще же перспектива не трудового, но чудесного и, следовательно, дарового воскресения может предусматриваться лишь как некоторая неудача истории вследствие несовершившегося «общего дела»: человечество должно сознательно стремиться к тому, чтобы обойтись без чудесного, трансцендентного воскресения, с заменой его хозяйственным. В том, что Федоров говорит при обосновании своих идей о семейном характере человечества, о любви сынов к отцам и о культе предков как существенной части всякой религии, содержится много глубоких истин. Между прочим, нельзя не поражаться близостью основного и наиболее интимного мотива федоровской религии — религиозной любви к умершим отцам — к существу *египетской* религии, которая вся вырастает из почитания мертвых: весь ее культ и ритуал есть разросшийся похоронный обряд[2]. Федоровская религия есть как бы христианский вариант египетского мировоззрения.

---

[1] Замечательно, что та же черта повторяется и в рассказе о воскрешении дочери Иаира: «Иисус сказал им: выйдите вон, ибо не умерла девица, *но спит*. И смеялись над Ним» (Мф. 9, 24; Мр. 5, 39; Лк. 8, 52).

[2] Египетская религия основана на вере в загробное существование и воскресение для новой жизни за гробом, причем культ богов и умерших, Озириса и озирисов (ибо всякий умерший рассматривался как ипостась Озириса), сливается в один ритуал. Внимательное изготовление и торжественное погребение мумии, которая и в могиле оживляема двойником умершего — *ка*, со всем сложным литургическим ритуалом и целым арсеналом магических заклинаний (по «Книге Мертвых»), — все это получает свой смысл как приготовление тела к воскрешению и загробной жизни. По мифу Озириса, он был растерзан на куски, но тело его было собрано Изидою, а восстановлено и оживлено Гором, явившимся таким образом воскресителем своего отца; также и всякий сын в обряде «отверстия уст», совершаемом над мумией, возвращает жизнь покойнику — озирису. Понятно то исключительное внимание, которое оказывали египтяне жилищам загробного мира, изготовление гробниц, так наз. мастаба, пирамид, ибо это равносильно было созданию храмов и отвечало самой интимной и важной стороне их богопочитания.

Однако, если брать не все содержание этого глубокого учения в полном составе, но лишь центральную его идею — «проект» воскрешения, то нетрудно видеть, что в ней ставится проблема о *пределах хозяйства*. И при ее разрешении Федоров впадает в явное монофизитство, односторонне выдвигая человеческую стихию как заменяющую и вытесняющую силу божественную. Он хочет, чтобы, осуществляя волю Божию в творении, человек по возможности обошелся без Бога и помимо Бога, с разрывом богочеловеческого единства, нераздельного и неслиянного. Ибо Бог для него есть трансцендентная норма, закон, образец, пример, а человек должен обойтись своими человеческими силами. И Христос для него есть лишь «Сын Человеческий»; Христос же, «грядущий на облаках небесных с силою и славою многою»*, судья и воскреситель, есть скорее угроза, нежелательный deus ex machina**, нежели Тот, кому вопиет «Дух и Невеста»: ей, гряди! Хозяйственный маг, просветляемый волей к братотворению и воскрешению отцов, ощущает себя теургом и не желает иной теургии. Воскрешение мертвых, поставленное как предельная цель для хозяйственной воли, есть вообще ложная задача, ибо в ней в плоскости временности ставится то, что находится *за* временем, по крайней мере, *этим* временем нашего эона. Та плоть, которая доступна воздействию хозяйственного труда, не воскреснет в теперешнем виде, ее отделяет от воскресения порог смерти или «изменение», ей равнозначащее для людей, смерти не вкусивших. «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся, вдруг (ἐν ἀτόμῳ), во мгновение ока, при последней трубе» (1 Кор. 15, 51–2). Вот этого-то «изменения», которое по существу является новым творческим актом Бога над человеком, именно и не может совершить хозяйственный труд, а поэтому и «проект» Федорова, как бы далеко ни зашла «регуляция природы», силами природными и человеческими не осуществим.

Однако идея Н. Ф. Федорова еще может быть защищаема, хотя и не в столь прямолинейной и грубой форме. Быть может, более соответствует его высокому религиозному духу такая мысль: воскресение мертвых есть акт богочеловеческий, требующий соединения божественной благодати и человеческого действия, и, признавая вполне божественную сторону воскрешения, человек должен проявить в нем участие своим встречным усилием, собственным стремлением к воскрешению. Практически только оно и существует для человека как зависящее от его воли и усилия. В нем люди осуществляют божественную свою силу, являют себя богочеловеками, христами, причем Христос единоличный, Господь Иисус, заменяется в этой своеобразной социально-экономической хлыстовщине христом коллективным, человечеством, совершающим «общее дело». Этому толкованию соответствуют и отдельные черты «проекта». Так, по-видимому, он предполагает последовательное и постепенное воскрешение отцов сынами от поколения к поколению. Отдельные же его акты разделяются, очевидно, известным промежутком времени, нужного для того, чтобы воскресшие могли перевоспитаться и приспособиться к новым историческим условиям, в которых застанет их воскресение. Словом, воскрешение входит в исторический процесс, то — эволюция, а не катастрофа, наступающая «вдруг, в мгновение ока» и прерывающая историческое время. Вообще неясно, есть ли в представлениях Н. Ф. Федорова какое-либо место *мета-истории*, «жизни будущего века», отделенной онтологической катастрофой от нынешнего эона. Историческое человечество, по мысли Федорова, не должно ничего оставлять на дело Сына Человеческого, кроме благого примера, а христианское откровение о Св. Троице для него сводится к заповеди воскрешения, во славу всемирного родства, высший образ которого дан в жизни Св. Троицы как божественной семьи. Этот эволюционный монизм, хотя и начинает с учения о боговоплощении Иисуса, фактически упраздняет живую веру в Распятого Бога. От нее остается только угрожающая перспектива насильственно чудесного воскресения мертвых в конце этого века, которое ожидает человечество в случае неисполнения им «общего дела». При этой неудаче истории люди будут воскрешены уже Богом, — многие на суд и осуждение. Но именно от этой-то неудачи и предостерегается человечество, оно должно обойтись своими силами. В сущности это учение является последним словом новоевропейского гуманизма (хотя сам Федоров последнего и чуждался). Пред его грандиозностью робкими и нерешительными кажутся утопии Мечникова, Фурье, Маркса и др.

Однако вопрос о загробных судьбах души и при таком истолковании учения Федорова остается обойденным. С ним трудно совмещается, без натяжек и насильственных толкований, также и церковное учение о молитвенном поминовении усопших и его действенности, о проповеди во аде, вообще все то учение о загробном состоянии душ, которое может быть установлено на основании церковного предания, в частности, богослужения. И самая мысль о насильственном пробуждении усопших от их покоя или же о наводнении мира какими-то вампирами, воплотившимися выходцами из астрального мира, содержит в себе нечто тошнотворное и мистически отвратительное, как имеющее сродство с некромантией. Невольно вспоминается при этом величественная картина из Ветхого Завета: *Саул у Аэндорской волшебницы*, просящий ее вызвать тень пророка Самуила, т. е. совершить колдовскими, кудесническими средствами как бы некое его воскрешение.

По тексту библейского повествования, естественнее всего кажется предположить, что, хотя Аэндорская волшебница не обладала, конечно, силой воскрешения усопших, однако могла магическими средствами медиумически оживлять «астральные трупы»* (ларвы**); этим и достигалось впечатление воскрешения. Поэтому по существу ее некромантия была обманом, потому что никакого реального общения с загробным миром в результате ее не получалось, а достигалась лишь одна его видимость (подобно тому, что может быть и при спиритизме). Но в данном случае, к ее собственному ужасу, в ответ на ее заклинания, по особому смотрению Божию, ей явился действительно дух самого Самуила, откуда она тотчас умозаключила, что пришел к ней не простой смертный, а сам царь Саул. Он сам же изгонял прежде из своей страны «волшебников и гадателей», и явился к ней лишь под покровом ночи, переодетый. Сначала, когда волшебница выражала боязнь понести наказание от Саула и он заверял ее в ее безопасности, это еще не вызвало в ней подозрения, что с ней говорит сам Саул. «Тогда женщина спросила: кого же вывести тебе? И отвечал он: Самуила выведи мне. И увидела женщина Самуила» (характерная подробность: только она, как «ясновидящая», видит астральную тень, Саул же сначала, очевидно, ничего не видит и начинает видеть только позднее). «И громко вскрикнула» (очевидно, так сама она была поражена реальностью видения, которой не ожидала). «И обратилась женщина к Саулу, говоря: зачем ты обманул меня? ты — Саул» (ей стало это ясно из того, что только к Саулу мог явиться подлинный дух самого пророка, а не один лишь астральный призрак). «И сказал ей царь: не бойся, скажи, что ты видишь? И отвечала женщина: вижу как бы бога, выходящего из земли. — Какой он видом? — спросил у нее Саул. Она сказала: выходит из земли муж престарелый, одетый в длинную одежду» (она увидела, действительно, нечто из загробного мира, — «выходящее из земли», а не астральный призрак, и отсюда ее страх). «Тогда узнал Саул, что это Самуил, и пал лицом на землю и поклонился» (как царю, помазанному притом именно самим Самуилом, Саулу свойственна здесь прозорливость, исключающая всякие колебания. И вообще в самом рассказе нет ни малейших указаний на то, чтобы Саул обманывался в этом). «И сказал Самуил Саулу: для чего ты тревожишь меня, чтобы я вышел? И отвечал Саул: тяжело мне очень» и т. д. (1 Цар. 28, 11–15).

Души усопших, «в Бозе почивших», пребывают в руке Божией, как и неродившихся. Они находятся за гранию нашего времени, проходя там свой таинственный и нам неведомый путь. И воле человеческой не дано их «тревожить, чтобы они вышли», лишать их места упокоения всевозможными методами регуляции природы[1]. Частичное и постепенное воскрешение человечества, поколение за поколением, даже если бы оно было возможно в хозяйственно-техническом смысле, есть религиозный абсурд.

Прислушаемся еще к тому, что говорится в Апокалипсисе о таинственном *воскресении первом****. «И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не

[1] «Блажен путь, в онь же идеши днесь, о душе, яко уготовася тебе место упокоения», — такими словами напутствуется Церковью умерший при погребении.

приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили — ἔζησαν — и царствовали со Христом тысячу лет. Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом. Над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (Откр. 20, 4–6).

Здесь речь идет о каком-то предварительном, «первом» воскресении, которое, хотя и освобождает от «смерти второй», т. е. от окончательного отвержения, но, очевидно, лишь предваряет общее воскресение и качественно от него как-то отличается, по крайней мере, от него не изъемлются имевшие часть в воскресении первом. О последних же говорится, что *души* их *ожили* и царствовали со Христом. Можно думать, что здесь речь идет не о телесном, но лишь духовном воскресении. Бог творческим актом изводит души из места их упокоения, оживляет их, давая им силу особым образом принимать участие в жизни, «царствовать», т. е. направлять ее, будучи в то же время «священниками Бога и Христа». Этим воскресением душ отнюдь еще не предполагается для всех открытое явление их в теле, напротив, скорее можно думать, что и эти ожившие души еще не имеют тел и получают силу образовать их себе лишь при всеобщем воскресении. Таково же и положение святых, которым церковь молится как живым и сильным оказать свою помощь. При «воскресении первом», которое совершается параллельно с заключением связанного сатаны, очевидно, обнаружится особенно явное участие усопших в делах живых, водительство и помощь их на путях истории. Однако все это может остаться и вовсе незамеченным за пределами Церкви.

Итак, «воскресение первое», о котором говорит Апокалипсис, представляет собой до известной степени противоположность тому, о чем идет речь в «проекте» Федорова как о трудовом, постепенном воскрешении: там предполагается, по всей видимости, воскресение душевно-духовное, но еще не телесное, здесь же именно телесное, и только телесное, которое, однако, будто бы должно явиться и духовным. И вполне позволительно поставить вопрос: следует ли стремиться к *такому* воскрешению?

Таким образом, федоровский «проект», понятый даже в самом широком и неопределенном смысле как общая идея *участия* человека в воскресении мертвых, сохраняет основные свои особенности, — отличается экономизмом и магизмом. Та вера в хозяйство, которая проявляется в современном экономизме, и в частности в «экономическом материализме», получает здесь наиболее радикальное выражение. Федоровский «проект» *одной* своей стороной, именно, поскольку он связан с хозяйственной «регуляцией природы», есть экономический материализм, проведенный с такой решительностью, которая оказалась далеко не по плечу Марксу. Это зависит, конечно, и от того, что Маркс, хотя и признанный отец «экономического материализма», совершенно не задавался основным для экономизма вопросом о природе хозяйства: он мыслил его лишь в категориях технически-вещных или меркантильно-бухгалтерских, заимствованых из политической экономии. К тому же в своих общефилософских взглядах он находился в зависимости от французского материализма. Поэтому Маркс не мог до конца осмыслить своих же собственных экономических идей, что, однако, было уже вполне по плечу Н. Ф. Федорову, благодаря широте размаха его религиозно-философской мысли. Учение Федорова и есть именно то, о чем смутно мечталось марксизму, что составляет его бессознательный, но интимный мотив. Если эти идеи в марксизме приняли идейно убогий и отталкивающе вульгарный характер, то у Федорова они получили благородство и красоту, благодаря высокому религиозному пафосу его учения. Но в силу этой завершенности сделалась тем яснее вся ложность экономической эсхатологии, лишь по-новому воспроизводящей старый иудейский мессианизм, прельщение царством от мира сего. Это — соблазн первого диаволова искушения: «если Ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом» (Лк. 4, 3), т. е. яви себя экономическим мессией, «сыном человеческим», силою «регуляции природы» оживляющим и воскрешающим. Но призыв этот здесь обращен уже не к Одному, не к Сыну Божьему

и Сыну Человеческому, но ко всем сынам человеческим, которые призываются явить свое богосыновство «общим делом» регуляции природы и ее плодом — трудовым оживлением мертвой материи, превращением камней в хлебы, воскрешением мертвецов.

Итак, неужели «проект общего дела», проповеданный Н. Ф. Федоровым, должен быть окончательно и бесповоротно отвергнут как мираж и «прелесть»? Однако и такому к нему отношению решительно противится душа, и оно было бы актом не только неуважения к нашему мудрецу, но и неразумения того вещего и нового, о чем он миру поведал. Только самый «проект» должен был понят не по букве, но по духу, не натуралистически, а религиозно-символически. В Федорове зародилось новое чувство жизни, новое дерзновение и пафос, загорелся луч воскресения. Вся жизнь этого подвижника, отданная вынашиванию *одной* идеи, «проекта» воскрешения, сама по себе есть *симптом*, притом величайшей духовной важности, и надо уметь его осмыслить. «Проект» есть не только последнее слово экономизма, капитулировавшего пред косностью греховной плоти, но вместе с тем и первая *молитва* к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших, и радостно думать, что в мире уже *был* Федоров со своим «проектом». В Церкви все живы, она молится за умерших как за живых, однако этим не уничтожается разделяющая их великая пропасть, о которой говорится в притче о богатом и Лазаре*. «Проект» Федорова есть первое слово в истории о воскрешении мертвых, хотя и облеченное в несоответствующую форму, — слишком ранний провозвестник невольно обречен на уродливость при выражении своих предчувствий. Федоров принадлежит к числу тех стражей, которые напряженно всматриваются в эсхатологическую мглу: «Кричат мне с Сеира: Сторож, сколько ночи? Сторож, сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь» (Исаии 21, 11–12).

Вместе с чувством исполняющейся полноты времен и надвигающегося конца не загорится ли в сердцах новая молитва и пророчественное вдохновение — о воскресении? Молитва конца: ей, гряди, Господи Иисусе! — в своей конкретной полноте не включит ли в себя и этого вопля твари? Нечто подобное не появится ли и в церковном опыте (хотя и не следует огрублять и раньше времени искусственно и надуманно предварять его)? Итак, *по букве* федоровский проект с его хозяйственным энтузиазмом «общего дела» должен быть отвергнут, но как движение сердца и воли, как молитва и вдохновение он симптоматически важен и дорог. Поэтому и в окончательном отношении к учению Федорова ощущается невольная противоречивость: при всей неприемлемости, даже чудовищности проекта, он не может быть и просто отринут, ибо с ним связано нечто интимное и нужное[1].

Хозяйство, как связанное с проклятием земли, *не имеет* в себе эсхатологических задач, переходящих за грань смертной жизни этого века, к ней исключительно относится его область. Поэтому оно и не может завершиться в своих собственных пределах, а должно перерваться, подобно человеческой жизни. При этом не надо, однако, забывать, что и временность имеет свою глубину, тоже входящую в вечность, где время интегрируется, хотя сейчас и непостижимым для нас способом. Но в перспективе времени хозяйство есть дурная бесконечность, не знающая завершения. Насколько в хозяйстве и через хозяйство (понятое в широком смысле) творится история, постольку в нем и чрез него создается историческое

[1] Невольно напрашивается на сопоставление с федоровским «проектом общего дела» эсхатологическая мечта Скрябина о создании мистерии, вернее о художественной подготовке такого мистериального действа, которое должно положить конец этому эону и явиться гранью между двумя космическими периодами. При всей утопичности его стремлений, лучше всего обличенной его безвременной смертью, этот замысел, воодушевлявший все его художественное творчество, не есть простая фантазия, он есть *симптом*, полный глубокого значения, ибо свидетельствует о появлении новых зовов, предвестий и предчувствий в современной душе, и прежде всего в русской душе, как наиболее раскрытой будущему и особенно чуткой к знамениям конца**.

тело человечества, которому надлежит «измениться» в воскресении, причем этим потенциальным телом для человека является весь мир. Хозяйственным трудом человек реализует для себя этот мир, устрояет свое мировое тело, реально его ощущает, осуществляя власть, изначально присущую ему. Даже и в роли хозяина человек сохраняет отблеск славы царственного Адама. Однако вследствие своего падения не столько он владеет миром, сколько мир им, ибо пелена материальности тяжело нависла над миром и в «кожаныя ризы» облечено его тело. Евангелие в области хозяйственного поведения указует как идеал не свободу *в* хозяйстве и *чрез* хозяйство, но свободу *от* хозяйства*, оно призывает к вере в чудо вопреки мировой косности, увещает быть чудотворцами, а не механиками вселенной, целителями, а не медиками. Хозяйство же им только попускается, — оно мирится с ним как с тяготой жизни века сего, но не более. Все усилия экономизма силою вещей направляются к увековечению жизни этого века, к отрицанию конца жизни как отдельной человеческой личности, так и всего мира. Об этом по-разному говорят научные экономические, особенно социалистические, учения: под видом свободы в хозяйстве чрез умножение «богатства» они хотят упрочить хозяйственный плен человека, суля осуществить противоречивый идеал магической, или хозяйственной, свободы. Вот почему христианством в качестве высшей свободы восхваляется не мощь, но немощь, не богатство, но нищета, не мудрость века сего с его хозяйственной магией, но «юродство».

Итак, хозяйство на своем собственном пути не имеет эсхатологии, и, когда пытается вступить на ее путь, оно впадает в лжеэсхатологию, гонится за призраком, обманчивым и лживым. Эта лжеэсхатология коренится в неверной оценке хозяйства, в забвении об его условности и относительности. Наш век, отмеченный не только исключительным расцветом хозяйственной деятельности, но и экономизмом в качестве духовного самосознания, вместе с тем отличается и напряженным хозяйственным эсхатологизмом. Последний затемняет религиозное сознание не только уединенных мыслителей, но и народных масс, мистически оторванных от земли: таковы социалисты, ставшие жертвою неистовой и слепой лжеэсхатологии, по исступленности своей напоминающей мессианические чаяния еврейства в христианскую эру. Ныне в мировой войне рушится эта вавилонская башня экономизма. Всякому, имеющему очи, чтобы видеть, становится явно, что здесь терпит неудачу самая грандиозная из бывших до сих пор попыток ее сооружения. Еще раз не удалось магическое царство от мира сего, и как хорошо, что оно не удалось! Самым ходом исторических событий понуждаются люди хотеть *иного* царства** — царства не от мира сего. «Новая история» не удалась, но именно этой неудачей, углубленным опытом добра и зла, подготовляется общий кризис истории и мироздания. И неудача всей мировой истории есть и самая большая ее удача[1], ибо цель ее не в ней, а за ее пределами, — туда зовет и нудит историческая стихия.

4. Искусство и теургия***. Искусство иерархически стоит выше хозяйства, ибо область его находится на грани двух миров. Оно зрит нездешнюю красоту и ее являет этому миру; оно не чувствует себя немотствующим и сознает свою окрыленность.

[1] В Коране неоднократно встречаются такие слова, своеобразно выражающие гегелевскую мысль о List der Vernunft****: «они хитрили, и Бог хитрил, но Бог самый искусный из хитрецов» (Гл. 3, «Семейство Имрана», 47).

Как беден наш язык: хочу и не могу!..
Не передать того ни другу, ни врагу,
Что буйствует в груди прозрачною волною:
Напрасно вечное томление сердец!
И клонит голову маститую мудрец
Пред этой ложью роковою.
Лишь у тебя, поэт, крылатый слова звук
Хватает на лету и закрепляет вдруг
И темный бред души и трав неясный запах.

И не просто закрепляет, но при этом еще и просветляет, преображает.

Этот листок, что иссох и свалился,
Золотом вечным горит в песнопеньи...

«Подари свою розу поэту» — и «в стихе умиленном найдешь — эту вечно душистую розу», ибо такова сила поэзии:

Только у вас мимолетные грезы
Старыми в душу глядятся друзьями,
Только у вас благовонные розы
Вечно восторга блистают слезами.

И это имеет силу, конечно, не о поэзии только, но вообще об искусстве. Оно может увековечивать временное, зря его в свете вечности, красоты софийной. Сама красота, конечно, первее искусства («только песне нужна красота, красоте же и песни не надо»*), но искусство, ее являющее, приобретает тем самым неисследимую глубину. В ширь и глубь идут его ритмы, пробуждая все новые волны. Красота имеет в себе самой и силу, и убедительность. Сила искусства не в том, что оно само владеет красотой, но в том, что оно в своих художественных символах обладает ключом, отверзающим эту глубину: a realibus ad realiora!** Поэтому истинное произведение искусства не может оставаться замкнутым только в себе, в своей действенности оно зовет к жизни в красоте и пророчественно свидетельствует о ней***. Поэтому и само искусство отнюдь не имеет самодовлеющего значения, оно есть лишь путь к обретению красоты. Оно жизненно только в этом движении, — всегда ad realiora. Поэтому оно само есть тоже лишь символ, зов, обетование, величавый жест, однако — увы! — упадающий в бессилии. Ибо искусство, наряду с царственым призванием, таит в себе еще и сознание своего бессилия. Оно знает свою границу и свою относительность, и всегда должно ее ощущать:

Забудь меня, безумец исступленный.
Покоя не губи,
Я создана душой твоей влюбленной,
Ты грезы не люби.
О, верь и знай, мечтатель малодушный,
Что мучась и стеня,
Чем ближе ты к мечте своей воздушной,
*Тем дальше от меня****.

Так говорит «мечта», поставленная пред лицо жестокой действительности, «прозы жизни», в ответ на призывы поэта. Все остается на своем месте: «нет, силой не поднять

тяжелого покрова седых небес». И не есть ли красота — сладкая иллюзия, а поэзия — греза, если искусство только волнует и манит к прекрасному среди непрекрасной жизни, утешает, но не преображает? Из этого самосознания рождается космоургическая тоска искусства, возникает жажда действенности: если красота некогда спасет мир, то искусство должно явиться орудием этого спасения. В каждом новом творческом акте все шире открывает художник свои объятия, но богиня ускользает из них манящим призраком, оставляя его в немом отчаянии, готовым разбить свою певучую, но бессильную лиру. Если трагедия понимающего свои границы хозяйства состоит в сознании прозаичности, порабощенности, бескрылости своей, то трагедия искусства — в сознании своего бессилия, в страшном разладе между открывшейся ему истинной велелепотой мира и наличной его безóбразностью и безобразием. Искусство не спасает, не утоляет тоски земного бытия, а только утешает, но нужны ли и достойны ли бессильные утешения? Произведениями искусства можно любоваться, влюбляться в них, но лишь для того, чтобы тем сильнее чувствовать цепи «презренной жизни». И нельзя их любить живой человеческой любовью, ибо изваянная Галатея в мраморной красе своей все же лишена теплоты мускулов и крови, есть подделка.

Каждый творческий акт стремится стать абсолютным не только по своему источнику, ибо в нем ищет выразиться невыразимое, трансцендентное всяким выявлениям ядро личности, — но и по своему устремлению: он хочет *сотворить* мир в красоте, победить и убедить ею хаос, а спасает и убеждает — кусок мрамора (или иной объект искусства), и космоургические волны бессильно упадают в атмосфере, тяжелой от испарений материи. Поэтому художник, даже если ему даны величайшие достижения в искусстве, тем большую неудовлетворенность испытывает как творческая личность[1]. Творчество есть кремнистый путь восхождения, где Симону Киренеянину возлагается на плечи, помимо его воли, тяжелый крест*. Можно освободиться от трагедии и отвергнуть крест Господень, отказаться от своего участия в самораспятии мирского, непросветленного *я*, но только ценою своеобразного духовного паралича личности. Вместо красоты тогда остается удовлетвориться красивостью и, влюбившись в нее, стать глухим к велениям творчества; из строгого и взыскательного искусства можно устроить свой особый, маленький мирок, по самому требовательному «канону» — и им удовлетвориться. Эстетизм как выражение такого примирения и самодовольства есть наиболее тонкий соблазн духовного мещанства. Чтитель же красоты, не допускающий ее растления, все равно обладает ли он сам художественным даром или нет, никогда не может утолить своей жажды. Да и любит-то он искусство больше за эту жажду, чем за утоление.

Кастальский ключ волною вдохновенья
В степи мирской изгнанников поит.

Однако по-прежнему остается не заглушима тоска изгнания, которая затихнет лишь вместе с жизнью:

Но третий ключ, холодный ключ забвенья,
*Он слаще всех жар сердца утолит***.

---

[1] Обнаружение дисгармоний творчества в разных отношениях составляет главное достоинство книги *Н. А. Бердяева* «Смысл творчества».

Таковы признания великого нашего поэта, по общему мнению, жизнерадостного и ясного как небо Эллады, но, как и оно, знавшего всю силу неутолимой тоски...[1].

Искусство хочет стать не утешающим только, но действенным, не символическим, а преображающим. Это стремление с особою силой осозналось в русской душе, которая дала ему пророчественное выражение в вещем слове Достоевского: *красота спасет мир**. Эта же вера легла в основу учения Вл. Соловьева о действенном искусстве, которому он присвоил название *теургии***, к сожалению, упрочившееся в словоупотреблении. Этим, как будто только словесным, определением задач искусства как теургических Соловьев много повредил отчетливому пониманию сущности самого вопроса, ее затемнив и даже извратив (и притом вопреки своему же собственному мировоззрению). Он направил духовные поиски на неверные пути, и теперь надо снова возвратить их к исходному пункту и прежде всего поставить принципиальный вопрос: можно ли говорить в применении к *человеческому* творчеству о теургии, Θεοῦ ἔργον, о богодействе? Ведь следует различить *действие Бога* в мире, хотя и совершаемое в человеке и чрез человека (что и есть теургия в собственном и точном смысле слова), от действия *человеческого*, совершаемого силой божественной софийности, ему присущей. Эта антропоургия, — ἀνθρώπον ἔργον — является поэтому и софиургийной, ἔργον ἐκ Σοφίας. Первое есть божественное нисхождение, второе — человеческое восхождение, одно идет с неба на землю, другое от земли устремляется к небу. И обе эти возможности: теургия и софиургия, — должны быть совершенно определенно различены, между тем как они постоянно смешиваются, чем и создается двусмысленность и неясность. Действительно, о чем же именно идет речь, когда говорят о «теургических» задачах искусства, и в каком смысле возможно и правомерно их утверждать?

Теургия есть действие Бога, излияние Его милующей и спасающей благодати на человека. Как таковое, оно зависит не от людей, но от воли Божией. По существу своему теургия неразрывно связана с боговоплощением, она есть продолжающееся во времени и непрерывно совершающееся боговоплощение, не прекращающееся действие Христа в человечестве: «и се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века» (Мф. 28, 20). Христос положил абсолютное и неотменное основание для теургии и вручил Церкви теургическую власть чрез преемственную благодать, сообщенную апостолам: «Иисус сказал им: мир вам! Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого» (Ио. 20, 21–22). «Вы примете силу, когда сойдет Дух Святый» (Деян. Ап. 1, 8). Это и совершилось в Пятидесятницу, которая поэтому есть абсолютное основание христи-

---

[1] И им вторит поэтическое признание великого мастера, исполненного трагической тоски, Микель Анжело Буонаротти:

Non vider gli occhi mei cosa mortale
.....
E se creata a Dio non fusso equale.
Altro che'l à gl' occi piace.
Piu non vorria; ma perch's è si fallace,
Trascende nella forma universale...
(Ed. Frey, LXXIX).

(Мои глаза не видят более смертных вещей... Если бы моя душа не была создана по образу Божию, она довольствовалась бы внешней красотой, которая приятна для глаз, но так как она обманчива, душа подъемлется к вселенской красоте).

анской теургии[1]. Она осуществляется чрез богослужение, естественный центр свой имеющее в таинствах и прежде всего в Евхаристии; впрочем, все вообще богослужение следует рассматривать как таинство в широком смысле, ибо всюду здесь таинственно струится благодать Божия. Теургическая власть принадлежит священству,. вкупе с народом церковным, хотя, помимо этого предустановленного пути, благодать в духоносных святых находит избранные свои сосуды, ибо, бесспорно, великие святые и чудотворцы, как, напр., преп. Сергий или преп. Серафим, суть теурги в самом подлинном смысле[2]. Начало же христианской теургии торжественно положено было на Тайной Вечери, предварившей собою Голгофу.

Однако теургический характер присущ был, — но, конечно, лишь в известной степени, — и ветхозаветному богослужению, поскольку ветхозаветная церковь неразрывно связана с христианством и полна символов и прообразов боговоплощения; не чужд он даже и языческому культу в той мере, в какой и язычеству вообще доступно боговедение и благодать Божия, насколько его мистериям и богослужению свойственна была религиозная подлинность. Вообще религиозный культ есть, так сказать, нормальная, хотя и не единственная, область теургии, церковные же таинства ее центральные очаги.

Теургическая власть *дана* человеку Богом, но никоим образом не может быть им взята по своей воле, хищеним ли или потугами личного творчества, а потому *теургия как задача для человеческого усилия невозможна и есть недоразумение или богоборство.* Хотя благодать таинств действует не насилуя свободы человека, таинственными и неисследимыми путями, тем не менее она религиозно оплодотворяет и питает его, а вместе и перерождает мир, насыщая его Телом Христовым и напояя Кровию Его, исполняя его облагодатствованным веществом таинств и обрядов церковных, их теургической силою. Христианская теургия есть незримая, но действительная основа всякого духовного движения в мире на пути к его свершению. Без ее освящающего и животворящего воздействия человечество не могло бы близиться к разрешению тех творческих задач, которые правомерно ставятся пред ним на этом пути, и в этом смысле *теургия есть божественная основа всякой софиургии.* Ничто не может заменить ее силы, или сравниться с нею, или же сделать ее ненужною, явив новое таинство, космически-человеческое: такой замысел есть антихристова «черная месса». Туман, конечно, неслучайно клубящийся именно около этой стороны теургической проблемы и заволакивающий действительные ее очертания, должен быть с особенной настойчивостью рассеян. Надлежит отчетливо поставить вопрос: о *какой* «теургии» идет речь у Вл. Соловьева и у других? Опирается ли она на божественную теургию как религиозную свою основу, или же идет помимо нее, хочет обойтись без нее, *вопреки ей* совершив некую космическую евхаристию, человеческое богодейство, космоургический акт? Отменяет ли эта новая, неизведанная еще «теургия» божественную теургию как изжитую уже и обветшалую форму религиозной жизни, ставя

---

[1] Теургическая власть предварительно вручается ап. Петру, а в лице его Церкви, в торжественную минуту первого исповедания веры во Христа на земле, произнесенного на пути в Кесарию Филиппову Петром: «и дам тебе ключи царства небесного: и что свяжешь на земле, связано будет на небесах, и что разрешишь на земле, разрешено будет на небесах» (Мф. 16, 19).

[2] В теософской литературе существует стремление подменить теургию магией и представить теурга лишь как могущественного мага, «гностика», на том только основании, что внешний образ его действий естественно сближается с магическим. Но разница здесь в том, что теург действует силою Божиею, а маг природно-человеческою.

на ее место творческую энергию человека, или же рассматривает себя как вновь созревающий плод на ее вековечном древе?

В таинстве как теургическом акте есть реальное действие и присутствие Бога, это составляет в нем «трансцендентный», безусловно чудесный элемент, который в то же время сочетается с космическою стихией и человеческим естеством. И вот это-то сочетание, встреча и соединение божеского и человечески-космического, и есть таинственная и дивная точка богочеловечества, реально осуществляемого в таинстве. Когда иерей, призывая св. Духа на предлагаемые св. Дары, возглашает: «И сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего. Преложив Духом Твоим Святым. Аминь. Аминь. Аминь», — тогда совершается неизглаголанное чудо: на Престоле водружается Небо, сходит Христос, и трепещут силы небесные... *Этого* никогда и никакими достижениями человеческого творчества совершить нельзя, а потому и ничем нельзя возместить. Понятно, что против этой безусловной теургической основы направлялось и направляется неверие и человекобожие, а споры и разногласия о смысле Евхаристии приобретают первостепенное значение. Протестантизмом провозглашаем был разных отенков моральный «имманентизм», своего рода мистический импрессионизм: соответственно своему *настроению* причащающийся или вкушает простой хлеб или же принимает благодать, — и борьба протестантизма с Церковью естественно сосредоточилась около вопроса о пресуществлении Св. Даров. С своей стороны, теософия истолковывает таинства как магические акты средоточия оккультных энергий, причем видит только вещественную сторону в таинстве, хотя и понимает ее наиболее утонченно*. Возможны и постоянно появляются все новые попытки устранить или обойти этот «камень веры», которая, однако, должна неизменно остаться в основе всякого движения вперед по пути христианства.

Итак, теургическая сила, являемая в таинствах, дается, а не берется, и человек здесь является приемлющим, а не творящим. Поэтому и иерей есть только служитель таинств, а не совершитель. Этим, однако, не предполагается в нем пассивность и расслабленность человеческой стихии: для достойного приятия теургического акта требуется духовное трезвение, молитвенное горение, собранность всех сил духовных. Но человеческая энергия излучается при этом лишь в определенном направлении, — она истощается в женственном стремлении к самоотданию души Богу, как Церкви ее Главе, в жертвенном самораспятии человеческой стихии. Соответственно этому и священство как живой орган теургии требует от его носителей верности, самоотдания и строгости в служении, ибо в теургическом акте, в предстоянии пред Престолом, иерей мистически отделяется от всего человеческого в себе, поднимается над ним, а потому и всегда удерживает на себе эту печать внемирности, отъединенности, жертвенной обреченности. Ибо жрец и жертва в известной степени неразделимы и тожественны, а жертвоприносящий есть в каком-то смысле и жертвоприносимый относительно собственного своего естества. Ведь Глава христианского жречества, Верховный Архиерей, есть вместе и Агнец, и Его именем восклицает иерей, приносящий бескровную жертву: «Твоя от Твоих Тебе приносяще за всех и за вся». В жречестве человеческое естество преходит чрез опаляющий огнь херувимского меча, ограждающий св. Престол, и жрец отделяется от народа этой завесой огня, как Моисей на горе Синае. Но тем самым от него требуется напряженность и человеческих сил (недаром священство, как и левитство**, требует неповрежденности физической и духовной), ибо человек,

вступающий на чреду ангельского служения, остается все-таки самим собой, принужден для этого напрягать именно свою человечность. Служение таинств сочетает в себе жертвенное самоотдание с великим дерзновением, ибо разве недерзновенно приносить Жертву, пред которой трепещут херувимы и серафимы! Теургический акт напоминает этим ночную борьбу таинственного Незнакомца с Иаковом, который вынудил у Него себе благословение, хотя Тот повредил ему при этом ребро*. Даже от мирян достойное предстояние не пред Престолом, а только пред алтарем, требует молитвенного напряжения и жертвенного самоотдания (хотя и в меньшей степени, нежели от иерея). И самая молитва всегда есть жертва Богу, жертвенное отдание человеческой стихии, но постольку она есть и творчество. Творческим усилием здесь является напряжение всех сил духовного существа в одном порыве к Богу: transcende te ipsum**. Если софийное творчество стремится к некоему узрению, к художественному достижению, а потому выражается в *творении*, то молитвенное творчество, «духовное художество», «умное делание» осуществляется сполна в самом *акте* — молитве и богообщении. Тем не менее творческие усилия человека в теургии таинств являются лишь обусловливающими, но не производящими, ибо и недостойно совершаемое таинство сохраняет страшную свою силу и, с другой стороны, никакими своими усилиями человеку нельзя его совершить. Здесь индивидуальное дерзание может выразиться лишь в готовности совершить таинство, но не в самом совершении, при котором теург действует сверхлично, а потому и обезличенно.

Область теургии не ограничивается одним священством, есть и другие служения, отмеченные печатью богодейства[1]. Всякое служение, поскольку оно совершается при содействии благодати Божией, стремится стать теургическим (так что и врач, лечащий хотя и научными средствами, но с молитвою, до известной степени становится теургом). Но особенную важность здесь имеет, конечно, пророчественное служение. Что делает пророка пророком? Где отличие просто вдохновенности от боговдохновенности? Пророк ощущает в своих словах и делах не свою волю, но веление Божие, и именно этой способностью делать себя «послушной тростью в руках книжника скорописца»*** и отличается служение пророка. Но при этом пророк вовсе не есть простой медиум, напротив, ему присуще величайшее напряжение индивидуальной энергии, — достаточно вызвать в памяти величественные образы Исаии, Иеремии, Илии и Иоанна Крестителя. Пророку принадлежит почин — вопрос, обращенный к Богу, человеческая боль и тревога. Он не теряет человеческой своей вдохновенности или гениальности, он сохраняет свое лицо, манеру, стиль. Однако не этим человеческим порождается то сверхчеловеческое, что потрясает нас в явлении пророка как вестника воли Божией и носителя силы Божией. Ибо это сам Бог «многократно и многообразно говорил в пророках — λαλήσας ἐν τοῖς προφήταις» (Евр. I, I). Человеческое вдохновение в высших своих проявлениях в известном смысле также достигает боговдохновенности, поскольку оно

[1] Сюда относится общее суждение ап. Павла: «Дары различны. но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания тем же Духом... иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно... И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее имущими силы, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки» (1 Кор. 12, 4—8, 10—11, 28). Как харизматические все эти служения являются и теургическими.

становится причастно божественной Софии, откровения Бога в мире. Но пророку доступна не только эта боговдохновенность чрез мир и человека, а и прямое наитие силы Божества. Здесь также совершается в миги божественного озарения как бы некое пресуществление человеческого естества, его обожение: недаром же Моисей, сойдя с горы Синая, сохранил на себе след сияния Божества*.

Одним из важнейших дел пророчественного служения, бесспорно, является написание боговдохновенных книг, почитаемых Церковью как Слово Божие. Священные книги суть прежде всего просто человеческие книги, носящие на себе печать личности своего автора и его эпохи; эти черты и распознает историческая наука. Данная книга может стоять выше или ниже в качестве литературного произведения, ибо она написана определенным лицом, а Дух Божий не превращал пророка в самопишущий механизм. Однако не их человеческая вдохновенность, придающая им естественную неотразимость и литературную привлекательность, делает их священными, но присущая им *сила Божия*[1], неичерпаемый источник озарений (это особенно ясно на примере Псалтыри, занявшей столь исключительное место в молитвенной жизни подвижников). Библия есть Слово Божие не в том смысле, чтобы она была непосредственно написана Духом Божиим. То, что пророк принимает от Бога, должно быть им творчески воплощено в слове, пересказано, и в этом смысле и боговдохновенные писания пророков есть все-таки род литературного творчества. Но человеческое слово *претворено* здесь благодатию Божией, оно становится духоносным, теургическим: происходит *таинство слова*. Поэтому Библия есть, хотя и книга, но не только книга, больше чем книга. Она имеет бесконечную глубину, свойственную религиозному символу, а ее словесная плоть, сохраняя свой собственный характер, становится вместе с тем и священным иероглифом, прозрачным лишь для просветленного ока. В этом смысле мужи духовного опыта и различают в ней за внешним, буквальным содержанием, плотью слова, исторической одеждой, еще и таинственный, символический смысл, открывающийся лишь благоговению. Поэтому только в Церкви и для Церкви ведома Библия как Слово Божие, вне же ее она есть книга, обладающая высоким учительным авторитетом и большой литературной ценностью, но легко превращающаяся в мертвую букву без животворящего духа, или же представляющая просто предмет научной любознательности[2]. В частности и Четвероевангелие, исторической оболочкой своей представляющее предмет ученой гиперкритики, есть Вечная Книга лишь для тех, кто изведал его живительную силу, припадая с открытым сердцем к источнику воды живой. И лик Христа, как будто столь мозаически слагающийся из отдельных черт евангельских повествований (эти черты подвергаются исторической критике, стремящейся установить «научно достоверный» образ Иисуса), вовсе не есть механическая сумма этих слагаемых, но некий нерукотворный образ, чудесно напечатленный на евангельском убрусе**. Подобно Библии, теургический характер в известной степени присущ также и церковным молитвам, песнопениям, символам. Однако

---

[1] Теургическую силу, присущую Библии, не следует смешивать с теми свойствами словесной магии, которые связаны с известным ритмом, стихотворной речью и под. Такое характерное смешение можно встретить в писаниях оккультистов, для которых вообще не существует теургии в точном смысле слова. Однако магическое действие слова относится еще к области естественно-человеческой, а не теургической***.

[2] Церковное установление канона священных книг есть только авторитетное признание и повелительное санкционирование их теургической мощи. Здесь происходит нечто, аналогичное тому, что бывает при канонизации святых и признании останков их св. мощами: сила святости и нетления наличествовала и ранее, тут же происходит всеобщее признание этого факта, выражающееся в молитвенном призывании святого.

здесь существует различие в степени и интенсивности, осязательно ощутимое в религиозном опыте, но не поддающееся формулировке.

Пророческое служение, в слове ли или в действии, в отличие от священства, по преимуществу есть личное дерзновение и почин. Пророки имеют индивидуальный лик и определенную задачу в истории, чего нельзя сказать об отдельных представителях левитства, которое сливается в одно общее «служение Аароново»*. Личное дерзание присуще и святому как носителю теургической силы, или чудотворцу. Какое дерзновение пред Богом надо иметь, чтобы просить Его о чуде в отмену уже обозначившегося хода событий! Но, вместе с тем, совершение чуда милостью Божией, а не силой Веельзевуловой, предполагает и всю силу смирения и преданности воле Божией, без которой нет святости, благодатной духоносности. *Все* христиане призваны к святости, все должны стремиться к стяжанию благодати св. Духа (как определял цель христианской жизни преп. Серафим Саровский), хотя цель эта достигается каждым на своем особом пути, ибо «дары различны и служения различны»**. Но сила веры и молитвы вменяется в обязанность всякому христианину. Ко всем обращено слово Спасителя: «Имейте веру Божию. Ибо истинно говорю вам: если кто скажет горе сей: поднимись и ввергнись в море, и не усумнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, будет ему, что ни скажет. Потому говорю вам: все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, и будет вам» (Мр. 11, 23—4). Молитвенное дерзновение веры связано с полнотой смирения, ибо не ради теургического эксперимента или «знамения» по воле Божией двигнется в море гора, и не всех умерших мальчиков, жалея скорбных родителей, воскрешал молитвой своей преп. Сергий, а только одного***. Теургическая энергия разлита во всей церковной атмосфере, но собирают ее молнии, находят в себе силу и дерзновение совершать теургические акты только богоизбранные сосуды, очистившиеся подвигом...

Теургия таинств тесно связана с богослужебным обрядом и вообще с культом, составляющим как бы ее плоть. В богослужебном чине также нет места личному творчеству как таковому, здесь властвует сверхличная сила священнодействия. Подобно тому как трагическая маска своей ритуальной личиной закрывает индивидуальное лицо актера, а котурн изменяет его фигуру, так и в богослужебном обряде священными одеждами, установленными возглашениями и действиями как бы устраняется индивидуальность священнослужителя, и действует не лицо, но сан. Равным образом и те молитвенные песнопения, в которых некогда отпечатлелась живая индивидуальность их составителей, живут в культе как безликие или сверхликие воздыхания, звучат настолько иератично, что почти сверхчеловечно. И однако же мы знаем, что литургическое творчество подлежит историческому развитию, причем индивидуальное вдохновение вливается в его сверхъиндивдиуальное русло, будучи принимаемо некиим актом церковной санкции. Мы часто знаем по именам отдельных песнословцев, художников и зодчих, приносивших сюда свои творческие дары, но иератическое значение эти дары получали лишь после того, как в огне молитвы сплавлялись с общим массивом религиозного культа, утеривая свое индивидуальное лицо. (Известную аналогию можно сему найти в народном творчестве, одновременно личном и соборном, причем творческие индивидуальности не растворяются и не тонут, но как-то органически срастаются с безымянным целым.) Хотя чин богослужения и обладает наибольшей иератической устойчивостью, однако и в нем, иногда сказываясь лишь в оттенках и полутонах, происходит постоянное движение. Литургическое развитие есть наиболее верный показатель того, что происходит в мистической

глубине жизни, однако чувствование молитвенного пульса, интимного и трепетного, недоступно внешнему наблюдателю, ищущему «знамений». Отсюда эти толки о неподвижности церковной жизни, а равно и надуманно программные, но религиозно бессильные призывы к «новому литургическому творчеству».

Известно, что религиозный культ вообще есть колыбель культуры, вернее, ее духовная родина. Целые исторические эпохи, особенно богатые творчеством, отмечены тем, что все основные элементы «культуры» были более или менее тесно связаны с культом, имели сакральный характер: искусство, философия, наука, право, хозяйство. В частности высшие достижения искусства вообще относятся к области иератической: египетская, ассиро-вавилонская, эллинская архитектура и скульптура, христианское искусство средних веков и раннего Возрождения, иконография, пластика и танцы, музыка и пение, священная мистериальная драма. И около этого центра группировались и отрасли искусства более светские, периферические. Искусство с колыбели повито молитвой и благоговением: на заре культурной истории человечество лучшие свои вдохновения приносит к алтарю и посвящает Богу. Связь культуры с культом есть вообще грандиозного значения факт в истории человечества, требующий к себе надлежащего внимания и понимания.

Между культом и искусством существует особенно тесная связь. Их сближает общая им благородная бесполезность пред лицом мира сего с его утилитарными ценностями, одинаковая их хозяйственная ненужность и гордая расточительность. Факт культа, как и искусства, наглядно свидетельствует о той истине, что не о хлебе едином живет человек, что он не есть economic man, меряющий мир меркантильным аршином, но способен к бескорыстию и вдохновению. И в те времена, когда еще не родился новоевропейский economic man, человечество, само живя в лачугах, воздвигало богам величественные храмы, в противоположность теперешней эпохе, когда умеют строить вокзалы и отели, но почти разучились созидать святилища.

Невольно возникает вопрос: быть может, именно здесь, в природе отношений, существовавших между культом и искусством, и разрешалась религиозная проблема искусства, и искусство, будучи храмовым, тем самым было и теургическим? А потому и разрешения этого мучающего наш век вопроса надо искать в возврате к древнему, потерянному раю органического единства культуры внутри храмовой ограды? Та пора в истории человечества, действительно, может рассматриваться как потерянный рай культуры, когда просто и мудро разрешались столь трагически обостренные ныне вопросы. Однако нельзя вернуться к золотому детству, как бы оно ни было прекрасно, и нестерпимо фальшивое наивничанье или ребячливая манерность. Да и вообще никакой реакцией и реставрацией нельзя утолить новых запросов и исканий. Восстановление прежнего положения для искусства потому не может явиться желанным для современности, что отношения между религией и искусством, потребностями культа и внутренними стремлениями творчества тогда имели все-таки несвободный характер, хотя это и не сознавалось. Искусство, посвящая себя религии, сделалось ее ancilla, играя служебную роль, а отношение к нему было утилитарное, хотя и в самом высшем смысле. Искусство сковано было аскетическим послушанием, которое не вредило ему лишь до тех пор, пока выполнялось искренно и свободно, но стало невыносимым лицемерием и ложью, когда аскетический жар был им утрачен. Это мы можем наблюдать в эпоху Ренессанса, когда религиозные сюжеты нередко трактовались без всякого религиозного настроения, причем в действительности в них разрешались задачи чистой живопис-

ности. В свое время культ привлекал к себе все искусства, как магнит притягивает железо. Общность задач и единство служения установляли естественную организацию искусств в культовом их сочетании, но, конечно, ошибочно видеть здесь тот «синтез» искусств, которым внутренно преодолевается их обособленность и восстановляется простота и единство белого луча обратным сложением пестрого спектра. Эта организация искусств приводила самое большее лишь к тому, что становились возможны *общие* достижения *совместных* искусств, причем все они оставались самими собой, преследуя свои частные художественные задания, хотя и в связи с объединяющими задачами культа. Только потому они и могли позднее так быстро и легко обособиться, перейдя из культа в культуру. Это сделалось неизбежным и даже вполне правомерным, как только по тем или иным причинам была нарушена *искренность* отношений между культом и искусством и в них проник расчетливый утилитаризм, одинаково чуждый природе как религии, так и искусства. Всякая гетерономия целей противоречит природе искусства, оно существует только в атмосфере свободы и бескорыстия. Оно должно быть свободно и от религии (конечно, это не значит — от Бога), и от этики (хотя и не от Добра). Искусство самодержавно, и преднамеренным подчинением своим оно лишь показало бы, что не верит себе и боится себя, но на что же способно малодушное искусство? Тогда вместо творческих исканий водворяется условность стилизации, вместо вдохновения — корректность канона.

В эпоху «культуры», т. е. всяческой секуляризации, область культа уже не получает художественного обогащения, не знает новых обретений. Культ довольствуется ранее накопленным богатством, которое, впрочем, так велико, что вполне удовлетворяет своей задаче. Для всяких же потребностей обиходной жизни приходится пользоваться услугами «художественной промышленности» с ее более или менее поверхностным эстетизмом и стилизацией, т. е. в сущности подделками и суррогатами, жить *без* своего искусства. Художник, обладающий чуткостью артистической и религиозной совести, теперь с особенной остротой чувствует, что тайна молитвенного вдохновения и храмового искусства утеряна и вновь еще не обретена, и порою он цепенеет в неизбывности этой муки. Во всяком случае будущее храмового искусства связано лишь с общими судьбами искусства.

Обособившись от культа, искусство пошло своим путем, получило возможность и осознать свои границы, и ощутить свою глубину. Теперь оно перестало быть гетерономным в своих целях. Пока искусство оставалось храмовым и само рассматривало себя лишь как средство для культа, его душа была вполне успокоена этим сознанием. Искусство знало, что служит Богу, и пред ним не становилась проблема *оправдания* искусства, не возникала потребность отдать себе отчет в своих путях и целях. Из всех «секуляризованных» обломков некогда целостной культуры-культа искусство в наибольшей степени хранит в себе память о прошлом в сознании высшей своей природы и религиозных корней. Ему остается чужда духовная ограниченность позитивизма, то миродовольство, которым отравлены и философия, и наука, — оно чувствует себя залетным гостем, вестником из иного мира, и составляет наиболее религиозный элемент внерелигиозной культуры. Эта черта искусства связана отнюдь не с религиозным характером его тем, — в сущности, искусство и не имеет *тем*, а только знает художественные поводы — точки, на которых загорается луч красоты. Она связана с тем ощущением запредельной глубины мира и тем трепетом, который им пробуждается в душе. При выборе предмета для своих вдохновений искусство обладает

высшей свободой безгрешности, находится по ту сторону добра и зла. Для него нет греха и порока, нет безобразия и уродства, ибо все, на что падает луч красоты, в кристалле творчества становится прозрачным и светоносным. И даже собственный мрак души самого художника, его греховная скверна теряют свою соблазняющую силу, пройдя чрез очищающее вдохновение красоты, если только оно, действительно, коснулось его своим крылом. Искусство обладает даром видеть мир так, что зло и уродство исчезают, растворяются в гармоническом аккорде. Чисто этические масштабы вообще не применимы к искусству, и мораль поднимает свой голос лишь там, где кончается искусство. Поэтому истинное искусство обладает привилегией не бояться обнаженности и вообще не знает порнографии, т. е. преднамеренного смакования порока, и, наоборот, самая искусная порнография остается вне искусства. Свободное от этики, искусство по своему духу, по своему внутреннему пафосу подлежит суду только мистическому и религиозному. Но, конечно, оставаясь свободным от морали, искусство силою своего влияния содействует общему росту моральности в человеческой душе.

Эпохи культурного расцвета отмечаются приматом не этики, а эстетики, артистизм становится в них руководящим жизнеощущением. Жажда красоты, однако, иногда слишком легко удовлетворяется суррогатами, развивается притупляющее эстетическое мещанство, эстетизм быта, принимаемый за «жизнь в красоте». Но эстетическое мироощущение, артистизм, содержит в себе некую высшую, непреложную, хотя и не самую последнюю, правду жизни, а его полное отсутствие не только составляет уродство и бедность, но и есть признак духовной бескрылости, греховной ограниченности. Далеко не многие понимают, что художественное мироощущение с его критерием эстетическим составляет принадлежность не только служителей искусства и его ценителей, но прежде всего и в наибольшей степени тех, кто самую жизнь свою делают художественным произведением, — святых подвижников. Кто не видит этого в духовном лике преп. Сергия или преп. Серафима и других святых, кто не ощущает веяния разлитой около них высочайшей и чистейшей поэзии, тот остается чужд наиболее в них интимному, ибо в них есть пламенное чувствование красоты космоса, его софийности, и есть священная непримиримость против греха как уродства и безобразия. Быть может, известная сухость и прозаичность, несомненно отличающие нашу современную церковность, более всего связаны именно с ее эстетической бескрылостью (почему здесь с такой болезненной подозрительностью относятся к «соблазну красотой» как к «декадентству»). Что такое эстетическое оскудение отнюдь не составляет нормы церковной жизни, об этом красноречивей всего свидетельствует несравненная красота православного культа и художественные сокровища его литургики[1].

Первый акт самосознания, который совершает искусство на пути своего освобождения, есть провозглашение своей полной свободы и независимости от каких бы то ни было извне навязанных задач или норм, как бы они ни были сами по себе почтенны. До тех пор, пока искусство еще находится в плену у разных «направлений», пока оно является так или иначе тенденциозным, не решаясь жить за свой страх, оно еще не родилось к самоответ-

[1] Знаменательно в этом отношении явление *К. Н. Леонтьева**, эстета из эстетов, и однако нашедшего себе религиозный и эстетический приют в лоне православия, в тиши Афона и Оптиной, на послушании у старца Амвросия, и кончившего дни иноком Климентом. Я уже не говорю о таких артистических индивидуальностях, какими обладали Вл. Соловьев и Ф. М. Достоевский. Усиление эстетической струи в православии отмечается и для нашей современности.

ственности. Поэтому лозунг *искусство для искусства*, бросающий вызов всякому утилитарному над ним насилию, выражает совершенно законный и диалектически необходимый момент в самосознании искусства, которое должно сбросить с себя ржавые цепи, освободиться от ханжества и условностей и стать самим собой. Ибо под личиной «направлений» скрывается художественная неискренность, неверие в свое собственное дело, боязнь стать самим собой, гетерономия искусства. Автономное, свободное искусство признает одну задачу — служение красоте, знает над собой один закон — веления красоты, верность художественному такту. Тем самым на первый план выдвигаются чисто эстетические задачи, работа над художественной формой, которая иногда варварски пренебрегалась ради содержания. Утверждается, наконец, вполне ясное сознание, что сама форма и есть существенное содержание искусства, и его нет вне работы над формой. Искусства, каждое в своей области, разрабатывают свои формы и устанавливают их канон. Тем самым искусство становится каноничным и подзаконным: «александрийство», «парнасство», «академизм»* — естественно возникают в процессе кристаллизации художественного канона. В нем постепенно происходит некоторое окаменение, против которого снова подъемлют мятеж молодые, с тем, чтобы, достигнув победы и обогатив или изменив канон, и самим потом сделаться «классиками», — e sempre bene**. В своем классическом, каноническом виде искусство занимает почетное, чиновное место в «культуре» и этим почетом довольствуется, стремясь к гётевски спокойной ясности и величественной уравновешенности.

Каково же жизненное самосознание искусства как художественного канона, мастерства формы? Одно для него стоит твердо, именно, что художник *творит* красоту наряду с природой, а, до известной степени, и вопреки природе: он создает свой собственный мир красоты в пределах своего искусства. Отсюда недалек путь уже к совершенно ложному самосознанию, что не Красота создает искусство, призывая к алтарю своему его служителя, но искусство само творит красоту, поэтому художник есть бог, который созидает радужный мир мечты и сказки по образу своему и подобию. Но в каком же тогда отношении находится этот мир, взлелеянный его творческим усилием, и его красота к тому миру, в котором мы живем, и к его красоте? Здесь нет *никакого* отношения. Искусство, таким образом понятое, хочет лишь уводить из этого мира, завораживать, пленять, создавая свой мир сладостных грез. Художник заслушивается пения сирен, и сам становится сиреною, а каджое прикосновение жизни вызывает в нем болезненную гримасу. Этот субъективный идеализм в искусстве есть ничто иное, как эстетический иллюзионизм, который не верит в красоту, а потому, собственно говоря, не верит и в искусство. Бегство от жизни здесь соединяется с утонченным гурманством, эстетической гастрономией, процветающей в теплличной атмосфере келейности. Искусство остается чуждым трагического разлада, и Пигмалион, влюбленный в мраморную Галатею***, в сущности, даже не чувствует потребности ее оживить. Искусство это не ощущает свое дело как выявление ритмов вселенской красоты, некое космическое действо, а лишь как услаждение, «возвышающий обман»****. Идеалистическое искусство, оставаясь келейным в своем самосознании, может фактически сделаться вожделенным для многих, для толпы, и тогда оно, сохраняя всю келейность своего естества, становится общественным достоянием. Таков, напр., теперешний театр, это живое воплощение келейно-общественного искусства, которое само не верит в себя и, даже желая смотреть на себя как на дело серьезное и жизненное, фактически является почти circenses*****, эстетическим развлечением. Иного запроса, кроме потребности эстетической эмоции, не

является в этом царстве сценической иллюзии, за магическою чертою рампы, разгораживающей «зрителей» и «представляющих». На помощь этой иллюзии призывается содействие нескольких искусств, их своего рода «синтез». Когда такому келейно-общественному искусству противопоставляется идеал искусства «соборного», то при этом имеется в виду отнюдь не новая форма эстетического коллективизма или дальнейшая ступень социализации искусства, но совсем иное понимание его природы и задач. Эти задачи состоят уже не в «возвышающем обмане», который, как и всякий обман, в действительности является унизительным и ядоносным, но в преображающем жизнь творчестве. «Соборное» искусство хочет проникнуть до той глубины бытия, где все и всё является единым; стремясь к действенности, оно ищет снять заклятие рампы с ее обманным иллюзионизмом. Кафоличность, или софийность, искусства необходимо предполагает преодоление этого эстетического идеализма. Реалистическое же искусство, для которого становится доступна самая *res*, принципиально возможно лишь при том условии, если не художник творит красоту, но красота творит художника, делая своего избранника своим орудием или органом. Искусство не создает, но лишь являет красоту, обнажает ее из-под закрывающего ее безóбразия и безобрáзия. Оно становится зеркалом для res, творя символы высших реальностей. Благодаря своей связи с Космосом, реальность коего и есть Красота, искусство становится символическим. Его лира настроена в созвучии космическому ладу, ее звуки заставляют дрожать неведомые струны, и волны этих звуков расходятся в ширь и глубь. Символическое искусство не разрывает связи двух миров, как это делает эстетический идеализм, примиряющийся на одной лишь художественной мечтательности, — оно прозревает эту связь, есть мост от низшей реальности к высшей, ad realiora. Это реалиорное искусство вовсе не отвергает художественного канона, эстетики форм, напротив, насколько оно остается искусством, оно умеет по-своему осмыслить канон, вдохнуть в него новую жизнь. Оно верит в себя, потому что не считает себя пустой забавой или человеческим измышлением, но знает высшую силу искусства, и сила эта — Красота. В этом понимании оно приобретает серьезность, неведомую искусству усладительному и келейному.

Раз искусство осознало свою софийность, пред ним возникают и иные вопросы, помимо эстетических. Оно верит в Красоту и спасающую ее силу. Но само искусство, возвещающее это евангелие Красоты, призвано ли оно действительно спасти ею мир, воззвать к бытию в красоте не только кусок мрамора, но и всю тяжелую, безобразную плоть мира, совершить софиургийный акт мирового преображения? Когда дело доходит до этого предельного, но в сущности неустранимого вопроса, тогда ощущаются жизненные границы искусства. Их не может почувствовать эстетический идеализм, который и не хочет расстаться с своей келейностью и не посягает ни на какую действенность, но с этим вопросом неизбежно сталкивается реалиорный символизм. Дело в том, что и самый символизм, выражающий собой высшее самосознание свободного, автономного искусства, все же не есть еще *реализм* в Красоте и не может его досягнуть. Он все-таки остается только «ознаменовательным», как бы ни были реалистичны его символы, но не становится действенным. Путь a realibus (вернее, ab irrealibus) ad realiora* в искусстве так и остается в некоторой промежуточной области, — μεταξύ, но так и не достигает realia. Символическая природа искусства есть свидетельство столько же об его высоком призвании, сколько и об его роковом бессилии. Искусство являет Красоту и пленяет ею, но оно бессильно создать жизнь в красоте и тем стать подлинно соборным, вселенским. И оно остается в известном смысле отлученным

от Красоты, как философия от Истины, а только «любит» ее, есть φιλο-καλία*. Оно бессильно собрать воедино рассеянные лучи Фаворского света, хотя, видя его во вселенной, свидетельствует о нем, создает в своих произведениях прообразы вселенского Преображения. И когда тоска по *жизни* в красоте с небывалой силой пробуждается в душе служителя искусства, в нем начинается трагический разлад: художнику становится *мало* его искусства, — он так много начинает от него требовать, что оно сгорает в этой огненности его духа. Эстетическое искусство перестает его удовлетворять, потому что оно только распаляет, но не утоляет его жажду, оно условно, ограниченно, бессильно. Правда, эстетическое самодовольство и художественная ограниченность становятся невозможны уже и для реалиорного символизма, но вместе с тем и, конечно, вследствие того в нем начинает утрачиваться и художественное равновесие: искусство начинает *метаться*, оно в разных направлениях ищет выхода за свои пределы. Оно пытается найти его, применяя новые художественные средства или расширяя диапазон существующих. В погоне за большей действенностью оно соединяет художественные средства разных искусств, их «синтезом» стремясь достигнуть небывалой мощи: художественным проповедником такого синтеза явился Р. Вагнер. Однако поиски эти уводят на заведомо неверные пути. Фактические возможности искусства вообще неисчерпаемы, а потому внешнего, суммирующего синтеза их быть и не может. Да и не нужно этих нагромождений, не нужно того эстетического насилия, каким неизбежно является этот оглушающий «синтез». Ведь и без того всякое искусство в глубине своей есть *всеискусство*, *искусство вообще*, и не на поверхности, не в феноменальности надо искать этого единства. (Кроме того, чрезмерное сгущение эстетической атмосферы, получающееся в результате такого синтеза, может оказаться благоприятным для развития оккультных вихрей, что отчасти и происходит у Вагнера: благодаря тому уже получается подмен искусства магией, колдовством.)

«Красота спасет мир», но этим отнюдь еще не сказано, что это сделает искусство, — ибо само оно только причастно Красоте, а не обладает ее силою. Вот этим-то и угнетается сознание художника, ощутившего границы искусства, это и составляет его трагедию. Между искусством и Красотой обозначается как будто даже антагонизм: искусство не существует вне граней, помимо их не происходит художественного оформления — in der Beschränkung zeigt sich der Meister**, — а между тем Красота есть вселенская сила, которой принадлежит безмерность. Пред лицом вселенской Красоты даже и само искусство до известной степени становится эстетическим мещанством, дорожащим красивостью более, чем Красотой, привязанным к своему месту и имеющим определенное положение в «культуре». Если на духовном пути художника возникает такой соблазн искусством, сама Красота повелевает принести его в жертву, заклать на алтаре. Пусть оно будет дорого как око: если и око твое соблазняет тебя, вырви его. В таком случае наступает *кризис искусства*. Он может оказаться благодетельным, этот кризис, согласно закону жизни. «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ио. 12, 24). Искусство заболевает софиургийной тревогой, в душе его поднимается космическая буря. Этот кризис роста является опасным и может оказаться гибельным для искусства: очистительный огонь, если не переплавляет, то испепеляет или уродует. Однако художник, вовсе не знающий софиургийной тревоги, не влекущийся a realioribus ad realissima***, через искусство к Красоте, оказывается не на высоте своего собственного служения. Здесь многое говорит история. Солнечное явление Пушкина, радость и обетование русской

культуры, ее духовный центр в первую половину XIX века, мы ощущаем уже как принадлежащее к иной исторической, а, быть может, и космической эпохе, он относится даже не к отцам, но к дедам нашим. Пушкин явил собой чистейшее воплощение *поэта*, ясного, цельного в поэтическом своем самосознании, не знающего творческого раздвоения и трагического раскола. Но именно поэтическое самосознание Пушкина есть уже потерянный рай для нашей современности (напротив, к ней значительно ближе стоит и Гоголь «испепеленный»*, и Лермонтов, и Тютчев). Нечего и говорить, насколько уже невозможен теперь Гёте с этой духовной сытостью и олимпийским равновесием, с его эстетическим миродовольством. Естественно, что духовным сыном Пушкина явился духовный зачинатель новой России Ф. М. Достоевский, который весь охвачен софиургийным огнем, исполнен этой тревоги. Так великий поэт породил с внутренней необходимостью того, кто в сознании своем уже не мыслит себя *только* художником. Рядом с Достоевским стоит, конечно, и Вл. Соловьев со всеми его порывами.

Художник, осознавший реалиорность искусства, не может на этом остановиться, чтобы не стремиться дальше, к самой реальности. Ему хочется, чтобы тот свет Фаворский, рассеянные лучи которого он уловляет в фокусе своего творчества, просиял во всем мире и явил свою космоургическую силу в спасении мира от «мира сего» с его безобразием и злом. В этом желании самом по себе нельзя усмотреть чего-либо демонического и богоборческого (хотя, конечно, оно и может стать таковым). В великом смирении художник молитвенно призывает пришествие в силе и славе той Красоты, которую искусство являет только символически. В этом устремлении уже явно переступаются границы искусства как сиволизма. Здесь говорит уже не искусство, но та могучая стихия человеческого духа, которою порождается искусство, то взывает не виртуоз определенной ars, не профессионал, но артист в духе, художник-человек, осознавший творческую мощь Красоты чрез посредство своего искусства. Поэтому область софиургии не совпадает с искусством, по крайней мере, понимаемом в общепринятом смысле. Само *искусство*, его стихия, глубже, общее, изначальнее всех частных искусств, и если художниками, служителями этих последних, родятся немногие, то к искусству, чрез вдохновение Красотой и причастность к ней, призвано все человечество. В основе искусства, поэтому, лежит некоторое беспредметное или всепредметное художество, созерцание вселенской Красоты, о котором вещает Платон в своем «Пире»[1]. Человек в своем духе обладает *всеми* искусствами, почему он и способен их воспринимать, а кроме того, еще искусством природы, — даром созерцать красоту мира. Софиургийная тревога, по-видимому, еще усиливает в человеке самосознание этого «всеобщего священства» в искусстве, непробужденности и неизрасходованности его сил. Можно сказать больше, это всеискусство (или *за*-искусство), бессловесное, беспредметное, безыскусное, обладает очень высоким самосознанием, чувствует себя несоизмеримым в отношении к отдельным художественным специальностям и не согласилось бы променять на них своего бессилия и, жаждая мирового преображения, удовлетвориться... советом. Однако деятелям искусства, художникам, может здесь принадлежать роль вожатаев, пробудителей, пророков, хотя именно они могут оказаться и наиболее упорствующими в своем эстетизме, сделавшемся уже реакционным. *Искусство есть ветхий завет Красоты*, царства грядущего Утешителя, и, конечно, само оно исполнено прообразов грядущего. Но эпоха искусства естественно

[1] См. стр. 197—198.

приближается к концу, когда в мир грядет сама Красота. Однако ранее этого прихода сгущается космическая тьма, а вместе с тем возгорается тоска по красоте, назревает мировая молитва о Преображении. В софиургийной жажде вселенской Красоты снова возвещает о себе неутоленная правда язычества, неисполненность его обетований, подъемлет стенания и вопли пленная душа мира. Ибо в язычестве, так же как и в искусстве, хранится ветхозаветная скрижаль Красоты. Чуть слышным шепотом проносится в мире первый зов к «брачной вечери Агнца»*, и молят иссохшие, запекшиеся уста твари: Утешителю, прииди и вселися! Дух Святой даст благодатию Своею утоление чаяний и исполнение обетований искусства, теургия и софиургия соединятся в едином акте преображения твари. Само собою разумеется, что совершиться это может лишь в недрах Церкви, под живительным действием непрерывно струящейся в ней благодати таинств, в атмосфере молитвенного воодушевления.

Каковы же должны стать непосредственные задачи искусства, осознавшего свою природу и значение? Вместе с этой повышенной сознательностью искусство подвергается таким опасностям, которые совсем не лежат на пути чистого эстетизма. Они состоят главным образом в легкости *подменов*, связанных с преувеличенным или ошибочным пониманием своих задач и ресурсов. Для искусства особенно важна духовная трезвость и самопознание. И первее всего ему надлежит памятовать, что софиургийная задача неразрешима усилиями одного искусства и человеческой воли, но предполагает и воздействие благодати Божией. Не виртуозность художественной техники, не эстетическая магия, но сама Красота является преображающей, софиургийной силою. И искусство впадает в заведомую ошибку, если ищет разрешения этой задачи только на своих собственных путях, измышляя разные трюки и художественные фокусы. На этом пути оно легко может сбиться в область магии и даже подвергнуться воздействию темной силы. Искусство должно во всяком случае оставаться самим собой, не опускаясь до сомнительных экспериментов. Ограда строгого эстетизма, требовательного канона (которому, разумеется, должна быть чужда неподвижность) диктуется здесь самосохранением; это есть своего рода аскетика, предохраняющая искусство от разложения и бесформенности. Искусство должно таить в своей глубине молитву о преображении твари, но само не призвано дерзновенно посягать на софиургийные эксперименты. Оно в терпении и с надеждой должно нести крест неутоленности в своем алкании и ждать своего часа. Этим внутренним горением, этим алканием, без сомнения, создается особый *тон* символического искусства, придающий ему романтическую тревожность, глубину и таинственность. Оно способно пробудить новые, небывалые силы в искусстве и творчески его оплодотворить. Было бы ошибочно наперед определять эти возможности, потому что нельзя предвосхищать творчества и вдохновения. В одном лишь трудно сомневаться, именно, что искусству суждено еще загореться религиозным пламенем. На этой почве возможно и новое сближение искусства с культом, ренессанс религиозного искусства, — не стилизация, хотя и виртуозная, но лишенная вдохновения и творчески бессильная, а совершенно свободное и потому до конца искреннее, молитвенно вдохновляемое творчество, каким было великое религиозное искусство былых эпох. Искусство во всяком случае сохранит главное свое приобретение, сделанное в эпоху «секуляризации», — свою полнейшую свободу и автономию: принося к алтарю, в ограду церковную, жертву своих вдохновений, оно отнюдь не становится гетерономным, не ограничивает себя, преднамеренно замыкаясь в области культа, но сохраняет широту своего диапазона, по крайней мере, как возможность.

Однако не нужно этот лишь возможный религиозный ренессанс в искусстве, который может наступить и не наступить, принимать уже за исполнение софиургийных чаяний; последние, напротив, не могут не осуществиться. Возрождение религиозного искусства, если оно и последует, само по себе отнюдь еще не является ответом на эти запросы, потому что и оно остается еще в *пределах* искусства, между тем идея софиургии выводит за его пределы. Но, разумеется, молитвенно вдохновляемое религиозное искусство имеет наибольшие потенции стать той искрой, из которой загорится мировое пламя, и воссияет на земле первый луч Фаворского света.

Итак, что же: доступна ли искусству софиургийная задача и должно ли оно стремиться к ней? И да, и нет. Оно должно лелеять ее в сердце, сознавая в то же время всю ее неразрешимость средствами искусства, хотеть непосильного и невозможного, стремясь «*в божественной отваге себя перерасти*». Но вместе с тем оно должно оставаться искусством, ибо, только будучи самим собой, является оно вестью горнего мира, обетованием Красоты. И его творческий порыв, по воле Божией, может оказаться исходной точкой софиургийного действа. Возврата к чистому искусству с эстетической успокоенностью и ограниченностью уже нет, по крайней мере, вне духовного застоя или реакции[1].

5. Власть и теократия. Историческая жизнь человечества нуждается в организованных формах общежития, которые установляются властью, ее повелевающей и принуждающей силой. Что же такое *власть*? Какова ее религиозная и мистическая природа? В чем смысл власти? Почему она, как темная тень, появляется со своим «мечом» всюду, где только возникает общежитие, — многоликая и многообразная, однако неизменная в своем существе? Почему аморфное и студенистое тело общественности выделяет из себя кристаллы власти, из которых затем образуется ее костяк? В происхождении своем, как бы ни разъяснялось оно в частностях своих «социологами», власть таит в себе нечто загадочное: она не создается, но возникает, не рождается, а только осуществляется. Потенциальная энергия власти, активная и пассивная, — как властвования, так и повиновения, всегда присуща человеку и ждет только повода для своего обнаружения. Очевидно, власть имеет какое-то отношение к самому существу человеческого духа, и надо прежде всего отвергнуть рационалистические измышления «просветительства», будто власть и право кем-то изобретены, выдуманы на известную потребу, произошли вследствие «общественного договора»* или свободного соглашения. Глубокий и темный *инстинкт* власти, порождающий ее разные формы, здесь подменивается рассудочным утилитаризмом, и власть представляется чем-то вроде наемного лакея, которого можно позвать и отпустить. (Такое понимание власти

[1] Для рассматриваемого здесь вопроса в высшей степени показательно и поучительно явление А. Н. Скрябина. В нем с огромной силой проявилась эта софиургийная тревога, не позволявшая ему удовлетворяться искусством как таковым, но понуждавшая стремиться *за* искусство, искать его преодоления. В то же время это устремление было тем ключом, из которого истекал родник его музыкальных вдохновений, потому что они рождались в неустанных поисках тем грядущей «мистерии». Если рассматривать ее идею как творческую мечту, идеальную проекцию, она символически выражает недосягаемое в искусстве софиургийное устремление (и *так* истолковала ее нежданная смерть). Если же видеть здесь «проект» чуда, совершаемого искусством, причем самому художнику усвояется роль теурга или мага, тогда приходится видеть здесь типичный подмен софиургийной задачи эстетическим магизмом, причем соблазн лжемессианизма ведет к человекобожию и люциферизму (не без явного влияния теософических идей).

имеет достойную параллель в истолковании религии как выдумки жрецов или преднамеренного обмана.) Власть излучается непроизвольно и возникает органически и конкретно, как *историческая* власть. Народное сознание, пока оно не затянуто еще в своих глубинах песком рационализма, не колеблясь исповедует особый *священый авторитет* власти. Она зачинается в недрах народной души, и ее рождение лишь опознается и провозглашается актом «воли народной»*. Эта последняя или сознает себя орудием Высшей Воли, — и тогда мы имеем власть «Божией милостию», или же видит в себе мистическое осуществление народного верховенства. Власти как таковой неизменно присущ известный религиозный или мистический ореол, который позлащает не только корону наследственного монарха, но и ликторскую секиру республиканского консула. Власть, сведенная целиком к роли утилитарного средства, не просуществовала бы и одного дня, сделавшись игралищем борющихся интересов, и новейший кризис власти в век революции связан именно с непомерным, хотя все-таки неокончательным, преобладанием интересов и вообще всяческого утилитаризма в жизни власти.

Человечество обладает способностью к порождению власти. Она присуща не отдельным лицам, которые являются носителями власти, — на них только сосредоточивается, сгущается ее энергия. На самом деле она присуща всему человечеству и слагается из способности повелевать и повиноваться, из авторитета и лояльности, которые суть лишь два полюса власти, мужское и женское в ней начало. И та, и другая сторона могут извращаться греховной похотью, переходя во властолюбие и раболепство. Кроме того, вместе со всей плотью мира, отяжелевшею и ставшею материальной, и власть в непросветленном состоянии имеет характер тяжелый и жесткий. Она обнаруживается с беспощадной принудительностию, железо власти, как оковы, врезается в плечи человечества. Подобно хозяйству, которое в теперешнем своем состоянии связано с «проклятием» земли, и власть несет на себе печать богоотчужденности, присущую всей жизни; она переживается как тягота и плен, составляя, однако, необходимую для жизни ограду. Но как через хозяйство просвечивает высшее достоинство того, кто его ведет, так и власть находится в какой-то связи с царственной природой человека, с присущим ему образом Божиим, хотя настолько же его выражает, насколько и затемняет.

По существу своему власть состоит в *могуществе*, в способности к неизменному выполнению воли. Здесь нет той преграды бессилия или малосилия, которая неизменно стоит между хотением и его осуществлением, — как бы нет антиномии свободы и необходимости. В этом смысле власть в полноте своей (как «суверенитет») есть *образ всемогущества*. Правда, всякая власть ограничена фактическими рамками своего проявления, но за их пределами она не есть власть. Поэтому «царство и сила и слава»**, истинная власть, принадлежит одному Богу, земная же власть есть символ Божьего всемогущества. Однако для Бога в Его промышлении о мире всемогущество не существует *только* как власть, в качестве «отвлеченного начала»***, в обособлении от других сторон отношения Бога к миру. Божественная власть неотделима от Божественной любви, раскрывающейся в творении мира и промышлении о нем. Однако природе этого отношения присуща и власть, и уже одна распространенность таких наименований Божиих как-то: Господь, Эл, Адонаи, Саваоф, Κύριος**** и др. — свидетельствует, что это всегда сознавалось народами. И «Царь кроткий», Господь Иисус Христос, по земному своему корню происходящий из царского рода Давидова, именуется Царем царствующих и Господом господствующих. Свое Царст-

венное достоинство Он сам подтверждает и символическим входом в Иерусалим, и ответом на суде Пилату, и даже надписью на кресте, ирония которой оказалась совершенно бессильна. Как Царь и Судия изображается Он и в евангельском рассказе о Страшном суде. После же Своего воскресения Он и сам свидетельствует о Себе: «дана Мне *всякая власть* — πᾶσα ἐξουσία — на небе и на земле» (Мф. 28, 18). И о том же неоднократно говорят и апостольские послания: «Христос для того умер и воскрес и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми, и над живыми — ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ» (Рим. 14, 9). (Ср. Ефес. I 20–22; 1 Кор. 15, 22–8). О «грядущем тысячелетнем царствии Христовом» говорится в Апокалипсисе. И в будущем веке «Ему надлежит царствовать», дабы все покорить Отцу. О приближении Царствия Божия, приходящего в силе, благовествует и «Евангелие Царствия», и об его пришествии учит просить Отца молитва Господня. Пусть это царство «не от мира сего», все-таки в каком-то смысле это есть царство, — нельзя же без конца все аллегоризировать. Всемогущество Божие осуществляется как власть лишь для греха и грешников, в области внебожественной изнанки бытия. Напротив, она срастворена божественной любовию для твари. Христос есть Друг апостолов Своих и всех верующих, Дух св., «Царь Небесный», есть Утешитель, и Бог Отец, которому Христос научил молиться: *Отче наш*, — есть Царь-Отец. Адам *до* грехопадения не знал над собой иной власти, кроме Отчей: всемогущество Божие как *Власть* стало явно ему лишь после грехопадения. Божественного всемогущества трепещут и чины ангельские, однако иначе трепещут, нежели бесы. Самость и своеволие, позавидовавшие Богу, навлекли на себя действие Его всемогущества как власти. То, что дано тварному существу и составляет область его мощи, есть и его власть, однако она не осознается им как таковая. Лишь когда в нем рождается ложная претензия и на то, что ему не присуще, когда тем самым фактически опознается не только его мощь, но и немощь, ограниченность, тогда пробуждается «знание добра и зла» в области власти. Тогда человек познает уже в качестве власти превозмогающую силу всемогущества Божия. Так и Ангелы, славословящие Бога, становятся «небесными воинствами», разящими и воинствующими: «И произошла на небе война, Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и аггелы его воевали против них» (Апок. 12, 7).

Адаму до грехопадения, соответственно его центральному положению в мире, была присуща и власть, он был царем в мироздании, наместником Божиим по праву сыновства. Эта власть, хотя и в ущербленном виде, осталась у него и после грехопадения. Самому Адаму была присуща царская, а вместе и отцовская власть над человечеством, которое представляло бы собой одну широко разветвившуюся семью. И это человечество-семья, пребывая в любви Небесного Отца, не знало бы цепей государственности, а также и железа власти, по-своему формующего жизнь. Однако союз семьи, братства и дружбы был разрушен, и уже братоубийство Каина показало, как слабы сделались эти связи в поврежденном грехом человечестве. Тогда с необходимостью возникает власть для охраны жизни, и ее-то апостол и считает божественным установлением (Рим. 13. 1–2).

Власть двойственна по природе, — она знает активное и пассивное начало, слагается из властвования и подчинения, причем и то и другое в основе своей имеет иррациональный и мистический характер. Власть, сознающая себя законной, а не самозванной, ощущает в себе волю, право и силу повелевать, — с инстинктивной царственностью,

без рассуждения или рефлексии; равно и лояльное повиновение должно быть не рассудочным, но непосредственным и в известном смысле не рассуждающим, слепым. Таков инстинкт власти, первоначальный и темный. Область утилитарно-рассудочная, как ни велико ее значение в жизни власти, все-таки не является для нее решающей. Анархизм в своих построениях обычно не считается именно с этим инстинктом власти, порождающим все новые ее формы, он хочет побороть феноменологию власти, не затрогивая ее онтологии. Конечно, власть не может быть только чистым *произволом* правителей, и в принудительную форму права, облеченного защитой организованного принуждения, может быть закономерно включено не всякое содержание, а лишь принимаемое или попускаемое фактическим правосознанием. Иначе говоря, существует «естественное право»*, составляющее высшую норму и задачу для положительного права, «право права». Власть и право в жизненной своей слиянности неразрывны и соотносительны; если право имеет свое основание во власти, то и последняя свою жизнь проявляет в праве: оно есть «высказанное слово» власти, ее «энергия». Тем не менее природе власти остается всегда присуща насильническая жесткость. Власть представляет собой обособившееся, утвердившееся в оторванности своей, *мужское* начало, которому присуща стихия насилия: она умеет только покорять и повелевать, но не любить и сострадать. А соответственно и повиновение властвуемых, пассивное начало власти, принимает черты столь же отвлеченной женскости, угнетаемой и порабощаемой. При таком разъединении и поляризации полов как будто становится невозможна эротика власти. Однако это не совсем так: в глубине своей и власть все-таки сохраняет эротический порыв, и это ощущается в торжественные или критические моменты жизни народов (какова, напр., война**). Тогда пробегает эротический ток, и вспыхивает искра: власть становится не только нужной, но и желанной, хотя на миг она предстает в эротическом осиянии. Вообще между властью и эросом существуют сложные отношения, которые колеблются между антагонизмом и сближением. Ощущается постоянное стремление смягчить, овлажнить мужскую жесткость власти, превратить ее в эротический союз, в котором порядок совмещался бы с полной свободой и явлена была бы тайна свободного повиновения и повинующейся свободы. Власть же, облеченная в стальные латы государственно-правового строя, тщетно разрешает неразрешимую проблему соединения личной свободы во всем ее своеобразии и единообразного, для всех равного порядка. Это бессознательное стремление к замене власти эротическим союзом присутствует во многих утопиях государственного строя. Именно об этом, а не о чем другом вещает Платон в «Политейе»***, когда выставляет в качестве идеала власти правление философов, которые опираются не на меч, а на авторитет своей мудрости и праведности, и сильны своей любимостью и желанностью; право и меч упраздняются здесь в гармонии взаимного эротического влечения всех классов. Подобный же сверхправовой и сверхгосударственный идеал лелеяли относительно русского самодержавия наши славянофилы, — и они мечтали о замене железа власти ее эротикой. О том же самом, хотя слепо и глухо, говорят и разные политические мечтатели, в частности, и анархисты. Насколько эти упования связываются с той или иной формой исторической власти или ее эволюцией, они впадают в утопизм и сантиментализм. Разрыв мужского и женского начала, отличающий природу власти и проявляющийся в ее жестком и насильническом характере, коренится в изначальном нарушении полового равновесия в человечестве, а вовсе не

связан с той или иной частной формой государственности, которая и вся-то вообще есть внешняя реакция на внутреннее зло в человеке. И на власти тяготеет проклятие, как и на земле, и человечеству в поте лица приходится нести тяготу исторической власти со всеми ее скорпионами во имя того, что начальник все-таки «не без ума носит меч»*. Власть есть богоустановленное средство для внешней борьбы с внутренним злом, паллиативное и симптоматическое его лечение. И однако является онтологически правым и глубоко обоснованным стремление к преодолению власти, — не к безвластию, которое сулит анархия, но к сверхвластию: одно голое отрицание власти пусто и мертво, как и всякое отрицание. А сверхвластие есть ничто иное как *боговластие*, теократия, которая и есть онтологическое ядро власти, а потому и скрытое ее задание. Как все в мире, и власть стремится «себя перерасти»: она тоскует по теократии. Абсолютный ее идеал дан в христианстве, где обещано, как предварение, «тысячелетнее царство Христово»** на этой земле, а за порогом этого эона — «царствие Его, которому не будет конца»***. И когда русский народ лелеет апокалипсический идеал «Белого Царя»****, то не о самодержавной конституции славянофильской идет здесь речь (ибо эта кабинетная и маниловская мечта сродни подобным же мечтаниям у анархистов и, вообще говоря, ничего не имеет в себе апокалипсического), но о некоем преодолении власти. О нем же порою говорил и Достоевский как о растворении государства в Церкви*****, и — Вл. Соловьев — как о «свободной теократии»******. Характерно, что желание евреев иметь земного царя, хотя и помазанника Божия, представляло уже измену *этой* теократии: «Не тебя они отвергли, — говорил Бог Самуилу, — но отвергли Меня, чтобы Я не царствовал над ними» (1 Цар. 8, 7).

Человечество внутренно не мирится с властию в ее обнаженном виде, с ее жестокостью и бездушием, и оно не может строить свое отношение к ней на одном голом расчете, на бентамовской арифметике пользы*******. Оно хочет озолотить эротическим ореолом железо власти, ищет в ней уже наличествующих теократических элементов, стремится к сверхправовому оправданию власти и права. Стихия власти сама по себе, как воля повелевать и согласие подчиняться, есть нечто натурально-человеческое, срединное, она принадлежит к области относительного. В этом смысле можно ее определить и как начало *звериное* (по обычному словоупотреблению в пророческих книгах): впрочем, «звериное» здесь не значит *зверское*, нечеловеческое, а только плотское, «душевное», относительное. Однако ничто относительное не держится на себе самом, но ищет оправдания в абсолютном; также и звериное начало власти чрез человека ищет обожествиться, увидеть себя в теократическом свете. Известно, что в языческом мире власти повсеместно приписывается теократический и сакральный характер. Наиболее грандиозный пример этому дает нам священная природа власти египетского фараона, почитавшегося сыном бога и богом, причем это убеждение на протяжении тысячелетий определяло собой религиозно-политическую жизнь Египта. Из позднейшнего времени достаточно припомнить культ императоров в Риме, с каковым непримиримо столкнулось христианство. Вера в теократическую помазанность власти в язычестве связывалась с общим его религиозным натурализмом: как в живых ликах природы оно видело иконы Божества, так и в естественной иконе власти усматривало уже явное присутствие силы Божества, тем совершая благочестивое идолопоклонство. Поскольку земная власть в язычестве непосредственно приравнивалась божественной, для христианства она явилась *лже*-теократией, соперничающей с единственно божественной властью самого

Христа (потому и «фараон», и римский «зверь» получили значение темных, антитеократических потенций). Однако язычество здесь, как и в других отношениях, обладало религиозным ясновидением, способностью различать естественные иконы Божества в природе и человеке. Совершив, в силу роковой ограниченности своей, ошибку в оценке частных проявлений теократического принципа, оно осталось вполне правым в общем определении религиозной природы власти, и его прозрения заслуживают и здесь глубокого, проникновенного внимания.

После явления в мире единого истинного Царя Христа языческая теократия, связанная с обожествлением главы государства, сделалась невозможна: она оказалась бы хулой и кощунством, ибо уже обнаружилось все действительное расстояние между земной властью и теократией. Поклонение «зверю» как Божеству теперь связывалось уже не с прозорливостью, а со слепотой язычества. Противоположение царства Христова царству зверя есть один из основных мотивов Апокалипсиса. Отказываясь воздавать божеские почести императорам, первохристианство отнюдь не отказывало «зверю» в повиновении, напротив, мы знаем. что апостолы призывают христиан к всяческой лояльности.

Когда же распространившееся христианство силою вещей сделалось и общеимперской религией, перед теократическим сознанием его стал новый вопрос: какова же природа власти *христианского* императора и поглощено ли в ней начало звериное божественным, иначе говоря, есть ли *она* теократия? Различным оказалось отношение к этому вопросу в церкви восточной и западной. На востоке царская власть стала рассматриваться как один из видов церковного служения, которые вообще могут быть различны и многообразны, а каждому служению соответствует своя особая харисма*. Молитвенное же освящение Церкви царская власть получала в обряде венчания на царство, которым установлялась некая брачность. Поэтому, хотя природе царской власти и присуща известная теургийность, однако последняя не вытесняла и не замещала собой натурального, «звериного» начала власти. Она чрез то еще *не* становилась теократической, ибо благодать не насилует, а лишь помогает взыскующим, но для нее оставалось одинаково возможным вдохновение добра, как и зла. Здесь установлялась особая, священно-эротическая связь с народом, ощутимая только для Церкви и существовавшая *поверх* всякого правового утилитаризма и государственного устройства, *вне* отношений к формам «конституции». Земной царь в этом свете становился как бы некоей иконой Царя царей, на которой в торжественные, священные миги мог загораться луч Белого Царства. Однако сама по себе эта власть христианских монархов имела еще *ветхозаветную* природу, находя свой прототип и высшую норму в ветхозаветных теократических царях Давиде и Соломоне, также представляющих собой лишь прообразы теократии, а не исполнение ее. Поэтому никакой исторический монарх не может почитаться теократическим, ничто не может превратить его власть в теократию, а его самого в прямого провозвестника воли Божией, в пророка или царственного теурга; ничто не может придать ему авторитета непогрешимости. Христианство не признает долга слепого и беспредельного повиновения (а уж тем более не устраняет добросовестной, лояльной «оппозиции»). Если даже иерей может быть запрещен в служении таинств и фактически лишен священства, тем более верховный носитель власти, раз он совершил тяжелый грех против своего служения (напр. измены вере или своему народу и под.), разрывает свой священный союз с народом. Конечно, уже делом религиозной совести является определить наличность такого разрыва. Такова религиозная концепция царской

власти в восточной церкви. Поэтому можно сказать, что восток внутренно не поддался искушению лжехристианской лжетеократии. Оно появлялось здесь лишь как временное увлечение или же злоупотребление. Напротив, соблазн этот получил силу в зап[адной] церкви благодаря притязаниям папизма в области не только духовной, но и светской власти. Тем самым здесь как бы сливаются обе харисмы — царства и священства — в едином теургическом принципе. К этому еще присоединилась общая идея о папской непогрешимости ex cathedra*, которая жила, конечно, задолго до Ватиканского догмата. Эта непогрешимость скрепила и как бы покрыла своим куполом обе власти. Благодаря совокупности всех этих атрибутов папа превратился в универсального харизматика, каким в язычестве мог ощущать себя лишь фараон, сын бога, царь и верховный жрец. Папа замещает Христа на земле, а его монархия есть уже тысячелетнее царство Христа со святыми Его: такова неизбежная логика папизма. В императорском Риме под папской тиарой снова воскресает divus caesar**, оживает языческая лжетеократия[1]. А если царство Христово уже осуществлено в Риме, то ведь ненужной помехой является Тот, Грядущий, ибо дело Его уже сделано и находится в надежный руках societatis Jesu...*** Получается чудовищный подмен, имевший роковые последствия для всего христианского мира[2]. Ибо бунт против церкви — протестантизм, имеющий непосредственное продолжение в гуманистической революции, в Зап[адной] Европе есть прямое порождение католичества, его диалектический антитезис. В результате получилось начало той общей «секуляризации» жизни, а в частности, и власти, которая продолжается и до сих пор.

Секуляризация власти состоит в ослаблении религиозных уз, взаимно связывающих ее и подданных, в отрицании теургийного начала власти и в сведении ее преимущественно к началам политического утилитаризма, к натурально-человеческой звериности. Соответственно этому, божественному праву власти противопоставляется человеческое ее установление. Это изменение в самом ощущении природы власти связано с общими успехами гуманизма и ослаблением религиозного мирочувствия, которое не могло не отразиться и на политическом мировоззрении. Этому же содействовало и то, что в политическую орбиту христианских государств оказались вовлечены разные нехристианские народности: вследствие того и самый характер государственности становится религиозно сложным и смешанным. В том же направлении влияло и происшедшее разделение церквей и откол протестантского сектантства, что лишило христианство как историческую и политическую силу единства и сплоченности и разделило его на различные и между собою соперничающие части. Так или иначе, но «священная империя» не удалась, она оказалась побеждена тяжестью плоти, греха и маловерия. Оказался висящим в воздухе

---

[1] Ошибочно приравнивать полномочия царской власти в области церковного управления папизму в качестве его разновидности — «цезарепапизма». За царской властью никогда не признавалась Церковью непогрешимость ни в политических, ни в церковных вопросах, ей принадлежали права лишь в области церковного управления, которые естественно вытекают из отношения царя к Церкви в ее земном, историческом теле, но совершенно не распространяются ни на вероучение, ни на иерархию как таковую. Поэтому цезарепапизм здесь мог являться лишь злоупотреблением, когда ложные притязания власти не встречали достаточного противодействия в народе церковном, а не нормой или правомерным актом.

[2] Любопытно, что наибольшую аналогию католичеству в этом отношении представляет *ислам* с его идеей теократического халифата, в котором глава государства является вместе с тем и наместником пророка и потому соединяет в себе полноту светской и духовной власти. — Не случайно, быть может, что в эпоху крестовых походов около Гроба Господня столкнулись два политических ислама, мусульманский и католический, которые одинаково обрушились на падавшую Византию.

и высокий политический идеал русских славянофилов, которые сами отказались видеть его осуществление в петербургском абсолютизме немецкого образца. И менее всего приходится теперь думать о реакции или реставрации старого государственного строя даже тем, кому немило то, что приходит на смену: все равно гальванизация исторического трупа даст еще худший результат.

«Секуляризация» власти неуклонно распространяется в ширь и глубь, притом действуя на обе стороны. Носители прежней власти, теряя веру в церковную для нее опору и живое чувство религиозной связи с подданными, все больше становились представителями вполне светского абсолютизма, борющегося с подданными за свою власть под предлогом защиты своих священных прав: священная империя, накануне своего падения, вырождается в полицейское государство, пораженное страхом за свое существование. Это есть разновидность того же политического гуманизма, только под старой личиной, под которой нет уже живого лица. Народные же массы все более проникаются чисто утилитарным пониманием власти, а утилитаризм в качестве основного и решающего критерия в политике есть не что иное, как революция en permanence*, либо скрытая и тлеющая под пеплом, либо уже вспыхнувшая. В эту эпоху перманентной революции Европа, по-видимому, вступила уже с 1789 года. Но именно благодаря этому утилитаризму совершенствуется *механизм* власти, ее техника, — то, что зовется на языке современного государственного права «правовым государством». Устанавливаются гарантии всяких «свобод», делается то, чего не умел или не хотел устроить абсолютизм и чего вовсе и не добивалась еще более ранняя эпоха. Однако даже секуляризованная власть не может держаться только одним утилитаризмом, — и она нуждается в своеобразном религиозном освящении, которое и находит в мистическом народобожии, представляющем собой вариант религии человекобожия. Ниспровергая троны, опиравшиеся на божественное право, сама революция при этом опирается на «волю народную», которая лишь выявляется подачей голосов, но представляет собой самосущую мистическую реальность. В Английской революции, как имеющей религиозную основу, народ еще рассматривается в качестве суверена ex jure divino**, во Французской же, как и во всех дальнейших революциях, речь идет о неразгаданной, но для всех явной реальности коллектива, воля которого священна, а потому и есть высший источник правообразования. Возникает своего рода гуманистическая теократия, которая видит задачу в том, чтобы верно определять и осуществлять истинную «волю народа». Но как же этого достигнуть и где ее искать? Сознание явной недостаточности для этой цели «баллотировочных ящиков» и избирательных бюллетеней, годных разве только для решения отдельных практических вопросов, вызывает длительный «кризис правосознания» (как его пережила в эпоху Платона, при совершенно аналогичных обстоятельствах, афинская демократия). Вопрос о «праве права» становится для мыслящих юристов своего рода квадратурой круга. Для демократической религии человекобожия государство есть высшая форма жизни — лжецерковь. Даже больше того: человечество, организованное в государство, есть земной бог. Это и было провозглашаемо по-своему Гегелем и по-своему Фейербахом[1]. *Легальность* оказывается высшей формой человеческих отношений. Но всякое духовное движение в добре или зле, в святости или сатанизме, требует для себя личного воплощения. Его требует и вновь возродившийся культ государственности в религии демократического

[1] Ср. мой очерк «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» (Два града, т. I, а также и в отдельном издании).

человекобожия. Государственность народобожия рано или поздно должна получить такого личного главу, который всем существом своим вместит притязания царства от мира сего. Этим и будет предельно выявлена мистика человекобожия в сознательном противлении христианству.

Для того, чтобы могло явиться *новое откровение* о власти, нужно, чтобы пред религиозным сознанием во всей остроте стала ее загадка. А для этого надо, чтобы начало власти было изжито во всей глубине, изведано как таковое, познано в его собственной природе. Для того, чтобы жизненно осознать проблему теократии, быть может, надо временно лишиться теократических видимостей или прообразов, оказаться поставленным лицом к лицу пред властью в ее человеческом образе, в ее природной «звериности». И в этом может выразиться и положительная сторона ее «секуляризации». *Гетерономия* власти, одинаково характерная и для языческой лжетеократии, и для клерикального «христианского государства», затемняла природу власти в ее автономии и вела к тяжелому смешению Кесарева и Божия. В этом была двусмысленность и нерешительность, которая приводила к фальши и подменам, к деспотии или лжетеократии, т. е. к торжеству того же «звериного» начала, лишь прикрываемому иной официальной фразеологией. Этим подготовлялась и внешняя победа «секуляризации», «правового государства» с его человеческой честностью, искренно охраняющей «благо народа» и его свободу. Но именно эта атмосфера воинствующего народобожия, царства от мира сего, заставляет духовно задыхаться тех, кто лелеет в душе религиозный идеал власти и не хочет *поклониться* «зверю», принять его «начертание»*. Можно и должно сохранять лояльность, терпеть хотя и немилую государственность, даже высоко ценить ее практические достоинства, видя в ней относительное житейское благо или хотя меньшее зло, чем обветшавшая и изолгавшаяся власть старого фасона. Но любить эту власть, ощущать к ней религиозный эрос можно лишь принимая участие в культе демократического Калибана**, «принося жертвы зверю». Следует принимать государственность, сведенную к политическому утилитаризму, так же, как и бремя хозяйственных забот: признавая честность этого труда, аскетически нести его как жизненное «послушание»; однако «честность», корректность есть лишь религиозно-этический минимум, между тем как религия во всех делах хочет максимума. И тем не менее эта обмирщенная государственность есть уже своего рода *отрицательное откровение* о власти. Это разросшееся и дифференцировавшееся тело власти есть тоже «земля проклятия», растрескавшаяся и иссохшая, и она жаждет небесной влаги. «Правовое государство» с его правовыми гарантиями, со всей своей земной мудростью и человечески-относительной правдой, не угасит тоски об *ином* царстве, не только холодного права, но и любви, об *иной* власти — теократической. Но, конечно, вопрос этот имеет смысл только в Церкви, и речь идет здесь не о политике в обычном смысле слова, а именно о религиозном преодолении «политики», о том *преображении* власти, которое и будет *новозаветным* о ней откровением. Здесь возможны одни только чаяния да смутные предчувствия: где, когда, как, зримо или незримо миру, не знаем. Тут возможны только домыслы да чаяния, о которых не место здесь говорить. Русский народ, исполненный апокалипсического трепета, носит в себе и это предчувствие — в своей идее «Белого Царства», чрез призму которой он воспринимал и русское самодержавие. Того же касаются и прозрения глубочайших выразителей русского духа: славянофилов, Ф. М. Достоевского, Вл. Соловьева, Н. Ф. Федорова. Даже непримиримость к «звериному» началу государственности у Л. Н. Толстого,

у которого все положительные идеи облекаются в отрицания, принимают форму «нетовщины», говорит о том же, как и мистическая революционность интеллигенции с ее исканиями невидимого грядущего града[1], хотя и облекающимися в чуждую и уродливую форму социально-политического утопизма, да и вообще известный аполитизм русского народа, имеющий источник не только в недостаточной дисциплине личности и общества, но и вообще в отсутствии вкуса к срединному и относительному.

Итак, на эмпирической поверхности происходит разложение религиозного начала власти и торжествует секуляризация, а в мистической глубине подготовляется и назревает новое откровение власти — явление теократии, предваряющее ее окончательное торжество за порогом этого эона*[2].

6. Общественность и церковность.[3] Власть есть скелет человеческого общества, которое имеет, кроме того, свои органы и ткани, свою физиологию. Существует стихия общественности, — существование общества есть такой же элементарный и в своей наличности непреложный факт, как и наличность власти. Человек неотделим от человечества, он есть настолько же индивидуальное, насколько и родовое существо, — род и индивид в нем нераздельны, сопряженны и соотносительны. Поэтому индивидуализм, подъемлющий мятеж против родового начала и мнящий его преодолеть, в действительности выражает только болезнь родового сознания, вызванную упадком элементарной, стихийной жизненности в связи с преобладанием рассудочности, рефлексии: он есть «декадентство», которое, притязая быть кризисом общественности, на самом деле означает лишь кризис в общественности. Против *такого* индивидуализма прав даже элементарный научный социологизм, который умеет осязать общественное тело, с разных сторон и разными методами познавая силу социального сцепления и наследственности, постигая характер социального детерминизма в его статике и динамике. И бунт против родового начала столь же фальшив и бессмыслен, как и бунт против своего тела во имя утрированного спиритуализма.

Человечество существует как семья, как племя, как классы, как национальности, как расы, наконец, как единый человеческий род. Бесспорно одно, что оно определенным образом организовано, *есть организм*, как в верном предчувствии важной мистической истины учит социология т. н. органической школы**. Эта связность выражается в политике, экономике, нравах, социальной психологии, вплоть до моды и сплетен. Однако непосредственно она

---

[1] К этому стану в последние годы литературно примкнул и Д. С. Мережковский***.

[2] Глава эта находилась уже в корректуре, в то время как разразилась революция и совершилось падение русского самодержавия. Это событие сразу меняет перспективу и переносит нас в новую историческую (не апокалипсическую ли?) эпоху, открывается новый акт всемирно-исторической трагедии. И однако я оставляю эту главу почти без изменений в том виде, как она была написана летом 1916 года. Теперь она была бы построена в иной тональности, но не изменилась бы по существу. Ибо как ни грандиозно это событие для России и для всего мира, но для проблемы власти и религиозных ее перспектив оно не имеет решающего значения. К тому же внутренно давно уже приходилось считаться с тяжелой болезнью русского самодержавия и перспективой возможного его исчезновения с исторического горизонта и своего рода «беспоповства» в иерархии власти.

[3] Ввиду того, что большая часть моих печатных работ и академических курсов так или иначе связаны с вопросами общественности, я считаю себя вправе быть здесь особенно кратким и не повторять ранее уже сказанного. Ср. мои книги «От марксизма к идеализму», «Два града», «Философия хозяйства» и др.

переживается скорее как болезненное чувство дезорганизованности: взаимная борьба и эгоистическое самоутверждение царят в общественности. Здесь постоянно соперничают силы центробежная и центростремительная. Поэтому искание организованной общественности есть всегдашняя забота и труд для всего человечества, причем оно делается тем напряженнее, чем сложнее становится саморазрастающееся общественное тело человечества, чем ощутительнее социализируется жизнь. Человечество ищет такой общественной организации, при которой торжествовала бы солидарность, и был бы нейтрализован эгоизм: такова мечта всех социальных утопий. Напряженная борьба эгоистических самоутверждений здесь почитается или каким-то недоразумением, которое возможно разъяснить, или злоупотреблением, которое можно устранить, или несовершеннолетием, которое можно перерасти. Отыскивая причины социального зла в несовершенствах той или иной социальной функции, социологи обычно совсем не видят его общих и глубоких корней, страдают в понимании проблемы зла социологическим дальтонизмом и ограниченностью. В этих мечтаниях о нормальной общественности обнаруживается одна общая черта — надежда как-нибудь обмануть личный и групповой эгоизм, обойти, перехитрить его солидарностью, насытить, не посягая ни на чьи интересы. Об этом ведь говорит лозунг: свобода, равенство и братство (без братьев!)*. Задача организованной общественности имеет две стороны: не только свободу, но и подчинение, не только равенство, но и различие, не только братство, но и принудительную организацию. Иначе говоря, общественный идеал стремится к осуществлению не одной всеобщей свободы и равенства, но и истинного иерархизма, вне которого нет общественной сплоченности. На чем же должен утверждаться такой иерархизм? На это не может быть ответа в порядке социологическом.

Отдельный человеческий индивид есть не только самозамкнутый микрокосм, но и *часть* целого, именно он входит в состав мистического человеческого организма, по выражению Каббалы, Адама Кадмона[1]. После совершившегося боговоплощения таким всесовершенным всечеловеческим всеорганизмом является Господь Иисус Христос: входя в Церковь, которая есть Тело Его, человек входит в состав этого абсолютного организма, по отношению к коему первоначальное мистическое единство Адама Кадмона является как бы низшей, природной основой. Существует мистическая органичность человечества, заложенная уже в Адаме первом. Каждая человеческая личность, имея для-себя-бытие, является своим абсолютным центром; но она же и не имеет самостоятельного бытия, свой центр находя вне себя, в целом. Первое есть принцип равноценности человеческих личностей, равенства по их духовному существу, во образе Божием. В духе все равны, и это равенство жизненно опознается в христианстве: «нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3, 11. Ср. Гал. 3, 28). Напротив, мистической органичностью человека полагается начало не равенства, но различения, иерархического строения: «Тело не из одного члена, но из многих. Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели потому она не принадлежит к телу?.. Членов много, а тело одно... страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы — тело Христово, а порознь члены» (1 Кор. 12, 14, 20, 26–27). Мы непосредственно знаем себя, однако, только как личности, обособленные центры бытия, а органичность свою ощущаем лишь чрез социальную

[1] Этому соответствует на языке позитивизма Grand Être О. Конта, истолкованное по-своему Вл. Соловьевым**.

среду как внешнюю данность, нечто случайное и принудительное, не соборность, но коллектив, имеющий высший идеал не в любви, а в солидарности. И лишь погружаясь в себя, к своим собственным мистическим корням во всеорганизме, ощущаем мы свою соборность, познаем себя как не-себя. В атмосфере любви церковной, в переживании таинств церковных совершается это преодоление нашей обособленности, а коллективизм уже не закрывает соборности. Здесь становится ясна вся относительность социального неравенства перед фактом духовного равенства людей, вот почему даже рабство в век первохристианства не являлось к тому препятствием.

Однако именно этой своей стороной христианство, будучи кафоличным, является в то же время внеобщественным или сверхобщественным (и, конечно, этого в нем совершенно не знает и не понимает социологизм). В нем действительно не дается еще ответа на религиозную проблему общественности, в которой речь идет столько же о равенстве, сколько и об иерархическом различии человечества, или, иначе выражая ту же мысль, не только о духовном, но и о душевном человеке, в состав которого входит и его мистическая органичность. Чтобы познать себя, надо не только проникнуть в глубину духа, но и ощутить свою плоть во всей ее реальности. Последнее же возможно лишь при том условии, если человек ощутит себя в составе всечеловеческой плоти, приобщившись некоему природному таинству органической общественности и осознав себя, вопреки своему обособлению, как живую клетку живого организма. При этом и социальная связность уже предстанет не как косная плоть социальной материи, давящая и угнетающая тяжелой своей материальностью, но сделается прозрачным покровом, под которым ощутимо будет движение соков всечеловеческого тела. Таково мистическое задание религиозной общественности. Социологизм в теории и в жизни, сам того не сознавая, будит жажду религиозной общественности, ставит проблему об органическом иерархизме, о софийном просветлении социального тела. Человечество долгие века жило непосредственной социально-органической жизнью, причем все общественные формации, даже и самые тяжелые, освящались силою давности и утверждались религиозной санкцией: касты, рабство, крепостничество рассматривались как непреложные и почти богоустановленные устои жизни, благодаря чему они утрачивали часть своей ядовитости и тяготы. Общественному устройству прямо приписывалась теократическая основа, и за ним стояла сила религиозной традиции и социального консерватизма. Эта стихийная устойчивость имеет в себе много привлекательного для эпохи, ее безнадежно утратившей, и в этом психологический источник своеобразной романтики патриархальности (Карлейль!). Однако такая общественность, хотя внешне и облеченная в религиозную оболочку, но внутренно отнюдь не просветленная, никоим образом не представляет *разрешения* нашей проблемы, почему все эти вожделения реставрации и реакции являются сантиментальной фальшью. Проблема не была выявлена и поставлена во всей остроте, она маскировалась некоторой гетерономией общественности, подчиняемой нормам религиозного характера. «Секуляризация» общественности принесла для нее автономию, а вместе и поставила пред религиозным сознанием ее проблему, которая ранее и не могла ощущаться как таковая. Ее не было и не могло быть ни в средние века, в эпоху религиозной патриархальности, ни в первохристианстве, видевшем пред собою лишь сплошную тьму язычества. Нужно было пережить всю горечь секуляризованной общественности и жгучую тоску религиозной безответности, нужно было социологически прозреть, чтобы воочию увидать косную социальную материю и ощутить всю тяжесть ее оков, дабы зажглось в сердцах первое чаяние ее

просветления, встал новый вопрос к небу, и в человечестве послышался новый зов — к религиозной общественности. Здесь нельзя довольствоваться самообманом и мириться на компромиссах: религиозной общественности, которая связана с преображением социальной стихии, у нас *нет*, ее нет и в нашем религиозном опыте. Соборность веры, молитвы, любви, вообще стихия кафоличности церковной *этого* все-таки не содержит. Не о духе только, но и о плоти, и притом о социальной, точнее, всечеловеческой плоти идет здесь речь, об ее спасении и просветлении, а далее и об узрении человечества как того живого существа, Адама Кадмона, Grand Être, о котором в единогласном прозорливстве говорят еврейские каббалисты, О. Конт, В. Соловьев.

Каково было до сих пор отношение исторического христианства к проблемам общественности? Определяющим в нем, бесспорно, является один мотив — *аскетический*, и для него нормой является аскетическая культура и аскетическая общественность (до известной степени черта эта свойственна и платонизму). Не нужно *до конца* предаваться заботам и интересам мира сего, каковы бы они ни были, нужно соблюдать по отношению к ним известную внутреннюю дистанцию, сорханять духовную свободу. Общественность должна быть внутренно, аскетически регулируема, дабы не мог человек принять ее «в измену за душу свою»*. Поэтому, хотя и можно, а для большинства (т. е. немонахов) и должно, принимать участие в делах мира сего, однако без страсти, без энтузиазма, лучше всего во имя «святого послушания». Можно любить как профессиональное дело то, к чему чувствуется природное призвание, — ибо и общественности присущ известный элемент искусства, и она знает своих артистов и виртуозов, свои дарования и таланты, — однако любить лишь условно, а не как «единое на потребу»**, единственно заслуживающее любви. Иначе говоря, нужно постоянно беречься того, чтобы *не соблазниться* общественностью. И до известной степени все мирское «прогоркло» или обезвкушено для того, чье сердце пронзено стрелою христианства и ноет его сладкою болью, кто обожжен его огнем. Эту *отчужденность от мира* сразу почувствовали умнейшие из языческих врагов христианства, напр. Цельс. *Христианство есть болезнь* для мирского сознания. В наши дни христианству приходится на этой же почве сталкиваться с гуманизмом, с его религией человекобожия, для которой «общественность» приблизительно соответствует *святости*, ибо в ней заключается именно то «единое на потребу», что в себе самом имеет оправдание и смысл. По сравнению с *таким* отношением христианство естественно кажется холодным, сдержанным, недоверчивым. Оно тревожно внемлет грохоту, с которым снова строится Вавилонская башня, а в ускоренном движении колесницы прогресса видит симптом надвигающегося катаклизма, приближающегося конца. В этот прогресс оно не верит, да и мало того, *такого* прогресса оно не хочет. Нужно отдать себе полный отчет в глубоком различии между так наз. *гуманностью*, составляющей душу этого прогресса, и *христианской любовью*, которая может показаться совсем не гуманною и даже суровой в своей требовательности (как это любил даже преувеличенно подчеркивать К. Н. Леонтьев***). Для гуманности злом является всякое страдание, она хочет всех сделать довольными и счастливыми и верит в осуществимость этого замысла. Христианская же любовь знает и очистительную силу страданий, а напротив, довольство, «удовлетворение наибольшего числа потребностей», согласно гедонистическому идеалу счастья, для нее явилось бы духовным пленом у князя мира сего. Для гуманности совсем не существует греха, а зло она знает только как следствие плохой общественности; для христианства социальное зло есть лишь одно из проявлений зла космического, и притом

не высшее, не предельное. Социальный прогресс, наряду с успехами гуманности, а отчасти и в связи с ними, может сопровождаться и самыми утонченными формами зла духовного, как и сама она может в конце концов стать личиной антихриста. Поэтому, будучи непримиримо к злу духовному, христианство отнюдь не имеет такой же непримиримости к злу внешнему и, в частности, социальному, как производному, здесь оно охотно склоняется к практике оппортунизма и консерватизма. Оно знает заповедь *верующего терпения* (которое вовсе не есть ни духовная пассивность, ни раболепство), ибо не хочет стать жертвой провокации зла. Но очевидно, что самая эта заповедь есть чудовищный соблазн для гуманизма, который почти всегда поэтому имеет возможность *превзойти* христианство в гуманности. Таковым христианство обнаружило себя уже в начале своего существования, когда даже в отношении к рабству проявило свой «квиетизм»*, стало учить рабов терпеливому несению своего ига «для Господа». Тогда же оно проявило и свой социальный консерватизм, недоверчивое отношение к внешним новшествам («каждый оставайся в том звании, в котором призван»**), и это при всей своей эсхатологичности. Его непримиримость по отношению к римскому государству вытекала не из общественно-политических, а исключительно из религиозных мотивов. И эта черта — так сказать, методологического консерватизма — сделалась ему присуща и во всей дальнейшей его истории. Для христианства в социальной области нет ни безусловного зла, ни безусловного добра, как они существуют здесь для гуманизма, а поэтому ни одна из мер гуманности, осуществляемых усилиями прогресса, не имеет для него безусловной ценности сама по себе, — ни отмена рабства, ни падение крепостного права, ни всякие конституции и «свободы». Ведь нередко они осуществлялись с энтузиазмом безбожия и с прямым вызовом христианству, хотя даже и это может еще не уничтожать их относительной ценности.

Очевидно, историческое христианство стоит при этом на острие ножа и легко подвергается соблазну извращения, которое мы нередко и наблюдаем в жизни, когда терпение подменяется лицемерием и раболепством, а независимый консерватизм трусливым оппортунизмом, тупой неподвижностью или себялюбивой реакционностью, причем, в силу этого внутреннего обмирщения, получается какой-то антигуманизм или гуманизм наизнанку. Но христианство имеет и свои положительные мотивы для социального прогресса, отчасти совпадающие и с гуманистическими, ему присуща динамика, движение, оно ставит свои властные требования общественной совести. Движущей силой гуманитарного прогресса является не любовь, не жалость, но горделивая мечта о земном рае, о человекобожеском царстве от мира сего; это — новейший вариант старого иудейского лжемессианизма***. Прогресс верит в устранимость зла, в победимость страдания и в разрешимость трагедии в пределах истории силами одного человека. Для христианства же положительным мотивом общественности является милосердие, жалость, сострадание, вообще *благотворительность*, по существу имеющая, однако, только паллиативный характер, а потому и христианская политика (или, если угодно, «христианский социализм»)**** есть также лишь организованная благотворительность и ничем иным быть не может, и дела милосердия всегда составляли силу исторического христианства. Всякие же частные меры, рассматриваемые в категории средств, могут быть обсуждаемы лишь по мотивам целесообразности, почему и не может быть начертано единой и неизменной социальной политики христианства (нельзя, напр., сказать, чтобы христианство само по себе было против социализма как хозяйственного строя или же за него). При этом

ему, разумеется, приходится считаться с указаниями опыта и социальной медицины, каковой, в сущности, и является социальная наука.

Исторически «гуманность» возникает в процессе секуляризации христианской этики, но, конечно, оторванная от своей основы, она получает характер двусмысленный и даже извращенный, почему и дела ее не могут почитаться безусловным благом (как одно время допускал, по-видимому, Вл. Соловьев[1]). Безусловного добра в плоскости относительного, в которой только и знает его гуманизм, вообще не существует, ибо решающим все-таки является лишь религиозный коэффициент. Гуманность же, утверждающаяся без Христа и помимо Христа, есть религиозный обман, соблазн безбожным добром и безбожной любовью, этическое идолопоклонство, а ее успехи получают значение жертв перед алтарем человекобожия. Это — строящаяся противохристианская лжецерковь, прельщающая многими знамениями. Отсюда, впрочем, еще не следует, чтобы все, что противоположно гуманизму, тем самым являлось уже добром, — так антигуманизм (которым иногда увлекался К. Леонтьев) отнюдь не обнаруживает свободного к нему отношения. Между тем стало обычным, что именно такие настроения оказывают непомерно большое влияние на образ мыслей представителей церкви. Это выражается в их неумении быть самим собой, в неспособности подняться до той духовной свободы, которая присуща христианству. Не гуманизмом создано это мощное тело общественности, занявшей столь исключительное место в гуманистической религии человекобожия, но им придана проблеме общественности специфическая религиозная острота, и нельзя отрицать, что она требует для себя религиозного разрешения. Надо сказать прямо, со всей решительностью и определенностью, что в историческом христианстве еще *нет* этого положительного ее разрешения. Правда, оно благословляет, молитвенно освящает разные проявления общественной жизни и «культуры»: внося сюда теургийный элемент, оно борется с силами богопротивными, здесь действующими. Но это молитвенное освящение есть лишь «молитва христианина пред началом всякого дела»*, а не представляет собой религиозного осмысления именно вот этого определенного дела, которое в существе своем остается все-таки религиозно непросветленным. Общественность растет своей стихийной, органической жизнью, подобно росту тела, и этим ростом выдвигаются очередные нужды и запросы. Но при этом сама она остается непроницаема для религии. Аскетическая ориентация, о которой говорилось выше, не способна утолить этой религиозной жажды и боли, ибо имеет только отрицательный характер. Положительная же ориентация христианства в вопросах общественности исчерпывается началами *этики*, между тем одна только этика отнюдь не выражает собой религиозного понимания вопроса (как геометрия, имеющая дело только с формою, не удовлетворяет потребности в целостном познании тела). Да и вообще одна чистая этика даже и нехарактерна для христианства, — какое же христианство, в самом деле, представляет собой этическая религия Канта? Разрешение религиозной проблемы в плоскости одной только этики означало бы лишь бессилие пред нею. Остается вопрос: какова же *религиозная природа* этой общественности, в которой этика видит лишь материал для долга, косный и непросветленный объект для применения категорического императива?

Но здесь мы действительно имеем проблему, которая превышает наши человеческие силы, здесь нужно религиозное событие, новый опыт и новое слово. Его нельзя выдумать,

[1] В очерке «Об упадке средневекового мировоззрения»; напротив, в «Трех разговорах»** он освобождается от этой точки зрения, ибо героем гуманизма является у него здесь антихрист.

и поэтому нет большего религиозного безвкусия, как заниматься религиозным сочинительством или сектантствовать, вместо того, чтобы с религиозным достоинством, покорно и терпеливо, ждать и надеяться. Здесь нужна религиозная μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, явление преображенной общественности, «святой плоти», мистической иерархичности человечества. Вместе с преображением плоти «просветятся и сделаются белы как снег»** и ризы социального бытия, пронизанные лучом Фаворским. Но и эта проблема невместима в истории, в которой она возникла, ответ лежит уже *за* историей, или на самой грани между историей и метаисторией.

7. Конец истории. Если рассматривать историю в ее собственной плоскости и в ее непосредственных достижениях, то следует признать, что история есть великая неудача, какое-то трагическое недоразумение. Во всех отношениях приводит она к мучительным диссонансам и трагическим безысходностям, и ни одно из глубочайших стремлений человечества не является удовлетворенным. И хотя историческое время, как конкретное, должно иметь не только начало, но и конец, однако, если держаться исторической поверхности, оно как будто не имеет своего естественного конца и, не достигая свершения, обречено на дурную бесконечность. Самые эти диссонансы и антиномии составляют стимул для дальнейшего непрерывного движения, и кажется, что не может остановиться река исторических времен в своем течении. Все исторические задачи предполагают непрерывный «прогресс», ибо не могут окончательно разрешиться, и неужели же смысл истории выражается «вечным круговращением» как неизбежным итогом бесконечного движения?

Однако так кажется, лишь если оставаться в области исторической феноменальности, но под нею лежит глубокая почва исторической онтологии. Если там, на поверхности, история как будто не умеет закончиться, то здесь она идет путем свершений, близясь к своей зрелости и концу. И если оттуда конец представляется каким-то внешним, нежданным, насильственным актом, каким обычно почитается и личная смерть каждого отдельного человека, то здесь конец совпадает с наступлением наибольшей зрелости, является мотивированным и закономерным, так же как и личная смерть посылается лишь тогда, когда она своевременна для человека. И с этой точки зрения можно сказать, что история удалась, если она подготовила свой закономерный конец и выход *за* историю: так и «христианская кончина живота» есть в известном смысле апофеоз жизни и ее оправдание. Но наступление исторической зрелости измеряется, конечно, не достижениями прогресса, это есть лишь симптом, преломленное отражение того, что совершается на глубине, и столько же закрывает, сколько и открывает смысл истории. Созревает же она в богочеловеческих актах богооткровения и боговоплощения: судьбы истории прямо или косвенно определяются судьбами Церкви. Церковь есть душа души мира и души истории. Онтология истории и есть *церковная* история, конечно, не внешняя «история церкви» как учреждения, но внутреннее свершение ее судеб. Эти последние сплетены с общим ходом истории, но эта связь лежит так глубоко, что недоступна природному, непросветленному благодатию Божией человеку; она раскрывается в откровении, но и оно остается запечатленной тайной. Для религиозного сознания исторические эпохи определяются иначе, нежели для историка — хозяйства, права, культуры и т. д. Быть может, под громы войны и мировых потрясений,

и не без связи с ними, и ныне для мира неведомо совершается нечто такое, что для его судеб подлиннее, окончательнее, существеннее, чем эта война и чем весь этот шум, поднятый европейским «прогрессом». История свершится не тем, что падут великие державы и будет основано одно мировое государство с демократией, цивилизацией и социализмом, — все это, само по себе взятое, есть тлен и имеет значение лишь по связи с тем, что совершается в недрах мира между человеком и Богом. Для самого же «прогресса» не существует конца, он есть «вечный жид», не знающий покоя. И если мы еще чего-либо чаем на земле в области религиозных откровений, это служит признаком того, что история внутренно еще не окончилась, независимо от продолжительности остающегося для нее времени (ибо густота или насыщенность времени бывает различна и скорость событий изменяется с его темпом). Как мы ощущаем историю? остается ли еще онтологическое время? близок ли конец? Только Отец ведает времена и сроки, Ему принадлежит свершение, но по распускающейся смоковнице судим о близости лета, и в нас самих должна созревать жертвенная готовность к концу и жажда конца. Из человеческого сердца должна исторгнуться молитва конца: ей, гряди, Господи Иисусе!* Зовем ли уже Его *так*? Нет, хотя и «восклоняем с надеждой главы»**, но все же так не зовем. Ибо полны еще религиозных чаяний в истории, чаем Утешителя ранее наступления мировой агонии, прежде последнего усилия тьмы. Однако время коротко и сгущенно.

Чтобы хотеть конца со всею силою, нужно иметь о нем живое предвестие, первые лучи его должны загореться в мире. Господь накануне Своих страданий преобразился пред Своими учениками, явил им славу Свою. И этот луч Преображения, этот свет Фаворский не угас, его ищет и по нем тоскует вся тварь, и этот зов к Преображению все внятнее слышится в мире. А еще о таинственном «тысячелетнем царстве Христа со святыми Его» и о «воскресении первом»*** говорится в Апокалипсисе. Темен смысл этого пророчества, и не дерзаем его раскрывать. Но пророчества неотменны, и они *обязывают* всех верующих в Слово Божие. И разве еще ранее своего исполнения не должны они сделаться предметом молений, чаяний, тоски? Так говорит христианская *надежда*, которая хранит нас от нездорового, непосильного пессимизма, от отравления эсхатологическим испугом. Раньше страшного и трагического конца мира — говорит ее тихий и несмелый голос, прежде чем мир содрогнется предсмертной мукой, сверкнет на земле и луч Преображения, явлено будет, хотя в кратком предварении, Царство Христа на земле, к этому ведет вся история как своему пределу. И сие буди, буди!****

IV. СВЕРШЕНИЕ

Цель истории ведет *за* историю, к «жизни будущего века», а цель мира ведет *за* мир, к «новой земле и новому небу». Лишь в царстве славы, когда окончится время, осуществится цель мироздания, а все теперешнее есть только муки рождения. Человек и вся тварь воскреснет во Христе и в Нем осознает свою природу. Лишь тогда окончится сотворение мира, совершаемое Божиим всемогуществом на основе тварной свободы. В судьбах мира существеннейшую роль играет это соединение божественного всемогущества с тварной свободой, допущение участия твари в созидании мира. С одной стороны, мир, созданный силой божественной любви, премудрости и всемогущества, имеет в них незыб-

лемую свою основу, и в этом смысле мир *не может не удаться*, божественная премудрость не способна допустить ошибки, божественная любовь не восхощет ада как окончательной судьбы творения. Но, с другой стороны, тварная свобода вносит сюда начало ограниченности, ошибочности, неверности, и, поскольку судьбы мира вверяются ей, он *может не удаться*, как и не удался уже относительно нашего эона. Для окончательного сотворения мира нужно скрепить эти обе основы — Божественное всемогущество и тварную свободу, нерушимо охраняемую Божественной любовью, — в одно неразрывное целое и тем окончательно согласовать божеское и человеческое. Это соединение двух естеств и произошло во Христе, истинном Боге и совершенном Человеке. Но если этим и было обеспечено здоровье и прочность мировой основы и сделалось уже невозможным новое грехопадение со всеми его космическими последствиями, то модальное состояние каждого отдельного человека по-прежнему остается вверено человеческой свободе. На Страшном Суде человек, поставленный лицом к лицу с Христом и в Нем познавший истинный закон своей жизни, сам сделает в свете этого сознания оценку своей свободе в соответствии тому «подобию», которое создано творчеством его жизни, и сам различит в нем призрачное, субъективное, «психологическое» от подлинного, реального, онтологического. Грех производит мучительную трещину в существе человека, причем она будет тем глубже, чем сильнее он овладел человеком. Суд никого не уничтожает, обрекая на обращение в изначальное ничто, ибо образ Божий неистребим и бессмертен, но он показывает каждому его самого в истинном свете, в цельности его образа, данного от природы и воссозданного свободой, и благодаря этому прозрению, видя в себе черты ложности, человек страдает, испытывая «адские» мучения. Какова же природа этих мук? Прежде всего, это есть горечь разочарования, осознанная субъективность того, что полагалось за объективное. Это узрение произойдет таинственным и теперь для нас непостижимым метафизическим актом, который положит конец совместному существованию добра *и* зла в их смешении и противопоставит благо как бытие злу как небытию. В свете Страшного Суда, который и есть это разделение, не будет места призрачности и иллюзиям. Тогда станет ясно для людей, чем в них подобие недостойно своего образа и в чем творческая свобода привела их к безотрадной пустоте. При этом возможно, что они будут все-таки предпочитать небытие бытию и хотеть этой пустоты, проваливаясь в бездонную пропасть, замыкаясь в тварное свое подполье. Муки полнейшего разочарования в себе и в своем пути, а в то же время нежелание и неспособность принять это разочарование, и вдобавок еще сознание высшей своей природы и мучительно завистливое влечение к божественному миру — терзают душу невыразимыми на человеческом языке страданиями. Эти муки осознанного и тем не менее упорствующего «психологизма» не ограничиваются только духовными страданиями, ибо человек есть воплощенный дух, который неразрывно связан с чувственностью, т. е. телом. Поэтому адские муки имеют и телесный характер, адский огонь, по символическому свидетельству Слова Божия, жжет не только душу, но и тело. Эти страдания не могут разрушить воскресшее, прославленное и бессмертное тело, в сущности, они его даже не коснутся, образуя род темного облака поверх нетленной его красы. Однако это облако будет закрывать ее от его обладателя, который будет видеть его безобразным и разваливающимся трупом. Отрицать телесные страдания в угоду надменному спиритуализму невозможно для того, кто понимает духовную природу чувственности и нерасторжимость духа и тела. Кроме того, простая последовательность требовала бы одновременно с муками отрицать и бла-

женство, славу тела, а это уже ведёт к неизбежному отрицанию и всего космоса, всей ныне стенающей и ждущей своего избавления твари. Такой антикосмизм во всяком случае далек от христианства с его обетованиями новой земли и нового неба. Однако телесные страдания не исказят богозданного Тела, которое праведники будут видеть в красоте его умопостигаемой идеи. Вообще онтологически не существует ни зла, ни ада, он есть своего рода галлюцинация, закономерно возникающая в больных душах. Но именно поэтому-то ему и несвойственна вечность, он относится к области небытия, отделившегося от бытия. Если Слово Божие и говорит о «вечных мучениях», наряду с «вечной жизнью», то, конечно, не для того, чтобы приравнять ту и другую «вечность», — райского блаженства, как прямого предначертания Божия, положительно обоснованного в природе мира, и адских мук, порождения силы зла, небытия, субъективности, тварной свободы. Оба вида «вечности», очевидно, должны отличаться между собою по крайней мере настолько же, насколько отличны Творец и тварность, Божие всемогущество и тварная свобода. И уж конечно, «вечность» здесь полагается не в противопоставлении временности или ограниченности, но *в отличие* от нашей временности вообще. Иначе говоря, это значит, что жизнь будущего века не измеряется нам известным временем (ему трансцендентна), но имеет иную меру. Если же понять здесь «вечность», как она обыкновенно понимается, в смысле дурной бесконечности, то это обозначало бы совсем не вечность как особое *качество*, но именно временность, лишь не имеющую определенного конца. И уж во всяком случае на том только основании, что адские мучения называются «вечными», нельзя сделать никакого заключения относительно их преходящести, — ни в ту, ни в другую сторону.

В Евангельской притче о Страшном Суде изображается некое разделение человечества на овец и козлищ; оно имеет в своей основе относительный перевес добра или зла в человеке, оказывающий влияние на его судьбу. Но это же разделение происходит и во внутреннем существе каждого человека, ибо нет никого, кто не был бы заражен грехом, а в то же время был бы совершенно чужд всякого добра[1]. Каждый увидит себя, каков он есть, и притом увидит себя более или менее *уродом*, хотя и в разной степени и разном смысле. Вот почему *для всех* страшен этот суд, такими грозными чертами изображаемый в христианской литургике, и нет праведника, который бы не трепетал пред ним: quid sum miser tunc dicturus!* Однако значит ли это, что рая совсем не будет, или же что он будет населен сплошными уродами и калеками? Если же нет, то и за гранью Страшного Суда, который явит твари нелицеприятную правду Божию, есть место Его милосердию и действию Его благодати, «немощная врачующей и оскудевающая восполняющей»**. И есть ли мера и граница для силы благодати Божией, есть ли для нее непоправимые уродства? И не правильнее ли думать, что для безмерности жертвы Голгофской не существует ничего непоправимого, ибо нет меры божественному прощению. Но скажут: прощение есть, и оно безмерно, пока человек может его заслужить покаянием, т. е. до смерти. Однако эта мысль терпит непререкаемое догматическое отвержение пред лицом верования церкви о действен-

[1] О таком внутреннем рассечении человека говорит ап. Павел: «Строит ли кто на этом основании (которое есть Христос) из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, — каждого дело обнаружится, ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3, 12–15. Ср. 2 Кор. 5, 1–4).

ности молитв за усопших, особенно же возносимых при совершении св. Евхаристии (у католиков это верование получило огрубленное в прямолинейности своей выражение в учении о чистилище). Значит, даже грань смерти оказывается преходимой для верующей любви. Но где же сказано, и кто решится утверждать, что любовь эта теряет силу и за гранью Страшного Суда? И не читаем ли мы у апостола иные, трепетной надеждой волнующие слова: «Всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О, бездна богатства, и премудрости, и ведения Божия! как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал путь Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать? Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки веков. Аминь». (Рим. 11, 32-36).

Адские муки, составляющие оборотную сторону человеческой свободы, суть ее privillegium odiosum*, и в них выражается уважение этой свободе, воздаваемое Богом. Ибо человек не может быть спасен насильно и облагодетельствован против воли: недостаточно прощения от Бога, необходима готовность принять это прощение, т. е. покаяние. Если человеческая свобода признана в полном объеме, то с ней приходится считаться со всею серьезностью и последовательностью, вплоть до адских мучений. Ибо они, как это надлежит особенно помнить тем, кто устрашается их из робкой и расслабляющей сантиментальности, применяются не помимо свободы, но именно этою самою свободой, ставшей произволом и своеволием; они избираются, а не налагаются. Отсюда с необходимостью надо заключить, что и освобождение от них невозможно без участия той же свободы, ибо настоящие граждане ада вовсе и не хотят от него освобождаться, напротив, они желали бы его распространить на все мироздание. То, что мучает и мучается в человеке, есть ведь его же собственная самость; это не есть нечто такое, от чего он отказался, что давило бы его лишь неизгладимостью своей. Ибо прошлое изгладимо, а существующее может быть сделано несуществующим, — на этом основана действенность прощения, в этом тайна помилования благоразумного разбойника. Адские муки происходят от нехотения истины, ставшего уже законом жизни; не-любовь к Богу — такова их основа. Хотеть «тьмы кромешной», *ничто*, лишь бы не хотеть Бога, это — предельное безумие зла, которое никак не может быть мотивировано и оправдано, это явная нелепость, бессильная судорога зла. В мире, где свет и тьма, добро и зло, бытие и небытие, находятся в смешении, можно понять, почему голубизне неба легко иногда предпочесть подземную щель крота, или солнечному свету тьму подземелья, ибо и им присуще бытие, а следовательно и нечто положительное, единственное, неповторимое. Но в «тьме кромешной» нет ничего положительного. Противопоставить же Богу круглый и заведомый нуль и затем предпочесть Ему этот последний способно только непостижимое безумие «дна адова». Но это безумие есть вместе с тем и бессилие, фантазма тварной свободы. Это есть ее голая потенция, задержанная в своей потенциальности, хотя и рвущаяся бессильно актуализироваться. Ибо тварная свобода сама не создает для себя онтологической основы, и она не способна дать никакого онтологического прироста божественной полноте бытия. Ее область не *о себе бытие*, но лишь *для себя бытие*. Поэтому можно сказать, что и ада онтологически нет, он не оскверняет собой Божьего мира, представляя лишь метафизическое место небытия. Он есть состояние твари, поскольку оно связано с человеческой свободой, модальность, а не субстанциальность. Праведники, постигающие мир в его истине и красоте, вовсе не будут зреть ада, ибо нет его и в очах Божиих. Они будут знать лишь слепотствующих,

которые упорствуют в призраках и не хотят приобщиться к общей радости бытия. Я. Бёме (а в след за ним и Дж. Пордедж) вмещают ад в недра самого Божества, именно в Его три «первые принципа»*, где Оно существует как Grimmgott**, и те, кто определяют себя в этом начале, и несут необходимые последствия. Такое отнесение ада в божеское естество должно быть отвергнуто вместе с принципиальными предпосылками «физики Бога» и общим бёмовским монизмом. Но здесь содержится справедливая мысль о возможности для человеческой свободы вызывать собой такую модальность бытия, которая именуется адом. В самой природе — хотя не Бога, а человека и вообще твари — заложена возможность не только блаженства, но и муки, причем индивидуальная неповторяемость человеческой личности простирается и на это: всякий лик бытия имеет не только свою светлую сторону, но и свою особую изнанку или тень. Поэтому и в аду есть своя лжеиерархия, он есть лжецарство, в котором извращенные модальности божественного космоса сочетаются в какофонию, — нелепейшая карикатура и пародия на божественную иерархию и музыку сфер небесных.

Поэтому ад, хотя и возможен для всякого творения, — как человека, так и ангела, — но он ни для кого не является неминуемым. Он есть порождение тварной свободы, и она могла бы вовсе не допустить зла в мире, а следовательно и ада. И даже поврежденное человечество могло бы, благодаря искупительной жертве Христовой, упразднить ад. И если в Слове Божием так определенно предустановляется его наличность, то делается это, очевидно, в силу божественного предвидения, распространяющегося и на тварную свободу, но не в смысле его неизбежности как вытекающей из воли Божией. *Ада Бог не создал*, так же как и смерти***; и подобно смерти, которая вошла в мир через дьявола, также и ад первоначально порожден был дьяволом. Потому и грешники посылаются во «огнь вечный, уготованный дьяволу и аггелам его»****. В человеческой свободе, с которою связано существование ада, нет ничего непреложного и неизменного. В то же время мы не имеем и возможности утверждать, чтобы создание Божие, как бы ни было омрачено и извращено оно злом, оказалось непоправимо, радикально, онтологически извращено, — это значило бы приписать злу субстанциальность, творческую самобытность, которой оно не имеет. Сердцевина бытия остается не затронута злом, которое владеет только модальностью. Поэтому и дьявол в бытийственной основе своей есть все-таки ангел, но глубоко и всесторонне извративший природу свою. Поэтому и для его спасения не утрачена онтологическая основа, и является вопросом *факта*, возможно ли для него покаяние, вне которого вообще нет спасения. Можно предположить лишь две причины навеки пребывающего существования ада: полную неспособность к добру, составляющую естественное последствие греховной жизни, и упорное, окончательное нехотение добра. Что касается первого, то мы не можем указать причины такой непоправимости человеческой природы, ибо божественная благодать исцеляет, восполняет, дает силу жизни. Правда, такой духовный нищий «спасется как из огня», ибо «дело его сгорит», так что «и одетый он окажется нагим» (2 Кор. 5, 3), перейдя через мучительнейшее рассечение и отсечение. Но есть ли неисправимое уродство пред лицем Божиим? Более неодолимым препятствием может оказаться нераскаянность, нежелание рая, богоборство. Но оно есть дело человеческой свободы, ставшей произволом и решительно противоставшей закону жизни, необходимости. Однако *такая* свобода, т. е. абсолютный произвол (каковой невозможен в теперешней жизни, где свобода и необходимость смешаны неразрывно в жизненном процессе, так же

как бытие и небытие), не имеет в себе устойчивости, как напрягающаяся самость. Она способна приобрести ее, лишь перестав быть произволом, т. е. слившись с необходимостью, а это может произойти, когда грешники возненавидят свою греховную волю и свободно согласуют ее с волей Божественной, всеобщим царством любви и блаженства. Вот почему для св. ангелов и для людей, удостоенных лицезрения Божия и райского блаженства, новое падение или возврат к злу уже невозможны, не в силу *утраты* ими свободы, но через переход к другому бытийному *возрасту* и преодоление отрешенной от необходимости свободы (так что упраздняется и самая соотносительность понятий *свобода—необходимость*, существующая лишь для этого эона). Свобода же в зле совсем не имеет той устойчивости, как свобода в добре, она лишена онтологической скрепы, свойственной последней: нельзя забросить якорь и утвердиться на нем в пустоте небытия. Поэтому свобода в зле предполагает судорожное волевое усилие непрерывного бунта, почему с нее и можно сорваться. «Вечные муки» имеют лишь отрицательную вечность, это только тень, отбрасываемая самостью. Нельзя поэтому признать за ними положительной *силы* вечности, а поэтому и нельзя утверждать их неуничтожимость, хотя одинаково нельзя ее и отрицать. Здесь религиозная апория, и в смирении остановиться пред этой недоступной тайной повелевает религиозное целомудрие и скромность[1]. Но здесь остается вполне возможной христианская надежда, которую вселяет неизреченная любовь Божия, ибо все потонет в ее пучине. Только «любовь никогда не престает. И пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо познаем мы только как часть (в обособлении — ἐκ μέρους), и пророчествуем также как часть — ἐκ μέρους, когда же наступит целостность — τὸ τέλειον, то частичное — τὸ ἐκ μέρους — прекратится» (1 Кор. 13, 8—10).

Но особенно неразумно применять к жизни будущего века категории нашей временности и таким образом последнюю абсолютизировать. Это делается в учении о перевоплощении душ и вообще о бесконечной «эволюции», проповедуемой теософией. Учение о перевоплощении для многих ценно именно как средство справиться с вечностию мук, устранить ад из мироздания. Но эта благая цель достигается здесь очень плохими средствами, а за разрешение тайны принимается плоский рационализм, всю трудность уничтожающий простым удлинением времени жизни благодаря неоднократным ее повторениям по закону кармы. Пройдя через такой фильтр, душа очистится от своих нечистот и обретет блаженство. Можно, конечно, задаться вопросом, почему же свобода и в ряде жизней не окажется также деморализующей силой, если только не предположить принудительного и всесильного действия кармы. Конечно, искупительные страдания очищают греховную скверну, и никому не дано миновать их благого огня, но не всегда и страдание оказывает такое действие, оно может и ожесточать, и, само по себе, перевоплощение бессильно победить ад. Против грубости столь упрощенного разрешения и бедности воображения следует апеллировать к религиозному вкусу. Мы вообще не должны «жизни будущего века» мерить нашим временем и потому одинаково не можем утверждать, что оно имеет ограниченную или неограниченную

[1] Положительный смысл осуждения Церковью оригенизма*, вообще далеко неясный, на наш взгляд, заключается в устранении его чересчур прямолинейного и притязательного догматизирования, притом с явным наклоном в сторону нехристианского спиритуализма. Его можно понимать не как установление определенного догматического мнения, которого вообще не существует и до сих пор, но как педагогическую меру церковной дисциплины.

продолжительность. Этот вопрос следует вообще освободить от связи с временем, нам известным, потому что метафизическая катастрофа, онтологический переворот, необходимо сопровождается переменою и в *качестве* времени, и она таит в себе неожиданные и непостижимые для нас теперь способы решения вопроса. Несомненно одно: только добру и неразрывно связанному с ним блаженству принадлежит онтологическая сущность, только оно пребывает выше различения свободы и необходимости. Зло же есть акциденция, модус тварности, онтологическая иллюзия, нечто такое, чего могло бы и не быть, что обязано своим существованием свободе и потому находится в относительной сфере противоположения свободы и необходимости. Поэтому онтологически вполне мыслимо полное обессиление и прекращение зла и преодоление раздвоенности свободы и необходимости. Этим предполагается и раскаяние, ибо, конечно, иного пути к освобождению от зла не существует, какими бы муками ни было куплено это раскаяние. Для каждого человека, знающего свою греховную скверну, должно быть ясно одно: если адские муки могут миновать всех людей, то *его-то* уж они не должны миновать, ибо он несомненно заслуживает их пред судом Божественной правды. *Так* говорит каждому его личная религиозная совесть. Но наряду с этим незаглушим и робкий голос надежды, и мольба о прощении, глас мытарев: Боже, будь милостив мне грешному!* И Слово Божие дает надежду, ибо противопоставление добра и зла, рая и ада, не есть еще предельная цель мироздания. Ибо «Сыну надлежит царствовать, лишь доколе низложит всех врагов Своих под ноги Свои... Когда же все покорит Ему, тогда и сам Сын покорится Покорившему все Ему, *да будет Бог всё во всем* — ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν» (I Кор. 15, 25, 28).

Ему же слава во веки веков. Аминь.

КОММЕНТАРИИ

Текст печатается по единственному прижизненному изданию: *Булгаков Сергей.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Путь, 1917. Орфография и пунктуация приведены к современным нормам с сохранением, по возможности, индивидуальных стилистических особенностей. Несомненные опечатки исправлены без каких-либо оговорок в примечаниях. Кроме того исправлены многочисленные неточности в ссылках на книги Ветхого и Нового Заветов, которые были воспроизведены в переиздании 1994 г. В отдельных, редких случаях внесены исправления гипотетического характера, сообразно смыслу фразы. Например: «О да, это, конечно, скачок к счастью и радости, между обоими берегами лежит пропасть, *надо* прыгать» (с. 32) — в источнике текста запятая стояла не после слова «радости», а после слова «скачок», что искажало смысл фразы и выпадало из контекста. Там, где это возможно, подобные немногочисленные исправления отмечены графически: «...внушают [к] себе особенное чувство религиозного почтения старые церкви, старые книги...» (с. 70).

В основу настоящих комментариев положены комментарии В. В. Сапова к изданию: *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М.: Республика, 1994. Они в необходимых случаях уточнены, а также основательно дополнены и расширены.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Книги С. Н. Булгакова:

Соч. — *Булгаков С. Н.* Сочинения в 2-х томах. М.: Наука, 1993.

МИ — От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896—1903). СПб, Т-во «Общественная польза», 1903.

ДГ — Два града. Исследования о природе общественных идеалов (Сборник статей в двух томах). М.: Путь, 1911.

ФХ — Философия хозяйства. М., 1912.

ТД — Тихие думы. Из статей 1911—1915 гг. М.: изд. Г. А. Лемана и С. А. Сахарова, 1918.

АЗ — Автобиографические заметки (Посмертное издание). Париж, 1946.

Другие издания

Платон — *Платон.* Сочинения в 3-х тт. М., 1968—1972.

Гегель — *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. М.-Л., 1935.

Кант — *Кант И.* Собрание сочинений в 8-ми т. т. Юбилейное издание 1794—1994. М., 1994.

Достоевский — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Л., 1972—1988.

ВФП — Вопросы философии и психологии.

РМ — Русская мысль.

С. 19 * О родительской семье Булгакова, его отце и матери см. в его очерке «Моя родина» (АЗ), а также в кн.: Зёрнов Н. Русское религиозное возрождение начала XX века. Париж, 1974. С. 156. Уместно привести выдержки из писем Булгакова: «21 апреля у меня скоропостижно <...> умер отец, как жил, в трудах, между двумя литургиями. Я не застал уже его в живых (как и мать), но поспел до похорон. Пережил много и горя, и возвышающего религиозного утешения <...> Папе был 71 год <...> Весь город хоронил его»; «Не могу выразить, с какой силой встает у меня в этом году мое чистое, Страстною и Святою неделями освещенное и освященное детство, папа и мама, наш старый дом, уже не наш теперь, где мы родились, выросли, любили, хоронили <...> Как они умели детски чистым сердцем и молитвами радоваться празднику, умели жить в церкви» (А. С. Волжскому-Глинке, от 14 мая 1912 г. и от 5 апреля 1914 г. соответственно. — РГАЛИ, ф. 142, ед. хр. 198, оп. 1, лл. 161, 211 соотв).

ОТ АВТОРА

С. 21 * Цитата из Посвящения к «Евгению Онегину» А. С. Пушкина.

** Стихотворение А. С. Хомякова «Вечерняя песнь» (1853), по словам С. Н. Булгакова, стало для всей его книги «своего рода музыкальным императивом». Стихотворение пронизано чувством просветленной скорби по умершей в начале 1852 г. жене А. С. Хомякова и, может быть, поэтому оказалось особенно созвучным настроению Булгакова, пережившего в 1909 г. смерть сына. По этой причине здесь уместно привести стихотворение Хомякова полностью:

Солнце сокрылось; дымятся долины;
Медленно сходят к ночлегу стада;
Чуть шевелятся лесные вершины,
Чуть шевелится вода.

Ветер приносит прохладу ночную;
Тихою славой горят небеса...
Братья, оставим работу денную,
В песни сольем голоса...

Ночь на востоке с вечерней звездою;
Тихо сияет струей золотою
Западный край.

Господи, путь наш меж камней и терний,
Путь наш во мраке... Ты, Свет Невечерний,
Нас осияй!

В мгле полунощной, в полуденном зное,
В скорби и радости, в сладком покое,
В тяжкой борьбе —

Всюду сияние солнца святого,
Божия мудрость и сила и слово,
Слава тебе!

(*Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. М., 1969. С. 132).

«Не правда ли, что эти стихи поют? — писал Хомяков в письме к П. М. и П. А. Бестужевым. — Я ими очень доволен. Они не переложение церковной песни, но отчасти напоминают чувство, которое выражено в песни „Свете тихий“. Впрочем, они грустнее и не так торжественны; но вечер и молитва, кажется, выражены» (Там же. С. 568).

*** *Сизигия* — соединение, сопряжение (с *греч.*). Этот старый гностический термин был переосмыслен В. С. Соловьевым и пришел в русскую религиозно-философскую мысль начала века через его посредство (см. в его сочинении «Смысл любви» // *Соловьев В. С.* Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 158).

С. 22 * О Первой мировой войне как крахе «новоевропейского» культурного сознания, как о «всеобщем пожаре комфорта и цивилизации» см. в лекции Булгакова «Война и русское самосознание» (отд. брошюрой — М., 1915). Предисловие к «Свету Невечернему» писалось по свежим следам этого выступления.

** О «любви к месту» (amor loci) омещанившейся Европы см. там же.

*** Критика германства как духовного типа дана Булгаковым в публичной лекции «Человечность против человекобожия. Историческое оправдание англо-русского сближения» (РМ. 1917. № 5/6). Эта лекция влилась в общий ряд «германоедских» выступлений русских философов в разгар военной схватки с Германией (одно из наиболее крайних — *Эрн В.* От Канта к Круппу, 1915). Ср. с суждением Булгакова в годы Второй мировой войны: «Есть особая предустановленность во взаимоотношении Германии и России, род эроса, порабо тительного со стороны германской и пассивно-притягательного с русской». (Подробнее см.: *Булгаков С. Н.* Христианство и еврейский вопрос. Paris, 1991. С. 110–112).

С. 23 * *Арианство* — ересь, возникшая в IV в. н. э.; основатель ереси Арий, александрийский протопресвитер, учил, что Иисус Христос является творением Бога, но не Богом.

Монофизитство — еретическое учение V в., согласно которому человеческая природа Христа полностью поглощена природой Божественной. Булгаков употребляет здесь оба термина в переносном смысле, имея в виду современную ему «религиозно-историческую науку» немецкого протестантизма, признававшую в Христе не Богочеловека, а только «человека Иисуса» (т. е. «одну природу») и ставившую под сомнение Его историчность. См. цикл статей Булгакова 1910–1911 гг. «Современное арианство» (ТД).

** Под «*имманентизмом*» С. Н. Булгаков подразумевает здесь не только так называемую имманентную школу (В. Шуппе, Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман и др.), но и неокантианство; сторонники «имманентизма» в духе учения И. Канта считали, что предметный мир не объективно дан, а конструируется сознанием (т. е. «имманентен», внутренне присущ сознанию), отрицая вместе с тем существование кантовской «вещи в себе».

Монизм — выведение всего многообразия мира из одного начала. О монизме в понимании Булгакова (прежде всего — о гегелевском идеалистическом монизме) — см. в его труде «Трагедия философии» (1920–1921 гг.). Соч. Т. I.

*** Критике «*социалистического человекобожия*» посвящен ряд статей С. Н. Булгакова в книге «Два града»: «Религия человекобожия у Л. Фейербаха», «К. Маркс как религиозный тип» (т. 1); «Героизм и подвижничество» (т. 2). Переиздание: Соч. Т. 2.

**** Под «*эпигонами Канта*» С. Н. Булгаков имеет в виду неокантианцев. Неокантианство как направление в немецкой философии сформировалось в конце XIX в. после выхода в свет книги О. Либмана «Кант и эпигоны» (1865). Наибольшую известность получили в дальнейшем Баденская (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Э. Ласк и др.) и Марбургская (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер и др.) школы неокантианства. В России идеи неокантианства активно пропагандировала и развивала группа философов, издателей журнала «Логос» (Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун, С. И. Гессен и др.).

***** *Хлыстовство* — религиозное мистическое сектантство, возникшее в России в конце XVII — начале XVIII в. Хлысты (искаж. «христы») считают возможным прямое общение со Св. Духом и воплощение Духа в наиболее праведных людей, которые таким образом становятся «христами». Собрания хлыстов имеют форму радений, т. е. молений, сопровождающихся коллективными плясками, доводящими до исступления и «пророчеств». До революции 1917 г. хлыстовство сущест-

вовало в 30 губерниях России. О хлыстовстве «западного типа» в понимании Булгакова см. в его статье: «Человечность против человекобожия». С. 24–25. Переиздание: *Булгаков С. Н.* Труды по социологии и теологии. М., 1977. Т. 2. С. 236–285.

****** *Тонос* — букв.: напряжение *(греч.)*, в переносном смысле «сила»; понятие стоической философии, означающее напряжение, интенсивность космического духа (пневмы).

******* *Антрополатрия* — обожествление человека (от *греч.* antropos — человек и latreia — почитание, служение).

******** Название статьи Р. Вагнера (1860) (см. *Вагнер Р.* Избранные работы. М., 1978. С. 494–539).

********* *Гнозис (греч.)* — здесь: знание, познание.

********** *Трансцендентизм* — здесь: потусторонность, «неотмирность».

********** *Манихейство* — религиозно-философское учение, возникшее на Ближнем Востоке в III в. (основателем считается перс Мани) и распространившееся в разных версиях в III–IX вв. от Северной Африки до Китая. Манихеи исповедовали дуализм равновеликих мировых сил (добра и зла, света и тьмы), причем материя и человеческая плоть связывались с темным и злым началом.

Богумильство — болгарско-балканская ересь (возникла в X в.), поздняя разновидность манихейства, отличавшаяся крайним аскетизмом.

С. 24 * Ср.: Лк. 8, 23–24; Пс. 113, 9.

** Ср.: «Я Иисус <...> есмь корень и потомок Давида, звезда светлая и утренняя» (Откр. 22, 16).

ВВЕДЕНИЕ

С. 25 * «Введение. Природа религиозного сознания» впервые частично опубликовано под названием «Трансцендентная проблема религии» (ВФП. 1914. № 124, 125).

** *Трансцендентальный метод*, согласно критической философии Канта, — исследование формальных предпосылок, сообщающих знанию всеобщий, априорный и необходимый характер (априорные формы чувственности — пространство и время, категории рассудка и т. д.).

*** *Три критики Канта* — его трактаты «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790).

С. 26 * Морально невменяемые *(лат.)*.

** Суждение вкуса *(нем.)* — термин И. Канта.

*** Современный перевод М. И. Левиной: «Суждение вкуса не может быть определено доказательствами, как будто оно чисто *субъективно*» (*Кант.* Т. 5. С. 124). Здесь и далее Булгаков цитирует «Критики» Канта по лейпцигскому изданию 1878 г.

С. 27 * Способность, возможность, сила *(нем.)*.

** «Вкус можно было бы даже определить как способность судить о том, чему наше чувство в данном представлении придает *всеобщую сообщаемость* без опосредования понятием» (*Кант.* Т. 5. С. 136).

*** Современный перевод названия трактата И. Канта «Kritik der Urteilskraft» — «Критика способности суждения». Перевод Булгакова, тем не менее, вполне правомерен. «У Канта в его третьей „Критике“, — писал А. В. Гулыга, — в первую очередь речь идет о способности (или даже точнее о силе) оценки, приговора, который прямо или косвенно человек выносит окружающей действительности и самому себе» (Философия Канта и современность. М., 1974. С. 268–269).

**** «Религия в пределах только разума» *(нем.)* — название трактата Канта.

С. 28 * Идолопоклонство, фетишизм, пережиток *(нем.)*.

** Кант. Т. 5. С. 302–303. *Теургия* — в дословном переводе с *греч.*: богодействие; здесь: магия, обрядность.

Идололатрия — идолопоклонство.

*** «Раздавите гадину!» *(фр.)* — слова Вольтера по поводу католической церкви.

**** «*Спор об атеизме*» *(нем.)* — так называется скандал, разразившийся в 1799 г. по поводу статьи И. Г. Фихте «Об основании нашей веры в божественное управление миром», опубликованной в 1798 г. в редактируемом Фихте «Философском журнале». Бог определялся здесь как нравственный миропорядок. Обвиненный в пропаганде атеизма, Фихте вынужден был уйти в отставку с поста редактора журнала и переселиться в Берлин. «Спором об атеизме» завершается ранний, так называемый «иенский период» философского творчества Фихте.

***** «Идолопоклонство в практическом понимании — та религия, которая мыслит высшее существо со свойствами, допускающими, что еще нечто другое, а не только моральность может быть сама по себе подходящим условием, чтобы сообразоваться с его волей во всем, что способен совершить человек». (*Кант.* Т. 5. С. 303).

****** «Мораль и религия образуют абсолютное единство: обе устремлены к сверхъестественному, первая — через образ действий, вторая — через образ мыслей... Религия без морали является суеверием, достойным сожаления, как ложная надежда, не способная увенчаться успехом. Мнимая мораль без религии, может быть, помогает вести добропорядочный образ жизни, поступать правильно, уклоняться от зла, но только из страха перед наказанием в чувственном мире, а совсем не из любви к добру, и не существует из самой себя» *(нем.)*.

С. 29 * С позволения сказать *(лат.)*.

** Эту мысль Л. Фейербах неоднократно высказывает в «Сущности христианства» и в «Лекциях о сущности религии». Например, в третьей «Лекции о сущности религии» он пишет: «Существо, которое человек противопоставляет себе в религии и теологии как совершенно иное, от него отличное, есть его собственное существо» (*Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 517).

*** Общечеловеческое мнение *(лат.)*.

**** Точнее сказать — у Френсиса Ньюмена (английского психолога и историка, автора книг «Душа, ее скорби и чаяния», «Стадии веры» — обе в 1849 г.), у которого У. Джемс заимствовал термин «дважды рожденные» (см.: *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1910. С. 71). «Тип „один раз рожденного" сознания... развивается прямолинейно и естественно — без всяких душевных кризисов, без болезненного отчаяния...» (Там же. С. 73). «Дважды рожденный» (напр., ап. Павел) «обращается к Богу под влиянием сильного душевного потрясения, в одно мгновение ока совершается полный разрыв между старой жизнью и новой...» (Там же. С. 205).

С. 30 * «История одного обращения» носит автобиографический характер. В ней описан опыт трех «встреч с Софией» (Премудростью Божией; о софиологии Булгакова см. в предисловии к настоящему тому), явленной в ликах Природы, Любви, религиозного Искусства, — что привело к обретению утраченной веры. Ср. с поэмой В. С. Соловьева «Три свидания» (1898), где того же рода «встречи» описаны в визионерских и мистических тонах. Ср. также в воспоминаниях Булгакова: «Как царица София, [природа] являлась мне <...> сокровенная в своей Красоте и прекрасная Ею. И детская душа навсегда услышала, узнала, возлюбила и отдалась этому видению». «Но родина моей родины, ее святыня была Сергиевская церковь <...> с престолом Успения <...>. Я не знал тогда, что я получил имя, был крещен и духовно рожден в *Софийном* храме, причтен к лику служителя Софии Премудрости Божией преп. Сергия» (очерк «Моя родина» // АЗ. С. 11, 12).

С. 31 * «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко» (Лк. 2, 29) — слова праведного Симеона Богоприимца, которому было открыто Св. Духом, что он не умрет, пока не увидит спасителя Израиля, Мессию, Христа.

** Речь идет о Елене Ивановне Токмаковой, будущей жене Булгакова. «Настоящим письмом, — писал Булгаков своему другу М. О. Гершензону 9 января 1898 г., — имею известить Вас что свадьба моя окончательно назначена на вечер 14-го января. Утром пятнадцатого мы едем, заедем в Ливны и 21-го в Москве (22-го у меня лекция). О своей жизни здесь не распишешься: такие моменты или дни не выражаются словами» (ОР РГБ, ф. 746, к. 29, ед. хр. 22, л. 23). Свадьба состоялась в Кореизе (в Крыму), где в последующие годы Булгаков проводил летние месяцы в имении своего тестя, крымского винодела И. Ф. Токмакова.

*** Ср. с более поздним очерком Булгакова «Две встречи» (АЗ, а также: Соч., т. 2 и Приложениях ко 2-му тому наст. изд.), где этот эпизод дополнен новым, контрастирующим впечатлением от творения Рафаэля.

**** *Цвингер* — название барочного архитектурного ансамбля, в котором размещается Дрезденская галерея.

***** «И благословил их Симеон и сказал Марии, матери Его: се, лежит сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, — и Тебе самой оружие пройдет душу, — да откроются помышления многих сердец» (Лк. 2, 24).

****** *Резиньяция* — покорность, смирение; здесь: разочарование, душевный упадок. О влиянии на Булгакова эмигрантских настроений Герцена, пережившего после революции 1848 г. разочарование в Западе (что, в частности, отразилось в его сочинении «С того берега»), см. в статье Булгакова «Душевная драма Герцена», 1902 (МИ; переиздание: Соч. Т. 2. Здесь же см. комментарии к этой статье).

С. 32 * Об идейной эволюции Булгакова «от марксизма» см. в авторском предисловии к МИ. См. также его статью: From marxism to sophiology // Review of Religion, 1937. Vol. 1. № 4 P. 36–368.

** Булгаков был избран депутатом II Государственной Думы от Орловской губернии как беспартийный «христианский социалист». Он девять раз поднимался на ораторскую трибуну: 24 февраля, 5 марта, 7 марта, 12 марта, 15 марта, 27 марта, 7 мая, 15 мая и 17 мая 1907 г. (см. Государственная Дума. Второй созыв. Стенографический отчет. СПб., 1909. Т. 1. Стб. 27–28 84–85, 210–212, 397–401, 546–548, 1245–1249; Т. 2. Стб. 281–284, 577–580, 749–759) II Думе посвящены две статьи Булгакова: «Церковный вопрос в Гос. Думе», «Из думских впечатлений. Прения о военно-полевых судах» // Век, 1910. № 10, 12. «Картинку из жизни второй Государственной Думы» см. в его статье «Религия человекобожия в русской революции» (ДГ. Т. 2 С. 131). Об участии Булгакова в работе Думы см.: *Герье В.* Вторая государственная Дума. М. 1907. С. 114, 156–160, а также о его встрече (вместе со Струве, Челноковым и Маклаковым) с П. А. Столыпиным накануне ее закрытия см.: *Маклаков В. А.* Вторая Государственная Дума Воспоминания современника. London, 1991. С. 246–247.

*** Скорее всего, это Зосимова пустынь под Москвой, которую и впоследствии Булгаков посещал совместно с П. А. Флоренским и В. А. Кожевниковым (см. письмо М. А. Новоселова А. С. Глинке-Волжскому от 16 февраля 1909 г. — РГАЛИ, ф. 142, ед. хр. 263, оп. 1, л. 6).

**** Мф. 26, 75. Булгаков сравнивает свое отпадение от Церкви с отречением апостола Петра.

***** См.: Лк. 7, 37–50.

С. 33 * «Всякая религия есть по сути религия спасения... как следует мыслить религиозное отношение, чтобы через спасение добиться желаемого удовлетворения без противоречия с самим собой» (*A. Древс.* Религия как самоудовлетворение Бога) *(нем.)*.

С. 34 * Отрывок «Из интимного письма» также носит автобиографический характер: 27 июля 1909 г. умер от нефрита сын Булгакова. «Как изобразить Вам пережитое? — писал он 27 сентября

1909 г. Г. А. Рачинскому. — Скажу одно: я еще никогда не переживал такой муки в своей в общем благополучной, хотя и не свободной от утрат жизни. Мальчик этот наш (Ивашек, 3 л. 7 мес.) был особенный, необыкновенный, с небесным светом в очах и улыбке. Всегда вспоминаю, что родился он в Христову ночь, когда к заутрене звонили колокола. Вестник неба и ушел на небо» (РГАЛИ, ф. 427, оп. I, ед. хр. 2689, л. 2).

** Иов. 42, 7—8. Имеются в виду «друзья Иова», увещавшие его в несчастье.

*** См.: Быт. 22, 1—13.

С. 35 * 2 Кор. 12, 2.

** «Невидимо Сопровождаемый ангельским воинством» (слова из Херувимской песни в составе литургии верных — главной части православной литургии).

*** «*Апостол*» — здесь: отрывок из послания ап. Павла (1 Кор. 15, 52), читаемый во время отпевания.

**** См. Лк. 1, 11.

***** См.: Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991. С. 67—68. Глава «О видении ангела, служаща с блаженным Сергием».

****** Неточная цитата; ср.: Мф. 11, 11; Лк. 7, 28. Собор Предтечи и Крестителя Господня Иоанна празднуется Православной Церковью 7/20 января. Ивашек, родившийся 25 декабря 1905 г., был 7 января ст. ст. 1906 г. крещен и наречен в честь Иоанна Предтечи.

С. 36 * *Синтетические суждения a priori* — в системе Канта такие суждения, которые увеличивают данное познание и при этом проистекают не из опыта, а из свойств человеческого мышления.

** *ЕСИ* — буквальный перевод на церковнославянский греческой надписи на Дельфийском храме: EI (*букв.*: «ты есть»). Рассуждение на тему «ты еси» содержится в работе Вяч. Иванова «Достоевский и роман-трагедия» (вошла в его кн.: «Борозды и межи», М., 1916; современные переиздания работы в книгах: *Вячеслав Иванов.* Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М.: Искусство, 1995; *Вячеслав Иванов.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994; *Ф. М. Достоевский.* Бесы. Роман в трех частях. «Бесы». Антология русской критики. М.: Согласие, 1996). Обмен мыслями с Вяч. Ивановым характерен в эту пору для Булгакова (см. комментарий к статье последнего «Русская трагедия» в Соч., т. 2). Название «Ты еси» носит вторая часть «мелопеи» Вяч. Иванова «Человек» (1915—1919), а также статья, раскрывающая эту тему (см. *Иванов Вячеслав.* Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 263—268).

*** «Иисус же сказал в ответ: ...если будете иметь веру и не усомнитесь ..., то ... если и горе сей скажете: поднимись и ввергнись в море, — будет» (Мф. 21, 21).

**** Имеются в виду следующие системы доказательств бытия Божия: 1) космологическая (Аристотель); 2) телеологическая (Платон); 3) онтологическая (Ансельм Кентерберийский); 4) историческая или психологическая (Декарт); 5) нравственная (И. Кант). Подробнее см.: Гегель. Лекции о доказательстве бытия Бога // *Гегель.* Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 337—495.

С. 37 * В ответ на вопрос Наполеона, признает ли он существование Творца, Лаплас ответил, что «не нуждался в такой гипотезе». (См. в кн.: История XIX века. Под редакцией Лависса и Рамбо. Т. 1. М., 1938. Глава II. Состояние наук в Европе. С. 367).

** «Естественная религия» *(нем.)*. М. Мюллер видел источник происхождения религии в воздействиях природной среды.

*** Нет ничего в вере, чего бы не было раньше в ощущении *(лат.)* — парафраз известной формулы сенсуалистов: «Нет ничего в сознании...» etc.

С. 38 * Противоречие в определении *(лат.)* — логическая ошибка; напр.: «круглый квадрат».

** См. прим. к с. 27 ****.

*** Термин Э. Геккеля, употребленный им в его популярной книге «Мировые загадки» (1889).

**** *Эксотерическое* (экзотерическое) учение — явное, открытое для всех (в отличие от эзотерического — тайного, для посвященных).

***** Формула выражения единства субъекта и объекта в индийской философии (Чхандогья-Упанишада. VI, 12). См.: Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972. С. 117—118. Таково же название дистиха Вяч. Иванова из его книги стихов «Кормчие звезды» (1903):

В страждущем страждешь ты сам: вмести сораспяться живому.
В страждущем страждешь ты сам: мужествуй, милуй, живи.

****** В древнеиндийской философии *Майа* означает иллюзорность бытия; под «покрывалом Майи» скрывается истинная сущность вселенной.

******* В древнегреческом языке — отрицательная частица в сложных словах. Об отрицательных частицах в древнегреческом языке см. наст. изд. Т. 1. С. 103.

******** «Религия духа» *(нем.)*.

********* Нет религии без представления о Боге *(нем.)*.

С. 39 * *Ноумен* — умопостигаемая сущность, в отличие от «феномена» — объекта чувственного созерцания. В философии И. Канта «ноумен» — синоним «вещи в себе».

** Высшее существо *(фр.)* — божество «позитивной религии» О. Конта, которым объявляется общество или совокупное человечество и которое должно почитаться каждым отдельным человеком. Ср. статью В. С. Соловьева «Идея человечества у Августа Конта» (*Соловьев В. С.* Соч.: В 2-х т. М., 1988. Т. 2. С. 562—581).

*** Поклонение материальным предметам — фетишам, которые наделяются сверхъестественными свойствами. Подробнее см.: *Ш. де Бросс.* О фетишизме. М., 1973.

**** Первая строфа стихотворения Ф. И. Тютчева, без названия (1830).

С. 40 * Булгаковым допущена описка (или ошибка памяти). Имманентный характер математического знания продемонстрирован Платоном не в «Федоне», а в диалоге «Менон»: «Значит эти мнения» (т. е. математические представления) «были в нем самом» (в рассуждающем субъекте). См.: *Платон.* Т. 1. особенно с. 384—393. Булгаков был знаком с этим диалогом скорее всего по изданию: Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Санкт-Петербургской духовной академии Карповым. Ч. 2. СПб., 1842.

** По преимуществу *(греч.)*.

*** Группа писателей и философов, сотрудничавших в книгоиздательстве «Мусагет», которое возглавлял Эмиль Карлович Метнер, и в выпускаемом этим же издательством журнале «Логос», органе русских неокантианцев, находилась в постоянной полемике с книгоиздательством «Путь», вокруг которого сплотились в основном философы религиозного направления (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, Е. Н. Трубецкой и др.). «Основной вопрос „Пути“, — писал впоследствии Ф. А. Степун, — был — „како веруеши“, основной вопрос „Мусагета“ — „владеешь ли своим мастерством?“» (*Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Лондон, 1990. Т. 1. С. 282). Перед самым началом войны 1914 г. между обоими направлениями наметилось некоторое сближение. Ссылка Булгакова на книгу Э. К. Метнера в этом смысле симптоматична. В начале войны Метнер оказался в Германии, был интернирован и затем поселился в Швейцарии. В 1915 г. он написал Булгакову письмо, в ответном письме от 19 апреля 1915 г. Булгаков писал: «Очень был рад я Вашему письму, как дружескому рукопожатию в такую годину, когда события разделяют даже и близких по симпатиям людей. Заочно, отчасти по слухам, отчасти по интуиции, я представлял себе и Ваше настроение, и Ваше понимание

текущих событий. Многого в них я не могу ни принять, ни разделить, но в то же время ощущаю всю неразрывность Вашей связи с Россией, а следовательно, с моей верой и любовью...» (ОР РГБ, ф. 167, к. 13, ед. хр. 21, л. 1–2).

С. 41 * Подробнее у Булгакова о субъективном идеализме Фихте см. в его книгах: «Философия хозяйства» и особенно «Трагедия философии» (Соч. Т. 1. Указатель).

** Имеются в виду эпизоды Библии: ослица, проговорив человеческим голосом, остановила безумие пророка Валаама (Числ. 22, 23–24); обращение Савла (ап. Павла) на пути в Дамаск (Деян. 9, 3–6).

*** Точнее: «Царство Божие нудится»; в переводе: «Царство Небесное силою берется» (Мф. 11, 12).

**** *Евхаристия* (с *греч.*, букв. «благодарение») — одно из главнейших христианских таинств: пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христовы, вкушая которые во время причащения, верующие соединяются со Христом.

С. 42 * Превзойди себя самого *(лат.)* — тезис бл. Августина («Об истинной религии», XXXIX, 72).

** Течение в православии, которое возникло в среде афонских монахов в 1912–1913 гг. Поводом послужила книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (3-е изд., Киев, 1912), в которой, в частности, утверждалось: «В имени Божием присутствует Сам Бог — всем своим существом и всеми своими бесконечными свойствами» (с. 16). Синод Русской Православной Церкви квалифицировал имяславие как ложное учение. Булгаков, в числе других «светских богословов», сочувствовавших имяславческой мистике, — ср. в его письме А. С. Глинке-Волжскому от 21 сентября 1913 г.: «Злоба дня и боль наша — афонское событие и самый вопрос об Имени Божием» (РГАЛИ, ф. 142. ед. хр. 198 оп. 1, л. 198), — с возмущением писал о насильственной расправе российской администрации с «еретиками» в статье «Афонское дело» (РМ. 1913. № 9), позднее — в диалогах «У стен Херсониса» (опубл. посмертно: «Символ», 1991. № 25. С. 210). Догматический вопрос о почитании Имени Божия Булгаков пытался вынести на обсуждение Всероссийского Церковного Собора 1917–1918 гг., но исторические обстоятельства помешали это осуществить. Из зерна этой проблемы родилась книга Булгакова «Философия имени» (см. 2-й том настоящего издания, предисловие к нему и комментарий). См. также: *Флоренский П. А.* Имяславие как философская предпосылка // Соч. Т. 2: У водоразделов мысли. М., 1990. С. 281–321; см. также комментарий игумена Андроника (Трубачева). Там же. С. 424–433.

*** Неточная цитата из Евангелия от Матфея, 11, 25 (то же — Лк. 10, 21).

**** Или «моление о чаше»: «Да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 26; Мк. 14, 36; Лк. 22 42).

***** «Отче наш...» — Мф. 6, 9–13.

С. 43 * Малодушный и сомнительный довод *(лат.)*.

** По всем правилам искусства *(лат.)*.

*** См.: *Гегель.* Философия религии. Т. 1. С. 371–409.

**** Имеются в виду идеи американского философа и психолога У. Джемса в его сочинении «Многообразие религиозного опыта» (русский перевод: М., 1910).

***** Ср.: «Мы познаем истину не только разумом, но и сердцем. Именно сердцем мы познаем начальные понятия, и тщетно рассудок, к этому непричастный, пытается их оспорить». (*Паскаль Б.* Мысли. Пер. с франц. Юлии Гинзбург, М., 1995. С. 104).

****** Гуманитарная церковь, атеистическая церковь *(англ.)*.

******* Молитвослов *(англ.)*.

С. 44 * Разговор Булгакова с П. Б. Струве мог иметь место летом 1903 г., когда 20—28 июля (2—4 августа) они вместе участвовали на встрече земцев и «лиц свободных профессий» с целью образования тайной либеральной организации («Союза освобождения» — ядра будущей кадетской партии). Во встрече, состоявшейся в Швейцарии, кроме Булгакова и Струве, участвовали: П. Долгоруков, С. А. Котляревский, Н. Н. Львов, Д. И. Шаховской, В. И. Вернадский, Ф. И. Родичев, П. И. Новгородцев, И. М. Гревс, В. В. Водовозов, Б. А. Кистяковский, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, С. Н. Прокопович, Е. Д. Кускова и др. (см. *Петрункевич И. И.* Из записок общественного деятеля. Прага, 1934; *Шаховской Д. И.* «Союз освобождения» // Зарница, 1909, № 2). На этой встрече Булгаков сделал доклад по аграрному вопросу. В те годы Струве стоял на позициях внеконфессиональной «субъективной» религиозности.

** Пробел, зияние *(лат.)*.

*** Булгаков цитирует полемическое сочинение А. С. Хомякова, в оригинале написанное по-французски, «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси» (1853) по изданию: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. 4-е изд. М., 1900. Т. 2. С. 62. Соответственно в современном издании: *Хомяков А. С.* Сочинения в 2-х томах. М., 1994. Т. 2. С. 50 (в заново отредактированном переводе с существенными отличиями).

С. 45 * Ср., Евр. 11, 1: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом».

** *Антиципация* (от *лат.* anticipo) — предвосхищение.

*** Верю, чтобы понимать *(лат.)* — изречение, приписываемое Ансельму Кентерберийскому.

**** Верю, ибо это нелепо *(лат.)* — слова, приписываемые Тертуллиану.

***** *Духоборы* — христианская секта в России, выделившаяся в XVIII в. из хлыстов; духоборы считают Иисуса Христа простым человеком, отрицают догматы и обрядность православия. *Квакеры* — разновидность протестантизма, основанная английским ремесленником Джорджем Фоксом (1624—1691); квакеры отрицают религиозные обряды, таинства, не признают церковной иерархии и духовенства.

С. 46 * В рус. переводе: «Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаст».

С. 47 * «Да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28).

С. 48 * Имеется в виду «лестница», которую Иаков увидел во сне: «... лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему» (Быт. 28, 12—13). В 1929 г. в Париже Булгаков издал книгу «Лествица Иаковля. Об ангелах», в заключении которой писал: «Между небом и землею восходят и нисходят непрестанно святые ангелы. Они соединяются с нами в наших молитвах. Ангельские воинства непрестанно славят Творца миров. Ангелы, предстоящие престолу Божию, живут общей жизнью с нами, соединенные узами любви» (с. 229).

** *Букв.*: тайное знание, тайноведение *(нем.)*. Название книги Р. Штейнера (рус. пер.: Очерк тайноведения. М., 1916).

*** Цитата из стихотворения Фр. Шиллера «Желание» в переводе В. А. Жуковского. В поэме «Великий инквизитор» эти слова цитирует Иван Карамазов. См.: *Достоевский*. Т. 15. С. 235.

**** «С веры начинается всякое понимание«, »обладание верой есть высшая добродетель души» *(лат.)*. См.: *Николай Кузанский*. Соч.: В 2-х т. М., 1979. Т. I. С. 173.

С. 49 * Sursum corda *(лат.)* — «Горé имеем сердца» («возвысимся духом»); литургический возглас священнослужителя (ср. Плач Иеремии, 3, 41). Excelsior *(лат.)* — все выше. Ср. с парафразом Заратустры: «Горе имейте сердца ваши, братья мои, выше, выше» (*Ницше Ф.* Полн. собр. соч. М., 1900. Т. I. С. 323).

** Аллюзия на слова Иисуса Христа: «...кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее» (Лк. 9, 24).

*** См.: *Соловьев В.С.* Соч.: В 2-х т. М., 1988. Т. 1. С. 717–734 (Глава XLV. Вера, воображение и творчество как основные элементы всякого предметного познания).

**** «Через веру мы знаем, что мы имеем тело и что вне нас имеется другое тело и другое мыслящее существо. Поистине, чудесное откровение» *(нем.)*.

***** См.: *Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991. С. 100–101.

****** «Философия откровения» *(нем.)* — лекции позднего Шеллинга (1841).

******* Неточность Булгакова: сборник А. И. Введенского называется «Философские очерки» (вып. 1. СПб., 1901).

С. 50 * Имеется в виду рассуждение И. Канта в «Критике чистого разума» (*Кант.* Т. 3. С. 452–453). На это рассуждение ссылается Гегель в «Науке логики». Т. 1. С. 145).

** «*Sartor Resartus*» *(лат.:* «перекроенный портной») — философский роман Томаса Карлейля (1833–1834; рус. перевод — 1902).

*** Название книги 5-й «Братьев Карамазовых», куда входят главы «Бунт» и «Великий инквизитор».

С. 51 * «Логика ... есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой ... изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (*Гегель.* Наука логики. Т. 1. С. 103).

** Имеется в виду афоризм Л. Фейербаха: «Человек человеку бог» (*Фейербах Л.* Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 308). Критику этого положения см. в вышеупомянутой статье Булгакова «Религия человекобожия у Л. Фейербаха».

*** Ученое неведение *(лат.)*.

**** «Наставление к святой жизни» *(нем.)*.

***** «То, что она [наука] добывает путем доказательств, для религии является просто абсолютным фактом. Религия без науки в чем-то ущербна, но тем не менее остается непоколебимой верой: наука возвышает любую веру и превращает ее в очевидность» *(нем.)*.

С. 52 * «*Духовная наука*» *(нем.)*, антропософский термин. «Духовное знание» — так называлось издательство московского антропософского общества.

С. 53 * «Дурная, или отрицательная, бесконечность есть не что иное, как отрицание конечного, которое, однако, снова возникает и, следовательно, не снимается; или, иными словами, эта бесконечность выражает только долженствование снятия конечного» (*Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 232). «Относительно этой формы бесконечности прогресса верно прежде всего то, что мы раньше заметили относительно качественно бесконечного прогресса, а именно, что он не есть выражение истинной бесконечности, а есть та дурная бесконечность, которая не выходит за пределы долженствования и, таким образом, на деле остается в конечном» (Там же. С. 252).

** Будете, как боги, знать добро и зло *(лат.)* — Быт. 3, 4.

*** «Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3, 19).

С. 54 * Ср. характеристику этого сочинения Шлейермахера (1789) в энциклопедической статье *С. А. Алексеева* (Аскольдова) // Христианство. Т. 3. М., 1995. С. 242.

** Имеется в виду предисловие С. Л. Франка к переведенным им «Речам о религии к образованным людям, ее презирающим» Ф. Шлейермахера. (М., 1911). Современное переиздание этого сочинения Шлейермахера с предисловием С. Л. Франка: СПб.: Алетейя, 1994.

*** Теология чувства *(нем.)*.

**** Перу Булгакова принадлежит рецензия: «Из мира религиозных созерцаний. Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад» (РМ. 1917. № 5/6. С. 135–139).

С. 55 * Бог *или* природа *(лат.)* — выражение из «Этики» Б. Спинозы. Курсив Булгакова.

** Вынужденная замена того, что является недоступным; неизбежное зло *(фр.)*.

С. 56 * «*Союз монистов*» был основан в 1906 г. Э. Геккелем; ставил своей целью борьбу с религией и пропаганду материализма. В 1912 г. «Союз монистов» возглавил В. Оствальд.

** «Бывает, что „я“ находит в субъективности и индивидуальности собственного миросозерцания свое наивысшее тщеславие — свою религию», — писал о Ф. Шлейермахере Гегель в «Лекциях по истории философии» (*Гегель*. Т. 2. С. 482).

*** Кто, на поверку,
Разум чей
Сказать осмелится: «Я верую в Него»?
Чье существо
Высокомерно скажет: «Я не верю»?
В Него,
Создателя всего,
Опоры
Всего: меня, тебя, простора
И самого себя?
. . . . . .
И это назови потом
Любовью, счастьем, божеством.
Нет подходящих соответствий,
И нет достаточных имен.
Все дело в чувстве, а названье
Лишь дым, которым блеск сиянья
Без надобности затемнен.

(*Гете И. В.* Фауст. Часть 1-я. Сцена «Сад Марты». Пер. Б. Л. Пастернака).

С. 57 * Полумрак *(фр.)*.

** *Пиетизм* (от *лат.* pietas — благочестие) — направление в немецком протестантизме, ставившее религиозное чувство выше учения о Боге.

*** Направление в русском символизме, связанное с именем Г. И. Чулкова, книга которого «О мистическом анархизме» (сб. статей, СПб., 1906) вышла со вступительной статьей Вяч. Иванова «Неприятие мира». В 1906–1907 гг. вокруг «мистического анархизма» развернулась полемика, с которой началась поляризация символистских литературных сил. Подробнее см.: *Лавров А. В.* Переписка Г. И. Чулкова с Блоком // Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. IV (Литературное наследство. Т. 92). М., 1987. С. 374–376. С Г. И. Чулковым Булгаков полемизировал по поводу его статьи «Поэзия Владимира Соловьева» (Вопросы жизни. 1905. № 4/5). Булгаков ответил на нее статьей «Без плана» (Там же. № 6; перепечатана: Альманах поэзии. М., 1990. № 56).

**** «Чтобы сделать соус из зайца, надо зайца, чтобы уверовать в Бога, надо Бога», — высказывание Ставрогина (*Достоевский*. Т. 10. С. 200). Анализу романа «Бесы» посвящена статья Булгакова «Русская трагедия» (РМ. 1914. № 4; затем ТД; совр. переиздание: Соч. Т. 2).

***** Богословская школа в рамках немецкого либерального протестантизма, названная так по имени ее родоначальника Альбрехта Ричля. Критике этой школы посвящен упомянутый в прим. к с. 23 * цикл статей Булгакова «Современное арианство» (ТД).

****** «К религиозной ситуации. Философия религии и этика» *(нем.)*.

******* «Религиозный вопрос современности» *(нем.)*.

С. 58 * Ср.: *Гегель.* Философия религии. Т. 1. С. 305.

** Ср. Там же. С. 305–306.

*** «Бог существенно есть в мышлении» (Там же. С. 306).

**** Ср. Там же. С. 306–307.

***** «Поэтому, если религия существует только как чувство, она угасает, превратившись в нечто, *лишенное представления* и не связанное с действиями, и теряет всякое определенное содержание» (Там же. С. 308).

С. 59 * Т. е. воздействующую на чувство (от *лат.* afficio — причиняю, влияю, действую).

** Религиозная функция как чувство *(нем.)*.

*** Ср.: *Кант.* Т. 4. С. 522–524.

С. 60 * Здесь: вполне определенно, «утвердительно» (от *лат.* assero — утверждаю). В логике ассерторическим называется суждение, в котором констатируется наличие или отсутствие у предмета того или иного признака, но не выражается его непреложной логической необходимости.

С. 61 * «Неужели от закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона... Ибо без закона грех мертв» (Рим. 6, 7). «Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона... Закон же пришел после и таким образом умножилось преступление» (Рим. 5, 13, 20).

** «Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1, 17).

*** «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18, 3).

**** Ср.: *Кант.* Т. 4. С. 532–535.

С. 62 * Английский поэт и критик Мэтью Арнольд состоял в переписке с Л. Н. Толстым, был автором статьи о нем; отрывки из сочинений Арнольда Толстой включал в свой «Круг чтения».

** Из эпиграмм Ф. Шиллера «Философы»:

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.

(*Шиллер Ф.* Собр. соч.: В 7 т. М., 1955. Т. 1. С. 243. Пер. В. С. Соловьева.)

*** Попытку такого преодоления можно найти у В. С. Соловьева (глава «Смысл войны» в «Оправдании добра» и «Три разговора» // *Соловьев В. С.* Соч. М., 1988. Т. 1. С. 462–484; Т. 2. С. 677–679). Сходные мысли были развиты Булгаковым в конце жизни, в работе предположительно 1940 г. «Размышления о войне» (впервые опубликована в ж-ле «Звезда». 1993. № 5); см. в Приложениях ко 2-му тому настоящего издания.

С. 63 * «Как религия относится к добродетели? Ответ: как часть к целому» *(нем.)*. Статья Фридриха Форберга «Развитие понятия религии» была опубликована в «Философском журнале», редактируемом Фихте. Хотя Фихте предпослал статье Форберга собственную статью, в которой возражал против высказанных Форбергом сомнений в бытии Бога, власти расценили обе статьи как атеистические. Дело кончилось отставкой Фихте. См. выше прим. к с. 28 ****.

** «Философские сочинения к спору об атеизме. Об основе нашей веры в Божественное управление миром» *(нем.)*.

С. 64 * Неточно воспроизведенный начальный стих 118-го псалма: «Блажени непорочнии в путь ходящии в Законе Господни».

С. 65 * «Бытие, неопределенное, непосредственное, есть на деле ничто и не более и не менее как ничто» (*Гегель.* Наука логики. Т. 1. С. 140).

** *Карма — букв.:* «деяние», «поступок» — одно из главных понятий индийской философии, обозначающее в самом широком смысле совокупность всех поступков человека и их последствий в его дальнейших существованиях.

*** Имеется в виду прежде всего У. Джемс как автор книги «Многообразие религиозного опыта». См. выше прим. к с. 29 ****.

С. 66 * Верь *до* абсурда *(лат.)*.

** См.: Мф. 8, 24–26.

*** Песнь песней, 8, 6.

**** «Ревность есть необходимое условие и непременная сторона любви...» (*Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 469, 481). Переиздание: *Флоренский П. А.* Т. 1. М. 1990 (репринт). Ч. 1.

***** Ср.: «Ибо Господь, Бог твой, есть огонь поядающий, Бог ревнитель» (Втор. 4, 24).

****** См. прим. к с. 29 ****.

С. 67 * Ср.: Мф. 23, 15; Лк. 11, 44, а также: Мф. 3, 7; 12, 34; 23, 33; 23, 27 («*повапленные*» — окрашенные).

** *Кафолический* (с *греч.*) — всецелый, всеобъемлющий. Обычно таково определение христианской Церкви — согласно Никео-Константинопольскому символу веры, «единой», «соборной» т. е. «кафолической». Здесь понятие кафоличности употреблено в смысле, близком к буквальному.

*** О понимании Булгаковым социологии см. в параграфе «Социологизм и историзм» в седьмой главе ФХ (Соч. Т. 1. С. 248–259). См. также: *Булгаков С. Н.* Христианская социология // Вестник РХД. 1991. № 161. С. 5–59. Переиздание: Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. М., 1997. Т. 2. С. 528–565.

С. 68 * «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святого Духа» — возглас иерея или дьякона за литургией верных перед пением «Верую» (Символа веры).

** На Эфесском соборе 449 г. под председательством александрийского епископа Диоскора было осуждено признанное впоследствии православным учение папы Льва I о двух природах в одном лице Иисуса Христа («дифизитство») и отлучен константинопольский епископ Флавиан, 40 епископов были изгнаны с собора. Другими словами, восторжествовала ересь монофизитства (см. прим. к с. 23 *). Подробнее см.: *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви. Брюссель, 1964 (репринт 1988, а также: Киев, 1991). С. 407–411.

*** Мф. 18, 20.

**** Афанасий, епископ Александрийский, вождь Церкви в ее борьбе с арианством (см. прим. к с. 23 *), подвергался неоднократным гонениям со стороны византийских императоров, склонявшихся на сторону еретиков.

С. 69 * Ин. 3, 34.

** Гипотез не измышляю *(лат.)* — слова И. Ньютона.

*** В Древней Греции ecclesia означала народное собрание; в христианстве — церковь, ecclesiola — «церковка».

С. 70 * Имеются в виду слова Иисуса Христа: «...доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5, 18).

** Бессмыслица *(нем.)*.

*** *Евгемеризм* — учение о происхождении религии из почитания и обожествления древнейших царей и героев; название произошло от имени Евгемера из Мессины (ок. 340 — ок. 260 до н. э.).

**** *Синкретизм* — здесь: соединение идей и представлений различных религий.

***** Непосвященная толпа *(лат.)* — выражение Горация («Оды», II, 1, 1).

****** *Волапюк* (от *англ.* world — мир и speak — говорить) — первый искусственный международный язык, созданный в 1880 г. Иоганном Мартином Шлейером.

С. 71 * *«Никейская формула»*, или, точнее, Никейский символ веры, был принят на I Вселенском соборе в 325 г. в Никее, собор осудил арианство как ересь. IV Вселенский собор состоялся в 451 г. в Халкидоне, он отменил решения Эфесского собора (см. прим. к с. 68 **) и осудил как ересь учения Македонна, возглавлявшего так наз. пневматомахов (духоборцев), последователей Ария (см. прим. к с. 23 *). VII Вселенский собор (786—787, Константинополь, Никея) осудил иконоборчество (см. работу Булгакова «Икона и иконопочитание» во 2-м т. настоящего издания).

** «Бог не есть трансцендентное, как многие себе представляют, он есть имманентное, т. е. трансцендентное, ставшее содержанием разума» (*Шеллинг*. Философия Откровения) *(нем.)*.

С. 72 * Вымысел, поэзия; истина, правда *(нем.)*. Отсылка к ставшему провербиальным названию автобиографической книги Гете «Поэзия и правда из моей жизни» (1811—1813).

** Ср. с высказыванием Вяч. Иванова из «Мыслей о символизме», впервые опубликованных в «Трудах и днях» (1912. № 1) и вошедших в его сборник «Борозды и межи» (1916): «Миф есть синтетическое суждение, где сказуемое-глагол присоединено к подлежащему-символу» (*Иванов В.* Собр. соч. Брюссель, 1974. Т. 2. С. 608).

С. 73 * Неявно, в скрытом состоянии *(лат.)*.

** Вещь в себе *(нем.)*.

С. 74 * *Умное ви́дение* — узрение идеальных сущностей, идей; термин Платона в «Федре» (см. *Платон*. Т. 2. С. 181—187).

** Имеется в виду, в первую очередь, стихотворение Ф. И. Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной» (1836).

С. 75 * 1 Тим. 3, 15. Название известного сочинения П. А. Флоренского.

** Об отношении Булгакова к творчеству Андрея Белого см. в его письмах, написанных по поводу романа «Серебряный голубь» в 1910—1911 гг. (Новый мир. 1989. № 10. С. 238—241).

*** От реального к реальнейшему *(лат.)*, т. е. от «ознаменований» объектов в мире земном к их «подлинникам» в мире горнем — девиз русских «младших» символистов. См.: *Иванов В. И.* Две стихии в современном символизме в его сб.: По звездам. Опыты философские, эстетические и критические. СПб., 1909. С. 305; То же: *Иванов Вяч.* Лик и личины России. М., 1995. С. 125, 134. См. также: *Иванов В.* Собр. соч. Брюссель, 1974. Т. 2. С. 553, 560, 611, 665.

**** От «бытия» к «подлинному бытию» *(греч.)*.

***** См.: Соч. Т. 1. С. 182—189.

С. 76 * См. прим. к с. 28 **.

С. 77 * *Мистагогия* — руководительство участниками таинства в античных мистериях.

** Имеется в виду трехтомный «Учебник истории догматов» (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1885—1889) протестантского богослова А. фон Гарнака.

С. 78 * Религия книги *(нем.)*, т. е. с опорой единственно на Священное Писание обоих Заветов.

С. 79 * Всякое определение есть отрицание *(лат.)* — похожее выражение (determinatio negatio est) встречается у Спинозы (*Спиноза Б.* Избранные произведения. М., 1957. Т. 2. С. 568). В том виде, как его приводит Булгаков, выражение принадлежит Гегелю (*Гегель.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 174).

** 1 Кор. 1, 23.

*** «Как латинский декрет нуждается в доказательствах и научных обоснованиях, так и догмат сначала надо обсудить, а потом утвердить. Догмат есть нечто утвержденное, не допускающее по отношению к себе никакого противоречия (антагонизма)» *(нем.)*.

С. 80 * См.: Лк. 10, 39—42. Булгаков хочет сказать, что протестантское богословие, отпав от церковного предания, уже не сидит, как Мария, «у ног Иисуса», однако, подобно Марфе, проявляет хозяйственую рачительность в области библейской науки.

** Булгаков — автор ряда статей о мировоззрении Л. Н. Толстого: На смерть Л. Н. Толстого (РМ. 1910. № 12. С. 151—156); Толстой и Церковь (РМ. 1911. № 3. С. 218—22); Л. Толстой — человек и художник (в сб.: «О религии Льва Толстого». М., 1912. С. 16—26); Л. Толстой. Простота и опрощение (Там же. С. 114—141); Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергий». (ВФП. 1912. № 112. С. 55—105; отд. изд. М., 1913; переиздание: Соч. Т. 2. С. 458—498).

*** «*Сумма теологии*» — главный трактат Фомы Аквинского, в котором излагаются основы католической теологии. «Сумма» (от лат. *summa* — итог) — жанр схоластической философской литературы.

С. 81 * Имеется в виду спор с арианами, противопоставлявшими принцип «подобосущности» Бога-Сына — Богу-Отцу принципу их «единосущности», который был провозглашен в Никейском символе веры. По-гречески начертание этих слов: ὁμοιούσιος — «подобосущный» и ὁμοούσιος — «единосущный» — различается одной буквой («иотой»). Подробнее см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. В 6-ти т. Т. 4. История Церкви в период вселенских соборов. Пг, 1918. С. 72—85. Репринт: М., Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994.

** Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Silentium!» (1830).

С. 82 * Последователи древнегреческого философа Пиррона (IV — нач. III в. до н. э.), основателя скептической школы. В систематическом виде взгляды Пиррона изложены Секстом Эмпириком в «Трех книгах пирроновых основоположений» (*Секст Эмпирик.* Сочинения. М., 1976. Т. 2. С. 207—380).

** См.: Деян. 9, 1—20; 2 Кор. 12, 2—4.

С. 83 * Христианский символ веры (краткое изложение основ вероучения) был принят на Никейском вселенском соборе (325 г.), затем дополнялся на Константинопольском соборе (381 г.). В католицизме символ веры пересматривался и редактировался на Тридентском соборе (1545—1563). См. прим. к с. 71.

** Чистое первоначало (или первоисточник) *(нем.)* — одно из основных понятий в философии Г. Когена, обозначающее тот или иной исходный элемент, на основе которого формируется все достояние мышления. Таким исходным элементом для Когена является математическое понятие бесконечно малого.

*** Философия — служанка богословия *(лат.)* — высказывание итальянского историка XVI в. Цезаря Бария.

**** Дух системы *(фр.)*.

С. 84 * Сомневаюсь, исследую, умозаключаю *(лат.)*.

** Интеллектуальная (познавательная) любовь к Богу *(лат.)* — положение Спинозы (Этика, 4, 5, корол. к теореме 32). См.: *Спиноза Б.* Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 610.

*** Мыслю, следовательно, существую *(лат.)* — одно из основных положений философии Р. Декарта.

**** Вечная проблема *(нем.)*.

***** Слова Иисуса Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь». (Ин. 14, 6).

С. 85 * Страшно произнести *(лат.)*.

** «*Скандалом в философии*» Кант назвал в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» недоказуемость объективного существования вещей — «необходимость принимать лишь на веру существование вещей вне нас» (*Кант*. Т. 3. С. 101). Это выражение, ставшее крылатым, Булгаков употребляет в образном, переносном смысле, вне связи с его исходным значением.

*** Платоновская Академия возникла близ Афин около 387 г. до н. э.

С. 86 * Букв.: ученая беседа, диалог *(греч.)* — основной жанр философских сочинений Платона.

** Имеются в виду прежде всего работы П. Наторпа «Platos Ideenlehre. Eine Einfuhrung in den Idealismus» (Leipzig, 1903), «Über Platos Ideenlehre» (Berlin, 1914) и Н. Гартмана «Platos Logik des Seins» (Giessen, 1909). Из работ других неокантианцев Марбургской школы следует назвать исследования Г. Когена «Platos Ideenlehre und Mathematik» (Marburg, 1879). Критический анализ неокантианского («трансцендентального») понимания платоновской идеи см. в книгах *А. Ф. Лосева:* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. Т. 1. С. 677—679; Современное издание: М., 1993. С. 690—692; Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 518—522. Современное издание в кн.: *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993.

*** Учение о познании как припоминании («анамнезисе») Платон развивает в диалогах «Менон» (81b—86c), «Федон» (72e—76e), «Федр» (250b—d).

С. 87 * Ниже цитируются сочинения Гегеля «Философия религии» (1821—1830, издано в 1832) и «Энциклопедия философских наук» (1817).

** В себе и для себя *(нем.)*.

*** Ср.: *Гегель*. Философия религии. М., 1975—1977. Т. 1. С. 219—220. «Познание немирового (Nichtweltlichen)» в современном переводе передано как «познание немирского», т. е. того, что, по терминологии нового Завета «не от мира сего».

**** Ср.: Там же.

***** Ср.: Там же. С. 224—225.

С. 88 * Ср.: Там же. С. 230, 239, 366, 253 соотв.

** Ср.: Там же. С. 271: «Религия откровения есть открытая религия, потому что в ней Бог полностью открыл себя. Здесь все соответствует понятию, в Боге нет больше ничего тайного».

*** Ср.: Там же. С. 293, 295, 297, 298, 299, 324, 314—315, 316, 357, 367 соотв.

**** «Око, которым Бог видит, есть око, которым я вижу Его, мое око и Его око — одно. В справедливости я взвешиваюсь в Боге, и Он во мне. Если бы не было Бога, не было бы меня; если бы не было меня, не было бы Его» (*Гегель*. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 377). Гегель цитирует слова Мейстера Экхарта из проповеди «Qui audit me...». («Кто слушает Меня...» — *лат.*).

С. 89 * Ср.: *Гегель*. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 331, 332 соотв.

** См. прим. к с. 23 **.

*** Esse <est> percipi *(лат.)* — существовать — значит быть воспринимаемым. Это положение впервые сформулировал Дж. Беркли в «Трактате о принципах человеческого знания» (1710). См.: *Беркли Дж.* Соч. М., 1978. С. 172.

**** Булгаков цитирует по изданию: *Hartmann Ed. von.* Ausgewählte Werke. Leipzig, Haacke, 1886—1900. Bd. 6. Religionsphilosophie. T. 1—2.

С. 91 * На иудаизм как один из корней неокантианства Булгаков указывает также в «Философии хозяйства», ссылаясь при этом на речь Когена на V конгрессе свободного христианства в Берлине в 1910 г. (М., 1990. С. 96 или Соч. Т. 1. С. 141).

С. 92 * Конечный пункт *(лат.)*.

** Исходный пункт *(лат.)*.

С. 94 * *Апперцепция* — здесь: восприятие, усвоение.

** Официальная доктрина католической церкви, основы которой разработал Фома (Thomas — отсюда «томизм») Аквинский.

*** В день Пятидесятницы совершилось сошествие Св. Духа на апостолов (Деян. 2, 1—4).

С. 96 * Добросовестно *(лат.)*.

** *Гегель.* Философия религии // Т. 1. С. 236—237.

*** *Гегель.* Т. 4. С. 298.

С. 97 * См.: Мф. 14, 25; Ин. 6, 19—21.

** Отрывок из Четвероевангелия, читаемый на богослужении данного дня согласно церковному уставу.

*** Весть о воскресении *(нем.)* — речь идет о разногласиях в рассказах евангелистов об обстоятельствах воскресения Иисуса Христа, каковые расхождения исследуются протестантской библейской критикой.

С. 98 * См. прим. к с. 77 **.

** Научное положение, тезис *(нем.)*.

*** См. прим. к с. 84 **.

Отдел первый
БОЖЕСТВЕННОЕ НИЧТО

С. 99 * Ср.: 1 Тим. 6, 16.

** Ин. 14, 23.

*** Особенно см. «Письмо шестое. Противоречие» (Современное издание: *Флоренский П. А.* Т. 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. Ч. 1. С. 143—165), а также: «К истории термина „антиномия“» (*Флоренский П. А.* Указ. изд. Ч. 2. С. 582—584) и прим. 208 (Там же. С. 686—687).

С. 100 * «Противоречие есть корень всякого движения и жизненности...»; «противоречие <...> есть <...> принцип всякого самодвижения» (*Гегель.* Наука логики. М., 1971. Т. 2. С. 65, 66).

** Имеются в виду антиномии космологических идей в трансцендентальной диалектике Канта или его трансцендентальная аналитика в «Критике чистого разума».

*** *Дискурсия* (от *лат.* discursus — довод, аргумент) — рассудочное (или логическое) мышление, мышление с помощью понятий.

**** Имеются в виду знаменитые апории Зенона, направленные против возможности движения («Ахилл», «Стрела», «Стадий», «Дихотомия»).

С. 101 * Вещь в себе *(нем.)* — термин философии И. Канта.

** См. прим. к с. 83 **.

*** Геометрический метод *(лат.)* — метод построения «Этики» Спинозы. Здесь это выражение употреблено по аналогии.

**** *Деизм* — религиозно-философское воззрение, возникшее в эпоху Просвещения, отводившее Богу роль «первого толчка» без всякого дальнейшего вмешательства в земные дела.

С. 102 * Совпадение противоположностей *(лат.)* — термин Николая Кузанского.

** Быть <значит> быть воспринимаем *(лат.)*; бытие = сознание *(нем.)*.

*** Бескачественен Бог, а не только человекообразен *(греч.)*.

**** «Руководство к изучению истории догматов» *(нем.)*.

С. 103 * Неограниченный, бесконечный, бесформенный *(греч.)*.

** Апофатическая теология *(греч.)*; отрицательная теология *(лат.)*. Апофатическая, или отрицательная, теология трактует Бога путем отмысливания всех бытийственных атрибутов — как «сверхбытие», «Божественное Ничто»; катафатическая (положительная) теология — в качестве другого модуса богопознания — усматривает в Боге все положительные качества в абсолютной степени.

*** Бог есть призыв равного к равному *(лат.)*.

**** *Нирвана* (*букв.*: угасание) — санскритское слово, означающее в буддизме состояние полного покоя, блаженства и свободы, которого можно достичь при жизни (будда), но полностью — лишь после смерти.

С. 104 * Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий... (Исх. 3, 14).

** (Отсюда) начинается религия *(лат.)*.

*** Раздел впервые опубликован под названием «Отрицательное богословие» (ВФП. 1915. № 126).

**** Бог лучше ведом незнающему *(лат.)*. Эпиграф взят из раннего трактата Августина «О порядке» (386 или 387 г.), посвященного размышлениям о познании Божества разумом.

С. 105 * Ср. перевод А. Н. Егунова: *Платон*. Т. 2. С. 183; *Платон*. Федр. М., 1989. С. 27–28. Последние слова Егунов переводит: «...лишь кормчему души — разуму».

** Ср. перевод Н. Н. Томасова: *Платон*. Т. 2. С. 428–456.

С. 106 * О критике Аристотелем учения Платона об идеях см.: *Лосев А. Ф.* Критика платонизма у Аристотеля (перевод и комментарий XIII и XIV книг «Метафизики» Аристотеля). М., 1928. Ср. также: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука, в его кн.: Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 465–470 (примечание 91: Сравнительная характеристика платонизма и аристотелизма).

** Первооснова, предпосылка *(лат.)*.

*** *Демиург (греч.)* — «мастер», «ремесленник», «строитель»; у Платона — «Творец», «Бог». «Бог, — говорит Платон в „Тимее", — пожелавши возможно более уподобить мир прекраснейшему и вполне совершенному среди мыслимых предметов, устроил его как единое видимое живое существо, содержащее все сродные ему по природе живые существа в себе самом» (*Платон*. Т. 3. Ч. 1. С. 471: «Тимей», 30–31a). См. также «Речь Демиурга» (41 a—d) (Там же. С. 481–482).

**** Отождествление умопостигаемого мира идей и Софии Премудрости Божией принадлежит, разумеется, не античной философии, а специфической мысли Булгакова.

***** Ср. перевод А. Н. Егунова: *Платон*. Т. 3. С. 316–317.

С. 107 * Ср. перевод А. В. Кубицкого: *Аристотель*. Соч. М., 1975. Т. 1. С. 311.

** Ср.: *Аристотель*. Соч. М., 1975. Т. 1. С. 316.

*** «Эннеады» Плотина до сих пор не переведены полностью на русский язык. Библиографию русских переводов отдельных трактатов из «Эннеад» см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 743. Сюда следует присовокупить еще два позднейших перевода: «О природе и источнике зла» (I, 8), перевод Т. Ю. Бородай // Историко-философский ежегодник. 1989. М., 1989. С. 161–178; «О благе или едином» (VI, 9, 9), перевод М. Гарнцева // Логос. Философско-литературный журнал. М., 1992. № 3. С. 217–227.

**** *Эманация* (*позднелат.* emanatio — истечение, исхождение) — термин античной философии, обозначающий исхождение низших областей бытия из высших.

***** *Нус* (*греч.* — ум, разум) — одна из основных категорий античной философии, разработанная Анаксагором и последующими философами.

****** Ошибка в цитировании (у Булгакова или О. Гильберта, на которого он ссылается); в каноническом издании И. Беккера (Берлин, 1836–1870) «Физика» Аристотеля занимает с. 184–276. Возможно, речь идет о высказывании Аристотеля во 2-й главе 1-й книги «Физики», где о «едином» и «сущем» говорится следующее: «Если брать единое как неделимое, оно не будет ни количеством, ни качеством и сущее не будет ни бесконечным... ни конечным» (185 b 17–19) (*Аристотель*. Соч. М., 1981. Т. 3. С. 64). Но гораздо выразительнее в этом смысле высказывания Аристотеля о боге в «Никомаховой этике»: «Ни порочность, ни добродетель... не свойственны... богу» (1145 a 26); «Если перебрать все, обнаружится, что все ничтожно и недостойно богов» (1178 b 17); «У бога нет своей добродетели» (1200 b 14) (*Аристотель*. Соч. М., 1984. Т. 4. С. 191, 284, 342).

******* «Богомыслие в истории философии» *(нем.)*.

******** «Плотин и закат античного миросозерцания» *(нем.)*.

С. 108 * *Акциденция* (от *лат.* accidentia — случай) — некое случайное свойство, признак и т. п.

С. 110 * По ту сторону, запредельно *(греч.)*.

** См.: Порфирий. Жизнь Плотина, 23 // *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 475. Предсмертные слова Плотина: «Пытаюсь божественное в нас возвести к божественному во всем» — были девизом его жизни и философии. Возможно, что в основе его мистического визионерства лежал его личный психологический опыт эпилептика (см.: *Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918. С. 32).

*** О Филоне Александрийском см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 82–129. Там же. С. 737–738 — библиография (тексты, переводы и литература о Филоне на русском языке).

**** «Исходя из противоположности Бога и мира, Филон в основу своей концепции кладет отрицательные суждения о Боге, который представляется ему не имеющим определений» *(нем.)*.

С. 111 * Недостижимое, непостижимое, непреодолимое, неименуемое *(греч.)*.

** «Бог лучше самого блага и самой красоты, превыше добродетели и превыше знания» *(греч.)*.

С. 112 * Александрийская богословская школа (III в.), крупнейшими представителями которой являются Климент Александрийский и Ориген, проводила примирительную линию по отношению к эллинской философии; в их трудах наметился синтез христианского вероучения с античной философией (в частности, неоплатонизмом) и вообще греческой образованностью.

** «*Строматы*» — одно из главных сочинений Климента Александрийского, где он, в частности, положительно решает вопрос об обращении христианской мысли к эллинским культурным источникам.

С. 113 * Ориген ссылается на слова ап. Иоанна: «Бога не видел никто никогда; единородный Сын, Сущий в недре Отчем, Он явил» (Ио. 1, 18). Ср. также 1 Ио. 4, 12 и сл.

** Неделимое... единое *(греч.)*.

*** Каппадокийские отцы Церкви (Каппадокия — область в Малой Азии) — восточные богословы IV в.: Григорий Назианзин (Богослов); Василий Великий, Григорий Нисский — систематизаторы христианского вероучения, разрабатывавшие в основном проблемы триадологии — богословия Троичности (три ипостаси, божественная сущность и т. п.). Подробнее см.: *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV в. Париж, 1931. С. 57–188. 2-е изд.: Париж, 1990. Репринт: М., Паломник, 1992.

С. 114 * *Аномеи* — еретическая христианская секта IV в. (то же, что евномиане, — по имени их главного ересиарха Евномия), отрицавшая за вторым Лицом Троицы (Сыном) Божественную природу; радикальная разновидность арианства (см. прим. к с. 23 *).

С. 115 * Евномий видел сущность Божественной природы в ее безначальности, «нерожденности» и на этом основании отказывал Сыну — как «рожденному» — в единосущности с Отцом (см. прим. к с. 114 *). См. также с. 316 во 2-м т. наст. изд.

** Булгаков ошибся: эта его статья была опубликована не в «Запросах жизни», а в «Итогах жизни» (№ 12/13. С. 5 –21).

С. 116 * Булгаков имеет в виду официальные церковные круги, обличавшие имяславие (см. прим. к с. 42 **).

** См. Деян. Ап. 17, 17–34. По гипотезе Ш. Нуцубидзе и бельгийского ученого Э. Хонигмана, автором «Ареопагитик» является грузинский мыслитель Петр Ивер. См.: *Нуцубидзе Ш.* Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942; *Хонигман Э.* Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита // Труды Тбилисского ун-та. 1959. Т. 59. Возражения против этой гипотезы см.: Византийский временник. М.; Л., 1956. Т. 8. Высказывались и другие предположения, но ни одно из них не получило признания. Ср. крайне осторожный подход к вопросу об авторстве «Ареопагитик» в предисловии Г. М. Прохорова к изданию: *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб. Глагол., 1994.

С. 117 * Прославление *(греч.)*.

** Греческие приставки, означающие над-, выше-, сверх-; не-, без-, сам-, само- (сверхсущностное бытие; сверхбожественная божественность, сверблагое благо, пламенеющее самообожение).

*** Ниже приводятся параллельные места по новейшему переводу (опубликованному вместе с греческим оригиналом) Г. М. Прохорова (*Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол., 1994). Существует также современный перевод Л. Н. Лутковского (Мистическое богословие, Киев, 1991; ссылки на него см. в кн.: *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М., 1994. С. 381; комментарий В. В. Сапова). В пер. Прохорова ср.: С. 13 (1.1).

**** Ср.: Там же. С. 15, 17 (1.1).

***** Перевод комментариев Максима Исповедника см. также в указ. издании Ареопагитик 1994 г. Ср.: Там же. С. 13.

С. 118 * Ср.: Там же. С. 35 (1.5).

** Ср.: Там же. С. 37 (1.6).

*** Ср.: Там же. С. 243, 245.

**** Ср.: Там же. С. 213 (5.8).

***** Ср.: Там же. С. 65 (2.7 — а не: 2.4 — описка Булгакова).

****** Ср.: Там же. С. 79 (3.1 — а не: 3.2).

******* Ср.: Там же. С. 119, 121 (4.10).

******** Ср.: Там же. С. 127 (4.13).

********* Ср.: Там же. С. 33.

********** Ср.: Там же. С. 119.

С. 119 * Ср.: Там же. С. 95, 97 (4.3).

** Ср.: Там же. С. 107 (4.7).

*** Ср.: Там же. С. 201 (5.5).

**** В пер. Г. М. Прохорова: «Само-сверхблагость». Ср.: Там же. С. 203, 205 (5, 6).

***** Ср.: Там же. С. 361–367.

****** В настоящее время сочинения Максима Исповедника в значительном объеме переведены на русский язык и тщательно откомментированы. См.: Творения преподобного Максима Исповедника. М.: Мартис, 1993–1994. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. Пер., вступ. статья и комментарии А. И. Сидорова. Кн. 2. Вопросоответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы 1–55. Пер. и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова.

С. 121 * Репринт: М.-Ростов-н/Д.: Приазовский край, 1992. Новое издание, воспроизводящее текст из т. 1 «Полного собрания творений» св. Иоанна Дамаскина (СПб., 1913): М.: Центр по изучению религий, 1992 (в другом переводе).

С. 122 * Свет, которым просияло лицо и заблистали одежды Иисуса Христа при Его Преображении (см.: Мф. 17, 1–2; Мк. 9, 2–3; Лк. 28–29). Гору, на которой это, по рассказу евангелистов, совершилось, церковное предание отождествляет с горой Фавор в 9 км от Назарета. Спор о природе Фаворского света: чувственный ли это свет, явленный Христом апостолам как знамение, как символ, или же «нетварный», т. е. излияние Божественной «славы», Божественной энергии, — охватил Афон, а затем и всю греческую церковь в XIV в. Первую точку зрения защищали Варлаам Калабрийский, Никифор Григорий и др.; их оппонентами были исихасты («безмолвники» — мистическое течение в среде монашества) Григорий Синаит, Григорий Палама, Николай Кавасила и др. В православии возобладала вторая точка зрения; учение Григория Паламы о нетварном Фаворском свете и Божественных энергиях оказало, в частности, существенное влияние на русскую религиозно-философскую мысль начала XX в. и особенно на Булгакова, который попытался связать его со своей софиологией. Подробнее о споре варлаамитов и паламитов см.: *Лосский В. Н.* Мистическое богословие // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 115–117; Его же, Паламитский синтез. Там же. С. 195–204.

С. 125 * «О разделении природы» *(лат.)*.

С. 127 * «Об ученом незнании» (или «Об ученом неведении») Современное издание: *Николай Кузанский*. Соч.: В 2-х т. М., 1979. Т. 1. С. 47–185. (Пер. В. В. Бибихина). «О возможности-бытии». — *Николай Кузанский*. Соч. М., 1980. Т. 2. С. 135–181. (Пер. А. Ф. Лосева).

** Священное неведение *(лат.)*.

*** «У дверей совпадения противоположностей, которые стережет ангел, встав у входа в твой рай, я начинаю теперь видеть тебя, Бога моего...» (О видении Бога. 10, 40). Ср.: «Твое всемогущество, Боже, оградило тебя стеной в твоем раю, и стена есть совпадение, где последующее совпадает с прежним, где конец совпадает с началом, где альфа и омега суть одно и то же» (Там же, 10, 42) (*Николай Кузанский*. Соч. М., 1980. Т. 2. С. 54, 56).

С. 128 * Ср.: *Николай Кузанский*. Соч. М., 1979. Т. 1. С. 93–94.

** Ср.: Там же. Т. 2. С. 60–61.

С. 129 * Ср. перевод З. А. Тажуризиной: «Не может быть более близкого к бесконечности ответа на вопрос „есть ли Бог?“, чем „Он ни есть, ни не есть, ни — есть и не есть“» (О предположениях 1, 5; в указании на источник цитаты Булгаков допускает неточность) (*Николай Кузанский*. Соч. М., 1979. Т. 1. С. 196).

** Ср.: Там же. С. 54.

*** Ср.: Там же. С. 72. Здесь, как и в следующей цитате, Николай Кузанский приводит слова Дионисия Ареопагита (О божественных именах, 5, 8).

**** Ср.: Там же. Т. 1. С. 88–90. Цитата из Гермеса Трисмегиста: Corpus Hermeticum II, ed. Nock. P., 1945. P. 321, 3–9.

***** Ср.: Там же. С. 76. Ссылка на Дионисия Ареопагита: О небесной иерархии 2, 3; О божественных именах 1, 1:5.

С. 130 * Ср. с мнением Б. Б. Яковенко, который 8 мая 1911 г. писал Э. К. Метнеру: «Напишите о том, как решаете вопрос о переводе диалога Бруно „De la causa principia e uno". Мне бы очень хотелось перевести его... В этом диалоге наиболее философским способом и наиболее полно изложено учение Бруно о мире, познании и сущем. Что Бруно — пантеистический мистик, в этом трудно сомневаться. И потому было бы в высшей степени желательно иметь его в серии мистиков» (издаваемой издательством «Мусагет») «как представителя особой мистики» (ОР РГБ, ф. 167, к. 14, ед. хр. 63, л. 3—4).

** *Возможность-бытие (лат.)* — один из важнейших терминов Николая Кузанского, образованный от латинских posse «может») и est «есть»). Впервые употреблен им в «Ученом незнании» (Соч. Т. 1. С. 96), впоследствии Николай Кузанский посвятил ему специальный трактат. См. прим. к с. 127 *.

*** Ср. перевод М. А. Дынника: *Бруно Дж.* О причине, начале и едином. М., 1934. С. 152—153 (диалог третий; слова до тире принадлежат Теофилу, после тире — Диксону).

**** *Эн-Соф* — «абсолютно бескачественная и неопределимая беспредельность» (Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 238). Ср. с определением В. С. Соловьева: «Положительное ничто, или эн-соф каббалистов, есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто — чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений» (*Соловьев В. С.* Соч. М., 1988. Т. 2. С. 234).

***** *Зогар* (букв.: сияние) — книга Каббалы, написанная на арамейском языке, по-видимому, испанским евреем Моисеем де Леоном в конце XIII в. и выданная им за сочинение Симона бар Йохая (раби Шимона бен Йохайя). Представляет собой аллегорически-символический комментарий к Пятикнижию Моисея. (Современный перевод: *Раби Шимон.* Фрагменты из книги Зогар. Пер. с арамейского М. А. Кравцова. М.: Гнозис, 1994; подробнее см.: *Трубич Э.* Очерки каббалы. СПб., 1886.)

С. 131 * *Сефиры* (или *сефироты*) — согласно книге Зогар, десять творящих атрибутов Бога, посредством которых он открывается и познается.

** О них говорится в видении, которым Иезекииль был призван к пророческому служению (см. Иез. 1, 5—21, а также: Иез. 10, 14: «И у каждого из животных четыре лица: первое лице — лице херувимов, второе лице — лице человеческое, третье лице — львиное и четвертое — лице орлиное»). Эти таинственные «животные» ангельской природы (ср.: Откр. 4, 6—8) в ряде толкований отождествляются с изображениями на крышке ковчега Завета.

С. 132 * Бог абстрактный *(лат.)*.

** *Шехина* (*арам.:* пребывание вблизи) — термин иудейского богословия, мистическое присутствие Бога в мире, часто отождествляется с упоминаемой в Библии «Славой Божией».

*** *Эл* — бог, общесемитское обозначение бога. *Элохим Цебаот* (Саваоф) — букв.: «Господь воинств» — одно из имен Бога в иудаизме.

**** *Метатрон* — «запредельный ангел», ближайший к Богу, непосредственно от него получающий приказания.

***** *Адам Кадмон* — «абсолютное, духовное явление человеческой сущности до начала времен как первообраз для духовного и материального мира, а также для человека (как эмпирической реальности)» (Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1991. Т. 1. С. 43).

****** Сын, отпрыск *(лат.)*.

С. 134 * Репринтное издание: М., 1991.

С. 135 * Имеется в виду книга «Цветочки святого Франциска Ассизского» (репринтное издание: М., 1990).

** Слуга вечной мудрости *(нем.)*.

*** Здесь: что *(нем.)*.

**** В непостижимом выпадении в непостижимое ничто *(нем.)*.

***** Пс. 41, 8.

****** «Наставление о том, что и как есть Бог»; «О превысшей высоте, доступной разумной душе» *(нем.)*.

******* «О земном и небесном покое» *(нем.)*.

******** «О пригодном Ничто» *(нем.)*.

С. 136 * Ср.: *Цицерон*. Философские трактаты. М., 1985. С. 79 (О природе богов, 1, 60).

** «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно...» (1 Кор. 13, 12); «Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню...» (2 Кор. 3, 18).

*** «Херувимский странник» *(нем.)*.

С. 137 * Бог — это чистое ничто, ни здесь он, ни теперь.
Чем больше ищешь ты Его, тем больше ловишь тень. (I, 25).

Бог есть ничто и сверхничто, и вида не имеет.
Ему дал образ человек, как будто разумеет (I, 111).

Ступай в неведомое, там — послушай тишину,
Узри невидимое здесь, внимая Божеству (I, 199).

Бог — вспышка молнии сквозь темный мрак Ничто,
На этом свете твари нет без отблеска Его (II, 146).

Книга поэтических изречений Ангелуса Силезиуса была очень популярна среди русских философов начала XX в. Одно из его изречений избрал Н. А. Бердяев в качестве эпиграфа к своей книге «Смысл творчества» (М., 1916); неоднократно цитирует Ангелуса С. Л. Франк в своих произведениях (см.: *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992; по указ.). Несколько двустиший немецкого мистика приводит Булгаков в своей «Философии хозяйства», причем их переводы по его просьбе сделал Г. А. Рачинский. См. также изречения Ангелуса Силезиуса, которые с неменьшим основанием можно причислить к «перлам мистического глубокомыслия».

Ты смотришь в небеса? Иль ты забыл о том,
Что Бог — не в небесах, а здесь, в тебе самом?

Бог жив, пока я жив, в себе его храня,
Я без Него ничто, но что Он без меня?!

Постой, что значит «Бог»? Не дух, не плоть, не свет,
Не вера, не любовь, не призрак, не предмет,
Не зло и не добро, ни в малом он, ни в многом,
Он даже и не то, что именуют Богом.
Не чувство он, не мысль, не звук, а только то,
О чем из всех из нас не ведает никто.

(Слово скорби и утешения. Немецкая поэзия времен Тридцатилетней войны 1618—1648. М., 1963. С. 79—80. Перевод Л. Гинзбурга).

** Об избранных [благодатью] *(лат., нем.)*.

*** Великая тайна *(лат.)*.

С. 138 * Издание это не было осуществлено.

С. 139 * Ср. критику этого кантовского концепта в «Кризисе западной философии» В. С. Соловьева (*Соловьев В. С.* Соч. в 2-х т. М., 1988. Т. 2. С. 27—28 особенно).

С. 140 * «Моисей сказал: покажи мне славу Твою. И сказал Господь: <...> лица моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть меня и остаться в живых <...> ты увидишь меня сзади, а лице Мое не будет видимо» (Исх. 33, 18–23).

** Имеется в виду влияние на умы в Германии XVIII в. теоретической философии Х. Вольфа, представителя просвещенческого рационализма.

*** Ср.: *Гегель.* Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 235.

С. 141 * Суждение типа «Роза не верблюд, не...». От обыкновенного отрицательного суждения отличается тем, что отрицание в нем отнесено к сказуемому, а не помещено в связке. Примеры, приведенные Булгаковым: бесконечное, неограниченное, бесформенное *(греч.)*.

С. 142 * Да будет *(лат.)*. Имеется в виду библейское «да будет свет... да будет твердь...» и т. д. (Быт. 1).

** Причина самого себя *(лат.)*.

С. 143 * Трансцендентальная видимость *(нем.)*.

** Ср.: *Кант.* Т. 3. С. 350–351.

С. 144 * Реальность, бытие; вещь реальнейшая (Бог) *(лат.)*.

** См. прим. к с. 48 *.

*** Отрешенность *(нем.)*.

**** Приводя это определение в своем «Мистическом богословии», Вл. Лосский ссылается на Максима Исповедника (см.: Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 68).

***** Геометрическое, или аналитическое, натуральное (естественное), или мистическое и историческое, или эмпирическое (опытное) *(лат.)*. Эти определения даны по типу методолгической формулы в «Этике» Б. Спинозы (см. прим. к с. 101 ***).

С. 145 * *«Круг чтения»* — составлявшиеся в 900-х годах Л. Н. Толстым сборники отрывков, изречений, отдельных произведений, принадлежащих мудрецам и мыслителям прошлых веков, а также суждений самого Толстого; они предназначались для чтения «на каждый день» широкой народной аудитории.

** *Церковно-слав.*: Сущий. «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14).

*** «Религия как самосознание Бога» *(нем.)*.

С. 146 * Из беседы Иисуса Христа с самарянкой (Ин. 4, 14).

С. 147 * От Ничто к Ichts или к Нечто *(нем.)*. Слово Ichts, изобретенное Я. Бёме из Nichts и Ich (Я), непереводимо на русский язык. Приблизительная калька: «яйность».

** Основа, подоснова *(нем.)*.

*** Переход в другое состояние *(греч.)*.

**** Единое и все *(греч.)*.

***** Освободиться от Бога *(нем.)*.

С. 148 * *Моноусианство* (с *греч.*) — единосущность; здесь: синоним монизма (см. прим. к с. 23 **).

** Таким «страдающим богом» в Древней Греции был Дионис, которому посвятил специальное исследование Вяч. Иванов «Эллинская религия страдающего бога» // Новый путь. 1904. № 1–3, 5–8).

*** Каузальная религия, тождественная (идентичная) религия *(нем.)*.

С. 149 * Я дух, всегда привыкший отрицать,
И с основаньем: ничего не надо.

Нет в мире вещи, стоящей пощады.
Творенье не годится никуда.

(*Гете И. В.* Фауст. Часть 1-я. Сцена «Рабочая комната Фауста». Пер. Б. Л. Пастернака).

Выражение «zu Grunde geht» часто использует Гегель в «Науке логики». Поскольку это непереводимая игра слов: «гибнет, идет ко дну, исчезает», букв.: «идет к основанию», в русских переводах это выражение чаще всего переводится так: «исчезает в (своем) основании» (см.: *Гегель.* Наука логики. М., 1971. С. 64, 236). Ср. вольный перифраз Ф. Энгельса: «Достойно гибели все то, что существует» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 275).

С. 150 * От слова «эманация».

С. 151 * *Апокатастасис* (с *греч.*) — буквально: возвращение, приведение всех вещей обратно, в первоначальное состояние; восстановление. Здесь, беря это слово в кавычки, Булгаков подчеркивает различие между «апокатастасисом» у Эриугены и в святоотеческом понимании: как преображения мира и восстановления всего в Боге, после чего изгладится даже память о зле. Учение это развивали Ориген и особенно Григорий Нисский. В своей книге «Православие» («Очерки учения Православной Церкви», в популярном изложении для инославных), вышедшей по-французски в 1932 г. и по-русски посмертно — в 1965, Булгаков, ссылаясь на Григория Нисского, защищает идеи невечности «адских мук» и «конечного восстановления» как не вполне отвергнутые православием (в отличие от католицизма). См. репринт с 3-го парижского издания: М., 1991. С. 388–389. Подробнее см.: *Сериков Г.* Учение об апокатастазисе (о всеобщем восстановлении) у «отца отцов» (святителя Григория Нисского) и у прот. Сергия Булгакова // Вестник РСХД. 1971. № 101–102.

** «Систему взглядов Эриугены можно назвать гениальной, христианской — назвать нельзя» *(нем.)*.

С. 152 * Бог и божество *(нем.)*. «Бог и божество не схожи, как небо и земля» (*Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. М., 1912. С. 29). Ср.: «Бог существует благодаря душе, но божество — Он Сам через Себя» (Там же. С. 138–139).

** «...Бог становится и преходит» (Там же. С. 29).

*** «Освободиться от Бога, расквитаться с Богом» *(нем.)*.

**** Мы просим, чтобы мы были свободны от Бога *(нем.)*.

***** См. прим. к с. 144 ***.

С. 153 * Эту божественную смерть *(нем.)*.

** «Персоны, лица... они вливаются в сущность» *(нем.)*.

*** Совершенно единое, безóбразная сущность божественной личности *(нем.)*.

**** Ср.: Еф. 3, 7: «...служителем [Христа Иисуса] сделался я по дару благодати Божией, данной мне действием силы Его».

С. 154 * «Тевтонский философ — удивительное явление в истории человечества и особенно в истории немецкого духа» *(нем.)*.

** «Вращением его ума... в каждом своем сочинении он все начинает сначала, довольно часто поднимает уже ясные вопросы, зачастую нисколько не продвигается в их решении» *(нем.)*.

*** «Бёме не был ни мыслителем, ни мечтателем, он был духовидцем» *(нем.)*.

**** Репринтное переиздание (с той же пагинацией): М., 1990.

С. 155 * «Терпкое», «страшное жало», «страх», «огонь» *(нем.)*. См. также на с. 161 таблицу, составленную Я. Бёме.

** См. прим. к с. 83 **.

*** В модусе вечности *(лат.)*.

**** Новатором и духовным наследником учения Экхарта *(нем.)*.

С. 156 * Откровение из Ничто в нечто *(лат.)*.

** Слово «Да будет» *(лат.)*.

*** Explicite — явственно, развернуто (лат.).

**** «Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (de signatura rerum)» — «О рождении и обозначении всех существ» (один из поздних трактатов Я. Бёме).

С. 157 * Essentia *(лат.)* — сущность.

** Создание, творение *(нем.)*.

С. 158 * «Божественное творение, как страстное желание вечной природы, которое называется творческим Fiat» *(нем.)*.

** Ранняя греческая философская школа («досократики»), развивавшаяся в VI—V вв. до Р. Х. в ионийских городах Малой Азии; характеризуется космизмом и гилозоизмом (одушевлением сущего), неразграничением идеального и материального начал.

*** Ср.: *Спиноза Б.* Избранные произведения. М., 1957. Т. 1. С. 394—395, 401.

**** «В самом деле, лишь благодаря ему в Германии впервые появилась философия, носящая своеобразный характер» (*Гегель*. Т. 12. С. 229; Лекции по истории философии. Кн. III, 4, 3, гл. I. Возвещение новой философии).

***** «...много читал, преимущественно мистические, теософические и алхимические произведения». «Содержание философского учения Якова Бёме носит подлинно немецкий характер, ибо что его выделяет и делает замечательным — это <...> протестантское начало, требующее, чтобы мы вкладывали умопостигаемый мир в собственную душу и созерцали, знали и чувствовали в своем самосознании все то, что до протестантизма признавалось потусторонним» (Там же. С. 232).

****** «С этой стороны Бёме — полнейший варвар» (там же. С. 230).

С. 159 * «Мощный ум Бёме справедливо получил название philosophus teutonicus (тевтонский философ — *лат.*). Отчасти Бёме расширил само содержание религии до всеобщей идеи, открыл в нем высшие проблемы разума и стремился постигнуть в нем дух и природу в их определенных сферах и формациях, положив в основание своих изысканий ту мысль, что дух человека и все вещи созданы по образу и подобию Бога, — само собой разумеется, *триединого* Бога — и цель жизни и существования состоит лишь в том, чтобы потерявшая образ Божий душа снова возвратилась к своему первоисточнику. Отчасти же он, наоборот, применял формы природных вещей (сера, селитра и т. д., терпкое, горькое и т. п.), насильственно заставлял их служить для выражения форм духа и мысли» (*Гегель*. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 69).

С. 160 * *Букв.:* в правильном соотношении *(лат.)*.

** «*...Первая, безначальная, единая воля*, которая не есть ни зло, ни добро, рождает в себе *единое вечное благо* как постижимую волю, сына безосновной воли, но одинаково вечного в безначальной воле, и эта другая воля есть вечная восприимчивость и находимость (Findlichkeit), так как ничто находит себя в чем-то в себе самом; ибо постигнутая воля есть сила и духовное тело Отца как центр Божества, в котором первая воля есть нечто и, находимая как безосновная воля, исходит через свое вечно найденное и переводит себя в вечную созерцаемость себя самой. *Безосновная воля называется Вечным Отцом, а постигнутая, рожденная воля безосновного называется его рожденным или врожденным Сыном*, ибо он есть сущее (Ens) безосновного, в котором безосновное постигает себя в основе. А исход безосновной воли через постигнутого Сына или сущее называется Духом, ибо он выводит постигнутое сущее из себя в ткань или жизнь воли, как жизнь Отца и Сына, и вышедшее есть стремление (Lust) как найденное (gefundene) вечного ничто, ибо Отец,

Сын и Дух всегда видят и находят себя, и называется мудростью или созерцаемостью Бога» (Выбор благодати. I, 5–6) (*Фейербах Л.* История философии: В 3 т. М., 1967. Т. 1. С. 188–189).

*** Сущее *(лат.)*; постижимость, сердце, свет, слово *(нем.)*.

**** Имеется в виду евангельское Слово (Логос), через которое «все... начало быть» (Ин. 1, 3).

***** Божественная мудрость *(нем.)*.

С. 161 * «В Да и Нет находятся все вещи, то есть божественные, дьявольские, земные, или какие еще можно назвать» *(нем.)*.

** Букв.: «гнев божий» *(нем.)*. В Библии о Боге сказано «огнь поядающий» (Втор. 4, 24; Евр. 12, 29).

С. 162 * Порождение *(нем.)*.

** «Этот мир есть плод, порожденный вечной природой» *(нем.)*.

С. 163 * Во внешнем рождении *(нем., лат.)*.

** Свобода как ничто... возрождение в ничто *(нем.)*.

Отдел второй
МИР

С. 165 * Раздел впервые опубликован в журнальном варианте под названием «О тварности» (ВФП. 1915. № 129).

** Причина равна результату *(лат.)*.

С. 166 * *Модус* (в системе Спинозы) — единичное проявление единой и единственной субстанции. «Под модусом я разумею состояние субстанции, иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое» (*Спиноза Б.* Избранные произведения: М., 1957. Т. 1. С. 361).

** Неточность: Двухтомный труд Е. Н. Трубецкого носит название «Миросозерцание Соловьева» (М.: Путь. 1913). Возражения Булгакова вызывает 5-й раздел главы X («Бог и мир»): «Христианское и шеллингианское в космогонии Соловьева» (Т. 1. С. 383–394). Современное издание: М., 1995. Т. 1. С. 370–380.

С. 167 * См.: *Соловьев В. С.* Соч. М., 1988. Т. 1. С. 711.

** Бог есть понятие соотносительное *(лат.)*.

*** Бог *(греч.)*.

**** Название работы В. С. Соловьева указано неточно; правильно — «Философские начала цельного знания» (*Соловьев В. С.* Соч. М., 1988. Т. 2. С. 234 — соответствует указанным Булгаковым страницам).

С. 168 * «Когда же Иисус вкусил уксуса, сказал: совершилось! И, преклонив голову, предал дух» (Ин. 19, 30).

** Бог помешан на человеке *(фр.)*.

С. 170 * *Гадес* (или Аид) — в греческой мифологии владыка царства мертвых, а также само царство.

** Идейно-философские расхождения Булгакова с Бердяевым начались за несколько лет до выхода в свет «Смысла творчества». См. в письмах Булгакова А. С. Глинке (Волжскому): от 15 февраля 1912 г., где содержатся сведения о конфликте с Бердяевым в издательстве «Путь»; от 14 мая 1912 г. — «бердяевский кошмар»; от 6 июля 1912 г.: «...каждый из нас в своем неисправим и влеком фатумом своей судьбы» (РГАЛИ, ф. 142. ед. хр. 198. оп. 1 лл. 155, 162, 167 соотв.). Это не помешало впоследствии сотрудничеству Булгакова и Бердяева в эмигрантской философской периодике и заступничеству Бердяева в связи с обвинениями Булгакова в богословской ереси (см.

его полемическую статью: Дух великого инквизитора (По поводу указа митрополита Сергия, осуждающего богословские взгляды С. Булгакова) // Путь. Париж. 1935. № 49).

*** *Платон.* Т. 2. С. 350. Перевод второй цитаты: «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим „тем, что есть", ибо есть бытие, а ничто — не есть» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 288).

С. 171 * О *«чистом происхождении»* (точнее — «чистом первоначале») см. прим. к с. 83 **.

С. 172 * См. прим. к с. 79 *.

** Современный перевод Г. М. Прохорова см. по указанному выше изданию (СПб., 1994): С. 97.

*** Там же. С. 109, 111.

**** Там же. С. 117, 119.

***** Там же. С. 119.

****** Там же.

******* Ср.: *Платон.* Т. 2. С. 468–469.

******** Ср.: Там же. С. 381.

С. 173 * Ср. перевод С. С. Аверинцева: «Незаконное умозаключение» (*Платон.* Т. 3. Ч. I. С. 493).

** Все становится, [находится] в становлении *(нем.)*.

*** Знаменитый афоризм Гераклита известен в передаче Платона (Теэтет, 183а). См.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 210–211.

**** «Нет ничего такого, что не было бы промежуточным состоянием между бытием и ничто». «Становление есть исчезание бытия в ничто и ничто — в бытие, и исчезание бытия в ничто вообще; но в то же время оно основывается на различии последних» (*Гегель.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 165, 167).

***** Ср.: *Платон.* Т. 2. С. 382, 385.

****** «Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же. Истина — это не бытие и не ничто, она состоит в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто, и ничто не переходит, а перешло в бытие» (*Гегель.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 140).

******* Ср.: *Платон.* Т. 2. С. 353.

С. 174 * «Было бы нетрудно показать это единство бытия и ничто на любом примере, во всякой действительной вещи или мысли. О бытии и ничто следует сказать то же, что было сказано выше о непосредственности и опосредованности (заключающем в себе некое соотношение *друг с другом* и, значит, отрицание), а именно, что *нет ничего ни на небе, ни на земле, что не содержало бы в себе и ничто*». «В самом Боге качество; *деятельность, творение, могущество* и т. п. содержат как нечто сущностное определение отрицательного, — они создают некое *иное*» (*Гегель.* Наука логики. Указ. изд. Т. 1. С. 143).

** Ничто — нечто *(нем.)*.

*** Ср.: *Платон.* Т. 3. Ч. I. С. 469, 491, 493. Источник первой цитаты (28d) указан неточно; следует читать: 27d–28a.

**** См.: Филеб, 16c–18c (Платон. Т. 3. Ч. I. С. 17–20).

***** Раздел «Метафизики», в котором говорится о первоматерии: указан Булгаковым неверно. Правильно: Met. VII. 3. (См.: *Аристотель.* Соч. М., 1975. Т. 1. С. 189–190). «Беспредельное» и «предел» Платона Аристотель истолковывает как «материю» и «форму» (см.: *Чанышев А. Н.* Аристотель. М., 1981. С. 37–38).

****** *Марбургская школа* — направление в неокантианстве в первых десятилетиях XX в.; в числе основных представителей — ранний Николай Гартман, который дал свое осмысление платоновско-аристотелевского учения о бытии. См. также прим. к с. 23 ****.

С. 175 * В лирическом фрагменте «Земля родимая» речь идет о смерти матери Булгакова.

** Быт. 3, 19. Слова из «Последования по исходу души от тела», читаемого над телом умершего по обычаю православной церкви.

С. 176 * Видовой признак *(лат.)*.

** «Природе субстанции присуще существование» (*Спиноза Б.* Избранные произведения. М., 1957. Т. 1. С. 364).

С. 177 * Ср. перевод М. А. Дынника: *Бруно Дж.* О причине, начале и едином. М., 1934. С. 192–199. Курсивы в цитате принадлежат Булгакову.

С. 178 * *Теофания (греч.)* — богоявление, явление Бога в «тварном субстрате»; *теогония (греч.)* — происхождение богов; название поэмы Гесиода; здесь: богоисхождение.

** «Всякое творение есть как бы конечная бесконечность, или сотворенный Бог» (*Николай Кузанский*. Соч. М., 1979. Т. 1. С. 102).

*** «Не будучи ни Богом, ни ничем, творение стоит как бы после Бога и прежде ничто, между Богом и ничто, как один из мудрых сказал: „Бог — противоположность ничто через опосредование сущего". Но ведь не может быть состава из бытия-от (ab-esse) и небытия!» (Там же. С. 100. «*Один из мудрых*» — Гермес Трисмегист).

**** «Рассмотришь вещь, как она пребывает в Боге, — она есть Бог и единство. Остается разве сказать, что множество вещей возникает благодаря пребыванию Бога в ничто: отними Бога от творения — и останется ничто» (Там же. С. 105; курс. Булгакова).

С. 179 * Эта формула принята IV Вселенским (Халкидонским) собором (451 г.), в ответ на вызов монофизитства определившим догмат об образе соединения в Лице Иисуса Христа двух естеств.

** Кол. 2, 9.

С. 181 * «В чьей власти находятся все (...все, кроме существующего само по себе)» *(лат.)*.

** Чистейший акт *(лат.)*.

*** Напряжение *(нем.)*.

**** *Арий* — пресвитер из Александрии (1-я пол. IV в.), ересиарх, отрицавший несотворенность Сына (второго лица Троицы) и единосущность Его Отцу. Об арианстве см. прим. к с. 23 *.

***** Здесь: небытия *(лат.)*.

С. 182 * Ср. с учением итальянского мыслителя Иоахима Флорского (XII в.), делившего всемирную историю на три мировые состояния, соответствующие трем Лицам Троицы, и предрекавшего эру Св. Духа в недалеком будущем. Эти идеи оказали определенное влияние на Шеллинга.

** Природу и функцию космических, демиургических сил *(нем.)*.

*** «Во всяком случае, это скорее монтанистская или савеллианская, а не церковная троичность» *(нем.)*

Монтанисты — последователи еретического учения Монтана (2-я пол. II в.). В догматике учение Монтана («новое пророчество») ничем не отличалось от церковного. «Вся новизна монтанизма заключалась в морально-аскетических, ригористических требованиях и призыве к последнему покаянию» (*Поснов М. Э.* История христианской церкви. Брюссель, 1964. С. 148). Ведущий мотив — близость конца мира; отсюда — расторжение браков, отказ от всего мирского и т. п. *Савеллиане* — последователи еретика Савеллия родом из Северной Африки (III в.); он учил о Троице не как о трех Лицах единого Бога, а как о трех модальностях Божества, последовательно открывающихся миру.

С. 183 * «Иисус сказал ...: кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14, 23).

С. 184 * Ср. перевод С. С. Аверинцева: «движущееся подобие вечности» (*Платон*. Т. 3. Ч. I. С. 477).

** Ср.: *Августин*. Исповедь. М., 1991. С. 320–321. Перевод М. Е. Сергеенко.

С. 185 * Ср.: Там же. С. 291.

** Ср. Там же. Цитата из Библии — Пс. 101, 28.

С. 186 * Ср.: Там же. С. 292.

** Ср.: Там же. С. 308.

*** Снова отсылаем к переводу ареопагитик, осуществленному Г. М. Прохоровым (СПб., 1994). Ср.: С. 197. «Царь веков» — цитата из Нового Завета (1 Тим. 1, 17).

**** Ср.: Там же. С. 199.

***** Ср.: Там же. С. 201.

****** Ср.: Там же. С. 301.

******* Точнее: «...времени уже не будет» (Откр. 10, 6).

******** Значимая для Булгакова мысль, опираясь на которую, он строил свое «догматическое обоснование» истории и культуры. В проповеди на Новый, 1931-й, год он говорил: «...время содержит вечность и содержится ею, и ничто не исчезает, однажды сверкнувши во времени... Времени, текущему и преходящему, принадлежит высшая действительность. Время есть риза вечности...» (*Булгаков Сергий*, прот. Слова. Поучения. Беседы. Париж, 1987. С. 127).

********* *Достоевский*. Т. 10. С. 188.

********** «Tertium Organum. Ключ к загадкам мира» (СПб., 1911) — сочинение П. Д. Успенского, мыслителя, близкого к оккультизму, где выдвинута идея многомерного мира, в котором четвертым измерением является время.

********** Имеется в виду книга: *Хинтон Чарльз Х.* Четвертое измерение и эра новой мысли. Пг., 1915.

С. 187 * См. прим. к с. 166 **.

С. 189 * «Я-философия» *(нем.)* — так называемая первая система субъективного идеализма Фихте, исходный принцип которой — «Я есмь Я» (Ich bin Ich). Развита Фихте в ряде работ, написанных в период с 1797 г. Подробнее у Булгакова см. в работе «Трагедия философии» (Соч. Т. 1): Глава вторая. А. Системы идеалистические. С. 348–355, и особенно: Экскурс о Фихте (с. 490–518), где Ich-Philosophie посвящен отдельный разбор (с. 507–509).

** При прочих равных условиях *(лат.)*.

*** Вечный двигатель *(лат.)*.

**** Скорее всего Булгаков имеет в виду книгу Т. Карлейля «Теперь и прежде» (рус. перевод: М., 1906). Карлейлю посвящена статья Булгакова «О социальном морализме» (ДГ. Т. 1).

***** Природа сотворенная *(лат.)*, «вечная природа» *(нем.)*, природа творящая *(лат.)*, — последнее и первое понятия в системе Спинозы означают соответственно субстанцию и ее порождения.

С. 190 * В действительности, на деле *(лат.)*. Здесь: актуальное всемогущество; всемогущество в действии.

** От *греч.* exchatos — последний и logos — учение — учение о конце света. См. главу «Православная эсхатология» в книге Булгакова «Православие» (М., 1991. С. 380–390). Сравнительный анализ эсхатологии и хилиазма (учение о предстоящем тысячелетнем царстве Божием) Булгаков произвел в своем исследовании «Апокалиптика и социализм» (ДГ. Т. 2. С. 51–127, а также: Соч. Т. 2. С. 368–434). Впоследствии Булгаков несколько пересмотрел соотнесенность этих пред-

ставлений, изменив отношение к хилиазму — см.: Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. Париж, 1948. Репринт: М.: Православное братство трезвости, 1991.

*** Точнее: «невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18, 27).

С. 191 * «Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор. 2, 11).

** Булгаков имеет в виду следующее место из 1-го тома «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова: «Мы, чтущие Бога, *„Который всем человекам хочет спастися“*, чтобы все в разум истины пришли и никто не погиб ... позволяем себе думать, что пророчество о страшном суде условно, как пророчество пророка Ионы, как и всякое пророчество, ибо всякое пророчество имеет воспитательную цель, имеет в виду исправление тех, к кому оно обращено, и не может осуждать на безысходную гибель...» (Современное издание: *Федоров Н. Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 497). Об отношении Булгакова к философии Федорова см. его статью 1908 г. «Загадочный мыслитель» (Соч. Т. 2. С. 286—301), а также комментарий к ней (Там же. С. 684—689). Об условности пророчеств в понимании Федорова упоминается в книге Булгакова «Православие» (М., 1991. С. 359).

С. 192 * Эпизод, рассказанный в 3-й главе Книги пророка Ионы.

** Вероятности *(лат.)*.

*** Согласно этому богословскому учению, божественная воля изначально предопределяет одних людей к добру и спасению, других — ко злу и гибели. Эта доктрина получила оформление в протестантизме (со ссылкой на некоторые мнения бл. Августина), в радикальной форме — у Кальвина.

**** «... Кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 8, 29).

***** Фрагмент впервые опубликован под названием «Софийность твари (космодицея)» (ВФП. 1916. № 132/133). *Космодицея* (с *греч.*) — оправдание мира.

****** Имеются в виду споры между паламитами и варлаамитами о Фаворском свете и Божественных энергиях. См. прим. к с. 122 *.

******* Об Имени Божием как энергии Божества см. в последней главе «Философии имени» (2-й т. настоящего издания).

С. 193 * *Букв.:* между, находящийся в промежутке *(греч.)*. Таков, по Платону, окружающий нас телесный мир: каждая вещь в нем находится между миром идей (причастна идее) и небытием.

С. 194 * Цитата из стихотворения В. С. Соловьева (название — по первой строке) дана Булгаковым графически неточно. Написано в Каире между ноябрем 1875 и мартом 1876 г. Для понимания софиологии Соловьева важны его работы «Чтения о Богочеловечестве» в его собр. соч.: СПб., 1911. Т. 3; «История и будущность теократии» (Там же. Т. 4); «Россия и вселенская Церковь» (М., 1911. Кн. 3-я. VII. Тройное воплощение Божественной Премудрости). Это умозрение Соловьева берет начало в незавершенном трактате «София. Начала вселенского учения», в настоящее время впервые изданном в переводе с французского (Логос. 1992. Вып. 2. С. 171—198).

С. 195 * *Берешит — букв.:* «в начале» — название первой книги Торы в еврейской Библии (по первому ее стиху): книга Бытия.

** Ср. «...верующим во имя Его дал власть быть чадами Божиими, которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин. 1, 12—13).

*** Ср.: «...во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога...» (1 Кор. 1, 30).

С. 196 * Сущность *(греч.)*. О понимании «усии» Плотином и Аристотелем см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 411—416. О понимании «усии» в христианской теологии см.: *Лосский Вл.* Догматическое богословие. (4) Троичная терминология // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 138—140.

С. 197 * О двух Афродитах — Урании и Пандемос (небесной и общенародной) рассказывается в «Пире» Платона. Любовь Афродиты небесной — «сама небесная, она очень ценна и для государства, и для отдельного человека, поскольку требует от любящего и от любимого великой заботы о нравственном совершенстве. Все другие виды любви принадлежат другой Афродите — пошлой» (*Платон.* Т. 2. С. 111: 185b–c).

** В первой книге Каббалы («Сефер Иецира» — «Книге творения») утверждается, что все мироздание зиждется на 10 цифрах и на 22 буквах еврейского алфавита; это учение развивается также в книге Зогар (см. прим. к с. 130 *****).

*** *Букв.:* «любомудрие», «любовь к мудрости» *(греч.)*.

**** См. прим. к с. 74 *.

***** «В философском мифе о пещере земное бытие человека уподобляется положению прикованных узников, находящихся на дне пещеры; повернутые лицом к стене, они могут видеть перед собой только тени людей, проходящих перед пещерой, — единственное их знание о реальном мире» (Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 311). См.: *Платон.* Т. 3. Ч. 1. С. 321–325 (514a–517d). «Знаменитый символ пещеры у Платона, — пишет А. А. Тахо-Годи в комментарии к этому месту диалога, — дает читателю образное понятие о мире высших идей и мире чувственно воспринимаемых вещей, которые суть не что иное, как тени идей, их слабые копии и подобия» (Там же. С. 635).

С. 198 * Пир, 211a–b. *Платон.* Т. 2. С. 142.

** Ср.: Там же. Т. 3. Ч. 1. С. 478.

*** Ср.: Там же. С. 469.

**** Ср.: Там же. Т. 2. С. 71; Т. 3. Ч. I. С. 470. Более точен перевод *греч.* αιτια — причина.

***** О смысловом значении «идей» и «эйдосов» у Платона см. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Т. 1. М., 1930. (Соответственно: М., 1993. Глава III. Терминология учения Платона об идеях. С. 136 и след.).

****** Ср.: *Платон.* Т. 2. С. 186.

******* Met. I. 9, 990b 4–8. *Аристотель.* Соч. М., 1975. Т. 1. С. 86.

С. 199 * Ср.: Там же. С. 87–88.

** Причина движения или какого-либо изменения *(греч.)*.

*** Ср.: *Платон.* Т. 3. Ч. 1. С. 470.

**** Ср.: Там же. С. 477–478.

***** Следует читать: 29a. — Ср.: Там же. С. 469–470.

****** Быт. 1, 1; Ин. 1, 1. Расхождение во второй цитате с синодальным переводом (в котором церковно-славянская версия: «к Богу» — передана как «у Бога» — принципиальная для Булгакова интерпретация знаменитого первого стиха Евангелия от Иоанна. В «Философии имени» он пойдет еще дальше и в речении «В начале было слово...» напишет строчную литеру вместо общепринятой прописной («мировое слово», обращенное к Божественному Слову-Логосу). (Глава IV. Язык и мысль. — См. 2-й т. настоящего издания.)

С. 200 * Материя *(греч.)*.

** *Номинализм и реализм* — направления в средневековой схоластике; к реалистам принадлежали Ансельм Кентерберийский, Альберт Великий, Фома Аквинский; наиболее яркий средневековый номиналист — Оккам. Спор шел вокруг вопроса: существуют ли универсалии (общие понятия) реально и независимо от познания (реалисты: universalia sunt realia), или же они существуют не в действительности, а лишь в мышлении («номинально»)? В свое время «антитезу между номинализмом и реализмом» пытался примирить Абеляр, решивший проблему универсалий в духе кон-

цептуализма: понятия не имеют самостоятельной онтологической реальности, но воспроизводят объединяемые в человеческом уме сходные признаки единичных вещей. Булгаков стремится примирить тот же спор, не порывая с платоновским учением об идеях: в понятиях в разных «пропорциях» сочетается онтологически безусловное («идейное») и человечески условное.

С. 201 * Вещи и имена *(лат.)*.

** Из ничего не происходит ничего *(лат.)*.

*** Ср. в «Трагедии философии» вердикт Булгакова относительно Гегелевой онтологизации понятия: одна из главных неудач немецкого философа — «невыводимость бытия, реальности из мысли, точнее, из мыслимости, одной отвлеченной возможности» (Соч. Т. 1. С. 363). То же в «Философии имени»: «Begriff — понятие порождает у него объект бытия» (наст. изд., т. 2, с. 101).

**** Приведение к нелепости *(лат.)*.

***** Ср.: «...мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3, 19).

****** *Савеллианство* — См. прим. к с. 182 ***. В «философском савеллианстве» («моноипостасность, диалектически превращающая себя в триединство») Булгаков упрекает Гегеля (см. «Трагедию философии». Соч. Т. 1. С. 367); ср. также в «Философии имени»: «...Гегель в духе савеллианства допускает триипостасность, но не как три равночестные ипостаси, но как три модуса или положения или три момента в логическом начале» (наст. изд., т. 2, с. 101). Таким образом, савеллианство — тринитарная (относящаяся к учению о Троице) ересь. «Савеллианство в христологии» (т. е. в учении о Христе), которое Булгаков находит у Шеллинга, — следует понимать в том, переносном, смысле, что Шеллингу мировое целое (София как основа, или «Душа» мира) представляется модальностью Бога.

******* Французский философ Мальбранш, стремившийся сочетать картезианство с христианским платонизмом, полагал, что, созерцая идеи, человек видит их в Боге.

******** *Окказионализм* — направление в последекартовской философии (к которому принадлежит и Мальбранш), объясняющее взаимодействие души и тела (по Декарту, разноприродных субстанций — «мыслящей» и «протяженной») как результат непрерывного чуда — прямого вмешательства Бога в каждом конкретном случае.

С. 202 * Термин Аристотеля, целевая причина вещи, обеспечивающая ее осуществленность. Подробнее см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 93–94.

** *Гегельянская мания (лат.)* — одержимость философа «пафосом системы», о чем Булгаков писал в «Трагедии философии». «Система есть не что иное, как сведение многого и всего к одному и обратно — выведение этого всего или многого из одного... но эта логическая дедукция мира невозможна для человека»; «...упразднить всякую тайну, сделать ее прозрачной разуму, как мнил это Гегель, а в лице его и вся философия, невозможно»; «...самое основное стремление разума — к логическому монизму, т. е. к логически связному и непрерывному истолкованию мира из одного начала, оказывается неосуществимым и абсолютная система философии невозможной» (Соч. Т. 1. С. 312, 315, 316).

С. 203 * О «мистическом переживании природы как Мировой Души», Софии у Соловьева см. в докладе Булгакова (1910) «Природа в философии Вл. Соловьева» (Соч. Т. 1). О натурфилософии Шеллинга в освещении Булгакова см. в разделе II 2-й главы «Философии хозяйства» (Там же. С. 98–107).

** В повести Новалиса «Ученики в Саисе», посвященной философии природы, герой в поисках истины покидает родной город и отправляется в Саис, где под покрывалом богини скрывается истина. Подняв покрывало, он находит под ним девушку, жившую с ним по соседству, — свою нареченную.

*** О Марбургской школе в философии см. прим. к с. 174 *******.

Неокритицизм — то же, что неокантианство (см. прим. к с. 23 ****). «*Логический платонизм*» неокантианцев — ср. с замечанием А. Ф. Лосева: «В Германии неокантианство, начавшее с логического анализа позитивной науки, постепенно приближалось к неоплатонизму...» // *Лосев А. Ф.* Статьи по истории античной философии для IV—V томов Философской Энциклопедии. М., 1965. С. 61.

**** «Будете как боги, знающие добро и зло» *(лат.)* — См.: Быт. 3, 5.

С. 204 * См. прим. к с. 197 *.

** См.: Быт. 2, 19—20.

*** Такое название носит первая часть «Философии хозяйства» Булгакова.

С. 205 * Этот и последующе пассажи об обманчивости логики и ее отличии от Логоса, о «металогическом», т. е. сверхлогическом, мышлении вызвали критическую реакцию Е. Н. Трубецкого, полемизировавшего в одном из своих основных трудов — «Смысл жизни» (М., 1918) — с «мистическим алогизмом» Булгакова и Флоренского.

** Жители «планеты Сириус», куда попал во сне «смешной человек» Достоевского, — люди «невинные и прекрасные», — «зная столь много, не имеют нашей науки... Знание их восполнялось и питалось иными проникновениями, чем у нас на земле ... знание их было глубже и высшее, чем у нашей науки; ибо наука наша ищет объяснить, что такое жизнь, сама стремится сознать ее, чтоб научить других жить; они же и без науки знали, как им жить...» «У них не было веры, зато было твердое знание, что, когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с целым вселенной» (*Достоевский*. Т. 25. С. 113—114). После того как «атом лжи проник в их сердца и понравился им», — «тогда у них явилась наука». Теперь они (как и жители Земли) говорили: «...У нас есть наука, и через нее мы отыщем вновь истину, но примем ее уже сознательно. Знание выше чувства, сознание жизни — выше жизни. Наука даст нам премудрость, премудрость откроет законы, а знание законов счастья — выше счастья» (Там же. С. 116).

*** Отождествление «эроса» и «филиа» не вполне точно. «Эрос», «филиа» *(греч.)* — любовь. Но «эрос» — любовь «восходящая»; по Платону, вечное стремление к прекрасному и божественному; «филиа» — обычно любовь равных, сердечная привязанность, дружеская симпатия. Кроме того, «агапэ» — любовь «нисходящая», бескорыстное и нелицеприятное милосердие ко всем и вся.

**** Ср.: «...ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф. 19, 14). Ср.: «если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Там же. 18, 3).

***** См. отклик Е. Н. Трубецкого на «Столп и утверждение истины» П. А. Флоренского «Свет Фаворский и преображение ума» (РМ. 1914. № 5). См. также материалы этой полемики: Вопросы философии. 1989. № 12. С. 99—129.

С. 206 * Этот пассаж восходит к идеям статьи В. С. Соловьева «Красота в природе», где философ, указывая на «независимость эстетического мотива от утилитарных целей» в растительном и животном царстве, возводит его к деятельности «космического художника» (*Соловьев В. С.* Философия искусства и литературная критика, М., 1991. С. 30—72).

** Слова из стихотворения А. С. Пушкина «Пророк» (1826):

Отверзлись вещие зеницы,
Как у испуганной орлицы.

*** *Кантовско-лапласовский разум* — строгий механико-математический детерминизм. *Фихте-гегелевский разум* — идеалистический монизм (в булгаковском смысле), стремящийся дедуцировать весь мир из «Разума» вообще и даже из собственного «Я» как разумного центра. См. также ряд примечаний выше.

С. 207 * Ср.: «И увидел я новое небо и новую землю: ибо прежнее небо и прежняя земля миновали...» (Откр. 21, 1).

** Опять описка Булгакова: двухтомный труд Е. Н. Трубецкого носит название «Миросозерцание Вл. Соловьева» (М.: Путь. 1913). Булгаков ссылается на раздел «Мир идей» из главы VIII этого труда. Современное издание: М., 1995. Т. 1. С. 275–278.

*** *Достоевский.* Т. 11. С. 183.

С. 208 * Все полно богов *(греч.)* — изречение Фалеса Милетского в передаче Аристотеля (О душе. А. 5. 4 11a 7). См.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 114.

** *Тотем* — класс объектов или явлений природы, которому первобытная социальная группа людей, род, племя, иногда отдельный человек оказывают специальное поклонение, с которым считают себя родственно связанными и по имени которого себя называют. В качестве тотема чаще всего встречаются животные и растения, но также и ветер, солнце, дождь, гром, вода и т. п.

*** Идеи к вещам *(лат.)*.

**** Имена, изреченные слова *(лат.)*.

С. 209 * В абстракции... конкретно *(лат.)*.

** См. притчу об овцах и козлах (Мф. 25, 31–46).

*** См. *Аристотель.* Соч. М., 1975. Т. 1. С. 88 (Met. 991a 25).

С. 210 * Точнее, «Феноменология духа», о которой сам Гегель писал следующее: «В „Феноменологии духа" я представил сознание в его поступательном движении от первой непосредственной противоположности между ним и предметом до абсолютного знания» (*Гегель.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 10).

** *Букв.:* умное место *(греч.)*; область идей у Платона.

*** *Матери* — «богинь высокая семья... вне времени и места», персонификация глубинных первооснов бытия во 2-й части «Фауста» (сцена «Мрачная галерея»).

**** Участник мистерии.

***** Искусство философствования *(лат.)*.

С. 211 * Принцип индивидуации *(лат.)*, согласно которому для двух любых индивидов найдется разделяющий их признак.

** Более точный перевод: подоснова, «субстрат» *(греч.)*.

*** См.: *Платон.* Т. 3. Ч. I. С. 27.

С. 212 * Ср.: Там же. С. 491.

** Точнее, «никогда и никаким образом не усваивает никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в нее вещей» (Тимей, 50b–c; *Платон.* Т. 3. Ч. I. С. 491).

*** Там же. С. 492; Тимей, 50.

**** Ср.: Там же. С. 492.

***** Ср.: Там же. С. 493.

****** Ср.: *Аристотель.* Соч. М., 1975. Т. 1. С. 198 (Met. 1032a 20).

С. 213 * «*Укон*» и «*мэон*» *(греч.)* — ничто; в первом случае — абсолютное Ничто; во втором — «не-сущее», первичный хаос, таящий возможность оформления, т. е. превращения в «сущее». Те же фазы космогонического процесса можно найти у В. С. Соловьева (см. напр.: Россия и вселенская Церковь. М., 1911. С. 361–362).

С. 214 * См. прим. к с. 79 *.

** *Индивидуация* — неделимость; *дивидуация* — деление (с *лат.*).

*** *Плерома (греч.)* — полнота; термин ортодоксальной и еретической (гностики) христианской мистики. Обозначает некую сущность в ее целости и безущербности или же гармонически упорядоченную целокупность духовных элементов. Идею, близкую к «софийной плероме» Булгакова, в патристике можно обнаружить у Григория Нисского («плерома душ», потенциально заключенная в душе первочеловека Адама). В лексикон русской религиозной философии этот термин введен В. С. Соловьевым, сочувственно писавшем о философии гностиков; встречается у Вяч. И. Иванова и П. А. Флоренского.

**** *Кенома (греч.)* — убыль, ущербность, неполнота.

***** См. прим. к стр. 211 *.

****** Введение, предисловие *(греч.)*.

С. 215 * Прообраз, идея — термин позднеантичной философии, введенный в обращение Филоном Александрийским; позднее использован К. Юнгом в психоаналитическом контексте.

** Слова из Молитвы Господней: Мф. 6, 10.

*** Посредством некоего незаконного умозаключения (*Платон*. Тимей, 52).

**** Из стихотворения Ф. И. Тютчева «О чем ты воешь, ветер ночной?»:

О! Страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый.
. . . . . .
О! Бурь заснувших не буди —
Под ними хаос шевелится!..

С. 216 * Быт. 1, 24. Анализ первой главы Книги Бытия см.: *Ильин В. Н.* Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж, 1930.

** *Деметра* — древнегреческая богиня земледелия и плодородия; с ее культом были связаны Элевсинские мистерии. *Изида*, Исида — египетская богиня плодородия, символ семейственности, любящая жена и мать; греки отождествляли Исиду с Деметрой. *Кибела* — малоазийская богиня, «Великая мать» богов, оживотворяющая природу и дающая плодородие. *Иштар* (Астарта) — в вавилонско-ассирийском пантеоне богиня любви и плодородия.

*** *Акафист Богоматери*, Акафист Богородице («Взбранной Воеводе победительныя...») — хвалебное песнопение, составленное в VII в. по-гречески (авторство не установлено) и принятое православной Церковью к литургическому употреблению. Булгаков цитирует принятый в богослужебной практике церковнославянский перевод.

**** «И Тот, Который сверху, есть Отец всего, Тот, Кто все сотворил; Он сотворил землю и оплодотворил ее, и она забеременела и принесла „плоды". Она была оплодотворена, как самка оплодотворяется самцом» *(фр.)*.

С. 217 * *Гилозоизм* — натурфилософская концепция (главным образом, у греческих философов-досократиков), полагающая жизнь имманентным свойством материи; учение о всеобщей одушевленности универсума.

** ...Не соприкасаясь с людьми, боги обращаются и беседуют с ними только через посредство гениев — и наяву и во сне (*Платон*. Пир // Т. 2. С. 133).

*** Ср.: *Платон*. Т. 2. С. 114.

**** Знание любовных начал, касающихся строя и ритма (Там же. С. 114).

***** Ср.: «Встану же я, пойду по городу, по улицам и площадям, и буду искать того, которого любит душа моя...» (Песнь песней, 3, 2).

****** Ср. со строками «И рвется все в божественной отваге / Себя перерасти» из стихотворения Гете «Душа мира» (1802) в переводе Сергея Соловьева.

******* См.: Рим. 8, 20–22.

С. 218 * 2 Кор. 12, 5.

** Ср.: *Платон.* Т. 2. С. 148.

*** *Эндимион* — в древнегреческой мифологии прекрасный юноша, взятый Зевсом на небо и, будучи погружен в сон, сохраняющий вечную молодость.

**** *Кастальский ключ* — в древнегреческой мифологии источник поэтического вдохновения, бьющий у подножия горы Парнас, места обитания Аполлона и муз.

С. 219 * Булгаков перефразирует слова А. С. Пушкина из стихотворения «Поэт» (1827):

Пока не требует поэта
К священной жертве Аполлон,
. . . . . .
И меж детей ничтожных мира,
Быть может, всех ничтожней он.

** «Мир спасет красота» — слова, которые Ипполит Терентьев с подачи Коли Иволгина приписывает князю Мышкину (*Достоевский Ф. М.* Идиот // Т. 8. С. 317).

*** О различных мотивах и устремлениях аскетизма — «христианском», «несобственно христианском», «нехристианском» и «прямо антихристианском» — см. в рецензии С. С. Аверинцева на работу: *P. Nagel.* Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums («Византийский временник», М., 1971. Т. 31. С. 209–212).

**** Мысль о том, что Платона от «буддийского аскетизма» спасла его эротическая философия, высказана В. С. Соловьевым в работе «Жизненная драма Платона» (*Соловьев В. С.* Философия искусства и литературная критика. М., 1991. см. особенно с. 189–201).

С. 221 * Промах, оплошность *(фр.)*.

** 1 Ин. 5, 4.

С. 222 * Многозначное греческое слово, которое можно перевести как: сбрасывание, низвержение, разрушение, но и — основание чего-либо, распространение.

** Правильно: салиттер (salitter) — *букв.:* селитра — основное вещество, или сущность земли, испорченной Люцифером. См.: *Бёме Я.* Аврора, или Утренняя звезда в восхождении. М., 1990. С. 53, 259.

*** Установление, учреждение *(лат.)*.

С. 224 * Ощущение *(нем.)*.

** В «Философии хозяйства» Булгаков писал: «Более всего Фихте повинен в том, что он уничтожает природу, превращая ее лишь в не-*я* и в „äussere Anstoss" внешний толчок для *я*, и тем самым всю жизненную реальность оставляет на долю *я*» (Соч. Т. 1. С. 64).

*** Своего рода «вторичный миф» о падшем ангеле света Люцифере (олицетворении гордыни и богоборческой дерзости) и идущем ему на смену демоне деградации и распада Аримане (использована греческая транскрипция имени зороастрийского бога зла Анхра-Майнью) принадлежит Р. Штейнеру, а затем был использован Вяч. И. Ивановым. См. его сочинение «Лик и личины России» (раздел «Пролегомены о демонах») в его сб. «Родное и вселенское» (1917); то же в кн.: *Иванов Вяч.* Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 312–320.

С. 225 * Имена (названия) вещей *(лат.)*.

** В самом высшем смысле *(лат.)*.

*** *Интенциональность* — в феноменологии Гуссерля направленность восприятий и сознания; *идеация* — интуитивный акт «схватывания», «переживания» предмета.

**** Согласно Лейбницу, «монады не имеют окон, через которые что-либо могло войти туда и оттуда выйти» (*Лейбниц Г. В.* Соч. М., 1982. Т. 1. С. 413–414).

С. 226 * Ин. 1, 19.

** Ср.: «Сей [Сын], будучи сияние славы и образ ипостаси Его [Бога]...» (Евр. 1, 3). Таким образом, в Новом Завете это определение относится к Иисусу Христу

*** См.: *Нилус С.* Великое в малом. Сергиев Посад. 1992. С. 179–208.

С. 227 * «Святая телесность» — определение Красоты, принадлежащее В. С. Соловьеву и неоднократно повторяющееся философом.

С. 228 * См. прим. к с. 52 *.

** Раздел «Критики чистого разума» И. Канта, в котором анализируются пространство и время как априорные формы чувственного восприятия.

С. 229 * См.: Ин. 20, 19–29.

С. 230 * Аллюзия на строки из стихотворения В. С. Соловьева «Мы сошлись с тобой недаром» (1892):

Свет из тьмы. Над черной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их.

** Нет идеи без тела *(лат.)*.

*** «Земля же была безвидна и пуста» (Быт. 1, 2).

**** Слова ап. Павла (Рим. 7, 24).

С. 231 * См.: Соч. Т. 1. С. 18–120. Булгаков пишет здесь о «физическом коммунизме бытия» (с. 109), о еде как «натуральном причащении», «приобщении плоти мира» (с. 115).

** Цитируется книга: *Леруа Э.* Догмат и критика. М., 1915.

С. 232 * См. прим. к с. 201 **.

** Война — отец всех *(греч.)*. См.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 202.

*** См. прим. к с. 161 *.

**** Имеются в виду слова Мефистофеля о себе: «Часть силы той, что без числа / Творит добро, всему желая зла» (*Гете И. В.* Фауст. Ч. I. Сцена «Рабочая комната Фауста». Пер. Б. Л. Пастернака), а также слова черта из кошмара Ивана Карамазова: «...рявкну осанну, и тотчас исчезнет необходимый минус ... и конец всему» (*Достоевский.* Т. 15. С. 82).

С. 233 * О грехопадении мировой души Соловьев говорит в своих «Чтениях о Богочеловечестве» (1877).

С. 235 * Ср. цитированный уже ранее перевод Г. М. Прохорова (*Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах... СПб., 1994): С. 145, 147, 151, 155.

** Ср.: Там же. С. 159–163.

*** «Бессмысленная ярость, безумная страсть, необузданная фантазия» *(греч.)* — Там же. С. 163, 165.

**** Ср.: Там же. С. 165, 167.

***** Ср.: Там же. С. 167.

****** Ср.: Там же. С. 167, 171; «...нет злой природы, зло же природы состоит в неспособности исполнить свою природу».

******* Ср.: Там же. С. 143.

******** Ср.: Там же. С. 139.

********* Ср.: Там же. С. 145, 147, 151, 155.

С. 236 * Ср.: Там же. С. 171.

** Ср.: Там же. С. 177.

*** Ср.: Там же. С. 179, 181. Более точный перевод: «Причина благ едина» (с. 179).

**** Ср.: Там же. С. 179.

***** Ср.: Там же. С. 171.

****** Ср.: Там же. С. 175.

******* «Следовательно, зло есть ущербность, недостаток, немощь, несоразмерность, грех, бесцельность, безобразие, безжизненность, безумие, бессловесность, необдуманность, безосновательность, беспричинность, неопределенность, бесплодность, бездеятельность, безуспешность, беспорядочность, несхожесть, неограниченность, темнота, бессущественность и само никогда никак ничего не-существование» *(греч.)* — Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. СПб. 1994. С. 182–183.

С. 237 * См. современное издание: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. Вопросоответы к Фалассию. Ч. I. Вопросы I–LV. Перевод и коммент. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 26–27 (В уточненном переводе).

** «В здешних вещах да будет свой собственный образ, а не Божий, от которого все они происходят» *(лат.)*. Ср.: В современном репринте с киевского издания 1905–1910 гг.: *Бл. Августин.* О Граде Божием в двадцати двух книгах. М., 1994. Т. 3. С. 35.

*** «Зло происходит от добра, и ни от чего иного, как от добра возникнуть не может» *(лат.)*. Ср.: Там же.

**** «Благо все-таки без зла существовать может, зло же без блага не может существовать, ибо все существующее по самой природе непременно есть благо» *(лат.)*. Ср.: Там же. С. 30.

***** «De nuptis et concupiscentia» («О супружестве и похоти») — одно из антипелагианских сочинений Августина (418 г.).

****** В первоиздании «Света Невечернего» (1917) было указано неправильно: De civit. Dei, XI, 16. (Булгаков по ошибке взглянул не на ту сторону разворота в книге Л. Писарева, откуда он черпал сведения).

С. 238 * Неточная цитата из романа «Братья Карамазовы»: «Красота — это страшная и ужасная вещь! <...> Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» (*Достоевский*. Т. 14. С. 100).

** О «демонизме» загадочной улыбки Джоконды писал Д. С. Мережковский в своей книге «Воскресшие боги (Леонардо да Винчи)» (1899–1900).

*** Символические образы Апокалипсиса (см.: Откр. 12. 17).

**** Порфирий в «Жизни Плотина» рассказывает: «Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд из-за того, что жил в телесном образе...» (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 462).

***** Мужские и женские половые органы *(нем.)*.

С. 239 * Ср.: «Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26).

С. 240 * 1 Ин. 5, 19.

** О «теориях прогресса» см. статью Булгакова «Основные проблемы теории прогресса» (МИ). Современное издание: Соч. Т. 2. С. 46–94.

*** Дева София *(нем.)*.

**** Зеркало мудрости *(нем.)*.

***** См.: Ин. 2, 1–11.

С. 241 * «В троякой святости» *(лат.)*.

** «Она была обителью Духа Господня, и не родительницей, но Откровением Господа, непорочной девой и причиной сущности Божией... Она как отражение Господа, потому что всякое зеркало не определяет картину, но создает возможность картины. Таким образом, эта непорочная Дева есть отражение Божества, в котором Дух Божий видит себя самого, как и чудеса магические... И в ней Дух Божий усматривает формы тварей» *(нем.)*.

*** «Мудрость Божия есть вечная Дева, не женщина, а стремление и чистота беспорочная, и существует она как образ Божий и подобие Троицы; она не рождает, но в ней заложены величайшие чудеса, которые усматривает Св. Дух, и Слово Отца, как сухие матрицы, оживающие благодаря слову „Fiat“ (Да будет! — *лат.*) и составляющие чудотворную мудрость неисчислимую. В ней Св. Дух созерцает отражение ангелов, как и отражение человеков, созданных словом „Fiat“» *(нем.)*.

**** «Каждая божественная тварь, каковы ангельские и человеческие души, отражает в себе Деву как мудрость Бога в свете жизни» *(нем.)*

***** Цитируется трактат Я. Бёме «Von der Menschwerdung Christi» («О вочеловечении Христа»).

****** «О троякой жизни человека» *(нем.)*.

С. 242 * «Образы Божии, которые принимает вечная Дева в качестве мудрости Бога, не есть ни мужчина, ни женщина, но и то и другое, как и Адам был и тем и другим перед своим Господом, *чем отличался смертный человек от животного*» *(нем.)*.

** Вечная дева *(нем.)*.

*** Мужествующая дева, мужедева *(нем.)*.

**** Девственность, девичество *(нем.)*.

***** Женственность и материнство *(нем.)*.

****** «Тварь может воплотить образ Божий, лишь будучи в том или ином роде, в вечности же нет ни мужского, ни женского» *(нем.)*.

******* Эпитеты из Акафиста Богородице.

******** В очерке «Две встречи» (1923–1924) Булгаков, при описании своего нового (разочарованного) впечатления от Сикстинской Мадонны Рафаэля в Дрезденской галерее, уже в каком-то смысле сближается с точкой зрения Бёме: «Приснодевство... свободно и от женственности, ибо оно выше пола, оно освобождает от его плена. Посему Пречистая Приснодева не может быть рассматриваема как женщина...» (Соч. Т. 2. С. 630, а также Приложение ко 2-му тому настоящего издания, с. 382).

********* Мужская тинктура (здесь: природа) *(нем.)*.

********** «Как Адам был до своей Евы: тут он не был ни мужчиной, ни женщиной, но мужествующей девой» *(нем.)*.

*********** «Христос родился без вмешательства мужчины, чтобы внушить нам, что животное скрещивание есть мерзость перед Богом. Он был рожден Девой и нес в себе обе природы (как и Адам до грехопадения), чтобы соединить в себе то, что в нас разделено. Христос для того и был рожден Девой, чтобы освятить женское начало, а сам пребывал в мужском роде, чтобы мужское и женское опять составили образ Божий и отныне не было бы мужчин и женщин, а была бы

мужествующая Дева, каковой и был Христос» (Claassen, 3, 23). «Христос отменил мужское и женское и вместо них основал приснодевственность, соединяющую в себе обе природы жизни неразлучно и навсегда» (ib.). «Распятием Христа наша женственность снова была спасена от раскола на мужское и женское, и его небесной кровью была обретена нами Божественная любовь; Он говорит, что после совершенного Им — свершилось» (ib., 203) *(нем.)*.

********** «Потому и дохнешь ты, о человек, что пылаешь скотской страстью и в браке и вне брака, которая есть мерзость твоя перед Господом» *(нем.)*.

С. 243 * Личность и «женская мистика» А. Н. Шмидт, корреспондентки В. С. Соловьева, автора мистических писаний, остро интересовала Булгакова; в 1916 г. он совместно с П. А. Флоренским анонимно издал ее рукописи за свой счет. Учение Шмидт о вечной женственности затронуто в статье Булгакова 1915 г. «А. Н. Шмидт и Вл. Соловьев (Из рукописей А. Н. Шмидт)» (ТД. С. 71—114).

** Догмат о непорочном зачатии (immaculato concepcio) Девы Марии был провозглашен не Пием X, а Пием IX (понтификат: 1846—1878). Булгаковский анализ и критику этого догмата см. в его кн.: Купина неопалимая. Париж, 1927. С. 77—109. (Репринт: Вильнюс, 1990).

*** «Хотя земная дева не была подлинной Девой, в жажде превращения из небесной в божественную, она была превращена в Деву... Таким образом, земное в ней умерло, а другое жило вечно, так она снова превратилась в непорочную стыдливую деву не в смерти, а в благословении... Таким образом, она была девой, но девственность в ней была скрыта и загорожена земной стыдливостью. Когда Бог в ней раскрывается, превращается прекрасная Дева Господня в муже-Деву в небесном состоянии. Непорочная стыдливая Дева была уже Девой до того, как были созданы небо и земля, причем была Девой чистой и непорочной. Эта чистая, непорочная Дева вошла в Марию и составляет нового человека в священном элементе Бога. *Однако ее не называли святой и чистой после ее земного рождения. Плоть, которая досталась ей от Иоакима и Анны, не была беспорочной, но лишь то, что присуще небесной Деве с ее святостью и милосердием... Она не мать, родившая Бога* (и не этому мы поклоняемся, как обвиняют нас иудеи и турки), *но Бог имел ее в своем семени, чтобы снова родиться и прославиться*» *(нем.)*.

С. 244 * Слова из «Песни Пресвятой Богородицы» (см. В Чине всенощного бдения) и из молитвы к Богородице «Достойно есть...»

С. 245 * Цитируются (не вполне точно) слова Хромоножки из романа «Бесы» (*Достоевский*. Т. 10. С. 116).

** Ср.: «...те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Гал. 5, 24).

*** Лк. 1, 38.

**** Мф. 26, 39.

Отдел третий
ЧЕЛОВЕК

С. 247 * Я — человек, и ничто *божественное* мне не чуждо *(лат.)* — парафраз известного изречения Теренция (ничто *человеческое*).

** Из стихотворения В. С. Соловьева: «Как в чистой лазури затихшего моря...» (1875). Строки 3 и 4 даны Булгаковым со значительными неточностями; у Соловьева:

Могучий и ясный в свободном покое,
Дух тот же и в страстном хотении.

Вторая строка в качестве автоцитации встречается у В. С. Соловьева в «Критике отвлеченных начал» и в «Философских началах цельного знания» (см.: *Соловьев В. С.* Соч. М., 1988. Т. 1. С. 706; Т. 2. С. 236).

С. 248 * Афоризм Гераклита в передаче Диогена Лаэртского: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты ни пошел: столь глубока ее мера» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 231).

** «Водомет духа» — «смертной мысли водомет» — образ из стихотворения Ф. И. Тютчева «Фонтан» (1836).

*** Выражение, возможно, навеянное названиями двух «философских этюдов» Бальзака: «Неведомый шедевр» и «Поиски абсолюта».

**** Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Труд» (1830). Булгаков цитирует по памяти, неточно. У Пушкина: «Или, свой подвиг свершив, я стою, как поденщик ненужный».

С. 249 * «Отвлеченные начала» — термин В. С. Соловьева (те или иные элементы, выделяемые, отвлекаемые от целого и поставляемые на его место).

** Из песнопения на православном Всенощном бдении перед чтением Евангелия («Святым Духом всяка душа живится и чистотою возвышается, светлеется Тройческим единством священнотайне»).

С. 250 * Отсылка к названию труда Э. Гартмана «Философия бессознательного».

** Сам по себе *(лат.)*.

С. 251 * «Тем, которые приняли Его... дал власть быть чадами Божиими, которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин. 1, 12–13).

** Впоследствии — центральная идея сочинения Булгакова «Икона и иконопочитание» (см. 2-й т. настоящего издания).

*** Булгаков дает свой перевод этого места из Послания к римлянам, несколько отличающийся от синодального.

**** Космос космоса *(греч.)*, а также «украшение космоса». Греческое слово «космос» имеет два основных значения: 1) украшение, порядок, красота; 2) мир, вселенная.

***** Имеется в виду изречение Гете: «Существует свет, многоцветье окружает нас, но не будь света и красок в собственном нашем глазу, мы бы не увидели их и во сне» (*Эккерман И. П.* Разговоры с Гете в последние годы его жизни. Ереван, 1988. С. 108). Эту же мысль Гете выразил в стихах:

Когда б не солнечным был глаз,
Как солнце мог бы он увидеть.

По словам Платона, зрение «из орудий наших ощущений... самое солнцеобразное... Та способность, которой обладает зрение, уделена ему солнцем, как некое истечение» (*Платон.* Соч. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 315). Ср. также: Тимей. 45b–46d (там же. С. 485–487). Плотин в «Эннеадах» писал: «...Никакое око не увидело бы солнце, если бы само не пребывало солнцезрачным» (Цит. по: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 371). Идея «солнцезрачности» глаза — очень древняя по своему происхождению. Так, в «Малом гимне Атону» сказано: «Лучи твои создают глаза всех тварей твоих» (Цит. по: *Вавилов С. И.* Глаз и солнце (О свете, Солнце и зрении). М., 1976. С. 77).

****** «Свет постигается световидным зрением, а звук — воздуховидным слухом» (*Секст Эмпирик.* Соч., М., 1975. Т. 1. С. 78).

******* «Кто может узнать небо, если не одарен его милостью, и открыть богов, если сам не из их числа?» *(лат.)*.

******** Световидное зрение *(греч.)*.

********* «Не будучи светлозрачными, глаза ничего не увидели бы» *(греч.)*.

С. 252 * Резюме указанного фрагмента: «...вы — тело Христово, а порознь — члены».

** См. Ин. 14, 10; 17, 6 («Я открыл имя Твое человекам»).

С. 487 *** Цитата из стихотворения А. А. Фета «Добро и зло» (1884).

С. 253 * Ср.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 386.

С. 254 * Фрагмент первоначально опубликован в журнале «Христианская мысль». 1916. С. 87—104.

** В синодальном переводе: «Мужчину и женщину сотворил их».

*** Обозначение первозданного хаоса в Книге Бытия *(евр.)*.

С. 256 * Неточность; вероятно имеется в виду стих: «Светильник Господень — дух человека, испытывающий все глубины сердца» (Пр. 20, 27).

** См. прим. к с. 132 **. См. также раздел «Сочетание с Шехиной (Зогар 1, 49б—51а)» в кн.: *Раби Шимон*. Фрагменты из книги Зогар. М., 1994. С. 139—146.

*** Цитируется трактат Августина «De peccatorum meritis et remissione» — «О заслугах и отпущении грехов» (412 г.).

С. 257 * «Браки осуществляются ради Святого, благословляют на тяжкий труд» *(фр.)*.

С. 258 * «Он (Максим) учит о том, что в Господе Иисусе преодолевается природное разделение на мужской и женский пол; Он восстал из мертвых не в облике мужского или женского пола, а в облике человеческом, хотя и был рожден в мужском облике и в этом облике явился своим ученикам после воскресения. Никак иначе, если бы не эта форма, доказать воскресение было нельзя» *(лат.)*.

С. 259 * О рождении Эроса (Эрота) от Пороса и Пении (богатства и скудости) Платон рассказывает в диалоге «Пир» (203—204 а).

** Об «андрогинах» см.: «Пир» Платона (189d—193d) (*Платон*. Т. 2. С. 116—121).

*** Согласно наиболее известному представителю гностицизма египетского типа Валентину (II в.) при конце мира «духи гностиков, приняв женский характер, войдут в сочетания (сизигии) с ангелами» (см. ст. *В. С. Соловьева* «Валентин») // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993).

**** Начинается трагедия *(лат.)*.

***** «...не мужчина и женщина есть образ и подобие Божье, а лишь андрогин, дева-юноша, целостный бисексуальный человек. Дифференциация мужского и женского есть последствие космического падения Адама» (*Бердяев Н. А.* Смысл творчества. В его кн.: Философия творчества, культуры и истории. М., 1994. Т. 1. С. 184).

****** *Наассены, нахашены* (от *евр.*: нахаш — змея) — гностическая секта сиро-халдейского типа, чтившая верховную Премудрость в образе змеи.

******* *«Философумены»* — название, под которым была известна 1-я книга сочинения св. Ипполита Римского, ученика св. Иринея Лионского, «Обличение всех ересей». Она, в виду подробного изложения взглядов оппонентов, служит, как и «Пять книг против ересей» Иринея Лионского, надежным источником изучения гностицизма.

С. 261 * Отвращение *(фр.)*.

** Ср. напр.: «Соглашаясь, что родовая форма самая первобытная мы тем не менее должны отдать ей преимущество перед самыми развитыми юридическими формами. Родовая форма... тот союз, образ которого дан нам в Троице» (*Федоров Н. Ф.* Соч. М., 1982. С. 322).

*** После соития животное печально *(лат.)*.

С. 262 * Полемика с Розановым по этому вопросу содержится в письмах Булгакова к последнему, в которых отразились впечатления от прочтения розановских книг «Уединенное» и «Люди лунного света»: «Я не нахожу аромата в обостренном сексуализме ... сексуализм фаллический несет

в себе естественное, природное проклятие...» (от 11 апреля 1912 г.); «...приравнивание пола сексуальности совершенно ложно, и чувства непосредственной праведности сексуальности нет ... ни у кого» (предположительно 1913 г.). См.: Вопросы философии. 1992. № 10. С. 151, 154. Ср. также анализ «Крейцеровой сонаты» и «Дьявола» Л. Н. Толстого в ст. Булгакова «Человекобог и человекозверь» (Соч. Т. 2).

** Быт. 2, 25: «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились».

С. 264 * «...крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность...» (Песнь песней 8, 6).

С. 265 * Как сообщается в житиях св. Серафима Саровского, незадолго до своей кончины он поведал, что, будучи еще молодым послушником в Саровской обители, он во время тяжкой болезни, причастившись, увидел Божию Матерь в сопровождении апостолов Петра и Иоанна, которая, указав на него, сказала: «Сей — нашего рода!» — и исцелила больного (см. напр.: Преподобный Серафим Саровский и его советы. М., 1993. С. 11—12).

С. 266 * См.: Мк. 10, 11—12.

** Булгаков скорее всего имеет в виду статью Антона Крайнего (псевд. Зинаиды Гиппиус) «Влюбленность» (в его кн.: Литературный дневник. СПб., 1908. С. 189—212), где утверждается: «Брак и семья — никогда не был и не мог быть *метафизическим* решением вопроса [пола]». Н. А. Бердяев в статье «Метафизика пола и любви» (Перевал. 1907. № 5. С. 7—16) также писал: «Христос осудил род и родовую любовь, семью и родовой строй жизни». См. в переиздании обеих статей: Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 174, 244 соотв.). См. также книгу Бердяева «Смысл творчества», главу VIII. «Творчество и пол. Мужское и женское. Род и личность», где те же мысли получили новое развитие (*Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 1. С. 180—200). Книга вызвала резкую полемическую реакцию Булгакова.

*** Эти сведения о С. В. Ковалевской Булгаков, очевидно, почерпнул из книги И. И. Мечникова «Этюды оптимизма» (1904), которую он читал и на которую ссылается в статье «Загадочный мыслитель», посвященной Н. Ф. Федорову. Мечников писал о С. В. Ковалевской: «В молодости, когда она так увлекалась математикой и театром и когда она сама была очень увлекательна, любовная сторона жизни была ей совершенно чужда. Но она рано утратила физическую красоту и начала преждевременно стариться. ...Как раз около этого времени развилась у нее сильная потребность любви. Отчего, отчего никто не может меня полюбить? — повторяла она. — Я бы могла дать больше, чем большинство женщин, а между тем самые ничтожные женщины любимы, тогда как меня никто не любит» (Указ. соч. М., 1987. С. 197). Думается, эта характеристика несколько заострена. Палеонтолог В. О. Ковалевский согласился на фиктивный брак с Софьей Васильевной, испытывая к ней чувство, потом этот брак перерос в фактический, у них родилась дочь.

С. 267 * Снова цитата из стихотворения В. С. Соловьева «Мы сошлись с тобой недаром...» (1892). Первая строка цитируется неточно; у В. С. Соловьева: «Свет из тьмы. Над черной глыбой...»

С. 268 * Неточная цитата из Послания к Галатам (3, 28).

** Еф. 5, 32.

*** Быт. 1, 28.

**** «Каждый ангел есть потенция-идея определенных сотворенных индивидов... Злой ангел — потенция, не находящаяся больше под Богом, которому была подчинена... Их природа заключается в добре и в силу этого лишена собственной воли» *(нем.)*.

С. 270 * Впоследствии Булгаков посвятит этой теме богословский труд «Лествица Иаковля. Об ангелах» (Париж, 1929).

** Церковная одежда, напоминающая широкий длинный плащ без рукавов. Такую одежду носили Иисус Христос и апостолы (упомянута в 2 Тим. 4, 13). То же, что риза.

С. 272 * «Мир дан не на поглядение, — не миросозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желаниям» (*Федоров Н. Ф.* Соч. М., 1982. С. 427). Об отношении Булгакова к идеям Н. Ф. Федорова см. в его статье «Загадочный мыслитель» и в комментарии к ней (Соч. Т. 2. С. 286–301, 685–689).

С. 273 * *Перевод LXX*, т. е. «семидесяти толковников» — так называемая *Септуагинта* (septuaginta — семьдесят, *лат.*), выполненный в Александрии во II в. до н. э. перевод с еврейского на греческий библейских книг, позже, в христианстве составивших корпус Ветхого Завета.

С. 277 * Из Акафиста Богородице.

** Ср.: Быт. 3, 14–15: «И сказал Господь Бог змею... вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее: оно *будет поражать тебя в голову*, а ты будешь жалить его в пяту» — в славянской Библии: «*сотрет твою главу*». В православной экзегетике истолковывается как пророчество о рождении от Девы Марии Спасителя, который восторжествует над змием-диаволом.

С. 278 * «В поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт. 3, 19).

** Эти идеи были развиты Булгаковым после перенесенной им смертельно опасной болезни в позднем труде, опубликованном посмертно, — в «Софиологии смерти» (Вестник РХД. 1979. №№ 128, 129; новейшее переиздание в кн.: *Булгаков С. Н.* Тихие думы. М.: Республика, 1996).

*** Из песнопения в честь Богородицы на литургии Василия Великого («Ложесна бо Твоя престол сотвори и чрево Твое пространнее небес содела»).

С. 279 * См. прим. к с. 104 **.

** Ин. 1, 5.

*** Мф. 27, 46.

**** Откр. 21, 10 (неточная цитата).

***** Цитируется неточно.

****** Ср.: Быт. 3, 21.

******* Обратное развитие, свертывание *(лат.)*; «обратная эманация»; термин, аналогичный complicatio (свертывание) Николая Кузанского.

******** Пс. 129, 1.

С. 280 * См. прим. к с. 48 *.

** См. прим. к с. 208 *.

*** Неточные цитаты, вдобавок с неточным указанием источника (в первоиздании «Света Невечернего» была ссылка не на Послание к римлянам, а на Послание к евреям).

С. 281 * Познай самого себя *(греч.)* — надпись на фронтоне Дельфийского храма; познай Бога *(греч.)*.

** Дисциплина таинств *(лат.)*.

С. 282 * Ин. 3, 34.

** См. прим. к с. 41 **.

С. 283 * В германо-скандинавской мифологии небесное жилище бога Одина (Вотана), посмертное пристанище храбрых воинов. Мотив «гибели богов», заимствованный из той же мифологии, был в европейской и русской культуре популяризован оперной тетралогией Р. Вагнера, последняя часть которой носит это название.

** Возможно, имеется в виду стих из Послания к колоссянам: «Смотрите... чтобы никто не увлек вас... пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира...» (2, 8).

*** *Пан* — у древних греков божество лесов, полей и стад и вообще стихийных сил природы. Предание о смерти Великого Пана, символе уходящего античного мира, изложено Плутархом.

**** Булгаков дает синодальный перевод с некоторыми собственными уточнениями.

С. 284 * Жертвенник «Неведомому Богу» ап. Павел увидел в Афинах. «Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17. 23).

** Парафраз известных строк В. С. Соловьева из поэмы «Три свидания» (1898):

Не веруя обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье божества.

*** Синодальный перевод этого стиха несет несколько иной смысл: «Неужели Бог есть Бог Иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников...».

С. 285 * Нет спасения без Церкви *(лат.)*.

С. 286 * Без Христа *(греч.)*.

С. 287 * Застенчивое («стеснительное») язычество *(нем.)*.

С. 288 * *Мардук* — центральное божество вавилонского пантеона; *Амон-Ра* — бог солнца у древних египтян; *Зевс* (глава богов-олимпийцев) и *Юпитер* — верховные божества древнегреческого и древнеримского пантеонов соответственно.

** Перечислены умирающие и воскресающие боги, чьи культы были в Египте (*Осирис*), в Греции (*Аттис* — божество фригийского происхождения, связанное с почитанием великой матери богов Кибелы, *Адонис* — божество финикийского происхождения), у народов Передней Азии (*Фаммуз*, или, точнее, Таммуз — бог-пастух, чей культ в эпоху эллинизма слился с культом Осириса и Адониса), в западносемитской мифологии (*Эсмун*, или Эшмун — бог растительности, воскреситель мертвых); наконец, наиболее известен культ *Диониса* в Греции и эллинистическом мире — бога виноградарства и плодоносящих сил природы, из обрядов вокруг которого родилась, как принято считать, древнегреческая трагедия.

*** *Астарта* — в финикийской религии богиня земного плодородия, любви, а также Луны. В Ветхом Завете упомянута, напр., в книгах: Суд. 2, 13, 3, 7; 3 Цар. 11, 5—33; 4 Цар. 23, 13 (здесь названа «мерзостью Сидонской»).

**** *Ягвизм* — от Ягве, или Яхве (Господь), непроизносимое имя Бога в иудаизме; одно из имен, под которым в Библии Бог открывается Моисею (Исх. 6, 3; 34, 5).

С. 289 * Ср.: Ин. 1, 12.

** «*Отче наш*» — молитва Господня (Мф. 6, 9—13; Лк. 11, 2—4); «*Авва Отче*» — начальные слова «моления о чаше» Иисуса Христа (Мк. 14, 36).

*** «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14).

**** Эта идея получила развитие в отдельной статье Булгакова: Ипостась и ипостасность (Scolia к «Свету Невечернему») // Сборник статей, посвященных П. Б. Струве... Прага, 1925. С. 353—371. Перепечатана в Приложениях ко 2-му тому настоящего издания.

С. 290 * Исх. 20, 2—3.

** «Потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения» (2 Кор. 5, 19). Ср. также: Кол. 1, 20, 22.

*** См. прим. к с. 70 ****.

**** Ср.: Евр. 10, 1.

С. 291 * Тварный бог *(лат.)*.

** Божественная шутка, игра *(фр.)*.

*** Сатанинская шутка *(фр.)*.

С. 293 * *Кондак* — церковное песнопение, излагающее содержание праздника. *Икос* — хвалебное песнопение, развивающее содержание кондака в рамках богослужебной поэмы — канона или акафиста.

** *Ирмос* — богослужебная песня в составе утреннего канона.

*** *Стихира* — песнопение из ряда стихов, обычно включающее фразы из Священного Писания.

**** Образ (вид) Бога *(греч.)*.

С. 294 * *Монофелитство* — смягченная, прикровенная форма монофизитства (см. выше прим. к с. 23 *), ересь VII в., адепты которой признавали в Иисусе Христе «две природы», но одну, единую волю — Божественную (при исчезновении воли человеческой).

** Т. е. так, как понимали это сторонники «докетизма» (одной из разновидностей гностической ереси II—III вв.): Иисус Христос — Бог, а его человечность и телесность призрачны, являются только видимостью.

С. 295 * Святоотеческое выражение, восходящее к: 1 Кор. 15, 45.

** «Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26).

С. 296 * Из Воскресной стихиры на *Господи воззвах!*: «Царь Небесный за человеколюбие на земли явися и с человеки поживе...»

** Ср.: Кол. 3, 1; то же о Христе — в Православном символе веры.

С. 298 * Напр.: «Душа тела в крови» (Лев. 17, 11); «Кровь есть душа» (Втор. 12, 23). См. также эту тему в очерке Булгакова «Святый Грааль» (2-й том настоящего издания. Приложения.).

С. 299 * Мф. 24, 15.

** См. прим. к с. 151 *.

С. 300 * См.: Откр. 21, 9. «Невеста Агнца» — последний капитальный богословский труд Булгакова, посвященный учению о Церкви, 3-я часть его трилогии «О Богочеловечестве» (издан посмертно, Париж, 1945).

С. 301 * Импульс Христа *(нем.)*. Этот отвергаемый им термин Булгаков, однако, использует в очерке «Святый Грааль».

** Духи лжи *(церковно-слав.)*, т. е. бесы.

С. 302 * Высшее счастье смертного — быть личностью *(нем.)*.

С. 305 * Набросок этой темы — в ранней литературной статье Булгакова «„Трагедия человечества“ Эмериха Мадача» // Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 205—222.

С. 306 * *Мойры* — в древнегреч. мифологии богини судьбы; здесь — синоним «мировых судеб».

С. 308 * Эта и следующая за ней стихотворные цитаты — из «Моцарта и Сальери» А. С. Пушкина.

С. 309 * Скрытый парафраз мысли В. С. Соловьева в его статье «Общий смысл искусства»: «...в природе темные силы только побеждены, но не убеждены всемирным смыслом», последнее — задача художника (*Соловьев В. С.* Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 76).

С. 310 * См. статью Булгакова «Социальное мировоззрение Дж. Рёскина» // ВФП. 1909. № 5.

** Имеется в виду немецкий экономист и социолог В. Зомбарт, в частности, его книга «Художественная промышленность и культура» (СПб., б. г.). Цитируя в своей статье «Об экономическом идеале» (1903) другую работу Зомбарта «Der moderne Kapitalismus» (1902): «Деловая и торговая жизнь пропитывается красотой» и т. п., — Булгаков с брезгливостью аттестует этот модернизированный гедонизм как «мещанский бред» (МИ. С. 267—270).

*** Т. е. имеет священный, культовый характер. От *греч.* γιερατικοσ — *букв.:* жреческий.

**** См. прим. к с. 217 ******. Неточная цитата.

С. 311 * Экономический человек *(англ.)* — основная методологическая предпосылка буржуазной классической политэкономии (в том числе и марксизма). В «Философии хозяйства» Булгаков писал: «Ад. Смит изолировал симпатическую, или альтруистическую, сторону человека от эгоистической, или экономической. Первую он подвергнул обособляющему изучению в „Теории нравственных чувств", вторую — в „Богатстве народов". Его продолжатели совершенно позабыли про это разделение (конечно, тоже весьма спорное) и методолгическую предпосылку „Богатства народов" при помощи Бентама превратили в общее учение о человеке» (Соч. Т. 1. С. 284).

** Предыстория *(нем.)*. В предисловии к работе «К критике политической экономии» К. Маркс писал: «...буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 8).

*** ДГ. Т. 1. Вторая из упомянутых статей (точное название: «Народное хозяйство и религиозная личность») включена в Соч. Т. 2.

**** М., 1916 (История экономической мысли... Т. 1. Вып. 3). Переиздание: *Булгаков С. Н.* Труды по социологии и теологии. М. 1977. Т. 2. С. 191–235.

С. 313 * См. прим. к с. 147 ***.

** Призыв к «обращению дарового в трудовое» см., напр., в сочинении Н. Ф. Федорова «Супраморализм, или Всеобщий синтез» // Сочинения. М., 1982. С. 476, 482). Ср. также с поздним высказыванием Булгакова: «В области осуществления культуры несомненен принцип Федорова „Не должно быть ничего дарового". Все, что человек делает, должно быть оплачено творческим усилием, трудом» (из речи 1930 г. «Догматическое обоснование культуры» // Соч. Т. 2. С. 641).

*** Имеется в виду недатированное письмо В. С. Соловьева к Н. Ф. Федорову, в котором он писал, что «простое физическое воскресение умерших само по себе не может быть целью... цель не есть простое воскресение *личного состава* человечества, а восстановление его в *должном виде*, именно в таком состоянии, в котором все части его и отдельные единицы не исключают и не сменяют, а напротив, сохраняют и восполняют друг друга» (Письма В. С. Соловьева. СПб., 1909. Т. 2. С. 346). Критические маргиналии Федорова на этом письме Соловьева воспроизведены в статье Булгакова «Загадочный мыслитель» (Соч. Т. 2. С. 207–208). Полемику Федорова с Соловьевым см.: *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Верный. 1905. Т. 1. С. 485–488, а также: *Федоров Н. Ф.* Соч. М., 1982. С. 627–630, 644, 651.

С. 314 * См. Ин. 11, 11.

** Имеется в виду книга И. И. Мечникова «Этюды оптимизма», где говорится о средствах научного продления жизни. См. также прим. к с. 266 ***.

С. 315 * Мф. 24, 30 (точнее: «...славою великою»).

** Бог из машины *(лат.)* — в античном театре «бог», чье появление на сцене с помощью механического приспособления приводило к неожиданной развязке.

С. 316 * *Астральный труп* — астральное тело, термин Р. Штейнера, согласно учению которого, человек обладает физическим, эфирным и астральным телом.

** *Ларвы* (то же, что лемуры) — в древнеримской мифологии опасные для живых людей призраки мертвецов, не получивших должного погребения.

*** Это центральная тема и главный предмет богословской экзегезы в предсмертном труде Булгакова «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования»).

С. 318 * Лк. 16, 19–31. О «великой пропасти» — Лк. 16, 26.

** О философских поисках А. Н. Скрябина см.: *Лапшин И. И.* Художественное творчество. Пг., 1922 (статья «Заветные думы Скрябина»). См. также характеристику творчества Скрябина («обреченный апокалиптик», «эротизм», «похоть мистической власти» и т. д.) в кн.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937. (Репринт: 1988). С. 486–487. Об интересе Булгакова к творчеству Скрябина свидетельствует его письмо к В. К. Шварсалон (жене Вяч. Иванова) от 21 августа 1916 г., отправленное из Кореиза: «Между прочим, я не получил сюда... рукописи текста „Предварительного действа" А. Н. Скрябина» (ОР РГБ, ф. 109, к. 14, ед. хр. 8, л. 1); речь идет о последнем, неосуществленном замысле композитора.

С. 319 * Мысль эта развернута с повторением тех же формулировок в брошюре Булгакова «Христианство и социализм» (М., 1917). Переиздание: *Булгаков С. Н.* Труды по социологии и теологии. М. Наука. 1997. Т. 2. С. 264–285.

** Выражение «иное (или „новое") царство» — встречается в русских народных сказках. Напр., в сказке «О Горе-горянине, Даниле-дворянине» (*Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки. Т. I–II. М., 1897. С. 179). Подробнее см.: *Трубецкой Е. Н.* «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Литературная учеба. 1990. Кн. II. С. 100–118.

*** Фрагмент под тем же названием опубликован в РМ. 1916. № 12.

**** Хитрость разума *(нем.)*. В «Философии истории» Гегель писал: «Можно назвать хитростью ума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред... Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» (*Гегель.* Т. 8. С. 32). О «хитрости разума» Гегель писал также в «Энциклопедии философских наук» (М., 1974. Т. 1. С. 397–398).

С. 320 * Цитаты — из поэтической книги А. А. Фета «Вечерние огни»: «Как беден наш язык!» (1887), «Поэтам» («Сердце трепещет отрадно и больно») (1890), «Если радует утро тебя» (1887), «Только встречу улыбку твою» (1873).

** См. прим. к с. 75 ***.

*** Ср. с мыслями о пророческой миссии искусства в статье В. С. Соловьева «Общий смысл искусства» (1890).

**** Еще одно стихотворение Фета (1855); название по первому стиху; процитированы две строфы из четырех.

С. 321 * См.: Мф. 27, 32.

** Из стихотворения А. С. Пушкина «Три ключа» (1827).

С. 322 * См. прим. к с. 219 **.

** Понятие теургии Соловьев разрабатывал в своем трактате «Философские начала цельного знания». «Теургия», по Соловьеву, это «мистика, изящное и техническое творчество», взятые как единое «мистическое творчество» (*Соловьев В. С.* Соч. М., 1988. Т. 2. С. 156).

С. 324 * Вероятнее всего, имеется в виду Р. Штейнер и его книга «Христианство как мистический факт и мистерии древности» (Современное издание — Ереван, 1991).

** *Левитство* (см. Чис. 3, 5–13) — принадлежность к левитам, в Ветхом Завете — потомкам Левия, сына праотца Иакова, колено которого, как давшее Моисея и Аарона, обрело у древних евреев исключительное право священнослужения.

С. 325 * См. Быт. 32, 24–38. В единоборстве Некто повредил Иакову не ребро, а «состав бедра».

** См. прим. к с. 42 *.

*** Ср.: «язык мой — трость скорописца» (Пс. 44, 2).

С. 326 * «Когда сходил Моисей с горы Синая, и две скрижали откровения были в руке у Моисея при сошествии его с горы, то Моисей не знал, что лице его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и... боялись подойти к нему» (Исх. 34, 29–30).

** *Убрус* — плат, которым, по преданию, отер свое лицо Иисус Христос по пути на Голгофу и на котором сохранился отпечаток его Лика. Спас Нерукотворный, Спас на убрусе — традиционная иконографическая тема.

*** О «магическом употреблении слова» см. в Главе IV «Философии имени» (2-й т. настоящего издания, с. 105–106, 122).

С. 327 * «*Служение Аароново*» — исполнение священнических обязанностей (см. прим. к с. 324 **).

** «Дары различны, но дух один и тот же. И служения различны, а Господь один и тот же» (1 Кор. 12, 4–5).

*** «О воскрешении отрока молитвами святого» см.: Епифаний Премудрый и Пахомий Логофет. Жизнь и житие преподобнаго и богоноснаго отца нашего Сергия // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991. С. 63–65.

С. 330 * Подробно о духовном пути К. Леонтьева в истолковании Булгакова см. в статье последнего «Победитель — Побежденный» (1916), включенной в ТД (см. также Соч. Т. 2).

С. 331 * «*Александрийство*» — культура кон. IV — кон. I в. до н. э., сложившаяся в эпоху эллинизма, с центром в г. Александрии (Египет): в широком смысле слова — культура вторичная, филологически перерабатывающая творчество классических предшественников. «*Парнасство*» — литературное движение во Франции во 2-й пол. XIX в.: группа поэтов «Парнас» во главе с Ш. Леконт де Лилем провозгласила принцип «искусства для искусства». «*Академизм*» — направление в изобразительном искусстве XVI–XIX вв.: в широком смысле — канонизация идеалов и принципов искусства прошлого.

** И отлично *(итал.)*.

*** В популярном в европейской культуре древнегреческом мифе кипрский царь и скульптор Пигмалион влюбился в изваянную им прекрасную статую, и она по его мольбам была оживлена Афродитой. Ср. со стихотворением В. С. Соловьева «Три подвига», где в поэтической форме излагается его философия искусства и теургии (1880); «подвиг» Пигмалиона — создание художественного произведения — еще не разрешает трагического разлада между искусством и жизнью: «...И от божественного тела / Не жди любви, Пигмалион».

**** Выражение из стихотворения А. С. Пушкина «Герой» (1830):

Тьмы низких истин мне дороже
Нас возвышающий обман...

***** Зрелища *(лат.)*: Panem et circences! (хлеба и зрелищ) — требование римской черни времен упадка империи.

С. 332 * См. прим. к с. 75 ***. Лат. выражение в скобках — «от ирреального».

С. 333 * *Греч.* «филокалия» можно перевести и как «красотолюбие», и как «добротолюбие». В православной традиции принят второй вариант перевода (от *церк.-слав.* добро́та — красота).

** В ограничении проявляется мастер *(нем.)*.

*** От реальнейшего к наиреальнейшему *(лат.)*.

С. 334 * Эпитет заимствован из выступления В. Я. Брюсова «Испепеленный. К характеристике Гоголя» // Весы. 1909. № 4; отд. изд. М., 1909, 1910.

С. 335 * «Блаженны званные на брачную вечерю Агнца» (Ин. 19, 9).

С. 336 * *Теорию «общественного договора»* (как перехода разрозненных индивидов от естественного к социально-государственному состоянию путем договора о взаимном ограничении и перенесении друг на друга прав) разрабатывали философы-просветители: Ж.-Ж. Руссо, Т. Гоббс, Дж. Локк и др.

С. 337 * *Воля народа* — источник легитимной власти согласно политической теории Руссо.

** Слова из молитвы Господней (Мф. 6, 13).

*** См. выше прим. к с. 249 *.

**** *Эл, Эль* — общесемитское обозначение Всевышнего; *Адонаи* — Господь мой, *Саваоф* — Господь сил *(евр.)*, библейские имена Бога; *Кириос (греч.)* — Господь.

С. 339 * *«Естественное право»* — совокупность прав и ценностей, вытекающих из природы человека и независимых от конкретных социальных условий. Теория «естественного права» возникла в античном мире, в средние века была развита в теологическом ключе Фомой Аквинским (естественное право как земная проекция божественного права), в секуляризованной форме получила развитие у философов-просветителей. *«Положительное (или позитивное) право»* — право, действующее в данной стране в данный момент и изменяющееся по воле законодателя в связи с переменами в жизни общества.

** Итог булгаковской «философии войны» см. в работе «Размышления о войне» (предположительно 1940 г.), опубликованной только в наши дни. Публикация В. Г. Безносова (Звезда. 1993. № 5). Перепечатана в Приложениях ко 2-му тому настоящего издания.

*** См.: Государство, 473d–e и сл. (*Платон*. Т. 3. Ч. 1. С. 275–276).

С. 340 * Ср.: Рим. 13, 4. См. также Откр. 9, 3: «И из дыма вышла саранча на землю, и дана была ей власть, какую имеют земные скорпионы...»

** Откр. 20, 6.

*** Из Православного символа веры. Ср.: Лк. 1, 33.

**** Подробнее об отношении Булгакова к идее «Белого Царя» см. очерк «Пять лет. Агония» (АЗ. Переиздано: *Булгаков С. Н.* Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 295–313). О «томлении по белому царству» см. в его очерке «В Айя-Софии» (АЗ. Переиздано: Новый мир. 1989. № 10).

***** О «растворении» государства в Церкви см. в «Братьях Карамазовых», кн. вторая, глава «Буди, буди!» (*Достоевский*. Т. 14. С. 55–62).

****** Идея «свободной теократии» разработана В. С. Соловьевым в труде «Философские начала цельного знания» // *Соловьев В. С.* Соч. В 2-х т. М., 1988. Т. 2. См. особенно с. 175.

******* Имеется в виду утилитаристская этика И. Бентама, девиз которой — наибольшее счастье наибольшего числа людей (т. е. вводится количественный, «арифметический» критерий).

С. 341 * *Харисма*, харизма (от *греч.* дар, дарование) — здесь: благодатная сила, имеющая мистический источник.

С. 342 * С кафедры *(лат.)*, т. е. в вероучительной позиции. Догмат о папской непогрешимости был принят Ватиканским собором 1869–70 гг.

** Божественный цезарь *(лат.)*, титул римских императоров.

*** Общество Иисуса *(лат.)* — орден иезуитов.

С. 343 * Перманентная революция *(фр.)*. Теория перманентной революции была выдвинута Л. Д. Троцким вслед за А. Парвусом в 1906 г.

** По божественному праву *(лат.)*.

С. 344 * См.: Откр. 14, 9.

** *Калибан* — в драме У. Шекспира «Буря» (1611) «уродливый невольник-дикарь» (так значится в списке персонажей), символический образ дикости, нецивилизованности, духовной неразвитости. Ср. в диалогах Булгакова «На пиру богов» (1918) о пореволюционном крахе народобожия: «Интеллигенция теперь не узнала своего собственного божка в образе Калибана...» (Соч. Т. 2. С. 604).

С. 345 * *Эон (греч.)* — век, эпоха; в иудео-христианской традиции — «мир сей», исторически преходящий.

** Основатель органической школы в социологии — Г. Спенсер (1820—1908).

*** Имеется в виду религия Третьего Завета (или «религия Св. Духа»), которую пропагандировал Д. С. Мережковский, с чьей точки зрения историческое христианство («Откровение Сына») является лишь преходящим «фазисом» (см.: *Мережковский Д. С.* Полн. собр. соч. М., 1914. Т. 14. С. 154).

С. 346 * Ср. с классической в своем роде критикой лозунга «свобода, равенство, братство» в «Зимних заметках о летних впечатлениях» Ф. М. Достоевского (*Достоевский.* Т. 5. С. 78—79). Ср. также критику «небратских» отношений в современной цивилизации у Н. Ф. Федорова.

** Кроме упоминавшейся выше статьи В. С. Соловьева «Религия человечества у Августа Конта» (см. прим. к с. 39 **) о его отношении к «позитивной религии» Конта см. в статье «Конт» для энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. Соловьев толкует контовское понятие Grand Être (Великого Существа) в духе своей софиологии.

С. 348 * Неточная цитата из славянского перевода Евангелия: «...что даст человек измену на души своей» — «какой выкуп даст человек за душу свою» (Мк. 8, 37). Предостережение Булгакова состоит в том, что общество не должно поглощать внутренней жизни человека.

** *«Единое на потребу»*: «единое же есть на потребу» (*церк.-слав.*; в русском синодальном переводе: «одно только нужно») — провербиальное выражение из евангельского повествования о Марфе и Марии (Лк. 10, 38—42).

*** См. напр.: *Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М., 1882.

С. 349 * *Квиетизм* — религиозно-этическое учение, настроение, культивирующее пассивно-созерцательное отношение к миру, примирение со страданиями (возник в католицизме в XVII в.). В широком смысле — воздержание от деятельного участия в жизни.

** 1 Кор. 7, 20.

*** Подробно об «иудейском лжемессианизме» и его современных аналогиях см. в статье Булгакова «Апокалиптика и социализм» (Соч. Т. 2).

**** В годы первой русской революции Булгаков, как известно, пытался создать «Союз христианской политики» (понятие «христианская политика» заимствовано у В. С. Соловьева); во II Государственную думу он баллотировался в качестве независимого «христианского социалиста». Этим взглядам Булгаков с большими или меньшими колебаниями оставался верен до конца жизни. См., в частности, вступительную статью В. Н. Акулинина в кн.: *Булгаков С. Н.* Христианский социализм. Новосибирск, 1991.

С. 350 * В Православном молитвослове: «Призывание помощи Духа Святаго на всякое доброе дело».

** Современное переиздание обоих текстов: *Соловьев В. С.* Соч. В 2-х т. М., 1988. Т. 2.

С. 351 * См. прим. к с. 147 ***.

** Во время Преображения Иисуса Христа на Фаворской горе «одежды Его сделались... белыми, как снег» (Мк. 9, 3). У ангела, возвестившего о воскресении Иисуса, «одежда его бела, как снег» (Мф. 28, 3). О Фаворском свете см. прим. к с. 122 *.

С. 352 * Откр. 22, 20.

** Ср. в так называемом «малом апокалипсисе» (Евангелие от Луки, глава 21): когда «увидят Сына Человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою», «тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше» (Лк. 21, 27–28). Ср.: Мф. 25, 31–46.

*** Откр. 20, 5–6.

**** Слова отца Паисия из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (Ч. 1. Кн. 2. Гл. V того же названия).

С. 354 * «Что, несчастный, тогда скажу» *(лат.)*, т. е. на Страшном суде, — слова из католической заупокойной мессы.

** «Божественная благодать, всегда немощная врачующи и оскудевающая восполняющи...» — Из тайносовершительной формулы рукоположения (хиротонии) во диаконы или священники.

С. 355 * Ненавистная привилегия *(лат.)*.

С. 356 * См. выше, с. 161 (левый столбец таблицы).

** См. прим. к с. 161 **.

*** «Бог не сотворил смерти» (Прем. 1, 13). В «Софиологии смерти» Булгаков писал: «Если смерти Бог не сотворил, то это значит, что в человеке по сотворении заложена по крайней мере возможность бессмертия и отсутствует необходимость смерти. Эта возможность перестает быть как таковая, но переходит в неизбежность смерти лишь силою первородного греха» (Вестник РХД. 1979. № 128. С. 20).

**** Мф. 25, 41.

С. 357 * Церковному осуждению были подвергнуты тезисы Оригена (крупнейшего богослова III в. н. э.) и его последователей о предсуществовании душ (античного, платонического происхождения) и о временности адских мук и «восстановлении» (апокатастасисе) всей твари, включая грешников и демонов.

С. 358 * Лк. 18, 13.

СОДЕРЖАНИЕ

И. Б. Роднянская. Чтитель и толмач замысла о мире 5

СВЕТ НЕВЕЧЕРНИЙ

Созерцания и умозрения

ОТ АВТОРА 21

ВВЕДЕНИЕ

ПРИРОДА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

1. Как возможна религия? (Проблемы трех «критик» Канта 25—27. Четвертая его «критика» 27—28. «Религиозное» вообще 28—30. Зовы и встречи 30—32. Переживания божественного 33—34. Из интимного письма 34—35. Религиозный реализм 35—38. Безбожная религия 38—39.) . . . . . 25—39

2. Трансцендентное и имманентное. (Смысл понятий 39—41. Бог как Трансцендентное 41—42. Молитва 42—43. Природа веры 43—51. Гностицизм у Гегеля 51, в оккультизме 52—54.) . . . . . 39—54

3. Вера и чувство. (Учение Шлейермахера 54—59. Канта 59—60.) . . . . . 54—60

4. Религия и мораль. (Совесть 61. Религиозная основа морали 61—63. Кант и псалмопевец 63—65.) . . . . . 61—65

5. Вера и догмат. (Конкретность и объективность веры 65—66. Многообразие религиозного опыта 66—67. Церковность 67—70. Теософия. Догмат 71—72.) . . . . . 65—72

6. Природа мифа. (Миф 72. Мифотворчество у Канта и Гегеля 72—74, в искусстве и религии 74—75. Символизм 75—76. Объективность мифа 76. Миф и культ 76—79. Миф и догмат 79. Догмат 79—83.) . . . . . 72—83

7. Религия и философия. (Религиозная философия 83—84. Природа философии 84—85. Платонизм 85—87. Религия и философия у Гегеля 87—90. Философия и догматизм 90—94. Критический догматизм 94—95. Наука и религия 95—98.) . . . . . 83—98

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ

БОЖЕСТВЕННОЕ НИЧТО

I. Основная антиномия религиозного сознания. (Трансцендентно-имманентное 99. Диалектика и антитетика 99—101. Трансцендентное как абсолютное НЕ. Трансцендентное и Бог 102—105.) 99—105

II. «Отрицательное богословие». (I. Отрицательное богословие у Платона и Аристотеля 105—107. II. Плотин 107—110. III. Филон Александрийский 110—112. IV. Александрийская школа богословия: а) Климент Александрийский 112 б) Ориген 112—113. V. Отцы церкви: св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский 113—116. VI. Ареопагит 116—119. VII. Св. Максим Исповедник 119—121. VIII. Св. Иоанн Дамаскин 121—122. IX. Св. Григорий Палама 122—124. X. И. Ск. Эриугена 124—127. XI. Николай Кузанский 127—130. Дж. Бруно 130. XII. Еврейская мистика: Каббала 130—133. XIII. Немецкая и английская мистика: «Германская теология» 133. Эккегарт 133—134. Сузо и Таулер 135. Себ. Франк. Ангел Силезий 136—137. Як. Бёме 137—138. Дж. Пордедж 138—139. XIV. Имм. Кант 139—140.) 105—140

III. Божественное Ничто. (Двоякое Ничто 140—141. Его антиномия 141—143. Космическая антиномия Канта 143. Имперсонализм и личное откровение 144—147. Диалектическое истолкование Ничто 147—148. Плотин 149—150. Эриугена 150—151. Эккегарт 152—153. Як. Бёме 154—164.) 140—164

ОТДЕЛ ВТОРОЙ
МИР

I. Тварность мира . . . . . 165—192

1. Творение. (Творение и эманация 165—167. «Дедукция» творения 167—168. Его основа 168—169.) . . . . . 165—169

2. Тварное ничто. (Тварное подполье 169—170. Парменид 170—172. Ареопагит 172. Бытие—небытие 173—175. «Земля родимая» 175. Ничто как привилегия твари 176—178.) 169—178

3. Мир как теофания и теогония. (Божественность мира 178—179. Космические антиномии 179—180. Шеллинг 180—183.) . . . . . 178—183

4. Время и вечность. (Интуиция вечности и временности 183—185. Реальность времени 185—187.) . . . . . 183—187

5. Свобода и необходимость. (Их соотносительность 187—189. Чудо как мировая закономерность 189—191. История и Апокалипсис 191—192.) . . . . . 187—192

II. Софийность твари . . . . . 192—245

1. Σοφία. (Любовь Любви 192—194. Женственность 195. Временность 195—197. Платон 197—198. Аристотель 198—200. Софийность понятий 200—201. Мир и София 201—203. Мировая душа 203—204. Логос и логика 204—206. Искусство 206. Мировые аномалии 207—208. Род и вид 208—211.) . . . . . 192—211

2. Что такое материя? (Античная философия 211—214. Материальность бытия 214—215. Творение в «Начале» 215—216. Понимание у древних 216—217. Эрос к идее 217—219.) . . . . . 211—219

3. Материя и тело. (Платонизм 219—220. Неоплатонизм 221—222. Ориген и Бёме 222. Телесность в христианстве 222—223. Чувственность 223—224. Телесность идей 224—225. Чувственность как основа красоты 225—227. Основа искусства 227—228. Дух и тело 228. Пространство и время 228—229. Земля — становящаяся телесность 230. Тело 230—231.) . . . . 219—231

4. Природа зла. (Зло и грехопадение 232—234. Ареопагит 235—236. Св. Максим Исповедник 236—237. Блаж. Августин 237. Зло в телесности 237—239. Смертность. Зло в мире 239—241. Бёме о Софии 241—243. Догмат о непорочном зачатии 243—245.) . . . . . 232—245

ОТДЕЛ ТРЕТИЙ
ЧЕЛОВЕК

I. Первый Адам . . . . . 246—290

1. Образ Божий в человеке. (Образ и Первообраз 246—248. Абсолютное творчество 248—249. Триипостасность и ипостасность 249—251. Небесный человек 251—252. Микрокосм 252—254.) . 246—254

2. Пол в человеке. (Полнота образа Божия 254. Св. Григорий Нисский 255. Блаж. Августин 256. Каббала 256–257. Смысл двуполости 257–261. Размножение 261–262. Брак 262–265. Девство и брак 265–266. «Третий пол» 266. Духовная брачность 267–268.) 254–268

3. Человек и ангел. (Жизнь ангельского мира 268–269. Его иерархия 269. Отличие человека от ангела 269–270. Учение св. Григория Паламы 270–271.) 268–271

4. Подобие Божие в человеке. (Образ и подобие 271–272. Ступени самопознания человека: заповедь 272, наречение имен животных 272–273, создание жены 273.) 271–273

5. Грехопадение человека. (Основа богоуподобления 273–274. Зависть и соблазн 274. Змей искуситель 274–275. Ход искушения 275–277. Суд Божий 277–278.) 273–278

6. Свет во тьме. (Начало религии 279–280. Язычество 280–281. Мистерии 281–282. Психологизмы язычества 282–283. Магизм и оргиазм 283–284. Пантеон 284–285. Нехристианские религии 285–286.) 279–286

7. Ветхий Завет и язычество. (Шеллинг 286–287. Триипостасность в язычестве 287–288. Женские божества 288–289. Граница иудаизма 289–290.) 286–290

II. Второй Адам 291–303

1. Мироторение и боговоплощение. (Основа миротворения 291. Предвечное решение о боговоплощении 291–293. «Кенозис» Божества 293. Антиномия боговоплощения 293–294. «Панхристизм» 295–296.) 291–296

2. Спасение падшего человека. (Сила греха 297. Антиномия спасения 297–298. Жертва. Природа спасения 299–300. Церковь 300–302. Юродство 302–303.) 297–303

III. Человеческая история 303–352

1. Конкретное время. (Рождение человечества в истории 303. Время отвлеченное и конкретное 303–304. Творчество и трагедия 304–306.) 303–306

2. Хозяйство и искусство. (Магизм и хозяйственность 306–307. Серая магия 307–308. Соотношение хозяйства и искусства 308–310.) 306–310

3. Хозяйство и теургия. (Экономизм 311–312. Учение Н. Ф. Федорова 312–313. «Проект» воскрешения 313–315. Саул у Аэндорской волшебницы 316. «Воскрешение первое» 316–317. Федоров и Маркс 317–318. Эсхатология хозяйства 318–319.) 311–319

4. Искусство и теургия. (Сила искусства 319–320. Ее границы 320–322. Теургия и софиургия 322. Теургия 322–324. Служение иерейское 324–325, пророческое 325–326. Библия 326–327. Культ и искусство 327–329. «Секуляризация» 329–330. Самосознание искусства 330–333. Кризис искусства 333–334. Искусство и софиургия 334–336.) 319–336

5. Власть и теократия. (Природа власти 336–337. Образ всемогущества 337–338. Двойственность власти 338–340. Теократия 340–341. Теургийность власти 341–342. «Секуляризация» 342–344. Ее смысл 344–345.) 336–345

6. Общественность и церковность. (Социологизм 345. Всечеловеческий организм 345–347. Религиозная общественность 347–349. Гуманность и христианская любовь 349–351.) 345–351

7. Конец истории. (Дурная бесконечность и конец 351. Онтология истории 351–352. Предвестия 352.) 351–352

IV. Свершение. (Значение свободы 352–354. Последнее разделение 354–355. Онтология ада 355–357. Вопрос о всеобщем спасении 357. «Бог всяческая во всех» 358.) 352–358

Булгаков С.

Б90 Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1. Свет невечерний. // Подг. текста, вступ. статья И. Б. Роднянской, коммент. В. В. Сапова и И. Б. Роднянской.— СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», Москва: «Искусство», 1999. — 416 с. (С.Ц.З.)

ISBN 5-871-35083-6 (Т.1)
ISBN 5-210-01400-2 (Т.1)

«Первообраз и образ» — двухтомное собрание избранных религиозно-философских произведений С. Н. Булгакова (16. 6. 1871, Ливны — 13. 7. 1944, Париж), выдающегося русского мыслителя, представляет собой научно подготовленное издание.

«Свет невечерний», «Икона и иконопочитание» и «Философия имени», связанные в настоящем издании фундаментальной вступительной статьей и подробными комментариями, позволяют по-новому взглянуть на творчество одного из крупнейших представителей русского духовного ренессанса начала XX века.

Все тексты критически сверены с первоисточниками.

Издание снабжено аннотированным указателем имен.

ББК 87. 3
УДК 14

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ
Сочинения в двух томах

ПЕВООБРАЗ И ОБРАЗ
Том первый
СВЕТ НЕВЕЧЕРНИЙ

Редакторы Н. М. Кононов, М. И. Потапенко
Художник М. Покшишевская

ЛР 062759 от 04.07.98

Сдано в набор 06.05.98. Подписано к печати 02.02.99. Формат 70x90/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Академия». Усл. печ. л. 26. Уч.-изд. л 40, 47. Тираж 2000 экз. Заказ 3077

Издательства:

ООО «ИНАПРЕСС»
191025 СПб., Невский пр. 74, e-mail: inapress@vicom.ru

«ИСКУССТВО»
103009, Москва, Малый Кисловский пер.,3

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «НАУКА» РАН
199034, СПб., 9 линия, 12