

III

Совершенство и несовершенство ЛИЧНОСТИ

28

Так как тварь несовершенна, но по существу своему всеедина, личное бытие ее моментов выражено не с одинаковою степенью полноты. Потому-то рядом с актуальными личностями и должны быть и есть зачаточные и потенциальные — животный и вещный мир (§ 15, 17, 24 сл.).

Саморазъединение, или умирание, твари (т. е. причастие ее жертвенному и за нее умиранию Логоса) выражается в том, что тварь отрицает себя и противопоставляет себе как еще сущей и самодвижной, себя же, как утратившую полноту своего бытия и самодвижности. Это противопоставление входит в противопоставление тварью своего духа своему телу. Плотняющий дух можно назвать душою (§ 22): предельную для несовершенства телесность, необходимость и мертвость — вещностью. Единство мира являет себя и в том, что, если некоторые индивидуации твари только вещны, «только-душевные» или органические индивидуации обязательно и вещны, а духовно-человеческие и душевны, и вещны (там же). Поэтому человек — полная (принципиально и потенциально) индивидуация всего бытия, т. е. — микрокосмос и даже сам космос (ср. § 21).

Саморазъединение твари восполняется ее самовоссоединением, <что> то же — причастием самовоссоединению Логоса и чрез Логоса Св. Духу. Это самовоссоединение — самовосстание твари из небытия, или ее

воскресение. В силу единства твари ее воскресение столь же всеедино, сколь ее погибание и возникновение. Вся тварь и всякий ее момент «ежемгновенно» возникают, творимые Богом из ничего, погибают и воскресают. Разумеется, в несовершенстве все несовершенно: как не достигает в нем смерти умирание, так неполно в нем и воскресение, начинаясь не с небытия, а с вечности, не доводя до полноты бытия. Даже творение-самовозникновение мира несовершенно, ибо — где же его начало? Тварь уже дана себе ранее своего бытия и потому еще не сотворена. Бог еще не создал мира. Он еще не почил от трудов Своих. Не наступила еще Великая Суббота, ибо нет еще Великого Воскресения. Но именно в связи с несовершенством твари есть в ее развитии наибольшая относительно полнота ее творения-самовозникновения, умирания и воскресения, средоточие ее истории, связующее ее неполноту с ее полнотой, исполнение времен и сроков. С другой стороны, все множество самовозникновений, а также и умираний, также и воскресений есть и единство. Эти единства и в конце концов это единство или даже триединство могут быть нами поняты и уяснены лишь путем религиозной мифологемы, переносящей всеединое во время и в нем его разделяющей. Потому и говорим как бы о временных начале и конце мира, временно различаем падение и восстание, смерть и воскресение, первое и второе пришествие.

Воссоединение личности в том, что ее вещьность становится ее собственно-индивидуальным и душевно-органическим телом и что ее тело душевное становится ее телом духовным (§ 21, 14). Это происходит во всяком существе, с наибольшею же полнотою — в человеке. Конечно, и вещи подвержены описываемому процессу. Но вещи воссоединяются с вещами и становятся душевно-органическим телом симфонической личности не сами по себе и не из себя. Они становятся душевно-телесными, входя в органические тела, т. е. чрез посредство животных и человека. Но, если животное так же, как человек, делает вещи своим телом, — только человек может усовершенствовать их до вхождения в духовное тело симфонической личности и спасти самое вещьность мира как необходимый момент бытия. Это спасение, которое обуславливает для вещи возможность из потенциальной личности стать актуальною, совершает-

ся в знании. Равным образом и животные достигают духовности и могут спастись только чрез человека, благодаря знанию.

Разумеется, знание последним субъектом своим имеет не индивидуума, индивидуум же в знании своем осуществляет симфоническую личность. Поэтому вещи и животные спасаются и достигают духовности *чрез* человека, который «ранее» и более осуществляет симфоническую личность и в ней свое с ними соединение, но они должны одухотвориться и спастись не только в человеке, а и в себе самих. Человек как данная индивидуальная личность должен и может сделать собою вещь и животное, «исполнить» свое индивидуальное знание. Но он как индивидуальный человек бессилён достичь того, чтобы они сами из себя и в себе стали актуальными личностями. Это дело их самих, а в них — дело симфонической личности. Со стороны человека оно предполагает не только освоение им не-личных моментов симфонической личности, а и его самоотдачу им, что до некоторой степени и совершается в умирании всякой личности, в ее оплотнении, в телесном взаимообмене с миром, в разложении и овеществлении ее тела.

Выдвигая онтический смысл знания, мы усмотрели в нем саморазъединение и самовоссоединение личного бытия; знание же связано с самознанием (§ 15, 15а, 2, 4). Как выводящие за грани несовершенства и тварности, как обладающие абсолютным значением, самознание и знание не могут исчезнуть. И мы уже показали (§ 15а), что последнее основание и существо всякого знания — в Богочеловеке и в Боге. Возникающие при этом трудности устраняются тем, что Бог выше бытия и небытия, что Он обожает человека и что в истинном совершенстве не может не быть совершенствования.

Тварь — саморазъединение и самовоссоединение, но и покой этого движения (§ 13). Покой же во всей твари и во всяком ее моменте. Поэтому есть разъединенность, и воссоединенность (§ 7), и определенность. И то, что в несовершенной твари небытие ее оказывается недостижимым и недостижимым, еще не вынуждает любую разъединенность, любое многоединство просто-напросто отождествлять с несовершенством. На долю несовершенства надо относить лишь непреодолимость, необходимость всякого многоединства как данности. Данность же как подлежащее преодолению и

преодолеваемое является, напротив, условием свободы — ибо свобода личности есть ее *самопреодоление* (§ 1) — и совершенства. Осознание непреодолимой необходимости — уже начало ее преодоления, признак и залог того, что наше бытие не только непреодолимо несовершенно.

Разъединение-воссоединение бытия — диалектический его процесс, его временное качественное, развитие, история. Разъединенность-воссоединенность — логическое и пространственное его качественное, телесность и вещьность. В разъединенности, логичности, пространственности и вещьности мы усматриваем необходимость и мертвость; в разъединении — умирание, как в воссоединении — воскресение, а в двуединстве их — жизнь чрез смерть. Жизнь чрез смерть, в онтическом корне своем являющаяся отношением твари к Богу чрез Логос или Богопричастием твари и содержанием Богопричастия, т. е. самим Богом, раскрывается в самознании-знании как личное бытие твари. Именно здесь тварь самодвижна, или свободна, т. е. самовозникает чрез самопогибание, как жертву Логосу и причастие Его жертве, здесь она обожается. Знание освобождает. — «Познайте Истину, и она сделает вас свободными» ⁷¹ (ср. § 17).

Наше знание настолько несовершенно, что мы не видим его бытийственного смысла, его свободы (активности) и его освобождающей силы (§ 15); если же видим, то так, что лучше бы и не видели, ибо — в порядке жалкого просветительства. Но несовершенство нашего знания не исчерпывает несовершенства нашего бытия, а его только индивидуирует и показывает. С этим несовершенством мы считались на всем протяжении нашего исследования. Теперь мы подошли к нему вплотную. — Что такое несовершенство твари и каково его отношение к совершенству? Как и почему пала тварь и пала ли она вообще?

До сих пор мы рассуждали так, как если бы тварь чрез отъединение от Бога и саморазъединение ниспала от первоизданной своей полноты к границе небы-

тия, но, не достигнув ее, чрез самовоссоединение и воссоединение с Богом возвращалась назад. Но, если тварь возникает из ничего, начало ее никак не может быть ее полнотою: сначала тварь должна пройти путь от небытия к полноте. И если бы Бог создал тварь совершенною, это было бы таким отрицанием ее свободы, таким рабством, что уважающая Бога тварь должна бы была от своего совершенства отказаться. Тем не менее какое-то *первенство* полноты и совершенства перед неполнотою и несовершенством несомненно.

Прежде всего надо различать первенство хронологическое и первенство онтологическое. Вторым совершенство неоспоримо обладает. Но этого различения еще нам недостаточно.

Тварь, создаваемая Богом из ничего как *свободная*, т. е. свободно самовозникающая, не есть что-то самобытное, определенное, постижимое, вообще не есть нечто. Иначе бы существовало нечто вне Бога, который — все. Иначе бы тварь была Богом и было два Бога, что невозможно. Иначе бы, наконец, тварь была определена своею первозданностью, своим естеством и никак не могла стать и быть свободною. Тварь — ничто; она не есть в самом строгом и точном смысле. Но она противостоит Богу и, значит, каким-то образом и есть.

Так как если есть Бог, то нет твари, а если есть тварь — то нет Бога, — мыслим лишь один выход из апории. — Бог выше бытия и небытия. Он есть и не есть (§ 13). Он и погибает и воскресает, хотя Он — вечный покой. Возражать ссылкой на противоречивость наших слов здесь бесполезно, тому же, кто не предполагает, будто знает Бога лучше, чем самого себя, а, напротив, утверждает непостижимость Бога, даже стыдно. Надо внутренне понять это или... совсем не рассуждать. *Obmutesce, bestial!*⁷²

В погибании Бога возникает тварь, в Его воскресении — погибает: она есть в Его небытии: Таким образом, существует и такое раздвоение (не сумею уже сказать: чего), когда есть и Бог и тварь, частью — Бог, а частью — тварь. Но не словесна, а существенна разница между «есть» твари, которая после «не есть» и Бога, и «есть» Бога, которое первее всякого «не есть» (§ 13). Бог не есть по отношению к Нему твари, ради нее уничижает, истощает Себя, дабы она могла возникнуть и обожиться. В этом Его Всеблагость.

Отнюдь не являясь Богом, но — иным, чем Бог, тварь еще и обожена, т. е. является Богом. В обоженности же твари ее возникновение, становление и бытие суть воскресение и бытие самого погибающего и погибшего ради нее Бога. Если она есть потому, что Бог ради нее погибает и ей Себя отдает, ясно, что обожаться для твари — значит отдавать себя Богу и погибать ради Его воскресения. Но тогда воскресение Бога есть и воскресение твари.

Основа творения во всеблагости Божьей, т. е. в самоотдаче Бога твари. Существо твари — в самоотдаче себя Богу, в жертвенном погибании или саморазъединении, в самопреодолении или свободе.

Вполне возможно и вероятно, что какая-нибудь читающая эти слова тварь скажет: «Не хочу я отдавать себя Богу, а просто хочу быть в себе и для себя». Ответить ей нетрудно. — Она сама не знает, чего хочет. Ведь раз она существует, так уже отдает себя Богу и, стало быть, хочет себя Ему отдать. Да Бог и не принял бы от нее вынужденного дара, ибо Сам свободен. Правда, то, чего хочет тварь, кажется ей должным, а не желанным. Но в этом и заключается парадоксия ее несовершенства. Все, чего она может захотеть, Божественно, ибо нет ничего, кроме Бога, а тварь воображает, будто может стремиться к не-Божьему, ибо хочет себя как уединенную в себе, ограничившую в себе Божество и ограниченную. Самоограничение же ее есть и ограничение ею своей свободы: утверждая себя как ограниченную, она полагает, кроме Бога, мнимое бытие, которым мотивирует свою деятельность, т. е. отрицает свою свободу, как и Бога. В мнимом утверждении своей свободы она оказывается рабою, но как раба мнимого бытия, которое — ничто, она — раба себя самой, своей двойственности, ею не преодолеваемой, в самой же этой двойственности все-таки свободнее, чем воображает.

Погибание и небытие Бога, т. е., в частности, создание им твари, нисколько не противоречат вечной Его неизменности и полноте. Творение и обожение человека не забава Божья и не Божественная Комедия, а действительное самоопределение совершенной Всеблагости чрез утверждение и самопреодоление или свободу твари. Но, разумеется, твари невозможно все это понять, поскольку она только несовершенна и даже поз-

навательно своего совершенства не преодолевает и если она не восходит над противоречием покоя и движения (§ 13). Стать же выше противоречия между покоем и движением — значит увидеть в Божьей Вечности Богочеловеческий процесс, т. е. исповедать Бога как Богочеловека.

Вне Бога и вне своего обожения будучи ничем, в обожении вплоть до полноты его будучи иным, чем Бог, тварь не что-то определенное и постижимое, но нечто непостижимостью своей Богу подобное. Она — неопределимый второй субстрат Божественности, истинный субстрат и субъект которого Бог и которая и есть Бог, ибо не станем же мы в Боге отличать Бога от Божественности. Это вытекает из всех наших рассуждений, обосновывает учение о познании и связывается с неуловимостью «я» (§ 13, 3). Это — последнее Богочеловеческое основание единства многих в общем качественности (§ 15). И таков именно смысл святоотеческого понятия «*теофания*».

Тварь становится из небытия как нечто иное, чем Бог, в том и тем, что она становится вторым субстратом Божественности, осваивает Божественность, обожается. Поэтому противопоставлять Богу должно именно тварный субстрат, но отнюдь не тварь как некое определенное содержание, не тварь как личность, хотя освоенная тварью Божественность и принадлежит твари как сама тварь, позволяя нам злоупотребительно, но не без основания говорить о тварной личности. В самом деле, обоженная всецело тварь, т. е. тварь, ставшая субстратом всей Божественности, или «вторым Богом», конечно, «совпадает» с Богом единым и истинным, который воскрес из жертвенной и создавшей свободную тварь Своей небытности. Но «совпадает» она с Ним потому, что, сделав собою Бога, освоила и абсолютную Божественную самоотдачу, потому, что свободно и радостно возвращается в небытие, дабы воскрес Бог, и возвращает себя отдавшемуся ей Богу. А это возможно лишь в том случае, если Бог выше бытия и небытия и всех вообще противоречий и если обоженная тварь действительно есть в качестве твари.

Обоженная тварь — тварный по происхождению, изнесущный, но превозмогший изнесущность свою Бог, и потому в качестве твари уже — ничто или — не тварь, а Бог истинный и единый. Очевидно, в этой

«*coincidentia oppositorum*» дано не только противостояние между тварным субстратом Божественности и Божественным субъектом Божественности. В ней дано еще и противостояние одной и той же Божественности Себе самой как противостояние конкретного Бога конкретной твари. (Иными словами: здесь дано творение и обожение, вместе являющие преизбыточествующую полноту и неизменность Божества.) Но совершенная тварь истинно всеедина: содержит в себе всю свою полноту и все свое становление-погибание. Поэтому указываемое конкретное противостояние существует и во всяком моменте теофании, во всяком миге тварного становления-погибания. Обожаящаяся тварь противопоставит Богу не только как осваивающее Бога иное, а еще и как ставшая тварью Божественность, устремленная к Своей полноте.

Пытаясь помыслить «чистую тварность» или тварь как таковую, мы представляем себе (*logismo notho*⁷³) некий непостижимый субстрат. Признав его чем-то сущим, приходится сейчас же отрицать его бытие, чтобы потом отрицать и отрицание. Так понимаемая тварь начинается, конечно, не с полноты своего бытия и Богобытия: между нею и полнотою находится творческий акт Бога, осуществляющийся как самовозникновение твари. Эта тварь возникает из ничего, из небытия. Она начинается с множества и движется к единству. Она развивается и возрастает в Богобытие путем Богопричастия, но не ниспадает из своей полноты. Таким образом мы приходим к отрицанию падения твари. Вместе с тем делается непонятным, каким образом самоотдача и саморазъединение твари могут предшествовать ее утверждению и единству, без чего нет и полного Богоуподобления. И как ни согласуется рассматриваемое понимание твари со всем, что мы знаем о развитии мира, оно не дает перехода от неизменного в своей неопределимости тварного субъекта к тварному изменению, к твари в ее конкретном развитии. Возникает необходимость восполнить отвлеченное понимание твари конкретным, которое само по себе тоже недостаточно.

При конкретном понимании твари очевидно, что полнота ее содержания первее ее возникновения, становления, погибания и что погибание ее может быть основанием ее становления. Полнота же тварного содержания или конкретной твари онтически первична

уже потому, что она — Божественность, которая вся и целиком тождественна Своему творческому акту, т. е. началу твари. Говоря условным языком теологии, Божий «замысел» первее его тварного самосуществования. Богобытие и Божественность как условия тварного бытия, как его и начало, а не тварь как таковая определяют Божий замысел. Это не значит, что тварь ограничена замыслом Бога, ибо она могла бы его и не осуществлять, т. е. совсем не быть, и сама свободно избрала бытие, т. е. согласилась сделать Божий замысел своею целью. Она ухитрилась даже захотеть невозможное: она устремилась к полубытию, избрала часть бытия, которое неучастнимо, а Бог сделал ее нелепое хотение действительностью, т. е. — бытием, превозмогающим свое самоучастствие.

Падение всеединой твари и есть ее хотение не то быть — не то не быть, ее недостаточное, но свободное, т. е. и в недостаточности своей ничем, кроме свободы (самой твари), не мотивированное или, если угодно, «иррациональное», стремление к Богу. Падение — акт всеединой, а потому и всяческой твари. Оно не грех одного какого-нибудь существа, но грех всеединого Адама, Человека ⁷⁴, в коем все согрешают, «первородный грех» его и каждого из нас.

Так отвлеченное и конкретное понимания равно необходимы и дополняют друг друга. Первое без второго приводит к отрицанию тварного развития, к невозможности даже помыслить тварь или к дуализму. Второе без первого неизбежно вырождается в пантеизм и связанное с ним нелепое утверждение Божьего несовершенства. Синтез обоих пониманий дан в идее Богочеловечества. Только восполняя второе понимание первым, мы и получаем право утверждать, что тварь — образ и подобие Троичного Бога, но не сам Троичный Бог. Утверждая же это, мы различаем в твари определенное первоединство, разъединяющееся единство и воссоединяющееся единство, хотя в ней как в твари, возникающей из ничего, никакого первоединства нет (§ 10).

[С грустью (впрочем, не за себя) предвижу суждения моих читателей, даже терпеливых и внимательных. — Пренебрежительно отбросят они проводимое нами резкое (более резкое и четкое, чем в традиционных учениях, в которых тварь незаконно отождествляется с Богом путем приписывания ей чего-то только ей присущего)

разграничение между тварью и Богом. Затем, совершив эту ампутацию, они станут искать в ряде выхваченных из контекста фраз якобы «пантеистические» положения, более или менее добросовестно не обращая внимания на оговорки и подбор слов. И уже без особенно-го умственного труда развиваемое нами понимание христианства будет зачислено в разряд «пантеистических», да еще, может быть, мод звуки торжественного, но мало осмысленного повторения слов о Богочеловечестве, Богосыновстве, обожении, творении из ничего и свободе. Любопытнее всего, что многие из таких читателей любят поговорить об апофатическом, или отрицательном, богословии. По моему мнению, надо не говорить об апофатическом богословии и не впадать при мысли о нем в бесплодное умиление и бездейственное смиренничанье, а дерзать на него, т. е. самому богословствовать, притом не только апофатически, а и катафатически, ибо оба метода богословия в отдельности не существуют ⁷⁵. Тогда станет ясным, что традиционная классификация религий на монотеизм, политеизм (в частности, дуализм) и пантеизм с отнесением христианства как вида к первому в корне ошибочна и должна быть заменена истинною классификацией. Истинная же классификация такова. — Есть христианство, и есть его умаления и виды, объемлемые общим именем религии. Умаление высшей идеи христианства — идеи Богочеловечества, или двуединства Бога с человеком, — как *умаление единства* приводит к вырождению христианства в дуалистическую (в частности — политеистическую) религию, а как *умаление двойства* — к вырождению его в религию пантеистическую, растворяющую либо человека в Боге (индийский пантеизм), либо Бога в человеке (германский пантеизм). Этому двоякому вырождению соответствуют и внутренние болезни, или «ереси», исторического христианства.]

Личное бытие — бытие внутренне определенное или «распределенное», в основе чего лежит, как мы видели, определение его «извне», его «иноопределе-

ние», равно значимое и для твари в целом, и для всякого ее момента. В существе своем это иноопределение не что иное, как отношение твари к Богу (непосредственное для всякого ее момента, ср. § 18). Однако если Бог определяет тварь, то тварь определять Бога не может: тогда бы Бог не был уже абсолютным, т. е. Богом. Следовательно, иноопределение твари, без которого нет и ее распределения, ни в коем случае не является взаимоопределением твари и Бога. Оно — другого решения нет — причастие (*methexis*) твари Богу, определяющему Себя в Логосе и чрез Логос, причастие твари Божьему Определению, которое столь же самоопределение, сколь иноопределение (§ 10 и «О началах»). Учение же о Божьем Определении есть учение о Божьем Троиединстве. В твари самой *такого* определения быть не может, ибо ее первоединство — осваемая ею Божественность. Тварь начинается из ничего и упирается не в себя, не в ничто, а в Бога.

Таким образом, *строго говоря, нет тварной личности*. То же, что мы для простоты и злоупотребительно называли и продолжаем называть тварною личностью, — *Ипостась Логоса в причастии ее тварным субстратом*. В самом деле, может ли быть личностью тварь, раз она в тварности своей лишь неопределимый и неопределенный субстрат Божественности, сущий только в силу и меру своего Богопричастия? Может ли тварь быть личностью, т. е. определенностью, и в то же время быть свободною? Бог и личен, и свободен, ибо Он сам Себя определяет и сам преодолагает необходимость своей определенности. Но, если Он сотворил тварь как некоторую определенность, т. е. как личность, Он тем самым определил, сделал необходимым бытие и развитие твари, т. е. уничтожил ее свободу, да и Свою тоже. Напротив, в приятии Божьего определения, в Богоотдаче тварь остается вполне свободною.

В терминах богословия это выражается так. — В Богочеловеке неслиянно и нераздельно соединены два «естества»: превысшее всякого изменения Божье и изменчиво-тварное, две «энергии», две «воли», но в Богочеловеке — одна Личность, Ипостась Логоса.

Тварь не личное бытие; но в своем Богопричастии, которое и есть ее бытие, в обожении своем лицетворится; в личном же бытии своем, т. е. в самом Логосе, тварь противостоит Богу. Противостоит она Богу как

иное: как естество, воля, энергия, как нечто еще не актуализованное. Актуализуется же она лишь в соединении с Божеством, в Богочеловеческой личной деятельности, ибо все совершается силою Божьей, и Бог — единый творец всего. Но тварь противостоит Богу еще и в качестве Бога по благодати, «второго» Бога, который становится на место Бога единого и истинного, ему Себя отдающего. В этом смысле также можно говорить о тварной личности, ибо здесь как бы и нет Бога, который отдал Себя твари.

Смысл и цель тварного бытия — в его лицетворении, которое и есть его обожение, возможное чрез благодатную самоотдачу или жертвенную смерть Бога и свободное чрез самоотдачу или жертвенную смерть твари. И лицетворение, или обожение, твари надо понимать не как метафору, не в смысле создания какого-то «почти-совершенного» бытия рядом с Богом, бытия, лишь называемого Божественным, ибо это-то как раз и является гордынею, желанием «быть, как Бог» и быть «хищением»⁷⁶. Но должно понимать лицетворение или обожение в самом строгом и точном смысле, ответственно и серьезно:— так, как понимали его св. отцы. Ничтожество наше, т. е. происхождение твари из ничего и ее ницета, достаточно утверждает наше смирение и освобождает нас от лицемерного смиренничанья, на деле унижающего Бога и кощунственного.

Божественное Триединство — т. е. Отец или вечно себе равное и неизменное определенное первоединство Божьей сущности, Сын или ее саморазъединение и определение и от Отца чрез Сына исходящий Дух Святой или ее воссоединение и воскресение — раскрывает Божью сущность как совершенное единство трех Личностей, или Триипостасное Божество. В силу же этого Вторая Ипостась, Логос, не просто Личность, а — Все-единая Личность.

В самом деле, чрез Слово, в Слове и в качестве Слова определяет, выражает, осуществляет Себя для Себя, актом же творения — и для твари весь Триединый Бог. Если же так, то Слово уже не простое единство, рождаемое определенным первоединством, и не просто единство, в силу своего рождения распределяющееся. Оно — совершенное единство трех совершенных своих моментов, которые не могут не быть личностями и самим Словом. Иначе ведь Слово не могло бы и само-

довлеть, быть самодвижным и — во всем саморазъединении — единством. Иначе бы Оно было несовершенным материальным телом, а не совершенным духовным Телом Божьим (§ 22) и не совершенным образом Бога Отца. Но если моменты Слова — совершенные личности и Оно само, то и каждый из них в себе должен быть триединством и т. д. до бесконечности, до полного самоисчерпания «словесной» или «логической» бесконечности. Следовательно, Логос, будучи единою Ипостасью, — бесконечное иерархическое множество личностей, из коих всякая — Он сам и потому все прочие. Таким образом, нет никакого противоречия в том, что Ипостась Логоса — и Всеединный Христос, и Христос Иисус. Более того: Ипостась Логоса есть и личность всякой симфонической личности и всякого индивидуума (ср. § 18).

Личность всякого индивидуума — свободно причастуемая тварью особая Божья мысль о ней, — Логос как идея и энтелехия твари — наименование твари Богом, имя ее. Личное бытие — определенная конкретность, обожение и обоженность твари. Но, конечно, личности, равные и равноценные этически, не равны по своему иерархическому положению. И в каждом иерархическом ряду, определяемом степенью симфоничности, есть своя иерархия, так что только одна личность является средоточием и апогеем данного ряда. А эта высшая личность данного ряда обязательно является индивидуацией высшей личности ближайшего сверху ряда и сама индивидуируется в высшей личности ряда, ближайшего снизу. Поэтому среди индивидуальных личностей есть одна, и только одна, являющаяся апогеем и средоточием индивидуально-личного бытия. Она же — высшее осуществление Логоса во всех Его рядах и как бы средоточие символизирующего Его полноту равноконечного креста. Именно в ней, в личности Иисуса, Божество соединяется с человечеством и человек, рождаясь от Бога, обожается. Через нее становится возможным причастие твари Божественной полноте Логоса, т. е. лицетворение всей твари и тварью произносимое Имя Божие.

В ипостаси или личности, которая — Бог, Бог и тварь чрез полноту взаимоотдачу становятся точным единством. Ипостась не «среда». Она неотделима от Бога и само Божество, а не что-то третье, кроме Бога и

человека, и не тварь. Говорить, будто ипостась тварна, будто есть в собственном смысле тварная личность, или предполагать, будто в Боге, кроме трех ипостасей, существует еще нечто четвертое (например — «ипостасность»), которое в соединении с тварью создаст, чего доброго, четвертую ипостась, — значит отрицать и Бога Троиственного, и тварь, метафизически же — обнаруживать безграмотность. После этого остается лишь заняться грамматикой, хотя бы и с опасностью в пылу первых успехов изобрести грамматическое доказательство Троиственности⁷⁷. «Единение по ипостаси» (*henosis kat' hypostasin, unio hypostatica*) — синоним обожения (*theosis*). Обожение же — освоение тварью чрез ее самоотдачу самого Божества, так что Бог становится тварью, дабы тварь стала Богом. В меру обожения твари и можно говорить о тварной личности, впрочем всегда памятуя не только об условности такого словоупотребления, а и том, что в несовершенной твари ее личное бытие неполно.

* * *

[Так как ипостасное единство не уничтожает свойственного обоим естеств (сυδαμῶν τες τον φυσεον διαφορας aneremenes dia ten henosin, sodzomenes de mallon tes idiotetos hekateras physeos. Conc. Chalc. 78), необходимо признать, что человеческое естество Христа остается тварным. Но свойственность тварного в том, что оно имеет начало (созидается — самовозникает из ничего) и конец (умирает). Оно и есть, и не есть, изменяется. Поскольку оно (еще или уже) не есть, Ипостась Христа — только Божество, а ипостасное единство — синоним единственности Божества. В небытии Своего человечества Христос един, как единый и единственный Бог. На это рано еще возражать, что человечество Христа воскресло, и нельзя возражать, что нет Христа без Его человечества, ибо мы говорим о «не есть» тварного, вовсе не отрицая его «есть» (ср. § 13).

Правда, оба естества соединены, хотя и нераздельно (*adiairetos, achoristos*), но неслиянно, непревратно, непреложно (*asygchytos, atreptos, ametabletos*)⁷⁹. Однако отсюда никак не следует, что человеческое естество перестает быть начально-конечным, или изменчивым, т. е. тварным: отсюда следует как раз обратное, и при-

веденные слова определяют не каждое естество само по себе, а их взаимоотношение. Если бы человеческое естество утрачивало в ипостасном единстве свою начальность-конечность, свое «не есть», оно бы теряло свою свойственность, переставало быть тварным и ничем уже не отличалось от Божьего. Подобное предположение не что иное, как грех Денницы⁸⁰ или люциферрианство. В ипостасном единстве человеческое естество может получить нечто новое, но не может перестать быть тварным, т. е. не не быть.

Человеческое естество не «превращается» в Божье (atruptos). — Если тварный субстрат осваивает Божественное содержание, если он даже вполне его освоил и стал вторым Богом на месте единого, этим единым Богом он все же не становится и никак стать не может. Никак и ни при каких условиях, даже во всей полноте своей не делается он «Божественным по происхождению», или «искони Божественным».

Понятие «превращения» не подходит здесь потому, что выражает либо слишком много, либо слишком мало. — Утверждая, что человеческое естество «превращается» в Божье, мы невольно предполагаем, что от него остается нечто уже не превращающееся, а являющееся субстратом превращения. Безотчетно мы воображаем исчезновение акциденций человеческого естества при полной сохранности его субстанции, т. е. мы бессознательно отрицаем небытность твари и равняем тварь с Богом. С этой точки зрения несториане и антиохийцы⁸¹ должны бы были настаивать на превратности; принимая же «непревратно», они сами осудили несторианство. Впрочем, несторианствующие себя осуждали бессознательно, ибо боролись с иным, более поверхностным толкованием понятия «превращение». Действительно, можно и не заметить, что там, где совсем исчезает «превращающееся», нет никакого «превращения», а есть лишь «замена» одного другим, скажем: замена человечества Божеством. При таком истолковании термина «превращение» им утверждается полное исчезновение, т. е. в конце концов, — только небытность твари, но исчезает ее бытие. И уже вторичный вопрос: будем ли мы допускать замену твари Богом или чем-нибудь третьим, предполагая во втором случае «слияние» Божеского с человеческим? Допуская замену твари Богом или полное исчезновение твари, мы вынуждены признавать Христа только Бо-

гом, а не Богочеловеком; предполагая «слияние» — подменяем Богочеловека каким-то кентавром.

Итак ипостасное единство не превращенность человека в Бога в смысле их сосуществования (не дуализм) и в смысле *только* небытности человека, но и не «слиянность» Бога и человека как нечто третье, некое третье единство. Нет места и термину «*преложение*» (*metabole*), даже если понимать его не как синоним «превращения», а так, как понимается он применительно к таинству евхаристии. В евхаристии хлеб и вино «*предлагаются*» в тело и кровь Христовы. Будучи до таинства односубстратною телесностью и для неверующего оставаясь таковою или делаясь лишь двусубстратною, поскольку он их вкушает, хлеб и вино после благословения опознаются верующим как двусубстратная телесность: как хлеб и вино и как тело и кровь Христовы, и таинственно становятся только телом и кровью Христа, хотя и не отменяется, что они *были* и, следовательно, неким образом всегда есть и хлеб и вино, а в приобщении — и тело и кровь приобщающегося (ср. § 21). Таким образом, в таинстве причащения хлеб предстает и как тело вкушающего его человека, и как тварное тело Иисуса Христа, причем Иисус Христос, причащающийся человек и — потенциально — хлеб являются различными индивидуумами. В ипостасном же единении проблема не во взаимоотношении многих субъектов одной телесности, ибо субъект здесь один, единая личность, а во взаимоотношении разных «тел», естеств, природ одной личности. Евхаристическое преложение ограничено тварным естеством, и понятие преложения уместно лишь в пределах одного и того же *естества*. Говорить же о преложении применительно к Богу и человечеству никак нельзя. Ведь здесь нет одного и того же предлагающегося, ибо Ипостась всегда остается тою же Ипостасью, а два естества всегда различны. Допуская преложение человеческого естества в Божье, мы должны допустить существование наряду с Ипостасью еще и тварной личности, кроме же того, отрицать небытность твари. А тогда мы, помимо всего прочего, неизбежно придем к отрицанию евхаристического преложения. Евхаристическое преложение, осуществляя единство твари, обосновано Богочеловеческим ипостасным единством, но именно потому это единство не преложение. Правда,

мы позволяем себе говорить о едином Божественном «содержании» и о двух субстратах-субъектах его: Боге и человеке, — но мы при этом всегда (по крайней мере мысленно) оговариваем, что это «содержание» и есть сам Бог и от Бога неотлично. Мы не сопоставляем человека Иисуса с другими людьми.

Человеческое естество Христа не «превращается» в Его Божественное естество, не «прелагается» в него, как хлеб и вино прелагаются в Христовы тело и кровь, не «сливается» с ним. По своему Богопричастию, по «освоению» им Божества, которое и есть Ипостась, человеческое естество Христа ипостасно или лично. Но в силу тварности своей оно в Богопричастии, как в процессе освоения им Бога, иное, чем Бог, а в полноте Богопричастия, в освоенности им Бога, коему себя отдает, совсем не существует. Таким образом, *небытность и небытие его — единство и единственность Ипостаси как единственность Божества*. Но это отнюдь не означает, что твари вообще нет. Сказав, что она не есть, мы не отвергли того, что она есть и погибает-возникает. И с нами должен согласиться всякий, кто признает человеческое (т. е. наше) естество Христа тварным и, следовательно, изнесущным. А мы удовольствуемся и более распространенными выражениями этой мысли. Пусть только скажут (а ведь не сказать не могут), что человеческого естества Христова не было, «пока» оно не сотворено Богом и не рождено (для самого Христа «вторым рождением») от Девы Марии, что оно умерло и воскресло.

К сожалению, препятствием являются закоренелые предрассудки и навыки мысли. — Богословы привыкли рассуждать об ипостасном единстве так, будто бы человеческое естество Христа совсем не то самое, которое сотворено, родилось от Бога и Девы, страдало, умерло и воскресло. Они словно воображают, что, если все это «было» и «прошло» для нас, несовершенных людей, это «было» и «прошло» и для Бога, и для Богочеловека. Для них Бог действительно не Бог живых, а Бог мертвых, не Бог Авраама, Исаака и Иакова, а Бог философов⁸². Они сосредоточивают свое внимание на «результате», вернее же, на конце жизни Христовой, думают о совершенстве так, как если бы не было несовершенства, о единстве — так, как если бы не было соединения. Единство же понимают не по-настоящему,

не в смысле единства множества и покоя движения (§ 13), а в смысле отвлеченного и мертвого единства и покоя. И полезно задуматься над способом выражения, к которому прибегали св. отцы и которым утверждается «динамичность» Богочеловечества (Conc. Chalced. — «...sodzomenes de tes idiotetos hekateras physeos, kai eis hen prosopon kai mian hypostasin syntrehouses»; по-латыни: «...in unam personam atque subsistentiam concurrente»⁸³; Constantin. II, Anath. de tribus capit., can. 4: «...ten henosin tou theou logou pros anthropon gegenesthai», «ton tou theou logou sarki kath' hypostasin henothernai», по-латыни: «...unitum esse», can. 7: «...ton (=physeon) asygchytos he aphrastos henosis gegonen», can. 8: «hoti en tes theias physeos kai tes anthropines, tes henoseos kath' hypostasin genomenes, heis Christos apetelesthe» и т. п.⁸⁴).

Если же какойнибудь глупец от рождения или от усердия не по разуму станет говорить, что св. отцы говорили о движении лишь в силу недостаточности человеческих слов и применительно, пусть сначала попробует доказать, что неприменительны те выражения, на которые он хочет сослаться. В конце концов все сказано применительно. Так в начальные времена богословия необходимо было особенно настаивать на совершенстве и завершенности единства ипостасного и можно было не напоминать постоянно об усовершеннии, развитии, страданиях и смерти Христа, ибо все это являлось для верующих не памятью, а живою действительностью. Теперь же, когда в маловерии потускнела действительность и место ее стали занимать аллегорические толкования и отвлеченные размышления, особенно необходимо говорить о движении и конкретной жизни.

Если в полноте своего единения с Богом, в ипостасном единстве человеческое естество не есть, а Божья Ипостась — единственность Бога, человеческое естество все же «было», и этого его бытия, этого его «есть» ничто и никто уничтожить не может. Но тогда человеческое естество и в самой полноте ипостасного единства не только «не есть»: оно в ней и «есть», тем более что полнота ипостасного единства не конец или результат единения, а полнота единения. Говоря иными словами: «когда» человеческое естество погибает, оно «тотчас же» и воскресает, ибо всегда есть для Бога и в

Боге не мертвых, а живых. Оно есть в себе потому, что есть только в Ипостаси (enypostatis). Нельзя, следовательно, сказать, что ипостасное единство — *только* единство и единственность Божества: в этом случае человеческого естества «никогда» бы не было. Не только разность естеств не исчезает вследствие их единения («...ten diaphoran... ouk anairoumenen dia ten henosin: heis gar ex amphoin, kai di' henos amphotera...» — Tr. Cap. cap. 7)⁸⁵, но и Божество и человечество оба остаются в единстве, совершающемся по ипостаси («menei gar hekateron, hoper esti te physei, kai genomenes tes henoseos kath' hypostasin» ib.⁸⁶).

Это возможно лишь в одном случае, именно: — если и человеческое естество становится Ипостасью, которая, однако, не делается оттого тварною. Иначе — как «один из обоих и чрез одного каждое» (ib. cap. 7)?⁸⁷ Но тогда становление человечества ипостасью и есть истинное его обожение. Тогда тварь так осваивает Божество, что всего Бога в себя приемлет и Им, как собою, преодолагает свое начало и свой конец. (Это и значит, что, когда она еще и уже не есть для себя, она все же есть для Бога и *потому* и для себя.) Тогда тварь становится единственным Богом на место Бога единственного и отличается от Бога истинного и единственного лишь тем, что она Бог изнесущный (ex ouk onton) по происхождению и второй или средний по числу.

Если же так, то Бог истинный, Бог истинно сущий есть и не сущий Бог (ouk on theos), Бог, в самой сущности Своей рождающийся (§ 13). Необходимо преодолеть привычные установки и не отказываться от Богопознания под предлогом Богопочитания. Надо понять *минимую* самоочевидность утверждения: «Бог умереть не может», — утверждения, вполне, впрочем, справедливого, когда под смертью разумеется *только* несовершенная смерть. Раз Бог может родиться, может Он и умереть, да в самом Своем рождении даже уже и умирает. Пределов Его всемогуществу нет, и не богословствующий умишко предпишет Богу вечно жить не умирая. Целительнее без оговорок и уловок исповедать вселенскую догму, выраженную двенадцатым анафематствованием св. Кирилла Александрийского и Эфесского Собора: «Если кто не исповедует, что Слово Бога пострадало плотию, и распято плотию, и смерти вкуси-

ло плотию, *соделавшись* «первороденным из мертвых», ибо жизнь есть и живодавец как Бог, да будет анафема»⁸⁸. Также и Дева Мария родила не плоть Божию, но самого Бога; и у Бога Слова два рождения (tou theou logou einai dyo genneseis)⁸⁹.

Скажут: Бог страдал, распят и умер «плотию» (sarki), т. е. тварностью, человечеством, по человечеству. — Во-первых, «по человечеству» не совсем то же самое, что «человечеством»: вопреки прещениям Соборной Церкви (ср. 4-е анафематствование Эфесского Собора⁹⁰) «по человечеству» разделяет единого Христа и является часто потаенным несторианством. Во-вторых, «плотию» еще не то же самое, что «тварностью», во всяком случае — не только «тварностью». Мы уже установили (§ 22) возможность понимать Логос как Тело Божие. Конечно, «Бог есть Дух», но Бог не отвлеченный Дух, или: Он не только Дух, а и Логос и непостижимый Отец. Потому мы, духовно-телесные существа, в совершенстве нашем братья Иисусу и Христу, а тело наше — «храм Духа Святого». Потому Дух Святой на Иисуса Христа нисходит и чрез Него нам ниспосылается.

В рождении Логоса, в Его множественности, в Его Божественной телесности раскрывается Его истинное умирание, Его истинная смерть. Правда, это еще не страсти и смерть на Голгофе, но это уже возможность и подлинное, ипостасное (§ 1) существо их. Разумеется, из того, что Христос умер, никак не следует, что Он не воскрес; и небытие исконно сущего (ex onton), присносущного (aei ontos) Логоса не исключает Его бытия, но вместе с Его бытием есть Его «не бытие» (§ 13) или — в отличие от постижимого нами бытия — *приснобытие*. Не следует только понимать это приснобытие благодушно-оптимистически, уничтожая — да простят мне неподходящее слово — весь «трагизм» Божественности, — так, как бытие представляется нам, ленивым и безвольно вздыхающим о безмятежном покое (§ 3—6). Бог Логос выше бытия и небытия. Он не возникает, как мы, не изнесущен, но погибает и воскресает из *Своего* небытия, тем делая возможным и наше воскресение.

Но ограничим себя пониманием слова «плотию» (sarki) в смысле «человечеством», «тварностью» и посмотрим, к чему такое понимание приводит. Зададим

себе вопрос: *кто* страдал, распят и умер «человечеством»? *кто* «субъект» страстей и смерти? Само собой ясно, что не «человечество» или «тварность», так как тогда бы стоял именительный падеж, а не творительный (по-гречески — дательный). Если бы человечество страдало, человек во Христе отличался бы и отделялся от Его Божества и Его Ипостаси, которая и есть Божество. Тогда бы человек во Христе был особою личностью, ибо субъектом страдания и смерти может быть только личность, тем более что речь идет о «сознательных» страданиях и смерти. Несомненно, субъектом страданий и смерти была Личность Христа, страдала и умерла Ипостась. Но Ипостась Божественна и Бог. Значит, страдало и умерло Божество. Но в Божестве все Божественное всегда есть. Следовательно, Логос всегда страдает и умирает. Это для нас Бог воплотился, пострадал и умер, для нас Его страдания и смерть «были» и «прошли»; для Него же самого они и были, и прошли, и всегда есть в той же полноте и действительности, в какой были.

Поэтому нельзя говорить: «человечество Христа страдало и умирало, а Его Божество пребывало бесстрастным». Ибо человечество Христа не вне Его Ипостаси: не тварно-ипостасно и не безыпостасно (и то и другое невозможно), но «выипостасно» (*enypostatos*) и Божественно-ипостасно. Бог страдает и умирает, что в той же мере может быть признано патрипассианством⁹¹, в какой рождение Слова делает рождающимся Отца. И в осуждении Церковью патрипассианства как раз и дано косвенное утверждение страданий и смерти Бога Сына. Однако можно сказать: «человечеством Своим Христос страдает, Божеством же Своим пребывает *еще и* бесстрастным». И в этом раскрывается особый, таинственный смысл страдания и смерти Бога «плотию» как человечеством или тварностью.

Если Бог не страдал и не умирал, нам незачем благодарить и славить Бога за наше спасение. Нет ни благодати, ни любви в том, чтобы с бесстрастным равнодушием предоставить страданиям и смерти человека, с которым соединяешься. И в таком соединении не усмотреть ни жертвы Бога Отца Богом Сыном, ни самопожертвования Сына, ни искупления, ибо жертвует собою и себя искупает только сам человек. Это действительно образ бесчеловечного Бога, с необходимостью

возникающий на почве арианства⁹² и несторианства. Отрицая трагедию Божества, мы приходим к Божественной комедии.

Логос страдает и умирает в недрах Пресвятой Троицы, раскрывая и определяя Ее Божественную Жизнь и Полноту. Эти Его страдания и смерть вместе с тем — условие творческого Божьего акта, т. е. самовозникновения свободной твари. Он и ей отдает все Свое Божество, и ради нее умирает. Но она несовершенна, не совершенно телесная или плотская. И отдавая Себя ей, дабы она все же могла усовершиться и обожиться, Логос воплощается, страдает и умирает «плотию», т. е. несовершенным человечеством. Таким образом, смерть Бога плотию не значит, что Бог не умирает Божеством, но значит, что, умирая Божеством, Он в соединении с человеком умирает и как искупающий и спасающий человека Богочеловек. Он «смертию смерть разрушает»⁹³ потому, что как Бог выше жизни и смерти, «ибо жизнь есть и живодавец как Бог».

Богочеловечество — истинное и совершенное двуединство Бога и человека. Единая Божья Ипостась есть 1) Божество, все Божество, и только Божество, 2) все человечество, и только человечество, 3) Божество и человечество в их взаимоотношении, согласовании и сосуществовании, 4) умирание, небытие и воскресение Бога, 5) возникновение, умирание, небытие и воскресение человечества, 6) полнота и непостижимое единство всего этого как неизменность и покой своего движения. Божья Ипостась — Богочеловек, ибо сотворенное Богом из ничего и обоженное человеческое естество ничего не убавляют в полноте Божьей и ничего к ней не прибавляют, а лишь раскрывают Бога Его твари как избыточествующую, превысшую бытия полноту. Есть в Божьей Ипостаси и несовершенство человека, но не как грех, а как подлежащий преодолению, преодолеваемый и преодоленный в наивысшее явление совершенства факт. Есть в ней, стало быть, и ограниченность, но — преодолеваемая. И поэтому мог Богочеловек молиться о чаше и на кресте вопиать: «Боже, Боже, почто Ты Меня оставил?»⁹⁴

Искаженным пониманием ипостасного единства будет признание ипостасным человека как непреодолимой и словно сущей в себе и по себе ограниченности. Но это равнозначно признанию Иисуса Христа

грешным человеком и совпадает с люциферианским обожением человека. Потому-то так и трудно, почти невозможно понять ипостасное единство при неправильном понимании взаимоотношений между покоем и движением (§ 13) и при небрежении динамикой Богочеловечества и Божества. Так, пренебрегая динамикой, несторианство знает только Бога и человека, а не Богочеловека, сосуществование Бога и человека, а не единство их, становящееся пустым словом. Разделяя же Бога и человека, несторианство должно прийти к непостижимости Бога и обрекает себя на атеизм. Монофизитство⁹⁵ низводит динамику Богочеловечества на степень динамики человечества как чего-то служебного, подготовительного к ипостасному единству. В существе монофизитство не знает ни двойства, ни двуединства, а знает только единство, неизбежно отвлеченное и безразличное.]

31

Вся тварь, т. е. всеединая личность, несовершенна; не в том смысле, однако, что тварь, как изнесущая, начально-конечна и, стало быть, не Боговместительна. — Бог, создающий тварь, дабы она стала Богом, чрез жертвенную смерть Свою выше Своей безначальности-бесконечности. Этим Он и твари открывает путь к полному ее обожению, как к преодолению ее начальности-конечности. Несовершенна тварь в том, что она — грешная, т. е. избирает и получает несовершенство.

Тварь могла по зову Божьему самовозникнуть из небытия, чрез самоотдачу ей Бога стать на Его место, чтобы чрез ее самоотдачу Ему и ее пакинебытие Он снова был и она сопричастовала Его самовоскресению. Но она могла и не ответить на Божий призыв, т. е. не возникать и совсем не быть, ибо Бог к бытию ее не принуждал, не творил ее без ее согласия, но создавал свободную.

«Хороша, скажут нам, свобода: совсем не быть или быть чрез самоотдачу, т. е. быть, чтобы не быть! Разве не отрицается уже свобода твари тем, что она не может быть в себе и для себя?» Вот так именно тварь и рас-

суждала, тем самым делая себя несовершенною. Это и есть первородный грех. — Нет бытия, кроме Божьего, и Божьему бытию присуще полное утверждение себя. Но нет утверждения иначе, чем чрез самоотдачу, самоутверждение же — мнимость и ложь (§ 16). Хотеть, чтобы в бытии было самоутверждение, все равно что хотеть, чтобы бытие было небытием. Самоутверждение не утверждает бытия, а отрицает его. Тварь хочет быть в себе и для себя, самоутверждаться без самоотдачи: она так хочет быть Богом, чтобы Богом не быть. Это внутренне противоречиво, невозможно, даже невысказано. Это равно нехотению бытия и небытию, полному отказу ответить на зов Божий.

Так как описанная нелепость стала действительностью, а в силе и мудрости Божьих превозмогается, ее пояснить все-таки возможно, хотя и с помощью мифологических образов. — Еще не сущая тварь услышала зов Божий и захотела отдать себя Богу, или быть. И она стала отдавать себя Богу, существовать и возрастать в Богопричастии, делаясь личностью и вторым Богом. Однако, только начав свое Богобытие и бытие, тварь сейчас же стала стремиться в себя и, словно очертив себя магическим кругом, вертеться в нем, как белка в колесе. Она вдруг захотела быть в себе и для себя так, как если бы Бога совсем не было, видеть же, что все в ней и она сама — Божье, не хотела. Полученное от Бога она попыталась похитить себе, т. е. сделать исконно своим, хотя у Бога начала не было, а у нее начало было. Она стала считать полученное как бы и неполученным: «хищением» хотела сравняться с Богом. Вместо истинного утверждения чрез самоотдачу она захотела самодовлеть и самоутверждаться, т. е. смирение подменила гордынею. Божья жизнь чрез смерть стала в ней дурною бесконечностью умирания, роковой необходимостью тления.

Все это не следует понимать как временный ряд актов. Потому скажем еще иначе. — В ответ на зов Божий тварь восхотела не бытие, не даруемую ей полноту бытия, а какую-то часть бытия. Она словно поставила себе в мыслимом движении своем от небытия к полноте бытия некую грань, далее которой двигаться ей было лень. Она хотела не «быть» и не «не быть», а — «немножечко быть». Но бытие не делимо и не участвимо; и хотеть часть бытия все равно что хотеть

небытия, т. е. совсем не хотеть быть. Существование подобного хотения невозможно, если только оно не становится хотением всего бытия.

Невозможное для человека возможно для Бога. — Бог исполнил нелепое хотение твари. Он сделал «участненное бытие», «полубытие» действительным, а потому и возможным, почему мы и в состоянии его как-то мыслить и о нем говорить. Бог словно включил полубытие в бытие. Он не приневолил твари быть вполне, ибо сама тварь этого не хотела. Но Он и не предоставил тварь вожделенному ею небытию. Как ранее Он создал возможность тварного бытия, казалось бы, с Его бытием несовместимого, так «теперь» Он создал новую возможность, благодаря которой оказалось, что у отвергающей Его твари есть все же некое стремление к Нему, некое жалкое подобие бытия. Он точно выполнил хотение твари: дал ей ровно столько бытия, сколько она вожделела, хотя это и было невозможным. Бог даровал твари часть Себя самого, хотя Он и не участвуем, дав ей возможность и силу в ней, в твари, Его участвуем и делить. Полубытие твари Он сделал бытием, Собою.

Так возник величайший и основной парадокс, называемый нашим несовершенным миром, нашею несовершенною личностью. Мы настолько несовершенны, что считаем все действительное разумным. Мы признаем наше бытие и наш мир непротиворечивыми, а пытаемся обличить противоречивость всего совершенного и Божественного. Но ясны и прозрачны Божественные тайны, которые насыщают более всякой постижимости и, всегда оставаясь тайнами, всегда все более и более постигаются. А вот несовершенное бытие так действительно загадочно, противоречиво и нелепо. Впрочем, в свете Богознания и оно уясняется. Ведь его нелепость как раз в том и заключается, что, основываясь на совершенном и Божественном, оно их отвергает и пытается их разрушить своею, оправдываемую лишь ими, критикою. Конечно, мифы наши всего не объясняют. Но к тем же выводам приводит и внимательный анализ греха и зла (ср. § 32, 33 и мои работы «Saligia». Петроград, 1919 и «О добре и зле» в журн. «Мысль», Петроград, 1922, № 3).

Недостаточное хотение тварью Богобытия, бытия и совершенства мы называем *грехом-виною* твари; осуществленность этого хотения, т. е. непреодолимое несо-

вершенство и непреодолимость несовершенства, — (грехом)-карою. Онтически вина существует лишь потому, что силою Божьею существует кара; но лишь только кара начала существовать, как оказалось, что ей в качестве ее основания предшествует словно получившая бытие чрез нее вина. Вина и кара соотносятся, как хотение и его осуществленность, но в качестве действительности вина и кара — одно и то же: греховное или вольно-непреодолимое несовершенное бытие. Нет и не может быть вины без кары, но кара может быть без вины, хотя уже и не в качестве кары. Это бытие существует силою благодати Божьей, ибо Бог ради твари и ее свободы ограничивает Свое творчество и, даруя Себя твари, терпит, что тварь пренебрегает Его полнотою. Но это бытие существует как свободное, т. е. самовозникает в меру недостаточного и ничем не мотивированного своего хотения. Если же оно не в силах преодолеть свое несовершенство, так не потому, чтобы Бог наказывал тварь, а потому, что тварь сама свободно ставит предел своему совершенствованию, Бог же всеблагой, блюдя ее свободу, не меняет ею определяемой ее ограниченности.

Непреодолимое несовершенство твари заключается в уединенности, в ее разъединенности с Богом. Как разъединенность с истинным единством, это должно быть и внутренней разъединенностью твари, т. е. преобладанием разъединенности над единством, или «преимущественною разъединенностью». Отсюда разделение несовершенства на вину и кару. Отсюда — самоподчинение твари закону противоречия, ее «дурная логичность» и неопреодолимость пространства и времени как дурная бесконечность умирания (§ 11, 13). «Нет, не умрете», — сказал Еве «хитрейший из зверей полевых», сказал и не солгал, хотя он и «отец лжи»⁹⁶. Ибо, как мы уже знаем, ужас несовершенного нашего существования не в том, что мы умираем, а в том, что не хотим умирать и, непрерывно умирая, никак умереть не можем. Потому и невозможно найти начало и конец чего бы то ни было тварного. Потому внутренне противоречива мысль о первом или о последнем во времени человеке. Что же это за человек, если до него не было людей или после него людей не будет? (ср. § 18, 20).

Первостепенным значением для учения о личности обладает то, что разъединение твари с Богом и ее

внутренняя разьединенность необходимо являются и *разьединенностью твари со своим собственным совершенством*. Это вытекает из онтического первенства совершенства и из того, что мы называем «падением» твари (§ 29), мысля падение не как временное событие и не предполагая, будто человек до своего эмпирического существования хотя бы одно мгновение был в «раю» (см. у св. Григория Нисского и св. Максима Исповедника). — Бог восхотел, чтобы свободная тварь свободно обожилась, а всемогуществу Божию границ не положено, логика же и свобода не против Божества, но от Божества. Следовательно, тварь свободно достигла совершенства и обожилась, хотя мы-то все лишь тварь, которая находится еще только в процессе самоусовершенствования и обожения. *Тварь совершенна несмотря на то, что она — и «только усовершенствующаяся», несмотря даже на непреодолимость своего несовершенства, ибо само это несовершенство, будучи непреодолимым, и преодолевается и преодолено. Оно — момент совершенства и есть только потому, что «уже» есть совершенство.*

[Зло мы отождествляем с грехом-виною, в конце концов — с грехом всеединой твари и видим в нем не что-то положительное, не какое-то, хотя бы и производное, бытие, но — только недостаточность добра или бытия (§ 16). Индивидууму зло предстает как *одна бесконечно-многообразная и активная стихия* в силу его единства, хотя и не совершенного, со всем существующим, и в силу единства, хотя и не совершенного, всего существующего. Вследствие же преимущественной и непреодолимой разьединенности твари зло является для индивидуума *объективным*, как бы особым. Поэтому самосовершенствование человека как преодоление им своего несовершенства и, стало быть, самопреодоление или освобождение приобретает характер борьбы с объективным злом. Но преодолеваемое несовершенство не что-то внешне данное и неподвижное, а — сам самодвижно созидающий себя как несовершенного человек. Следовательно, ведя борьбу со злом, человек, по существу, борется с самим собою. Он раздваивается на себя как созидающего свое несовершенство, утверждающего себя в своей недостаточности, согрешающего и на себя же как на превосмогающего свое несовершенство. Таким образом создается почва для обычного и

неправильного понимания человеческой жизни и свободы. — Совершенствование и несовершенствование, добро и зло признаются равно бытийственными и словно соположенными. Смысл добра полагается не в усовершенствии несовершенного, а в чем-то внешнем, отвлеченном; равным образом и зло проецируется вовне. Освобожденный от добра и зла человек представляется в виде бессодержательного отвлеченного «я», которое «выбирает» между двумя мотивами, между добром и злом. Его свобода начинает истолковываться как свобода выбора, что при последовательном развитии оказывается и отрицанием различия между добром и злом. Место конкретной свободы, которая есть бытие, добро и самоопределение, заступает свобода отвлеченная, этически индифферентная, «*liberum arbitrii*»⁹⁷. И такому отвлеченному понятию свободы способствует сама разъятость тварного бытия. Ведь если отвлеченное единство противостоит никак не организованному множеству, а единство осилить множества не может, воздействие единства на множество только и мыслимо как выбор, притом — выбор беспорядочный. Конечно, выбор и борьба мотивов не выдумки, а факты; но они не последние категории бытия и не связаны с существом свободы, так даже, что изучающие свободу как свободу выбора изучают не свободу, а нечто совсем другое. Недаром, возвращаясь к религиозным проблемам и усматривая в совершенном бытии невозможность зла (поп posse peccare⁹⁸), они вынуждены либо считать идеальным состоянием рабство, либо отказаться от всего написанного ими о свободе.

Свобода личности — ее самопреодоление, т. е. — ее самостановление в некоторую данность, ее противопоставление себя этой данности как себе же и преодолению этой данности как самовоссоединение. Свобода — преодоление личностью себя как создающей себя необходимости. Это определение свободы применимо к Божьей Личности и к твари как сущей чрез свое обожение или лицетворение (§ 30). Взаимоотношение твари с Богом не создает необходимости в ином определении свободы, так как тварь вне обожения и обоженности — ничто, в обожении же — иное, чем Бог, только как становящаяся Богом. Творение не ограничивает твари, ибо Бог творит свободную и она в творении самовозникает. Она не выбирает между бытием, т. е. Бо-

гом, и небытием, ибо небытия, как известно, нет и его не только хотеть, но и помыслить нельзя. Она стремится или не стремится к Богу. Если не стремится, так нет не только ее свободы, а и ее самой; если же стремится, то стремление ее по содержанию совпадает с Божьим (ср. определение Бернарда Клервоского: «*non substantiarum, sed voluntatum conjunctio*»⁹⁹). Если тварь стремится к Богу, она отдает себя Ему, т. е. существует и преодолевает себя, или свободна.

Мы видели, что тварь не захотела полноты бытия или захотела часть бытия. Опять-таки это не выбор между полнотой бытия и частью бытия. Ибо бытие неучастняемо, а часть или неполнота лишь отсутствие, небытие полноты, небытие же не вожделенно и не мыслимо. Тварь захотела часть бытия не потому, что захотела часть, а потому, что Богом точно осуществленное хотение ее стало частью бытия. Так как знание — качественное бытие, неполно хотевшая и не вполне сущая тварь не знала и не могла знать полноты бытия. Однако незнание это (*ignorantia*) — качественное несовершенной твари, но вовсе не причина, не повод, не мотив ее несовершенства. Незнание несовершенную тварью совершенства или полноты означает лишь то, что для несовершенной твари полноты нет и не было.

Но мы не хотим сказать, что хотение несовершенной твари — акт иррациональный, и с неохотой, только за недостатком слов говорим о «хотении». Различение разума и воли, иррационального и рационального — нечто вторичное, производное, к тому же еще нуждающееся в тщательном анализе. Ссылка на незнание как на причину недостаточного хотения лишь один из возможных ответов на навязчивый, но ненужный и бессмысленный вопрос: «Почему тварь недостаточно устремилась к Богу?» — Именно не «почему»: там, где «почему», уже не свобода, но «мотивы», «выбор», «причины», т. е. либо отрицание свободы, либо что-то, к ней существенного отношения не имеющее. С другой стороны, нельзя видеть в нашем понимании подчинение твари какой-то внешней необходимости или необходимости ее собственной природы. — Тварь здесь не подчиняется своей природе, а создает себя как свою природу, которая, раз она уже есть, конечно, является подлежащей преодолению или необходимостью.

Извне же Бог не ограничивает твари, так как предлагает ей всего Себя, т. е. все, что есть и что вообще возможно и мыслимо, и даже невозможное: измышленное тварью полубытие.

Итак, тварь не «хочет части бытия», но — частично, недостаточно хочет бытие. Она не «хочет недостаточности», но недостаточно хочет. Ее бытие — недостаточное бытие. В этом бытии есть, разумеется, самостоятельное и самоустановленное, данность или необходимость (но не неподвижность) твари. Есть ли в нем преодоление необходимости, т. е. самопреодоление или свобода твари? — Должно быть. Ведь тварь утвердилась как нечто, как данность или необходимость только потому, что в Богоприятии отдает себя Богу. Являясь данностью, она исчезает как данность, перестает быть, — перестает и для себя, и для Бога. Она превозмогает себя как данность уже тем, что в познании ее себе ее противопоставляет, отъемля у нее полноту своего бытия. Она стремится уничтожить данность как данность и воссоединить ее с собою, ее вполне освоив, в самопознании своем возвращается к небытию.

Правда, самоотдача и самопреодоление характеризуются в несовершенной личности как раз тем, что они являются в значительной мере невольными, нежеланными, роковыми, одним словом — необходимостью. Поскольку же несовершенная личность вообще себя как данность «свободно» или роковым образом преодолевает, она не преодолевает себя вполне. Это и понятно. — Неполное, участническое бытие есть и неполная самоотдача, и неполное утверждение (личность «всю» себя данностью сделать не может), и неполное самопреодоление. Свобода несовершенной твари — несовершенная, ограниченная свобода, являющаяся как таковая подлежащею истинной, совершенной свободе в качестве преодолеваемой необходимости. Можно определить эту несовершенную свободу с помощью удачного схоластического различения между «*liberum arbitrii*» и «*liberum potestatis*»¹⁰⁰, если только придать «*liberum arbitrii*» смысл не «выбора», а «решения», «стремления», «хотения». Несовершенство свободы прежде всего и предстает как ограниченность «*liberi potestatis*» как неосуществимость целей, которые мы себе ставим. Однако, если всмотреться в проблему внимательнее, станет ясным, что без «*liberum potesta-*

tis» нет и «*liberum arbitrii*» и ограниченность первого должна быть ограниченностью второго. Отчего же тогда фактически стремления превышают осуществимое? Откуда берется понятие неосуществимого? Почему ограниченно свободный человек сознает ограниченность своей свободы и согласен определять свою свободу как необходимость?

Очевидно, несовершенно-свободный человек как-то знает о совершенной своей свободе, для которой его несовершенная свобода является преодолеваемой ею, свободой совершенною, необходимостью. Если же он знает о своей совершенной свободе, он как-то ею уже и обладает, обладая же ею — в какой-то мере преодолевает ограниченность своей несовершенной свободы и себя в качестве ее. Он знает ее и обладает ею «как-то», т. е. несовершенно, неполно, в порядке неосуществимого, вернее же — в ничтожной мере осуществляющегося хотения. В этом хотении, в признании своей несовершенной свободы несовершенною и обнаруживает себя человек не как ограниченно свободного, а как становящегося, хотя еще и не ставшего, истинно свободным. Здесь начаток его полного самопреодоления, или полной свободы, побеждающей несобходимость его несовершенства.]

32

Совершенство твари содержит в себе: 1) полноту твари, 2) все движение твари от небытия к небытию чрез полноту, ее погибание-становление, 3) преодоление и преодоленность тварью себя как непреодолимого несовершенства (§ 31) и *потому* — 4) это самое непреодолимое несовершенство или предельность «твари».

Становление предшествует погибанию, ибо иначе и погибать нечему (см. § 26, 29), и полноте. С этой точки зрения тварь начинается не со своей полноты или совершенства, и нет «падения» твари, существование же ее, несмотря на ее гибель, раскрывается как ее восстание из паки-небытия, или *воскресение*. За воскресением следует паки-бытие, или новое бытие, которое, однако, во избежание бессмысленного повторения должно совпасть с «первым», погибшим: иначе, впрочем, не

будет и «воскресения», а будет замена одного другим. Такой вывод тем неизбежнее, что мы не отделяем существования от сущего, бытия от того, что́ есть, и не допускаем особого отвлеченного бытия (§ 13). Но онтически погибание — условие становления, а полнота *раньше* неполноты. С этой точки зрения падение твари возможно и есть. Падение же это не просто погибание полноты, которое вместе с воскресением входит в полноту и никак не является ее падением, а — погибание *полноты как полноты*, исчезновение полноты без ее воскресения, небытие ее без ее бытия, ее непреодолимая умаленность. Такая умаленность в конце концов и будет началом твари с небытия и первенством становления перед полнотою и погибанием. В связи с этим воскресение твари уясняется как восстание или спасение павшей. Иными же словами, воскресение оказывается преображением становления падшей твари в становление твари совершенной, а паки-бытие твари раскрывается как усовершенствование и преображение единственного и неповторимого ее бытия. Поскольку мы несовершенны, т. е. ниспадаем из нашей полноты или не приемлем ее, мы становимся, возникаем и потом погибаем. А поскольку мы усовершенствуемся, мы воскресаем (т. е. становление наше и есть наше воскресение) и уподобляемся Богу в том, что погибание предшествует воскресению. Мы уже не возникаем, не становимся, а воскресаем, как Бог, или — во Христе рождаемся от Бога Отца. И само становление наше оказывается не чем иным, как нашим падением и погибанием: оно словно раздваивается на погибание-падение, или несовершенное становление, и на воскресение, или становление истинное. Смысл благовестия не в том, что мы умрем и воскреснем, но в том, что мы умираем и, рождаясь от Бога, воскресаем. Царство Божие не будет, а уже растет и становится, хотя еще и не пришло в полноте для нас и потому — «да придет».

[Не знавшая колебаний вера первых христиан превозмогала натуралистическое разделение несовершенного мира и Царства Божия, так что воздвигаемая между ними временная бесконечность сжималась не в тысячелетия и века, а в неценные мгновения. Это разделение не было еще опасным, не делало идею Царства безжизненной абстракцией и символизма литургической жизни — бледною аллегориею. Вера ослабе-

ла, и времена переменялись. Современность может вместить христианство и найти смысл свой только в одном случае. — Она должна поставить и разрешить указанным образом вопрос о значении раздела между несовершенством и совершенством: в данном бытии, в существующем обнаружить наличие и действительность высших христианских идей, обнаружить же не путем рабствования времени или абстрактного сжимания времени. Так обличается истинный смысл христианской апокалиптики. А вместе с тем отпадают соблазны натуралистической магии, перед которыми не устоял в своем стремлении возродить действительность христианства Н. Ф. Федоров¹⁰¹. Он понял и цену материального бытия, и ненужность удваивать бытие, понял и значение воскресения. Но он тотчас же отказался от воскресения, подменив его бессмертием, и потому отверг жизнь, ибо жизнь без смерти и есть то небытие, которое тварь уже превозмогла даже в неодушевленных вещах. Христианство невозможно без веры во Христа, который *смертию смерть попирает.*]

Мы говорим о непреодолимом несовершенстве и о преодолении его совершенством. Этим утверждается действительная отдаленность несовершенства от совершенства, та непреодолимость несовершенства, которая является для всякого несовершенного существа самоочевидною и неоспоримою, та замкнутость несовершенства в себе, которая соблазнила не только на нелепое различие имманентного и трансцендентного и не только Канта. С другой стороны, поднимаясь над законом противоречия, мы хотим устранить всякую тень благодушного оптимизма, в котором до сих пор злобно упрекают всякого, кто исповедует древнехристианское учение о спасении всех. По существу же, непреодолимость несовершенства, так же как, например, конечность, дана в понятии тварности. И если допустимо, хотя ведь и противоречиво, что Бог делает тварь бесконечною, допустимо и преодоление Богом непреодолимого несовершенства. Скажут: оно для Него не непреодолимое. — Конечно, но — так же, как тварь для Него и не тварь.

Очевидно, в совершенстве не было бы несовершенства, если бы несовершенство не было непреодолимым, т. е. замкнутым в себе, очерченным своею, *для него* неразрушимою границею. Если же в совершенстве чего-

либо нет, оно уже не совершенство. Граница, очерчивающая несовершенство, есть и в совершенстве, ибо иначе в нем нет и самого несовершенства, т. е. оно не совершенство и совсем не существует. Но эта граница в совершенстве и *не есть*, ибо, если она в нем только есть, оно опять-таки не совершенство: совершенство еще и потому совершенство, что оно превосходит свое несовершенство. В несовершенстве же и для несовершенства граница *только* есть: иначе оно бы не было несовершенством.

Утверждая несовершенство твари как ее разъединенность, мы, таким образом, отрицаем абсолютное значение этой разъединенности, почему и вправе отрицать, что Бог абсолютно неведом твари и что Его, может быть, нет. Непреодолимая и «преимущественная» разъединенность (§ 3, 5, 8, 11, 13, 16, 20, 31) значима для твари как ее несовершенство, но теряет свою полную значимость по отношению к совершенству, что и делает несовершенство твари моментом ее совершенства. В совершенстве твари ее «преимущественная разъединенность» есть как преодоленная.

Надо, однако, отдать себе ясный отчет в смысле этой непреодолимости, в смысле «предельности» несовершенной твари. Предельность вовсе не означает неподвижности. Она не достигнутость предела и не успокоенность на нем, а вечное движение к нему и его недостижимость. Ни о чем вполне конкретном нельзя сказать, что оно для несовершенной твари недостижимое: недостижимое лежит вне реальной твари. Несовершенная тварь несовершенна и предельна в том смысле, что она все время преодолевает свое несовершенство, но не преодолела его и никогда не может его преодолеть. Самопреодоление или свобода ее совершенны в полноте ее умирания, недоступной ей, «пока» она несовершенна (§ 31). Будучи же неполнотой умирания, несовершенная тварь может вполне усовершеншиться, только вполне умерев, что приблизительно осуществляется в апогее ее несовершенного умирания — в разграничивающей эмирическое и метаэмпирическое несовершенство «первой смерти». Являясь сама своею собственною границей, несовершенная тварь в силах эту границу перейти только путем самоуничтожения, путем «трансцендентного», т. е. именно «переходящего» (а не перешедшего) границу, акта: ей не от-

делит своей ограниченности от себя, не избавиться от границы, не избавившись от себя. В несовершенной твари как таковой акт перехода границы совершается, не совершен, ибо несовершенен. И он, конечно, не во временно-пространственном конце твари: он в каждом ее моменте и во всех ее моментах, хотя и неодинаково во всех, а в одном из них преимущественно, более, чем в прочих. Тварь не хочет и *лишь потому* не может умереть, а следовательно — истинно жить, т. е. жить, смертью смерть попирая. Тварь вожделеет и получает дурную бесконечность, дурная же бесконечность не может ни окончиться, ни перестать быть дурною иначе, как совсем в ином плане, *себе* трансцендентно.

Вся трудность проблемы заключается в том, что несовершенная тварь и неодолимо несовершенна и в самом несовершенстве своем, в непреодолимости его усвершеняется, преодолевает свое непреодолимое несовершенство, которое все же остается непреодолимым, ибо в несовершенной твари и для несовершенной твари *только* преодолевается. Несовершенная тварь — *только* усвершеняющаяся тварь. Это и есть благая весть о спасении мира. Говоря о спасении людей от справедливой власти над ними дьявола, Григорий Нисский видит здесь со стороны Бога «обман обманщика» и оправдывает этот обман тем, что Бог совершил его ради спасения людей и самого дьявола¹⁰². Можно применить тот же образ к сотворению человека несовершенным. — Человек получил именно то, чего хотел, несовершенство, но полученное им несовершенство оказалось преодолевающим себя, т. е. взыскующим совершенство. Зов Божий не умолк, и не исчезла возможность совершенства, хотя уже и не в границах существующего и *только* усвершеняющегося (§ 31). Впрочем, обмана здесь не было, так как иное несовершенство невозможно и для Бога, противореча Его Всеблагости и творческому замыслу. Да и человек-то хочет не иного, но только не сразу и с трудом опознает то, чего он хочет, и противоречивость иного, которая и есть его собственная внутренняя борьба (ib.).

Постоянное преодоление нами нашего несовершенства засвидетельствовано сознанием нами его как несовершенства и его непреодолимости. Это значит, что мы как-то знаем о нашем совершенстве: иначе бы подобные мысли не могли прийти нам в голову. Если же мы как-то познаем наше совершенство, оно как-то дано нам, хотя

и несовершенным, и мы им как-то обладаем. Полная неданность совершенства обозначала бы, что наше несовершенство не совпадает с описанным нами, что оно не входит в совершенство как его момент и что граница между несовершенством и совершенством *«только значима»* на обе стороны. Полная же данность несовершенства означала бы, что нет никакого несовершенства, а стало быть — и совершенства.

Совершенство дано нам *стяженно и несовершенно*. Несовершенство — момент совершенства. Поэтому для совершенства и в совершенстве несовершенство и есть иное, и не есть иное, а есть для того, чтобы не быть. Для совершенства и в совершенстве нет непреодолимой грани между его неполнотою и восполнением этой неполноты, т. е. непреодолимая грань преодолевается и преодолена. Но несовершенство-то все-таки есть; и, поскольку оно есть, *для него и в нем* есть его непреодолимая граница, и *только есть*. Для него его собственная восполненность — иное, и только иное, такая же замкнутая в себе реальность, как оно само.

Тем самым *«восполненность несовершенства»* или *«совершенство для несовершенства»* уже не совершенствс, но — *образ совершенства*, значимый и реальный постольку, поскольку есть несовершенство: не более и не менее. В *«совершенстве для несовершенства»* еще нет совершенства, хотя оно столь же в совершенстве, сколь и несовершенство. Этот *«образ совершенства»* — восполненность несовершенства, *«исполнение»* его, его цель, *«задание»*, идеал. Мы называем его *идеальным бытием*. Понятно, что несовершенному бытию его идеал представляется временно предшествующим (золотой век) или последующим (идея прогресса), или, наконец, находящимся в начале и конце (рай). Куда, в самом деле, это бытие поместит то, чего нет, но о чем тоскует и к чему стремится, как не в прошлое и не в будущее? В действительности же идеал не во времени, а временное бытие наиболее приближается к нему в своей середине.

Таким образом, падение твари, т. е. — не во времени совершающиеся! — отпадение ее от Бога и распадение, обнаруживается еще и в том, что всеединая тварь (и, следовательно, всякий момент ее) распадается на *соотносительные друг другу личность несовершенную и ее идеальный образ*. И если в совершенстве одна

личность, для несовершенства она становится как бы и двумя: идеальной и несовершенной. Смысл преодоления несовершенства в «восстановлении» их единства, однако в таком восстановлении, чтобы не пропало и двойство их, т. е. чтобы оно стало моментом двуединства.

Поскольку несовершенство есть (а оно так есть, что не исчезает и в совершенстве), ему всегда противостоит идеальное бытие. Тем не менее по содержанию своему идеальное не является чем-то иным, чем несовершенное, и конкретным, но — усовершеншием и восполнением несовершенного. Содержание идеального реализуется лишь чрез развитие и усовершеншиение несовершенного и только в этом развитии-усовершеншиении. Таким образом идеальное не поддается определению, строго говоря, не *должно быть называемо личностью*, по крайней мере — в том же смысле, что и несовершенная тварь, и в некотором смысле зависит от несовершенного. Но идеальное — цель несовершенного, как преодоленность его разъединения, как его выполненность и как путь в совершенство и Бога. Идеальное вечно предносится несовершенному, влечет его к себе, указывает ему путь. Будучи же с несовершенным одною и тою же личностью, оно всем этим несовершенного не ограничивает. Обращаясь к своему идеальному образу, в нем почерпая силы, чрез него осмысляя и преодолевая свое несовершенство, личность обращается к себе самой и, оставаясь самодвижною, осознает себя как движение к Богу.

Несовершенной всеединой твари реально противостоит идеальная всеединая тварь; и всякая индивидуация первой стремится к своему идеальному образу. Есть свой идеальный образ у всякой симфонической личности, у всякой социальной личности, у всякого человека, всякого животного, всякой вещи. Определяя тварный мир как всеединую тварную личность, мы определяем его греховное (§ 31) несовершенство как раздвоение его на несовершенную эмпирическую личность и ее метаэмпирический идеальный лик или образ, причем в несовершенстве личное бытие умалется вплоть до вещиности, а в идеальном образе осуществляется лишь чрез усовершеншиение несовершенного.

Так как раздвоение идеального и несовершенного вполне реально и так как идеальное не менее реально,

чем несовершенное, можно говорить о *двух мирах*: *идеальном и несовершенном*. Идеальный мир и есть мир *ангельский*. В нем индивидуальные идеальные образы предстают как *ангелы хранители*, в коих, нисходя, индивидуируются высшие ангелы: *ангелы народов* и *церквей* и ангел всего оперковленного человечества, возрожденная тварная София (она же Дева Мария), уже заступившая место падшей Софии Ахамот¹⁰³. В этом же мире *херувимы* (керубим) зовут к личному бытию мир животных, а пламенеющие *серафимы* — мир вещный. Но и в нем человеческий мир иерархически выше, чем мир животный и мир вещный: Пресвятая Дева «честнее херувим и славнее без сравнения серафим»¹⁰⁴.

Разумеется, признавая ангельский мир, мы противопоставляем его человеческому, или нашему, так, что не повреждаем единства твари, которую тоже называем миром. Если бы существовало два в строгом смысле «особых» мира, не было бы взаимообщения ангелов и людей и мы бы не могли знать даже того, что ангелы существуют. Единый и один Бог создал один мир. И утверждение раздельности ангела и человека нисколько не препятствует утверждению их единства, так же, как утверждение индивидуальной личности не мешает утверждать личность социальную, симфоническую, всеединую, и так же, как единству Церкви не препятствует то, что она включает в себя и ангелов, и людей. Не случайно усопшего святого мы опознаем чрез его лик и мощи, иногда же — только как ангела, а Церковь прославляет в нем «земного ангела и небесного человека».

С нашей точки зрения (§ 12), вполне уместно и понятно наименование ангела *существом духовным* и даже *духом*. Но, так как слово «дух» многозначно и может породить много недоразумений: вплоть до отрицания множественности ангельского мира и его реальности, — предпочтительнее вслед за Символом Веры говорить просто о «невидимом» (*ta aorata*, ср. Кол. I, 16).

Ангелы — «посредники» между Богом и человеком. — Человек постигает Бога, стремится к Нему и причастен Ему лишь чрез свое совершенство, совершенства же достигает лишь в соединении со своим идеальным образом. Так как единственный путь к Богу — жертвенная смерть, именно ангелы являются *психопомпа*

ми (Лк. XV, 22) и явление ангела предвещает смерть (Суд. VI, 11 сл.; XIII, 22). Бог «поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к древу жизни» (Быт. III, 24). Меч обращающийся и пламенный — солнце, сожигающая стихия; херувим — ангел мира животного. — Путь к жизни дежит чрез смерть, а путь к смерти — чрез животную жизнь человека и гибель его в очистительном круговороте вещества (ср. § 21).

Занятые мыслью о своем, собственно человеческом, мы обычно не задумываемся над указаниями на *ангелов животного и стихийного мира*. Но прикосновение ангела сожигает пищу (Суд. VI, 21), и ангел подымается к небу в пламени жертвы (ib. XIII, 20 сл.). Ангелы ввергают грешных в печь огненную (Мт. XIII, 41 сл., 49). Ангел очищает углем пламенным от греха (Ис. VI, 1 сл.) и возмущает, делая целительною, воду купели Силоамской (Ин. V, 4) 105. Ангелы держат четыре ветра на четырех углах земли (Ап. VII, 1). Из всего этого никак не вытекает принижения ангелов, которое у некоторых доходит до уподобления ангелов чему-то вроде «Божьих животных». Конечно, ангелы — *«духи служебные, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение»* (Евр. I, 14). Но в этом смысле и Предтеча — ангел (Мр. I, 2 сл. — Мал. IX, 1; Лк. VII, 27) и даже Иисус Христос — ангел. Правда, Сын Божий не воангелился, а вочеловечился — потому, что в несовершенном человечестве — истинное средоточие и катарсис тварной трагедии и чрез человечество осуществляет себя тварь и приобретает реальность ангел.

Ангелы окружают Богочеловека, грядущего во славе. Они — воинство Царя Небесного. Не следует понимать это внешне. — Весь тварный мир есть теофания, совершенная в соединении ангела с человеком с пришествием ангелов к несовершенной твари и соединении всей твари с Богом. Бог же воздействует на мир не внешним образом, не так, как тело воздействует на тело, и не с помощью орудий. Он не повреждает тварной свободы, ничего не вымогает и не вынуждает, не вмешивается в течение мира, как внешняя сила. Он — самобытие мира. Его воля и сила осуществляются в твари и тварью как сама свободная тварь. Тварь сама себя карает, осуществляя свою вину (§ 31), так, одна-

ко, что и суд и кара существуют лишь силою тварного Богопричастия и в этом смысле являются судом и карою Божьими.

[В традиционном представлении о «промысле» Божьем мы видим попытку человека создать себе Бога по своему образу и подобию, т. е. по образу и подобию человека несовершенного и не понимающего своего несовершенства. Это — уподобление Бога несовершенной твари, наивный антропоморфизм. Разумеется, традиционное понимание несовершенно не в том, *что* оно понимает, а в том, *как* оно понимает. В способе же своего понимания оно настолько связано с непреодолимым несовершенством человека, что поддается углублению и усовершенствованию только в теоретическом Богознании, а в конкретной религиозной жизнедеятельности вполне непреодолимо. Потому конкретным прошениям Молитвы Господней предпосылаются слова: — «Да будет воля Твоя», и совершеннейшая на земле молитва: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша эта; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мт. XXI, 39, ср. 42; ср. Лк. I, 38).

С неправильным пониманием промысла Божьего связано и механистическое понимание *чуда*. Чудо относительно закону, так что нет закона, если нет чуда, и нет чуда, если нет закона. Закон — необходимость, чудо — преодоление ее или свобода. Весь мир — необходимость как непреодолимое несовершенство, но весь мир — чудо Божие, как самопреодоление необходимости. Таким образом, нет в мире чудес и законов: тогда бы получились дырявая необходимость и чудеса в решетке, т. е. не было бы ни чудес, ни законов. Но в мире и сам мир — и закон (необходимость) и чудо (свобода). Закон становится чудом там, где есть отношение человека к Богу или вера. И если представители натуралистического мирозерцания сознательно либо бессознательно, но неизбежно определяют чудо как еще не закон, мы определяем закон как еще не чудо.]

Распад человека не может быть только раздвоением его. Несовершенство всеединого человека — несомненная реальность, но не отвлеченное бытие, а лишь отвлеченно-символически познаваемое бытие. Мы знаем уже, что в меру разъединения твари несовершенство как таковое предстает в виде объективной силы.

Эта объективная сила — зло или первородный грех, грех всеединого Адама. Зло иных индивидуумов и всей твари — иное, чем данный индивидуум; но и его собственное зло, и его немощь, и активная стихия его влечений являются по отношению к нему иным, поскольку он преодолевает свое несовершенство. Он может и отождествляться с собою как злым или совершающим грех и не отождествляться; отождествляясь же, он индивидуирует в себе зло или грех всего мира (§ 16, 31).

Описываемым разъединением человека на совершенствующего и созидającego свое несовершенство как таковое проблема не исчерпывается. Необходимо допустить несовершенство самой смерти и несовершенство метаэмпирическое (§ 11, 13). Тогда только несовершенство вполне актуализует себя как дурную бесконечность умирания. Один и тот же человек несовершененно живет-умирает и эмпирически, и метаэмпирически. И эмпирический человек так же противостоит метаэмпирическому своему несовершенному образу, как он противостоит тоже метаэмпирическому ангелу. Как несовершенный, человек раздваивается на эмпирического грешного человека и на *беса*, и, следовательно, метаэмпирический мир раздвоен на ангельский и бесовский.

Вполне очевидно, что существуют не только бесы-искусители отдельных людей, но и бесы высших личностей, например — бесы народов, и бесы животных, и могущественные бесы стихий. Имена их сильно, до неузнаваемости изменились в течение долгой истории человечества; и мало кто знает, что ныне бесов называют «субстанцией», «субстанциональным деятелем», «причиною» и другими, казалось бы, невинными или даже совсем неподходящими именами вроде «религиозного переживания» или «христианского союза молодежи» (*transformant se in angelos lucis*)¹⁰⁶. Где абстракция признается бытием, там уже и бес, и смрадный запах. Если мы не согласны называть ангела личностью в том же смысле, что и человека, если ангел — личность только чрез человека и в человеке, сам же по себе безымянен, то тем более *безымянен и ни в каком смысле не личен бес*. У беса нет лица, и он пользуется человеком, как личиною; он по существу своему «лицедей», злой, но «смешливый», глумливый. Со своим ангелом человек соединяется, со своим бесом — разъединен и

разъединяется. И сам бес — ставшее вне человека его дурное разъединение, существующее лишь потому, что существует преимущественно разъединяющийся человек. В совершенстве человека, в полном соединении его с ангелом и ангел, и человек останутся, а бес должен погибнуть. Но ведь того, что бес «был», уничтожить не удастся. Он останется как вечное умирание, но останется вне совершенства; а вне совершенства нет и несовершенства, которое, несмотря на свою противоречивость, сотворено Богом для того, чтобы усовершенствоваться, вне совершенства — только «тьма крошечная», небытие, которое не стало бытием (ср. § 33).

Итак, один человек распадается на несовершенно человека, ангела и беса. Но бес и ангел одинаково составляют метаэмпирический мир, а совершенство онтически предшествует несовершенству. В этом смысле идеальный образ человека тоже ранее несовершенства: мир ангельский создан «вначале». И так получается одностороннее, но в некотором отношении верное, а несовершенным людям — наиболее доступное понимание истории мира: человеческому воззрению предстает прежде всего распадение метаэмпирического «духовного» мира на ангелов и бесов. Не включая же в это начальное событие себя, человек не в состоянии объяснить, почему «красный дракон» хвостом «увлек с неба на землю третью часть звезд» (Ап. XII, 4) и «большая звезда» «пала на третью часть рек» (ib. VIII, 10).

Граница эмпирического и метаэмпирического не совпадает с границей непосредственно познаваемого нами (ср. § 21). Кроме того, она не является чем-то неподвижным, но — постоянно меняется, хотя никогда не исчезает. Эта граница — наша «первая» смерть, сразу относящаяся к обоим мирам, та преграда (metho-*gion*), которую разрушил Христос.

33

В сознании тварью своего несовершенства уже наличествует некоторое знание ею своего совершенства, благодаря которому несовершенство только и может быть опознано. Конечно, несовершенное бытие, надрываемое несовершенною, «первою» смертью, — дурная

бесконечность умирания, вечная «живая смерть». Конечно, оно — вечная адская мука, бесконечное страдание, осуществляющее себя как неизбывную кару, свободная неполнота Богоприятия или — что то же самое — отдачи себя Богу. Конечно, оно — вечный ад, в который погружено, которым охвачено наше эмпирическое существование, столь похожее на Элисиум древних. Но оно обладает предикатом бытия, предикатом Божественным и, следовательно, неуничтожимо и непреодолимо. Оно есть всегда и навсегда, как нелепая и неустраняемая дурная бесконечность.

Если адское бытие вечно, оно причастно Богобытию, ибо никто не вечен, кроме Бога, и вечность — само Божество. Бог нисшел во ад и находится в аду, а бытие адское — в Боге. Но раз Бог уничижил Себя до самоотдачи несовершенному и до сошествия в «преисподняя земли», раз Он даровал бытие, т. е. Себя, аду, навеки утвердив бессмыслицу дурной бесконечности, — Он тем самым даровал этой дурной бесконечности всю Свою полноту. Но тогда Он и преодолел ее как дурную. Смертью попрал он смерть и утверждением, т. е. свободным приятием, ада как факта и кары, но, конечно, не вины «разрушил верей адские».

Бог приемлет и делает Собою *факт* несовершенства, обрекая Себя на неполноту бытия, которая не Им определена, Ему противоречит и невозможна (§ 31). Превращая невозможность в действительность, Бог переносит противоречие внутрь Себя. Он оказывается не только бытием и небытием, а еще и чем-то третьим — неполным и невосполнимым бытием. Он становится участненностью, непреодолимостью, необходимостью, Он — полнота, самопреодоление и свобода. Но стать невозможностью — то же, что сделать ее возможной (действительное не невозможно); свободно стать непреодолимостью — то же, что ее преодолеть и сделать преодолимой; свободно стать необходимостью — то же, что сделать ее свободною. Ведь необходимость непреодолима лишь тогда, когда она — плод недостаточной, немощной свободы. Участненность и необходимость бытия стала и полнотою, и свободою; и Бог уже не просто полнота, но — полнота, воскресшая из своего самоотрицания, т. е. не из небытия, а из невозможного бытия. Разумеется, нельзя признать совершенным того, кто способен пасть, т. е. стать несовершенным, и

кто становится несовершенно. Но, если Бог свободно становится несовершенно и несовершенно преодолевает, в этом сказывается вся Его сила и преизбыточествующая полнота, совершенство превышает совершенство. Несовершенство твари есть в силу неполноты ее хотения и как осуществление этой неполноты. Несовершенство Бога есть вопреки полноте Его хотения, т. е. для того, чтобы не быть, и только ради твари. Неужели же Бог, вызвавший свободу из небытия, бессилён вызвать ее из того, что все же есть некоторая свобода? Спасти человека Богу не труднее, чем его сотворить.

Победа над несовершенством, над смертью и адом, совершена богом в Его, Логоса, воплощении, в «точном соединении Его с несовершенно человеком» (§ 30). Именно единство человека с Богом по Божьей Ипостаси, т. е. самоосуществление человеческого естества не иначе, как чрез Божью Ипостась и в Божьей Ипостаси (*enypostasis*), делает и для человека возможным совпадение противоречий. Человек свободно недостаточен в своем хотении. Он свободно хочет «часть» Бога, т. е. не хочет Его полноты. Поэтому человек обладает вожделенною им частью Богобытия как дурною своею бесконечностью. Но Богобытие не перестает оттого быть самим собою, и человек обладает дурною своею бесконечностью уже как Божьею. Но, если дурная бесконечность или адски-земное бытие обожается, эта бесконечность уже не дурная, а — в качестве дурной и преодолимой преодолеваемая и преодоленная. Тогда ад не только есть, а и не есть, есть, *чтобы не быть*. Но тогда и человек, *свободно не желая полноты, вместе с тем свободно же ее и хочет*; тогда он, непреодолимо несовершенно, свое несовершенство и преодолевает, хотя не в несовершенстве, которое должно быть как адски-земное бытие.

В сознании неодолимости нашего несовершенства мы уж его преодолеваем, хотя и только начинательно, только в познании (§ 32). Мы ведь знаем уже, что есть его предел, и сами уже не только по сю, а и по ту сторону этого предела. И если мы сознаем наше несовершенство как *справедливую кару, т. е. как самоосуществление нашей вины и нечто нами создаваемое*, если раскаиваемся (*metanooumen*), так потому, что «приблизилось Царство Божие», т. е. потому, что во Христе искупаем и побеждаем вину, изживая кару. Не

от ада спасает нас Христос, а из ада «исхищает» нас «вечного огня». Ибо мы все «только усовершенствующиеся», из ада изводимые, но еще не изведенные, почему и не можем вполне понять, как совместимо бытие ада с разрушением его, а справедливость Божья (вернее же — ревность Бога к свободе человека) — с Божьей всеблагостью. Как возможно, что свободно хотим Богобытия, раз свободно его не хотим? Как им обладаем, раз не обладаем?

Смысл адского бытия в том, чтобы его не было. Для несовершенной, недостаточно вожделеющей бытия, т. е., по существу, не вожделеющей бытия, твари ее полубытие — единственный возможный путь, который приводит к ее совершенству без повреждения ее свободы, который делает ее совершенство и ее самоусовершенностью. Век сей «преходит», т. е. существует как не бытие, не небытие и не умирание-воскресение, а как «живая смерть», как полубытие-полунебытие, полуумирание-полувоскресение, для того чтобы не «преходить», а быть, не быть, умирать и воскресать. *Ада не должно быть, но для этого он должен быть, т. е. быть «всегда», «вечно».*

Если бы ад не был «вечным», если бы он «когда-нибудь» переставал быть, его бы совсем не было. Он бы тогда не был адом, т. е. дурною бесконечностью, чем-то без начала и конца. Он бы и совсем не мог существовать, так как признак бытия в том, что оно неуничтожимо: то, что есть, есть всегда. А если бы не было ада, не было бы самоосуществленной вины, не было бы несовершенного тварного бытия, возможности его усовершеншения и его совершенства, не было бы твари и творения. Если ада не будет, его и нет и никогда не было. Но тогда нет и земного нашего существования, которое является эмпирическим проявлением ада. Утверждать, что ад совсем исчезнет, — то же самое, что утверждать абсолютное исчезновение земного бытия, абсолютное забвение. Вместе с тем это — отрицание того, что в Боге абсолютного исчезновения и абсолютного забвения нет, и утверждение того, что Бог несовершенен. Ведь тогда надо допустить, что Христос пострадал и умер, а потом абсолютно забыл о Своих страстях и смерти, т. е. и не воскресал, что Логос воплотился, а потом забыл об этом. А предполагать что-либо подобное — значит предполагать, будто Боговоплощения совсем не

было (арианство, несторианство), страдания же, смерть и воскресение Христа были одною видимостью (докетизм¹⁰⁷) или выдумкою, которую опровергает современная «наука».

Итак, нет вечного адского бытия, ибо оно существует лишь для того, чтобы не быть, ибо вся тварь спасена (арокатастасис тон пантон¹⁰⁸), и есть вечное адское бытие, ибо «все согрешили, все до единого»¹⁰⁹. Есть адское бытие, ибо Христос — «с душою во аде, яко Бог»¹¹⁰ и сам Бог в аду («аще сниду во ад, Ты само еси»¹¹¹), и нет адского бытия, ибо Христос «победил», «сокрушил», «разрушил», «умертвил блистанием Божества» вечный ад¹¹². Эта апория очевидна всякому, кто непредвзято читает Новый Завет, в котором равно утверждаются и вечные адские муки, и спасенность всех. Все спасены несмотря на то, что все в аду. Вечность адских мук не противоречит вечности и Божественности, т. е. единственности рая, спасенности всех и блаженству всех. Адское страдание включается в блаженство, которое, таким образом, есть не наслаждение, а наслаждение чрез страдание или жизнь чрез смерть. Всеблаженства Божьего не нарушает то, что Бог умирает, воплощается и нисходит во ад и в аду. А наше блаженство и есть наша обоженность. Так и в заповедях блаженства его нет, если не «было» страданий нищеты, плача, перенесенных с кротостью обид, неудовлетворенного алкания правды, жертвы собою, отказа от своего, гонений и злословий. Блаженные радуются высшею и чистейшею радостью, ибо смеются сквозь слезы. Они радуются, ибо вспоминают о минувшем горе; но для совершенного воспоминание о минувшем есть преодоление сущего.

Что такое ад, поскольку он действительно существует? — Отвечаем: зло, т. е. грех. Но грех-вина или грех-кара? Конечно, только грех-кара, т. е. грех, переставший быть грехом. Единый безгрешный Бог и Человек ни в чем не виноват и никак не соучаствовал в тварной вине, не отожествлял Себя с виною и не делал ее бытием. Он сделал бытием, самим Собою кару, дурную бесконечность как страдание, не как вину. Он сделал Божественным бытием факт страданий, но не отвлеченное страдание, а страдающее существо, страдающую тварь. Тем самым начавшая быть тварь осознала страдание как самоосуществление себя несовершенной

или своего несовершенства как самоосуществления своей вины. Вины не было, пока не было твари, и Бог, создавая тварь, не давал бытия ее вине. Но, несовершеннo существуя и страдая, тварь видела пред собою совершенного Бога и в Нем свое совершенство. Не умолкал голос звавшего ее к Себе и отвергаемого ею Бога. Поэтому как только тварь возникает, так тотчас же в ней происходит умопремена (*metanoia*): она начинает стремиться к полноте и потому осознавать свою неполноту как самоосуществление себя несовершенной. Разъединяющаяся и разъединяющая, не обладающая «*liberum potestatis*» (§ 32) и научаемая этим, она отделяет хотение от осуществления и, считая второе следствием первого, сознает первое как свою вину и грех. Для нее отвлеченное понятие вины получает смысл особого бытия, и вина, не существуя для Бога, для твари и в твари существует. Является ли вина, т. е. зло, бытием? Она бы являлась бытием, если бы тварь обладала силою творить из ничего. Но так как творчество твари — лишь сопричастие творчеству Божьему, а Бог вины не творит, вина или зло не бытие, а призрак.

Реальна конкретно вина лишь в своем самоосуществлении или в каре. Но кара — погашение или уничтожение вины, и страдающая тварь пред Богом уже не виновата. Пока несовершенной твари не было, не могло еще быть и ее вины; когда же несовершенная тварь начала быть и страдать, ее вины уже не было. Несовершенное бытие есть, чтобы не быть несовершенным. Страдание — уничтожение, искупление вины. Страдание требует небытия того, чего не было, что не должно и не может быть. Вина — сознание своей вины. Но чтобы сознать свою вину, надо видеть свое совершенство, без чего невозможно признать свое несовершенство несовершенством и осудить его как несовершенство, а только *осужденное* несовершенство есть вина. Таким образом, сознание вины является уже ее осуждением и отрицанием. Это уже и преодоление вины, извержение ее в тьму кромешную, или небытие, и замена несовершенного стремления к Богу усовершенствующимся, ибо видение или знание совершенства уже и начинательное обладание им. Познание своей вины — раскаяние, а раскаяние — уничтожение вины.

Первенство кары перед виной, онтичность кары и меоничность вины догматически выражены учением о

безгрешности Христа. Символически и мифологически то же самое поясняется в повествовании о райском бытии прародителей. Оно не совершенное бытие: совершенное пасть не может, — но и не несовершенное. Несовершенно же или «безгрешно» оно потому, что в нем еще нет стремления подняться над собою, еще нет осознания совершенства как своей цели и потому — осознания себя как неполноты и греха. И нельзя сказать, что оно бессознательно грешно, ибо грех есть вина в сознании вины.

Однако, если грех, если зло не есть, почему оно каким-то образом есть и каким образом оно есть? — Оно есть как ложь и призрак. Отец греха — отец лжи, человекоубийца и небытие. Есть несовершенное, тщетно усовещающееся тварное бытие, есть сознание им его совершенства и потому его самопреодоление и усовещение, есть преодоление им своего несовершенства, отрицание и осуждение этого несовершенства, умопремена или раскаяние (*metanoia*). Все это осуществляется в сознании нами своей вины, но самой вины или зла нет. «Всякий рожденный от Бога не делает греха... и не может грешить», и «всякий пребывающий в нем не согрешает» (I Ио. III, 9, 6). Но раз тварь не усовершилась и несовершенна, а только еще усовершается, она самое себя несовершенную противопоставляет своему совершенству и даже себе самой как усовершающейся. Как несовершенная, преимущественно разъединяя, она отвлекает и ипостасирует свое несовершенство, рассматривает себя несовершенную в отрыве от себя усовершающейся, а затем внешне сопоставляет несовершенство, совершенство и усовещение, о последнем же чаще всего и не думает, ибо движение не вмещается в мертвый покой ее несовершенного, отвлекающего знания (§ 13). Ее несовершенство предстает ей как некое неизменное состояние, и она толкует свое усовещение не как усовещение именно этого самого несовершенства, а как бегство от него в совсем иное место, в совершенство. Если же она и сообразит, что несовершенство не покой, а само становление ее в качестве несовершенной, она все же не изменит своего намерения, но только поймет его как бегство от самой себя. В силу разъединения усовещения с несовершенством второе уже не то, что подлежит усовещению и усовещается, но — отрицание усовещения, само же усовещение —

чистое хотение, еще не осуществляющееся. Тварь бы, пожалуй, признала усовершенствование своего несовершенства, будь несовершенство уже превзойденным периодом ее развития, ее прошлым. Но несовершенство — настоящее, факт и — в качестве стабилизуемого тварью факта — нечто неизменное. Так же как конкретное усовершенствование путем незаконного переноса его конкретного содержания в «несовершенство» и в только еще упываемое совершенство превращается в отвлеченное хотение, так же за конкретным содержанием несовершенства, перед ним или для него предполагается отвлеченное хотение, его породившее. Это отвергаемое хотение и составляет понятие вины.

Такой вины нет, и понятие ее — ложное понятие. Но ложь лишь недостаточность истины. Недостаточно же выраженная в понятии вины истина заключается в том, что я хочу стать совершенным и, сделав мое несовершенство моментом моего совершенства, отрицать несовершенство как мою истинную цель и тем себя превозмочь. При этом в меру моего несовершенства я не могу опознать отрицаемое мною конкретно, хотя отрицаю и неабстрактное. Я отрицаю то, что осуществляется во мне, поскольку оно осуществляется несовершенно, но не поскольку в нем есть усовершенствование, а осуществляющееся во мне — мое усовершенствующееся несовершенствование. Вина — качественное твари как *только* несовершенной. Но *только* несовершенной твари нет, а следовательно, вина — несовершенное понятие несовершенного самоотрицания. Оттого вина и может быть обличена как ложь и небытие, что и дано в идее искупления. Но несовершенство-то — бытие, а потому без понятия вины несовершенный человек обойтись не может, пока не познает, что он во Христе несовершенство свое преодолевает и оправдывается. «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (I Ио. I, 8), но нам «прощены грехи ради имени Его» (ib. II, 12; ср. ib. III, 3, 6, 9). Человек не без вины виноват, а с виною безвиновен. Действительный предмет знания в понятии вины — несовершенное мое бытие как мое самостановление, мною и преодолеваемое. Не усматривая же преодоления, я делаю истинное понятие недостаточным, т. е. ложным. Но ложь и, стало быть, понятие вины исчезают и делаются ненужными лишь в полноте истины.

Отсюда понятны и апоретика, скрывающаяся в спасенности всех из ада, и то, как эта апоретика превозмогается. — Ад вечен, есть и не есть как факт несовершенства и страдания. Вечного ада совсем нет как вины и зла, или: он есть ложь. Точно так же (§ 32) и бесы — ложь как объективное зло, хотя они и есть вечный ад как страдание несовершенного мира.

Замысел Божий о свободном самообожении твари осуществлен несмотря на то, что тварь свободно не хочет этого. Всеблагость Божия не терпит ущерба и не оказывается немощною, и Бог в приятии изменчивости пребывает неизменным. Ни тварность человека, ни вольное несовершенство его не осилили воли Божьей.

Бытие твари — ее обожение. Но тварь достигает обожности лишь потому, что для нее, начально-конечной, есть возможность стать и бесконечною. А это возможно потому, что Бесконечный Бог определяет, оконечивает Себя и действительно умирает в Логосе, т. е. раскрывает Свою неизреченность как высшее противоречие между бесконечностью и конечностью. Но, умирая в сокровенных недрах Троицизма, Логос умирает и в «точном», *ипостасном* соединении Своем с человеком. И поскольку самооконечение или самоистощение (*kenosis*) Логоса совершается в Его ипостасном единстве с человеческим естеством, мы говорим о Боговочеловечении (*enanthropesis*). Боговочеловечение, преодолевая самую тварность, не зависит от того, пала тварь или не пала, согрешила она или не согрешила. Рождение, т. е. умирание, Логоса и Его вочеловечение — условие сотворения и обожения человека.

Грех твари был как бы отказом твари соучаствовать в осуществлении замысла Божьего бессловесностью и безличием твари и делал замысел Божий неосуществимым. Тем не менее Бог осуществил свободно-недостаточное хотение твари, сделав невозможное действительным и нелепость — бытием. Имеющий силу сотворить человека из ничего как бы вторично сотворил его и обожил из чего-то копошившегося на грани бытия и небытия. Боговочеловечение предстало в виде Боговоплощения (*ensarkosis*). Бог воплотился, т. е. вочеловечился в *несовершенном* человеке, стал тем самым человеком, который не хотел быть Богом, а хотел быть как Бог.

Человек свободно-недостаточно хотел совершенства. Бог же, воплощаясь, не недостаточно хотел. Он

не хотел совершенства, но пребыл как *непреложное хотение человеческого совершенства*. Он словно сдержал Свое совершенное хотение пределом хотения грешного человека, дабы не отрицать и не насиловать человеческой свободы. Божья Ипостась и в человеческом естестве своем хочет совершенства, но не осуществляет этого хотения, подчиняясь вольной недостаточности человеческого естества. Богочеловек хочет несовершенства, дабы оно могло стать совершенством, и потому несовершенство как недостаточное хотение совершенства есть. Но потому же человек несовершенный слышит в себе зов Божий как голос своей совести и — он, который не хочет совершенства, — может хотеть и хочет совершенство. Это — внутреннее разъединение человека, распад его на ангела, человека и беса. (§ 32) и воссоединение его с ангелом в гибели беса. Гибель же беса в очищающем пламенном озере (Ац. XIX, 20; XX, 10, 18) — гибель вины как зла в вечном страдании, «*обличение*» призрачности зла.

Воссоединение твари — полнота ее обожения и лицетворения. Вся она делается причастною Ипостаси Логоса, всеединою личностью. И тем Божественно утверждается всякая личность: симфоническая, социальная, индивидуальная. Но ряд *индивидуальных* личностей утвержден еще и тем, что воплощение Логоса было воплощением Его в качестве индивидуального человека — Иисуса. Иисус — истинное средоточие всего человечества и всей твари. И хотя все люди единосущны с Ним по Его тварному естеству и обожены — никто с ним не сопоставим. Он — единый безгрешный, безвинный, не призрачный человек, восхотевший не несовершенное бытие, а бытие его, т. е. несовершенство как только страдание. Он — только самоотдача и любовь. Все другие достигают того же лишь после Него и чрез Него. Он — первенец из истинно умерших и первый воскресший, по человечеству первородный Сын Божий, как по Божеству — едиnorodный. По Божеству же Своему Он — Бог истинный, мы же — вместе с Его человечеством, но после и чрез Его человечество — Бог только по благодати. Однако быть Богом по благодати не значит быть Богом меньше, чем является Богом Бог по существу. Обоженный человек настолько же Бог, насколько и Бог по существу, и вместе с ним — один и тот же Бог. Человек — Бог по благодати не оттого, что

он лишь называется Богом, а оттого, что он — Бог не искони, но чрез преодоление своей тварности, т. е. чрез сопричастие самопреодолению Бога, Бога истинного, первого и последнего. Человек — Бог чрез самодвижное, свободное личное свое бытие как полноту Богопричастия.