

## ПРОБЛЕМА «УСЛОВНАГО БЕЗСМЕРТІЯ»

---

### ЧАСТЬ II.

#### VI.

Кондиціоналізму принадлежит безспорная заслуга дать, въ соотвѣтствіи съ его главной темой, болѣе внимательную постановку вопроса о жизни и смерти, нежели это обычно дѣлается. Мы слишкомъ привыкли къ смертности жизни, такъ что перестали чувствовать подлинную тайну, какъ жизни, такъ и смерти. Между тѣмъ тайна эта существуетъ уже и въ животномъ мірѣ, съ которымъ человѣкъ связанъ, такъ сказать, въ своемъ филогенезисѣ, а также и въ жизни своей, какъ господинъ творенія. Всякая жизнь происходитъ отъ Источника Жизни, Духа Животворящаго, и о всемъ твореніи сказано: «Отнимешь духъ ихъ — умираютъ, и въ персть свою возвращаются. Пошлешь духъ Твой — созидаются, и Ты обновляешь лицо земли». (Пс. 103, 29—30). Неизсякаемый источникъ жизни въ животномъ мірѣ есть непрестанное чудо мірозданія, которое философія еще издревле уразумѣвала, какъ гилозоизмъ, жизнеспособность всего вещества. Жизнь животныхъ, и живущая и дѣйствующая въ нихъ Премудрость, потрясали философскимъ и религіознымъ потрясеніемъ человѣческую душу, и эта тайна животной жизни находила для себя выраженіе въ зоолатрическихъ культахъ. Египетъ былъ проникнутъ этой тайной жизни животнаго міра въ его отношеніи къ человѣку и къ божеству и запечатлѣлъ свое «удивленіе» въ животночеловѣчныхъ образахъ своихъ боговъ. Для насъ остается трансцендентна жизнь животныхъ, въ ея ограниченности, благодаря отсутствію у нихъ духа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ ея зоологической софійности, «инстинктъ» души міра. Для насъ остается трансцендентна и смерть ихъ, также въ ограниченности ихъ жизни, благодаря отсутствію безсмертной личности, полнотѣ умиранія. Смерть въ извѣстномъ смыслѣ есте-

ственна для животнаго міра. Однако, и животныя со всей силой знаютъ ужасъ насильственной, несвоевременной смерти, которую полонъ міръ, и «вся тварь совокупно страдаетъ и мучится допынѣ» (Р. 8, 22). Въ мірѣ царитъ борьба за существованіе, взаимное поѣданіе однихъ другими, всѣ же вмѣстѣ поѣдаются смертью. Животныя не имѣютъ личности, но лишь индивидуальность, однако, и ея достаточно для переживанія смерти. Животнымъ дано родовое безсмертіе; по роду ихъ (извѣстна теорія Вейцмана, объяснявшаго смерть, какъ факторъ приспособленія жизни въ борьбѣ за существованіе, «профессору въ ночномъ шлафрокѣ» легко дается штопаніе дыръ мірозданія). И тѣмъ не менѣе, даже въ животномъ мірѣ нынѣ невѣдома эта естественная смерть, какъ безболѣзненное засыпаніе. И кто переживалъ смерть животныхъ, друзей человѣка, знаетъ эту предсмертную тоску и какой-то зовъ къ жизни, который звучитъ невольнымъ упрекомъ человѣку: не призванъ-ли онъ дать безсмертіе и животному міру, и не виноватъ-ли онъ въ этой тоскѣ смерти? Однако, если смерть и животныхъ теперь такъ мучительна, то принципиально она можетъ быть и безболѣзненнымъ угасаніемъ изжившей себя жизни, поскольку животныя не имѣютъ въ себѣ онтологическаго основанія безсмертія. И даже безмѣрная расточительность природы въ ихъ размноженіи какъ будто свидѣтельствуетъ, что здѣсь болѣе цѣнится бытіе вида, чѣмъ индивида. Однако, и здѣсь остается рядъ открытыхъ вопросовъ, такъ сказать, богословской зоологіи: какъ уразумѣть созданіе с м е р т н о й ж и з н и, поскольку животныя созданы смертными? И если «Богъ смерти не сотворилъ» (Прем. Сол. 1, 31), то какъ же примирить это съ сотвореніемъ всего живого міра лишь п о р о д у ихъ? Слѣдуетъ замѣтить, что и при его сотвореніи н е говорится о смерти, но лишь о «душѣ живой» (Быт. 1, 20, 24). М. б., для этихъ вопросовъ не пришло еще время человѣку, и тщетно заниматься пустымъ совопросничествомъ. Остается признать, что смерть черезъ животный міръ была уже вѣдома человѣку, какъ уничтоженіе индивида съ сохраненіемъ вида, какъ неличное безсмертіе жизни и индивидуальная ея немощь. Но для человѣка смерть животныхъ не могла не остаться чѣмъ то чуждымъ, ибо въ себѣ онъ не могъ, не зная безсмертнаго своего духа, въ своемъ сверхвременномъ самосознаніи. Поэтому водреки утвержденіямъ кондиціоналистовъ, заповѣдь о невкушеніи плодовъ отъ древа добра и зла, для него звучала не какъ угроза уничтоженія, но какъ нѣкая таинственная, непонятная судьба, поскольку она включала въ себя не ту естественную смерть, которая царила во всемъ животномъ мірѣ, но какой-то противоестественный параличъ жизни, съ временнымъ разрывомъ челоѣческаго состава. И даже послѣ приговора Божія, Адамъ не

вѣрнулъ въ смерть, какъ уничтоженіе жизни. Это выразилось въ томъ, что тотчасъ послѣ суда Божія, Адамъ женѣ своей далъ имя Ева, т. е. ж и з н ь, ибо она стала матерью всѣхъ живущихъ (Быт. 3, 20). Утвержденіе, что отрочка смертной казни для прародителей была дана вопреки приговору силою еще несовершеннолетняго искупленія, ни на чемъ не основано и представляетъ собой отнюдь не библейскій домыслъ спекуляціи, противорѣчащій фактамъ. А факты состоятъ въ томъ, что Адамъ и Ева ощутили смертный свой приговоръ не какъ угрозу человѣческой жизни, которая только начиналась въ своемъ творчествѣ, но лишь какъ тяжелую тайну о судьбахъ человѣческой жизни. Они поняли смерть, которой Богъ не сотворилъ, не какъ уничтоженіе, но какъ актъ человѣческой жизни. Однимъ словомъ, между смертью въ мірѣ животномъ и человѣческомъ въ сознаніи прародителей существовала ч е р т а р а з л и ч і я.

Заслуживаетъ особаго вниманія, что у человѣка павшаго поднимается сознаніе своей божественности и безсмертія. злая духовность, съ большей силой, нежели до паденія, когда человѣкъ въ тварномъ смиреніи своемъ жилъ въ Богѣ, еще не видя въ этомъ самого себя, своего собственнаго богоподобія. Съ грѣхопадениемъ начинается тотъ люциферическій нарциссизмъ, самолюбваніе, которое привело къ паденію Денницу въ духовномъ мірѣ, а, вслѣдъ за нимъ, и человѣка. Съ фактическимъ обезбоженіемъ человѣческой жизни начинается въ немъ чело-вѣкобожіе, конечно, какъ особый образъ его духовности (низшая сторона котораго ведетъ его къ животности, къ состоянію «плоти»). Таково значеніе словъ Божіихъ о падшемъ чело-вѣкѣ: «вотъ Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ Насъ, зная добро и зло (т. е. въ падшемъ, люциферическомъ самосознаніи, въ чело-вѣкобожіи); и теперь, какъ бы не простеръ онъ руки своей и не взялъ также отъ древа жизни, и не вкусилъ, и не сталъ жить вѣчно» (Быт. 3, 22). Безсмертіе было бы послѣднимъ утвержденіемъ чело-вѣкобожія (какъ въ Люциферѣ оно явилось ангелобожіемъ). И въ путяхъ чело-вѣческаго спасенія нужно было прежде всего предоставить чело-вѣка своей собственной судьбѣ, т. е. с м е р т н о й жизни. И первая смерть, которую увидѣлъ міръ, убійство Каиномъ Авеля, была пережита какъ великое потрясеніе, конвульсія жизни. Богъ сказалъ Каину: «что ты сдѣлалъ? И нынѣ проклятъ ты отъ земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего отъ руки твоей» (Быт. 4, 10). Смерть не будучи сотворена Богомъ, вошла въ міръ вопреки волѣ Божіей, вслѣдствіе духовнаго ослабленія чело-вѣка размѣнившего свое posse non potest въ non posse non potest. Однако, включенная въ пути Промысла Божія чрезъ божественный приговоръ, она

получила свое особое мѣсто въ человѣческой жизни, какъ развоплощеніе, хотя и противоестественное, но для человѣка плодотворное, поскольку черезъ нее осуществляется особый, иначе сдѣлаваемый для человѣка недоступнымъ опытъ, такъ сказать, принудительной духовности и общенія съ духовнымъ міромъ. Въ теоріи кондиціонализма загробное состояніе имѣетъ значеніе только промежуточнаго времени до воскресенія, которое они не знаютъ, какъ заполнить, и всего проще его было бы заполнить безсознательнымъ состояніемъ, сномъ души. Между тѣмъ, загробное состояніе въ развоплощенности есть существенная часть человѣческой жизни, на пути къ воскресенію, безъ нея невозможно и это послѣднее. Существенно здѣсь то, что смерть человѣка есть жизнь, хотя и ущербленная по отношенію къ полнотѣ человѣческаго состава, но существенная по своему значенію. Достаточно только напомнить фактъ «проповѣди Христа во адѣ», чтобы понять эту значительность. Итакъ, въ соотношеніи жизни и смерти человѣка мы имѣемъ, хотя и нѣчто сродное, но однако качественно иное, нежели въ жизни животнаго міра. Именно, здѣсь имѣетъ мѣсто не уничтоженіе, но по своему п р о б у ж д а ю щ а я с я жизнь. Полнота жизни, утраченная въ смерти, восстанавливается во всеобщемъ Христовомъ воскресеніи, которое имѣетъ для себя онтологическое основаніе въ Христовомъ воскресеніи. Христосъ воспринялъ в с е г о Адама, все человѣческое естество, и въ Своемъ воскресеніи даровалъ ему безсмертіе. Для теоріи кондиціонализма было бы, конечно, удобнѣе просто принять, что воскресаетъ не все челоѣчество, а лишь часть его, достойная безсмертія. Однако, такъ далеко она не идетъ, съ одной стороны, по невозможности прямого противорѣчія Откровенію, а съ другой вслѣдствіе потребности отвести мѣсто агоніи умирающаго и удовлетворить чувству наказанія. По существу же это возобновленіе жизни для уничтоженія, воскрешеніе для смерти, является онтологически неоправданнымъ.

Въ перспективѣ безсмертной жизни въ воскресеніи мы можемъ постулировать разныя возможности, что не составляетъ сейчасъ предмета нашего разсмотрѣнія. Слѣдуетъ отмѣтить, что кондиціонализму свойственно съ огромнымъ удареніемъ указать налицѣ т р а г и ч е с к о й стороны эсхатологіи, поскольку она выражается въ многочисленныхъ текстахъ о погибели и смерти въ будущей жизни. При невозможности, вмѣстѣ съ кондиціоналистами, истолковать эти тексты въ смыслѣ полного уничтоженія жизни, мы должны, слѣдовательно, принять ихъ какъ опредѣленія возможнаго **состоянія жизни**, притомъ опредѣленія, явнымъ образомъ не исчерпывающаго, разъ смерть и

гибель не уничтожаютъ силу жизни, но въ нее вмѣщаются и, что еще важнѣе, совмѣщаются съ положительными тенденціями жизни. Эсхатологическія пророчества надо понимать не только въ статикѣ, но и въ динамикѣ. Разныя и противорѣчивыя силы и состоянія совмѣстимы въ единой жизни, неизслѣдимой въ глубинахъ человѣческаго духа, въ путяхъ вѣчности. Объ этомъ не мѣсто говорить здѣсь по существу, но слѣдуетъ признать, что и проблематика кондиціонализма дѣлаетъ болѣе очевидной необходимость конкретнаго пониманія жизни въ ея глубинѣ\*). Жизнь, и въ частности, безсмертіе, не можетъ быть понимаемо, какъ статическое состояніе, такъ сказать двухъ измѣреній, оно имѣетъ три и болѣе измѣреній, хотя бы ихъ многоединство и не поддавалось рационалистическому опредѣленію. Поэтому и становится возможно одновременное и одинаково обоснованное соединеніе двухъ и болѣе, разнорѣчивыхъ опредѣленій: смерть и жизнь, погибель и спасеніе, вѣчная жизнь и безсознательность. Да и въ теперешней жизни развѣ вѣдомо человѣку, доступно его сознанію дѣйствительное бытіе духа со всей его глубиной, — подсознательной и сверхсознательной сферы? Конечно, является онтологическимъ абсурдомъ постулировать угасаніе духа, превращеніе его въ небытіе, самсразложеніе. Однако, мы стоимъ и предъ лицомъ вѣдомаго намъ факта погруженности этого бытія въ потенциальность, его нереализуемости въ сознательной жизни. Матеріалисты, отрицающіе существованіе духа и сводящіе жизнь къ тѣмъ или инымъ «собачьимъ рефлексамъ», совершенно искренно свидѣтельствуютъ о скудости своего наличнаго само-

---

\*) Эта заслуга кондиціонализма признавалась и столь чуждымъ ему мыслителемъ, какъ *Baron von Hügel*. *The mystical Element of Religion etc. v. II London 1923. Pag 228-30.* V. Hügel сравнительно мягко выражается о cond. Immortality какъ имѣющій many undaniable advantages over every kind of origenism. Это не есть уничтоженіе Всемогуществомъ природнаго безсмертія душъ тяжкихъ грѣшниковъ, но означаетъ, что человѣческая душа «begin with capacity of asquiring with the help of God's Spirit, a spiritual personality, build up out of the mere possibilities and partial tendencies of their highly mixed natures which, if left uncultivated and untranscended, become definitely fixed at the first, phenomenal merely individual level, —so that spiritual personality alone deserves to live un and does so, whilst this animal personality does not deserve and does not so. The soul is thus not simply born as, but can become more and more that « inner man » who alone persists, indeed who is « renewed day by day, even thoulg our outward men persist». (2. Rom. 4, 16) (p. 228-9)

сознания, «зана суть плоть», «люди душевные, не имѣющіе духа» Іуд. 19). «Душевный человекъ не принимаетъ того, что отъ Духа Божія, п. ч. почитаетъ это безуміемъ; и не можетъ разумѣть, п. ч. о семь (надобно) судить духовно» (1 Кор. 2, 14). Такой человекъ находится въ состояніи духовной смерти, хотя и будучи живымъ. Ему предстоитъ духовное воскресеніе. Вообще и жизнь и смерть суть и н т е н с и в н ы я величины, которыя имѣютъ безконечное количество разныхъ и сложныхъ, мѣняющихся спектровъ, вплоть до обморочнаго угасанія, которое не есть, однако, небытіе, и новаго рожденія, которое однако не нарушаетъ континуитета и тождества личности. Божественный огонь жизни, который пылаетъ въ человѣческомъ духѣ, не уничтожимъ, но его свѣтильникъ, будучи ввѣренъ ограниченной и грѣхомъ ослабленной твари, колеблется и замираетъ, хотя и способенъ вновь вспыхивать ярко озаряющимъ пламенемъ. Его интенсивность имѣетъ безконечность измѣреній, и въ этомъ основная сверхрациональная тайна эсхатологии. Кондиціонализмъ, хотя и чрезъ отрицаніе, даетъ почувствовать тайну конкретного безсмертія. Характерно, между прочимъ, для кондиціоналистовъ ихъ большая сдержанность сужденій, если не полное отсутствіе ихъ, въ отношеніи къ безсмертію духовъ безплотныхъ, какъ свѣтлыхъ, такъ и въ особенности темныхъ. Во-первыхъ, возникаетъ вопросъ, что могла бы здѣсь означать смерть при отсутствіи тѣла. Однако, природное безсмертіе, казалось бы, исключено и здѣсь, поскольку одинъ Богъ имѣетъ безсмертіе. Въ виду неизбежности признавать жизнь падшихъ духовъ, дѣйствующихъ въ мірѣ, кондиціонализмъ не касается этого деликатнаго вопроса, избѣгая прямого конфликта съ Писаніемъ. Между тѣмъ, здѣсь, какъ нельзя болѣе было бы примѣнимо сужденіе кондиціонализма о возможномъ самоубійствѣ сатаны и ангеловъ его, находящихся въ упорномъ и сознательномъ противленіи Богу. Почему не умеръ сатана со всѣмъ его воинствомъ? Этотъ вопросъ остается безотвѣтенъ съ точки зрѣнія логики кондиціонализма, и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ является для него проверкой. Вообще въ свою эсхатологию кондиціонализмъ совершенно не вводитъ вопроса о судьбахъ падшихъ духовъ, хотя этотъ вопросъ былъ поставленъ уже въ оригенизмѣ. Этотъ вопросъ столь же безотвѣтенъ въ теоріи кондиціонализма, какъ и о самомъ условномъ безсмертіи. Какимъ образомъ по природѣ смертное человѣческое естество можетъ стать безсмертнымъ чрезъ соединеніе съ божественнымъ? Какъ можетъ совершиться самое это соединеніе? Здѣсь кондиціонализмъ невольно впадаетъ въ механическое, чисто натуралистическое пониманіе какъ боговоплощенія, такъ и безсмертія. Но человекъ можетъ стать

бессмертенъ только силою своего собственнаго безсмертія, которое лишь возстановляется силою боговоплощенія. Природное есть пріятелище благодатнаго. *Humanum carax divini.*

## VII.

Теперь мы должны рассмотретьъ аргументъ кондиціоналистовъ наибольшей остроты, не лишенный извѣстной демагогичности, — именно аргументъ отъ с в о б о д ы. Жизнь сопровождается сознаниемъ свободы, даже если эта свобода направляется на самоуничтоженіе. Человѣкъ имѣеть свободу обратиться въ ничто, изъ котораго онъ призванъ къ бытію. Богъ не насилуетъ свободы человѣка навязываніемъ ему постылой жизни, которую онъ можетъ разрушить самъ, если желаетъ. **Быть или не быть** есть дѣло свободнаго выбора человѣка. Для человѣка возможно метафизическое самоубійство, обращеніе себя въ до-тварное или уже какое-то послѣ-тварное ничто, полное р а з р у ш е н і е творенія Божія. Правда, этотъ рядъ идей въ кондиціонализмѣ остается нерасчлененнымъ отъ другого ряда, съ которымъ постоянно смѣшивается и чередуется, именно объ уничтоженіи падшихъ душъ всемогуществомъ Божиимъ, метафизической смертной казни, въ которой Богъ самъ разрушаетъ свое твореніе. Однако, намъ слѣдуетъ различить и отдѣльно рассмотретьъ эти два ряда идей.

Итакъ, имѣеть ли человѣкъ относительно своего собственнаго бытія с в о б о д у, которая составляетъ необходимое онтологическое условіе самоуничтоженія? Этотъ вопросъ равносильнъ другому, болѣе общему: есть-ли человѣкъ с в о й с о б с т в е н н ы й т в о р е ц ь, силою своей свободы вышедшій изъ ничего и властный въ него возвратиться? Принадлежитъ ли человѣку его собственное бытіе? Но, если бы это было вѣрно, то человѣкъ не отличался бы отъ Бога, Который существуетъ Своею силою, свободой акта абсолютнаго самополаганія, причемъ свобода здѣсь есть совершенно опрозраченная необходимость, исключаяющая всякую извнѣ-данность, осуществляющая самобытіе. Для этой абсолютной самобытности Божіей (*aseitas*) не существуетъ никакой онтологически внѣшней границы, никакого н и ч т о, для котораго нѣтъ онтологическаго мѣста въ этой всеполнотѣ свободнаго бытійственнаго акта: «Я есмь Который буду, Я есмь сущій, Ягова», самозамкнутая актуальная безконечность. Напротивъ, человѣкъ есть тварь, онъ самъ себѣ д а н ь, с о т в о р е н ь такимъ, какимъ онъ есть для себя, определенъ. Но, поскольку *omnis definitio est negotio*, онъ и ограниченъ, не только положительно, но и

отрицательно, не только бытіемъ, но и небытіемъ, зіяющей бездной ничто и не-что. Такое существованіе, конечно, не можетъ почитаться свободой, какъ абсолютнымъ онтологическимъ фактомъ. Однако, оно полагается, если не свободой, то въ свободѣ. Тварное существо, не будучи вещью, ꙗко имѣя въ себѣ богоподобіе духа, хотя и полагается къ бытію Премудростію, Всемогушествомъ и Любвию Божіей, но оно отдается въ свою собственную принадлежность, оставляется въ свое собственное распоряженіе. Возникаетъ тварная свобода, отличная отъ абсолютной свободы Творца и однако все же ей сообразная. Эту тварную свободу слѣдуетъ называть модальной, въ отличіе отъ абсолютной. Она есть образъ бытія твари, которая дана себѣ въ своей сотворенности, но свободна въ своемъ существованіи и, слѣдовательно, имѣетъ творческое отношеніе къ своей жизни. Она свободно творитъ и изживаетъ данную ей тварную жизнь. Несвободная въ темѣ или содержаніи своего бытія, тварь свободно ее осуществляетъ. Діалектика образа и подобія Божія въ человѣкѣ, свободы и тварности, данности и заданности, сотворенности и творчества, опредѣляетъ собой характеръ человѣческой жизни въ ея абсолютно-относительности, абсолютности самосознанія свободы и относительности ея творческаго акта, съ постоянной рефлексіей на себя, на свое собственное само-бытіе, которое, какъ данность, есть и ино-бытіе. Въ силу этого человѣкъ не есть вещь, но и не есть только актъ, онъ есть одновременно фактъ и актъ, въ активной фактичности и фактичной активности своей. Въ грѣховномъ состояніи раздора съ самимъ собой, въ несогласіи со своимъ собственнымъ естествомъ въ немъ преобладаетъ фактичность, въ которой онъ рабствуетъ своей собственной стихіи, не въ силахъ будучи покорить ее своему своеволю. Напротивъ, въ согласіи съ своей природой, въ здоровѣ цѣломудрія, въ свободной вѣрности своей собственной нормѣ, человѣкъ не знаетъ своей фактичности, онъ свободенъ въ истинности своего бытія: «познайте истину, ꙗко истина сдѣлаетъ васъ свободными» (Іо. 8,32).

Модальность тварной свободы имѣетъ своимъ послѣдствіемъ то, что она осуществляется лишь въ предѣлахъ тварнаго бытія, въ его предположеніи, которое имѣетъ силу факта и данности. Тварная свобода не беспредпосылочна. Она смотрится въ данность бытія и существуетъ лишь въ отношеніи къ нему и въ его предѣлахъ, за которые онтологически не можетъ перейти. То новое, безъ котораго вообще не существуетъ творчества, здѣсь совершается лишь въ предѣлахъ данности ея, именно изъ чего-либо или въ чемъ-то.



Софія опредѣляетъ собой все содержаніе тварнаго міра, оно с о ф і й н о во всемъ безконечномъ разнообразіи и относительной новизнѣ этого софійнаго тврчества. Но изъ ничего человѣкъ не можетъ сотворить ничего, ни даже малаго клопа, о которомъ, — въ смыслѣ причастности его къ полнотѣ бытія писаль Достоевскій: «клопъ — тайна». Онъ принадлежитъ къ творенію, къ его полнотѣ, изъ котораго проистекаетъ полнота жизни и творчества, поскольку жизнь и творчество — синонимы.

И обратнымъ заключеніемъ мы вынуждаемся признать, что, какъ человѣкъ не можетъ ничего сотворить изъ ничего, такъ же точно онъ не можетъ никакого бытія погрузить въ небытіе, разложить въ ничто, — ни одного атома вселенной: она — Божія, и лишь дана, ввѣрена въ господствованіе человѣку. «Моя рука основала землю, и Моя десница распростерла небеса» (Ис. 48, 13). «Господь, распростершій небо, основавшій землю и образовавшій духъ человѣку внутри его» (Зах. 12, 1). Конечно, человѣкъ можетъ преобразовать о б р а з ы бытія и разрушать его данныя ф о р м ы, и въ этомъ смыслѣ разрушительная энергія человѣка эмпирически н е ограничена, но онтологически она остается безсилыа: міръ Богомъ утверждёнъ въ своемъ бытіи и не можетъ быть человѣкомъ возвращёнъ въ бездну небытія, въ тьму ничто, онъ — нерушимъ.

Но если человѣкъ безсиленъ уничтожить хотя бы одинъ онтологическій атомъ, властенъ-ли онъ посягнуть на свое собственное бытіе, а постольку разрушить твореніе Божіе, по крайней мѣрѣ, въ данной его точкѣ? Способенъ-ли человѣкъ вступить въ единоборство съ своимъ Творцомъ и разсотворить то, что Онъ сотворилъ? Самый вопросъ этотъ сдержитъ самоочевидный онтологическій абсурдъ и есть лишь тонкая форма человѣкобожія или безбожія. Идея метафизическаго самоубійства міра и была провозглашена воинствующими проповѣдниками безбожія, философами пессимизма, Шопенгауэромъ и Гартманомъ, какъ угашеніе воли къ жизни.

### VIII.

Однако, этотъ вопросъ не можетъ быть окончательно разрѣшенъ лишь на основаніи общихъ соображеній о нерушимости творенія. Свобода есть также нерушимый фактъ творенія, хотя и въ своихъ собственныхъ предѣлахъ и своей собственной природѣ. И свободѣ дано именно то сознаніе самобытности, самопринадлежности, самополаганія, внѣ котораго она и не существуетъ. Парадоксъ тварной свободы въ томъ именно и состоитъ, что она, будучи тварною въ своей прикрѣпленности къ данности

бытія, несесть въ себѣ самосознаніе и нетварности, самополаганія и отъ него не можетъ быть отрѣшено безъ разлагающаго, онтологическаго самопротиворѣчія. Свобода противит ся данности, въ свободѣ сознаніе богоподобія человѣка граничитъ съ опаснымъ человѣкобожіемъ. Нужно понять этотъ парадоксъ самосознанія тварной свободы. Онъ есть свидѣтельство того, что имѣетъ силу въ нѣдрахъ бытія, въ самой глубинѣ творенія. Богъ творитъ духъ человѣка изъ Самого Себя, вдыхая въ него «душу живу» — творческимъ актомъ вызывая къ бытію свободную индивидуальность, тварное я, которое однако со-яйно тріединому божественному Я и несесть въ себѣ образъ Его свободы. Самый актъ сотворенія твари Богомъ остается для нея трансцендентенъ, ибо онъ составляетъ условіе самага ея бытія и сознанія, онтологически ему предшествуетъ, оставаясь для него, такъ сказать, за кулисами бытія. Но есть въ ней и глубина, въ которую тварный духъ самосознаніемъ проникаетъ, находя ея также въ качествѣ условія своего собственнаго бытія, его предпосылки. Это — актъ тварнаго изначальнаго самополаганія, какъ свободнаго соучастія въ Божіемъ полаганіи, въ самомъ актѣ творенія Божія. Свободный духъ не можетъ быть сотворенъ одностороннимъ актомъ всемогущества Божія, какимъ сотворенъ весь видимый міръ, т. е. какъ вещь (въ онтологическомъ смыслѣ), ибо онъ есть личность, имѣющая свободу и самосознаніе въ этой свободѣ. Если сказано, что «душа человѣка дороже міра и какой выкупъ дать человѣкъ за душу свою» (Мф. 16, 26), то это имѣетъ и онтологическій смыслъ въ отношеніи къ особой природѣ души въ сравненіи со всѣмъ твореніемъ. Мы не можемъ знать этого первичнаго акта самополаганія, имѣющаго мѣсто на грани творенія и на грани времени, но мы чувствуемъ послѣдствія во всемъ нашемъ бытіи. Мы сохраняемъ память его въ нѣкоторомъ темномъ анамнезисѣ, который можно выразить лишь на языкѣ онтологическаго міаѳа. Итакъ, мы можемъ сказать, что въ твореніи тварно-нетварнаго, тварно-божественнаго духа была спрошена, слѣдовательно, участвовала и его собственная тварная свобода. Въ творческомъ да б у д е т ъ, обращенномъ къ кѣжлому тварному лику, включенъ и в о п р о с ъ Божій о его собственномъ согласіи, объ его волѣ къ бытію и къ жизни, и о т в ѣ т ъ въ видѣ нѣкаго абсолютнаго самополаганія. Его абсолютность опредѣляется не только его надвременностью, но и включенностью въ абсолютность творческаго акта Божественнаго. На языкѣ онтологическаго міаѳа, можно просто сказать, что не только Богъ сотворилъ человѣчскій духъ (какъ и ангельскій), но и самъ онъ себя опредѣлилъ къ бытію, конечно, силой своей включенности въ Божіе твореніе.

Нельзя далѣе постигнуть и объяснить этотъ актъ творенія въ свободѣ и участіи тварной свободы въ своемъ собственномъ твореніи, котораго такъ грубо коснулись и кондиціоналисты, не впадая въ ненужное миеологизированіе. Но можно констатировать на основаніи показаній нашего собственнаго самопознанія, что человекъ и вообще тварный духъ въ актѣ творенія его Богомъ и самъ себя полагаетъ абсолютнымъ полаганіемъ, обладающимъ вѣчностью и нерушимостью, свойственными силѣ творенія Божія. Богъ въ любви Своей къ твари и въ снисхожденіи Своемъ къ ней даетъ ей соучаствовать въ твореніи, и на Божественный вопросъ о волѣ къ бытію отвѣтствуется нерушимое да твари. И это да звучитъ въ нашей душѣ какъ свидѣтельство «безсмертія» души, нетварной вѣчности духа. Но это есть внѣвременный, на самой грани временъ стоящій актъ, который опредѣляетъ собой всю вѣременность бытія, есть его молчаливое, но нерушимое предчувствіе. Свобода дала свое согласіе на бытіе, проявила волю къ жизни, и эта жизнь стала столь же нерушима, какъ нерушимо и все твореніе Божіе.

Поэтому, наивно думать, чтобы во времени, хотя бы и во время загробнаго бытія, вообще во временной дискурсіи жизни могъ быть отмѣненъ или обезсиленъ этотъ актъ самотворенія. Метафизическое самоубійство вообще невозможно, ибо противорѣчиво: оно можетъ мыслиться лишь какъ актъ жизни, предполагающій самого живущаго субъекта. Обычное самоубійство есть явное проявленіе воли къ жизни, выражающееся въ непріятіи лишь даннаго образа жизни, такъ сказать, частный протестъ въ общемъ процессѣ жизни, актъ ея самоутвержденія. Это хорошо понималъ Шопенгауэръ, который проповѣдывалъ именно метафизическое самоубійство, какъ угашеніе воли къ жизни, т. е. обезсиленіе того самотворческаго акта, который онъ представлялъ себѣ какъ слѣпое дѣйствіе произвола неразумной воли. Конечно, и это есть такая же бредовая утопія, какъ метафизическое самоубійство вслѣдствіе адскихъ мукъ въ теоріи кондиціонализма. Корчи и судороги жизни, каковы бы онѣ ни были, какъ и всякое стремленіе защищаться или освобождаться отъ извѣстнаго ея состоянія, есть актъ жизни, ея самоутвержденіе. Огненное колесо жизни, не можетъ быть остановлено или обращено вспять человѣческой свободой въ дискурсіи, ибо эта свобода уже опредѣлилась на всѣ времена. И это самоопредѣленіе есть: быть и жить\*).

\*) Частное примѣненіе этой общей идеи имѣетъ мѣсто въ примѣненіи къ ученію о первородномъ грѣхѣ (см. **Купина Неопалимая**). Духъ, творимый Богомъ, самоопредѣляется къ бытію въ падшемъ мірѣ и тѣмъ принимаетъ на себя и бремя первороднаго грѣха, который

Человѣкъ есть личность, и, какъ таковая, имѣеть на себѣ предвѣчно почивающую любовь Божію. Онъ есть лучъ спектра Божественной Софіи, принадлежитъ Полнотѣ и включенъ въ нее. Онъ нуженъ Богу, именно въ личности своей, какъ друг о й Бога, какъ другъ Божій въ предназначеніи. И память Божія есть п а м я т ь в ѣ ч н а я, которая хранитъ и не забываетъ друзей своихъ, и объ этой «вѣчной памяти» Божіей свидѣтельствуемъ мы въ молитвѣ объ уходящихъ въ міръ иной. Личность, съ одной стороны, принадлежитъ къ человѣческому многоединству и въ этомъ смыслѣ есть о д н а и з ъ м н о г и х ъ, но она же есть и е д и н с т в е н н а я въ неповторимости и незамѣнимости своей для человѣка и для Бога, душа человѣка дороже цѣлаго міра. Является страннымъ духовнымъ самоослѣпленіемъ то допущеніе, которое дѣлается въ теории кондиціонализма, что 'человѣческая личность можетъ погибнуть въ смыслѣ полного самоуничтоженія, бѣжать отъ вѣчности, спастись отъ нея. И еще болѣе странной представляется эта мысль въ отношеніи къ любви Божіей и соответствующей ей памяти Божіей, которая будто бы забываетъ созданія свои. Самая мысль эта есть хула на Творца, сотворившаго въ человѣкѣ образъ Свой. И, наконецъ, еще болѣе странной является такая теодицея, — оправданіе міра въ Богѣ и Бога въ мірѣ. Это оправданіе, побѣда Бога въ мірѣ, покупается цѣною уничтоженія б о л ь ш е й половины творенія (ибо по библейскимъ соображеніямъ кондиціоналисты принуждены, вслѣдъ еще за бл. Августиномъ, признать, что спасенныхъ будетъ меньшая часть). Впрочемъ, принципиально не имѣеть значенія количество, п. ч въ извѣстномъ смыслѣ одинаково трудно принять уничтоженіе даже одной только души. Апоеозъ міра выразится въ томъ, что будетъ Богъ всяческая во всѣхъ\*), но лишь во всѣхъ уцѣлѣвшихъ. Богу приписывается здѣсь какъ бы признаніе своей ошибки въ твореніи, которую Онъ исправляетъ уничтоженіемъ неудавшагося творенія. Онъ уподобляется школьнику, рвущему старыя тетрадки по миновеніи надобности, причемъ

иначе можетъ быть понятъ лишь какъ наслѣдственная болѣзнь, а не какъ грѣхъ. У кондиціоналистовъ первородный грѣхъ, какъ инфекция смерти, играетъ центральную роль, однако фактически онъ имѣеть здѣсь значеніе только наслѣдственной болѣзни. Въ этомъ они встрѣчаются неожиданно съ бл. Августиномъ.

\*) **Всѣхъ** истолковывается въ кондиціонализмѣ или въ значеніи **всѣхъ оставшихся**, или же въ смыслѣ **совокупности**, а не **полноты**. — экзегетическое ухищреніе для того, чтобы обезсилить прямое обѣтованіе. И въ этомъ они встрѣчаются съ бл. Августиномъ.

тетрадки эти суть живыя личности. Конечно, это есть поношение Премудрости Творца и творения, Софіи Божественной и Софіи тварной. Адвокаты Бога хотѣли найти рационально-приличный исходъ изъ положенія, чтобы избѣжать вѣчнаго ада, какъ несовмѣстимаго съ всевѣднiемъ Божиимъ, но и признать во всей силѣ наказаніе грѣшниковъ. Надо еще отмѣтить, что это забвеніе объ уничтожающихся приписывается и всѣмъ уцѣлѣвшимъ: для нихъ когда-то любимые люди, проваливаются въ пустоту, уничтожаются, и дѣломъ спасенной добродѣтели является поскорѣе и приличнѣе окончателно ихъ забыть. Какъ это не походить на великаго апостола, который «желалъ бы самъ быть отлученнымъ отъ Христа за братьевъ своихъ, родныхъ по плоти» (Р. 9, 3), хотя они и были мертвы духовно. очевидно, что въ предположеніи аннигиляціонизма упраздняется понятіе цѣл а г о человѣчества. Оно превращается въ агрегатъ, въ стадо особей другъ друга мало замѣчающихъ, ибо столь легко мирящихся въ благодушiи своей спасенности съ гибелью своихъ собратьевъ. Круглый нуль, по крайней мѣрѣ, относительно ч а с т и творенія, есть послѣдній его итогъ, для Бога и человѣковъ. Это и есть сатанинскій кошмаръ, хотя и навѣянный благими намѣреніями и эсхатологическимъ испугомъ.

Но нѣтъ. Человѣкъ есть сынъ вѣчности, онъ созданъ для вѣчности и имѣетъ вѣчную судьбу. Неуничтожимо созданіе Божіе. Въ страхъ и трепетъ, но и въ полной ясности самосторанія пусть знаетъ человѣкъ, — каждый человѣкъ безо всякаго исключенія, — свою вѣч н о с т ь, тварную вѣчность, aeviternitas, рождаемую отъ вѣчности Божіей (aeternitas). Нѣтъ к о н ц а творенію Божію.

## X.

Признаніе условнаго безсмертія, связаннаго съ условной смертностью человѣка, невозможно. Но возникаетъ другой вопросъ: всѣ-ли особи, принадлежащія къ человѣчеству биологически, суть люди въ смыслѣ духовномъ? А если нѣтъ, то они-то именно и подлежатъ не условному безсмертію, но безусловной смерти, ничѣмъ не отличающейся отъ смерти животныхъ и, конечно, чужды и воскресенія. Вопросъ этотъ, естественно возникающій предъ лицомъ факта огромнаго различія въ духовномъ уровнѣ разныхъ представителей человѣчества, сводится къ тому, всѣ-ли люди имѣютъ духъ? Не есть ли между ними и впрямь человѣкообразныя обезьяны, какими въ дарвинистическомъ восторгѣ почитаютъ себя столь многіе изъ нашихъ со-

временниковъ и даже желаютъ быть только ими, отрицаясь всякаго духовнаго начала? Человѣкъ имѣеть вмѣстѣ съ животнымъ міромъ тѣло и животную душу («въ крови душа животныхъ») и отличается отъ него высшей руководящей, т р е т ь е й, частью своего состава, духомъ. Такъ вотъ, могутъ-ли того желающія особи homo sapiens обойтись безъ этого, столь имъ непріятнаго, третьяго элемента? Могутъ ли быть человекообразныя животныя, обладающія земнымъ умомъ, животной хитростью и животной же жестокостью, но лишеныя того, что есть сама человѣчность въ человѣкѣ, божественнаго начала духа? Эта мысль настойчиво стучится въ наше сознание предъ лицомъ всѣмъ извѣстныхъ впечатлѣній современности. Было бы гораздо легче и проще отнести звѣринообразныхъ существъ прямо къ числу звѣрей, притомъ не изъ лучшихъ, но изъ худшихъ, ибо выродившихся. Не является-ли та же мысль и относительно наиболѣе деградированныхъ дикарей, прирожденныхъ идиотовъ и под.? Мистическая писательница конца 19-го в. утверждала, что съ 1848 г. появилась новая порода людей безъ души, тѣхъ человекообразныхъ обезьянъ, или точнѣе, нечеловѣчныхъ человѣковъ отъ преднамѣреннаго слотоложства\*). Могла-ли она быть права въ своей интуиціи?

Вопросъ этотъ не ставился въ богословіи; и на него нѣтъ прямого отвѣта. Есть, конечно, нѣкоторые наводящіе тексты. Что значать, напримѣръ, слова Божіи о предпотопныхъ исполинахъ: «они суть плоть» (Быт. 6, 3)? Правда, въ 1 Пет. 3, 20, въ свидѣтельствѣ о проповѣди Христа во адѣ упоминается и о находящихся въ темницѣ духахъ, нѣкогда непокорныхъ, во дни Ноя. Однако, здѣсь не содержится прямого указанія, чтобы это было в с е предпотопное человѣчество цѣликомъ. Что могутъ значить слова ап. Іуды: люди «душевные, не имѣющіе духа» (ψυχικοί, πνευματῶν ἔχοντες)? (19), какъ и аналогичныя слова 1 Кор. 2, 14: «душевный (ψυχικός) человѣкъ не принимаетъ того, что отъ Духа Божія, п. ч. почитаетъ это безуміемъ, и не можетъ разумѣть, п. ч. о семъ (надо) судить духовно». Говорится ли здѣсь, особенно у ап. Іуды, только объ отсутствіи духовности или же и объ отсутствіи самаго духа? Текстъ оставляетъ объ возможности.

---

\*) Очевидно, для убѣжденія въ собственной животности своей теперь стремятся произвести опять спариванія обезьяны съ человѣкомъ для того, чтобы получить уже явное доказательство животности человѣка. И дѣйствительно, встаетъ вопросъ, за кого почитать эти искусственныя исхадія воинствующаго безбожія Моисею уже была вѣдома эта мысль, ибо читаемъ: «всякій скотоложникъ да будетъ преданъ смерти» (Исх. 22, 19).

Конечно, и въ душевности человѣкъ отличается отъ животныхъ, которыя, хотя и имѣютъ мудрость инстинкта, но не имѣютъ той способности родового разума, который позволяетъ накопленіе знанія или прогрессъ, по крайней мѣрѣ техники жизни. Но, можетъ быть, будучи вкраплены въ общую жизнь человѣчества, эти челоѣкообразныя существа въ однихъ случаяхъ просто вымираютъ, какъ дикари, отъ соприкосновенія съ цивилизаціей, а въ другихъ — процвѣтаютъ и даже достигаютъ положенія признанныхъ и «любимыхъ вождей» челоѣческаго стада? Категорическаго отвѣта мы здѣсь не имѣемъ, а потому и возможности существованія людей, «не имѣющихъ духа», отрицать не можемъ. Однако, что для насъ практически болѣе важно, намъ не дано различать такихъ существъ и вообще выдѣлять изъ челоѣчества этихъ нечелоѣковъ; во всякомъ случаѣ, одного ихъ собственнаго убѣжденія въ томъ, что они суть челоѣкообразныя обезьяны, здѣсь недостаточно. И напротивъ, мы имѣемъ заповѣдь въ каждомъ челоѣкѣ видѣть своего «ближняго», т. е. относиться къ нему по-челоѣчески, какъ къ челоѣку. Мы должны, въ частности, проповѣдывать христіанскую вѣру всѣмъ язычникамъ, одинаково папуасамъ и коммунистамъ, не спрашивая себя и не заподозривая въ себѣ ихъ челоѣчности. Отсутствие этого принципа способно породить въ насъ такой же подлинно зоологической расизмъ, такое же различеніе челоѣчества на чистыхъ и нечистыхъ, благородныхъ и неблагородныхъ, что предъ этимъ поблѣднѣлъ бы всякій сословный или національный расизмъ. Поэтому намъ надо аскетически побороть и смирять въ себѣ тѣ чувства, изъ которыхъ проистекаетъ наше подозрѣніе о томъ, подлинно-ли челоѣкъ — тотъ или иной герой исторій, какъ напр. Аттила или иные изъ нашихъ современниковъ, «вождей». Господь сокрылъ въ невѣдѣніи тайну челоѣчности каждаго челоѣка, и она откроется намъ лишь тогда, когда на судъ предстанутъ «всѣ народы», все челоѣчество въ его полнотѣ. А тѣ, которымъ дано быть «бичемъ Божиимъ» лишь въ челоѣкообразномъ обличіи, на судъ не предстанутъ, ибо умрутъ такъ же какъ всѣ животныя, и въ томъ числѣ тѣ жестокія животныя, которыя причинили много бѣдъ и страданій челоѣчеству. Однако, такого рода смерть существенно отличалась бы отъ того духовнаго самоуничтоженія, которое полюбилося послѣдователямъ теоріи «условнаго безсмертія», хотя косвенно и навѣяна ею.

## XI.

Подведемъ итоги. Теорія условнаго безсмертія отличается чрезмѣрнымъ натуралистическимъ біологизмомъ. Она понимаетъ жизнь какъ нѣкое общее свойство или качество тварнаго міра, съ особой силой чувствуя и исповѣдуя эту жизненную силу міра, есть **тилозоизмъ**. Въ этомъ мірочувствіи есть своя доля истины, какъ философская, поскольку **ж и з н ь и ж и в о е с у щ е с т в о** представляетъ собою основную, первенствующую категорію бытія, которую обычно не включаютъ въ свою таблицу категорій философы, такъ и религиозная, ибо въ мірѣ струятся сила животворящаго Духа равно для всѣхъ существъ. Однако, надо съ гораздо большей силой различать разныя **с т у п е н и** жизни, отъ низшихъ органическихъ формъ ея до духовно-бѣзплотныхъ ангельскихъ. И человѣческая жизнь не есть просто жизнь, только въ біологическомъ смыслѣ, но и еще особое духовное качество жизни, «вѣчная жизнь», сверхприродная и сверхбіологическая. Благодаря этому неразличенію и сила боговоплощенія понимается чрезмѣрно біологически. Смертному человѣку подается «лѣкарство безсмертія» чрезъ соединеніе Божескаго естества съ человѣческимъ. Возстановленіе утерянной силы жизни, а не ея преобразеніе, но новая жизнь въ воскресшемъ, прославленномъ тѣлѣ подается человѣчеству какъ обоженіе, какъ жизнь по благодати сыновъ Божіихъ и друзей Божіихъ. Теорія кондiціонализма страдаетъ поэтому чрезмѣрнымъ космоизмомъ или имманентизмомъ. Хотя здѣсь и признается въ полной силѣ боговоплощеніе, однако оно понимается лишь въ отношеніи къ смерти, но не какъ раскрытіе всей силы богочеловѣчества, единства божественной и человѣческой жизни въ Новомъ Адамѣ, во Христѣ, а въ Немъ и во всемъ человѣчествѣ. Для Халкидонскаго догмата, какъ и догмата VI собора, не находится мѣста въ общей концепціи кондiціонализма.

Однако, этотъ имманентизмъ составляетъ не только слабость, но и своеобразную силу, какъ мотивъ эсхатологіи. Именно онъ вводитъ въ свои границы тотъ односторонній трансцендентизмъ, который вообще присущъ эсхатологіи, гдѣ послѣднія судьбы понимаются слишкомъ часто какъ внѣшній приговоръ и дѣйствіе **н а д ѣ** человѣкомъ, и въ меньшей степени состояніе самого человѣка. Въ своей односторонности кондiціонализмъ останавливаетъ мысль на томъ, что же именно совершается или не совершается съ человѣкомъ самимъ, чѣмъ опредѣляются различія въ судьбахъ изъ его собственнаго состоянія, какъ его **д ѣ л о**. Въ частности, это относится къ



духовному самоопредѣленію самого человѣка. Человѣкъ имѣетъ духъ, это дано ему, но это дано ему какъ творческая задача и подвигъ, дѣло его собственной жизни. Кто не хочетъ духовной жизни, тотъ и не знаетъ ея, онъ не имѣетъ духа, его имѣя. И вотъ это то замираніе духа въ существѣ по природѣ духовномъ, какъ собственное самоопредѣленіе человѣка, является состояніемъ духовной смерти, не въ смыслѣ уничтоженія, но въ смыслѣ неосуществленія, сведенія къ потенциальности того, что по природѣ своей должно быть актуально. Не касаясь здѣсь вопроса о томъ, въ какой мѣрѣ это самоопредѣленіе можетъ быть неизмѣнно и окончательно, здѣсь мы имѣемъ выраженіе той цѣнной мысли, что въ и з в ѣ с т н о м ъ смыслѣ послѣдняя судьба человѣчества есть имманентное раскрытіе собственнаго человѣческаго существа, его воли и творчества, внѣ котораго и безъ котораго ему ничего не можетъ быть дано, или вѣрнѣе, принято. Здѣсь раскрывается та истина Евангелія, что у кого было мало, будетъ отнято и это малое, а у кого было много, дано будетъ многое и прибавится. Человѣкъ и въ послѣдней судьбѣ своей не лишается творческаго участія, положительно или отрицательно: «Жизнь и смерть предложилъ я тебѣ, благословеніе и проклятiе. Избери жизнь, дабы жилъ ты и потомство твое» (Второз. 30, 19).

Протоіерей **Сергій Булгаковъ.**