



Н. О. ЛОССКИЙ

Учение о. Сергия Булгакова о Всеединстве и о божественной Софии

Отец Сергий Булгаков — величайший русский богослов. Разнообразие тем его творчества, оригинальность мысли, эрудиция и литературный талант его замечательны. Конечно, рядом с многими достоинствами есть в его труде, как и у всякого человека, также недостатки, и задача моей статьи состоит в возражениях против учения о. Сергия о Божественной Софии и о том, что Абсолютное есть Всеединство. Эти два учения пронизывают всю его систему, однако это не мешает его творчеству содержать в себе множество ценных мыслей. Чтобы подчеркнуть положительный характер его творчества, я попытаюсь раньше изложения недостатков его системы указать хотя бы некоторые достоинства его трудов, вовсе не надеясь перечислить их все. В книге «Свет не вечерний» и «Лестница Иаковля» глубокое впечатление производит описание религиозного опыта о. Сергия. Ценны указания его на то, что ипостась Духа Святого не дана в Откровении так ясно, как ипостась Отца и Сына Божия. Ценна ангелология о. Сергия, учение о Иоанне Предтече, учение о св. Петре и Иоанне Богослове, как о первоапостолах, учение о том, что Боговоплощение имеет значение не только сотериологическое (не только вследствие греха Адама), но и более основное, как условие возможности обожения человека. Учение о тварной Софии связано с подчеркиванием того, что строение всего мира пронизано Премудростью Божией и мировой процесс есть ософиение мира, сопутствующее возрастанию красоты его, тесно связанной с деятельностью Духа Святого. В связи с учением св. Григория Нисского¹ о. Сергий подробно разработал учение о спасении (апокатастасисе) всех, даже и сатаны, который в конце концов раскается и вернется к Богу. Вполне убедительно о. Сергий доказывает, что учение об адских муках, как бесконечно длящихся во времени, было бы кощунственной

мыслью о неудаче творения мира Богом, так что теодиция² была бы невозможно. Очень оригинально его учение о том, что разделение на овец и козлищ происходит в душе каждого человека и каждый человек переживает в себе рай и ад.

В метафизике о. Сергия ценен его «панзоизм», т. е. учение о том, что весь мир есть единый живой организм, также учение о личности, как «я», необходимо связанном с «ты», «он», «мы». В современной гносеологии все шире распространяется учение о том, что познающий субъект непосредственно воспринимает не только свои чувства и стремления, но также и предметы внешнего мира. Такое учение я называю *интуитивизмом**. К сожалению, чаще всего интуитивизм бывает частичным, т. е. учением о том, что лишь некоторые виды знания суть непосредственное восприятие предметов внешнего мира. Так, напр., гносеология Вл. Соловьева³, Анри Бергсона⁴ есть лишь частичный интуитивизм. В русской философии всесторонний интуитивизм стал разрабатывать в начале этого века Н. Лосский, вслед за ним С. Л. Франк⁵, потом кн. Е. Трубецкой⁶, С. А. Левицкий⁷, но самую оригинальную форму всестороннего интуитивизма выработал О. Сергей Булгаков в связи со своим замечательным учением о языке. Оно содержится в его книге «Философия имени». Основы его теории хорошо изложил Л. А. Зандер в своем двухтомном труде «Бог и мир» (Миросозерцание отца Сергия Булгакова) в главе «Познание». Ценны также обзоры истории различных богословских проблем во многих трудах О. Сергия, напр., его изложение спора о *filioque*⁸ между Православною и Католическою Церковью.

Кант⁹ говорит, что никого нельзя научить философии, можно только научить «философствовать». В еще большей степени нужно сказать то же о богословии: можно только научить «богословствовать». Для этой цели весьма полезно рекомендовать студентам Богословских Институтов читать труды О. Сергия Булгакова, указывая им, конечно, также литературу, содержащую в себе критику недостатков его богословия.

В русской философии учение об Абсолютном, как Всеединстве имеется у Вл. Соловьева, О. С. Булгакова, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина¹⁰. О. В. Зеньковский¹¹ написал ценную статью о недостатках философии Соловьева, связанных с учением о Всеединстве. Работу О. В. Зеньковского я хочу дополнить путем рассмотрения недостатков учения О. Сергия о Всеединстве и о Божественной Софии.

О. Сергей утверждает, что Абсолютное есть всеединство: оно включает в себя *все*, так что и все мировое бытие в его положи-

* Здесь и далее выделение авторское.

тельных содержаниях божественно. Так как все находится в Боге, то свое учение О. Сергий называет *панэнтеизмом*. Мало того, он признает, что его систему можно назвать *пантеизмом*: «Да», говорит он, «это есть и пантеизм, но только вполне благочестивый», потому что в нем мировое бытие понимается, как божественное, но оно не есть Бог»; однако «я всегда предпочитаю выражаться, чтобы избежать двусмысленности, панэнтеизм» (Утешитель, стр. 232).

Всякий христианин, сознающий на основе своего религиозного опыта, что мир не есть божественное бытие, чувствует сомнительность панэнтеизма и задается вопросом, как О. Сергий доказывает понятие Всеединства. В книге «Агнец Божий» на стр. 125 он говорит: «Божественная природа есть не только *сила* жизни, но и *содержание*, — абсолютное содержание абсолютной жизни со всеми ее свойствами — свойство всех свойств. Этому содержанию свойственно включать в себя Всё, ибо никакие ограничения не приличествуют в отношении к Божеству, причем это *Всё* не может быть понято, как агрегат или рядоположение бесконечного числа элементов Всего, но как их органическая внутренняя целостность, целомудрие в единении, — Все как единство и единство как Все, *Всеединство*. Жизнь Божия есть это положительное Всеединство, и Всеединство есть природа Божия. В этом качестве природа Божия, как абсолютное содержание жизни Божией, есть то, что в Слове Божиим (Прем 8: 22 сл. и паралл. тексты) зовется: Премудрость Божия, София. Таким образом, Божественная София есть ничто иное как природа Божия, усия, понимаемая не только как сила и глубина, но и как раскрывающееся содержание, как Всеединство»*.

Мысль О. Сергия, что Все находится в Боге, потому что существование чего либо положительного вне Бога было бы ограничением Бога, не состоятельна. Спиноза¹² указал на то, что ограничивать друг друга могут только два вида бытия, в каком либо смысле однородные; напр., территория государства ограничена территорией других государств, окружающих его; длительность тридцатилетней войны (1618–1648 гг.) ограничена временем, предшествующим ей и следующим за нею. Сверхбытие Бога и бытие мира настолько отличны друг от друга, что отношение ограничения не может существовать между ними. Бесконечность Бога нисколько не умалется от того, что в состав Его сверхбытия не входит бытие какого либо комара или человека.

Философ, считающий Абсолютное Всеединством, не может выработать удовлетворительного учения о творении мира Богом.

* Агнец Божий, стр. 124 с.; см. также Невеста Агнца. С. 53.

Согласно христианскому учению «Бог сотворил мир из ничего». Этот тезис не означает нелепой мысли, будто Бог взял «ничто» и из него сотворил мир. Смысл его следует понимать очень просто: для творения мира Богу не нужно пользоваться никаким материалом, ни данным Ему извне, ни взятым Им из себя. Бог творит мир, как нечто новое, иное, чем Он Сам. Это значит, что Бог обладает абсолютно творческой мощью, тогда как наше творчество всегда относительное: мы всегда нуждаемся в материале, данном извне (мрамор, кирпичи и т. п.) или взятом нами изнутри, из воспоминания о прошлом опыте. Иной характер имеет учение О. Сергия о творении мира: он говорит, что «Бог сотворил мир Собою, из своего естества»*. Первообраз мира есть Премудрость Божия, Божественная София; она — не тварь, а «природа Божия», «усия»; она есть «идея всех идей» (А. Б., 125, 126) она есть «полнота» (плерома); плерома означает «предвечную жизнь Божию, Божественную Софию» (Нев. А. 280); поскольку в ней совершается откровение Духа Святого, она есть Красота (А. Б., 126).

Христианские богословы, обыкновенно, учат, что Бог, как абсолютно совершенное начало, не нуждается в мире и творит мир не для Себя, а для мира, именно для того, чтобы были существа, способные стать причастными Его совершенству. В этом смысле Бог есть любовь не только в Своей внутритроичной жизни, но и в отношении к творимому Им миру. О. Сергий тоже неустанно говорит о Боге, как Любви, но связь Бога с миром оказывается у него необходимою для Самого Бога. Бог есть «Абсолютное, существующее для другого, — именно для мира» (А. Б., 143), говорит О. Сергий, но вместе с тем утверждает также, что мир существует для Бога: об идеях Божественной Софии он говорит, что «надо понимать их, как Божественную жизнь, самооткровение Божие в Божественной Софии, или же как Божественный мир, сущий в Боге для самого Бога» (Н. А., 37). Такое значение мира для Бога связано у О. Сергия с учением о том, что Божественная София есть сама «природа» Божия, Его «усия». Отсюда следует, что Божественная София «есть Бог в Его самооткровении» (А. Б., 125); София есть «Божественный мир, сущий в Боге и для Бога, вечный и несотворенный, в котором Бог живет во Св. Троице. И этот божественный мир в себе содержит все, что Св. Троица в Себе о Себе открывает, есть Образ Божий в Самом Боге, Само-Икона Божества» (А. Б., 126). Таким образом, О. Сергий утверждает, что в Боге не только наличествуют идеи, согласно которым Он сотворил мир, но даже Св. Троица *живет* этими иде-

* Агнец Божий, 148; Невеста Агнца, 52.

ями, потому что Божественная София есть «природа». «Усия» Самого Господа Бога.

Божественная София есть не свойство Бога, а «живое и живущее существо» (А. Б., 128); она есть «Жизнь жизни» — «в Боге, которой есть Любовь». Поэтому благодаря Софии «Все» связывается во *Всеединстве*, так что София представляет собою «органический образ многоединства», такую целостность его, которая может быть названа «целомудрием», «соборностью» (А. Б., 127). Но Божественная София не ипостасна: она не есть личность, не есть дух, а только душа; как «усия», она есть Божество, которое не есть личность, хотя и принадлежит Лицу (и Лицам) и в этом смысле «насквозь ипостасирована» Лицами Св. Троицы (А. Б., 126). Если бы Божественная София сама была ипостасью, это значило бы, что Бог есть не Троица, а четверица. Поэтому О. Сергей подчеркивает, во многих местах своих трудов, что Божественная София не ипостасна.

«Бог любит Софию, и она любит Бога ответною, хотя и не ипостасною любовью» (А. Б., 127). Будучи не ипостасною, София может только *принадлежать*, отдаваясь, любя»; в этом смысле любовь Софии «женственна» (А. Б., 129), Мысль, что Божественная София есть «природа» Божия, любимая Богом и в свою очередь любящая Бога, совершенно недопустима в христианском богословии и осуждена Московским Синодом. В самом деле, любовь может испытывать только личность. Многократно повторяемое отцом Сергием заявление, что любовь Божественной Софии не ипостасна, а потому ее любовь только ответная, не инициативная, нисколько не помогает делу: также и ответная любовь может быть проявлена только личностью; следовательно, в богословии о. Сергия Божественная София есть четвертое лицо в Боге. Чтобы избежать этого вывода, о. Сергей делает искусственное различие, говоря, что Божественная София есть не дух, а душа, следовательно, не личность. Но в своем учении о тварной Софии он приписывает душе такие деятельности, которые может осуществить только личность. И вообще в философии душа понимается, как личное бытие.

Считать о. Сергия еретиком нельзя, так как он убежден, что введенные им различия понятий дают право не считать Божественную Софию четвертою личностью в Боге. Однако прав и московский Синод, осуждающий учение о. Сергия о Божественной Софии, потому что оно логически необходимо ведет к мысли о четвертом лице в Боге.

Учения о. Сергия о Божественной Софии и о творении Богом мира «из Своего естества» не могут быть согласованы с апофатическим (отрицательным) богословием. В своем первом фило-

софско-богословском труде, в книге «Свет невечерний» о. Сергий поместил обширный обзор учений о «Божественном Ничто», т. е. об отрицательном богословии. И в своих дальнейших трудах он упоминает на ряду с катафатическим (положительным) богословием также и отрицательное богословие. Напр., в книге «Агнец Божий» он говорит: «Усия Божия может быть понята, как жизнь Божия и сила Божия, т. е. нечто совершенно простое и в этом смысле сверхкачественное, не только в смысле своей *трансценденности*¹³ в отношении к твари, (момент апофатический), но и в смысле полноты того абсолютного белого луча, который неразложим на цветные лучи, но их в себе содержит (момент катафатический)» (стр. 124). На следующей странице он говорит о Божественной Софии, как о Божестве Бога, и поясняет: «Когда мы говорим о Божестве Бога, то разумеем одновременно Его природу и как неоткрытую глубину, источник жизни, и как открытую, — самую жизнь, причем источник жизни и самая жизнь тождественны, как тождественны усия и София» (А. Б., 125).

Похоже на то, что О. Сергий думает, будто в Боге есть два аспекта, один, выраженный в апофатическом богословии, и другой, выраженный в катафатическом богословии. Об этих двух аспектах Бога мы знаем, по его мнению, благодаря тому, что Божественная София есть «природа», «усия» Бога. Если бы «природа» Божия не была Божественною Софиею, то не существовало бы катафатическое богословие и было бы возможно только апофатическое богословие*.

Такой способ сочетания апофатического богословия с катафатическим не выдерживает критики: Бог не состоит из двух частей. Исходя из свойств мира, мы приходим к мысли о Боге, как Творце мира, следующим путем. Мир есть система множества элементов, связанных друг с другом отношениями тождества и противоречия. Такая система возможна не иначе, как благодаря тому, что мир есть творение Сверхмирового начала, Соотносителя мировых элементов. Такое начало есть *Сверхсистемное* сверхбытие. Быть системою элементов, соотнесенных друг с другом отношениями тождества и противоречия, Оно не может потому, что в таком случае возник бы вопрос, какое еще более высокое начало есть творец его. Итак, Бог есть начало *металогическое*¹⁴, стоящее выше законов тождества и противоречия не в смысле нарушения их, что невозможно, а в том смысле, что в нем нет ничего, к чему эти законы могли бы быть применены. Отсюда ясно, что ни одно понятие, заимствованное из нашего знания о мире, не может быть применено

* См. книгу Л. Зандера «Бог и мир», т. II. С. 34.

к Богу; знание о Нем состоит из серии отрицаний, представляющих собою отрицательное богословие.

Более прямое знание о Боге, мистический религиозный опыт «встречи» с Богом также ведет к отрицательному богословию. Рудольф Отто в своей книге «*Das Heilige*»¹⁵ говорит, что в этом опыте мы созерцаем Бога, как «*das ganz Andere*» (совершенно иное), несоизмеримое с миром.

Спрашивается, как же можно сочетать с отрицательным богословием положительное богословие, в котором Бог мыслится, как личность, как Разум, Любовь и т. д. и даже на основании Откровения, как три Лица? Ответ на этот вопрос нужно дать такой. Если Единый Бог существует в Трех Лицах, то это значит, что слово «личность» применяется к Богу только по аналогии и при том отличной от логической аналогии, согласно которой два аналогичных предмета имеют *тождественный* аспект: это аналогия *металогическая*, потому что никакого тождественного аспекта между Богом и миром нет: сверхбытие Бога и бытие мира обособлены друг от друга онтологическою пропастью. Когда мы говорим о Боге, как о Личности, Разуме, Любви, мы имеем в виду нечто Сверхличное, Сверхразумное и т. п., имеющее в Себе то ценное, чем мы дорожим в личности, в разуме, однако в такой превосходной степени, что оно несоизмеримо с нашей личностью, нашим разумом и т. п. Иными словами, даже и в положительном богословии мы остаемся, строго говоря, на почве отрицательного богословия. Положительное богословие не есть антропоморфизм¹⁶ в учении о Боге.

Отсюда ясно, до какой степени неприемлемо учение О. Сергия о Божественной Софии, как «природе, усии» Господа Бога и вместе с тем, как Первообразе мира. Так приблизив мир к Богу, О. Сергий учит, что «Бог сотворил мир Собою, из Своего естества» (А. Б., 148). «Свой собственный божественный мир» Бог срастворил с ничто, «погрузив в становление, как *иной образ* бытия одного и того же божественного мира». «София Божественная стала и Софию тварною. Бог, так сказать, повторил Самого Себя в творении» (А. Б., 149; см. также Н. А., 52 с.). Поэтому О. Сергий может даже сказать, что «мир, как тварная София, нетварно-тварен» (Н. А., 72).

Если, творя мир, Бог «повторил Самого Себя», только в ухудшенном виде, то это значит, что в системе О. Сергия, строго говоря, нет учения о творческом акте Божиим. Абсолютное творение, т. е. творение Богом бытия иного, чем Его естество, О. Сергий считает невозможным. Это значило бы, говорит он, что «Бог до сотворения мира был чужд мысли о его содержании, и оно возникло впервые не только для мира, но и для Самого Бога лишь с творе-

нием мира» (А. Б., 148). Можно выбирать лишь «между двумя возможностями: только Божество или только мир, *tertiura non datur*»¹⁷ (Н. А., 51). Этот аргумент О. Сергия не состоятелен: творение Богом мира есть сверхвременный акт, полагающий в составе мира время; следовательно, для Бога нет ничего неожиданного в возникновении иного, чем Он, бытия.

Свою теорию, противоположную учению о творении мира Богом, как проявлении абсолютной творческой мощи, О. Сергий характеризует так: «Надо со всей силой утвердить и постигнуть эту тождественность мира Божественного и тварного или, что то же, Софии Божественной и тварной в их существа, следовательно, и *вечную*, несотворенную, божественную основу мира в Боге» (Н. А., 58). Выше было уже указано, что учение, согласно которому есть тожество, хотя бы и частичное, между естеством Бога и естеством мира, несогласимо с отрицательным богословием. Нельзя согласиться с учением некоторых Отцов Церкви, думающих, что идеи, согласно которым Бог сотворил мир, сходят в состав бытия Бога: они уже суть тварное внебожественное бытие. Нет даже частичного тожества между Богом и миром; существует онтологическая пропасть, отделяющая сверхбытие Бога от бытия мира. Такое учение есть последовательный теизм, вполне освобожденный от малейшего привкуса пантеизма. Многих людей привлекает к пантеизму мысль о близости Бога к миру, свидетельствующей о любви Божией к сотворенному Им миру. В действительности именно теизм содержит в себе учение о подлинной любви Божией, как приобщении Им к Себе существ, глубоко отличных от Него; а панэтеизм О. Сергия, согласно которому Бог сотворил мир из Своего естества, есть мысль, что любя мир, Бог любит Свое естество.

Вследствие своего учения о Всеединстве О. Сергий чрезмерно приблизил мир к Богу. Особенно приближен к Богу в его системе человек. О. Сергий говорит: Бог, «создав тело человека из праха земного, т. е. соединив его с тварной природой, как его собственным миром, сам из Себя «вдунул в него дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2: 7); «Бог этому “вдуновению”, *излиянию Своего естества*, дал бытие ипостасное» (А. Б., 114).

Метафорические слова книги Бытия «вдунул дыхание жизни» можно понять или, как рассказ о творении Богом человеческой ипостаси, или как излияние Богом Своего естества, что встречается не только у о. Сергия, но и у некоторых других богословов. О. Сергий сделал из этого учения ряд выводов. «Тварный дух», говорит он, «не сотворен»; он несет в себе сознание «этой несотворенности, как и вообще божественности своей, почему духовное

самосознание есть но существу и богосознание. Больше того, он сознает себя как самооснованое, *самополагающееся бытие*: «Божие творчество как бы вопрошает тварное я, есть ли оно — я? имеет ли оно в себе волю к жизни и внемлет ответному *да* творения» (А. Б., 115). В природе человека есть две части — душевно-телесная и духовная; «это двойство природ в человеке, его изначальное богочеловечество, делает возможным обожение жизни, нераздельное и неслиянное общение обеих природ в человеке» (А. Б., 117). «Божественное существо становится в известной мере и человеческим», так как человек сотворен «по *образу Божию*, и этот образ есть *ens realissimum*¹⁸ в человеке, который становится чрез это тварным богом» (А. Б., 135). Человек имеет «нетварное происхождение от “дуновения Божия”. Он есть искра Божества, наделенная от Бога тварно-ипостасным ликом по образу Логоса, а в Нем и всей Св. Троицы». «Человек является не только человеком, но и богочеловеком в предназначении, в потенции, по своему формальному строению» (А. Б., 209).

Положительное отношение между образом и Первообразом «означает не только божественность человека, но и некую человечность Бога». «Божественная София, как всеорганизм идей, есть *предвечное человечество* в Боге, как Божественный Первообраз и основание для бытия человека» (А. Б., 136). «Логос есть предвечный Богочеловек, как Первообраз тварного человека» (А. Б. 210; 211). «Первообраз человека в его софийности есть Божественное Человечество или Небесное Богочеловечество Логоса» (А. Б., 198).

Учение о том, что боговоплощение имеет только сотериологическое значение, решительно отвергается О. Сергием: «боговоплощение ставится тем самым в зависимость от человека и притом от его падения, от первородного греха». В действительности «Бог и сотворил мир для боговоплощения, а не мир вынудил у Бога боговоплощение чрез грехопадение человека» (А. Б., 193). «Боговоплощение есть и внутреннее основание творения, его *целепричина*»; оно есть условие возможности «человека сделать богом» (А. Б., 196; 194).

Учение о том, что Богочеловечность Логоса имеет не только сотериологическое значение и существует изначала вместе с творением мира, должно быть включено, по моему мнению, в христианское богословие. В статье «Доказуемые истины христианства»^{*} я стараюсь установить, что понятие «Богочеловек» есть логически доказуемая истина. Я исхожу при этом из своей гносеологии, называемой мною термином «интуитивизм». Она есть учение о том,

* Напечатана по-английски в «Anglican Theological Review», июль 1952.

что познающий субъект непосредственно наблюдает не только свои чувства и стремления, но также и предметы внешнего мира. Такое строение опыта возможно потому, что все существа тварного мира интимно связаны друг с другом благодаря своему единосущию. Но с Богом мы не единосущны. Поэтому для возможности религиозного опыта необходим посредник между Богом и миром. Таким посредником служит Сын Божий, Логос, присоединивший чудесным образом к Своей Природе Божией природу человеческую. Таким образом тварные личности единосущны Богочеловеку по его человеческой природе и вследствие этого для нас возможен религиозный опыт. Даже и члены Царства Божия, даже ангелы и архангелы, не могут быть причастны добру без религиозного опыта; поэтому Сын Божий изначально, от сотворения мира есть не только Бог, но и Богочеловек, Небесный Человек. Рождение Небесного Человека на земле две тысячи лет тому назад от Девы Марии по наитию Духа Святого есть вторая ступень снисхождения Сына Божия к миру. Подготовив грешное царство бытия историческим процессом. Сын Божий воплотился в Палестине, как Богочеловек Иисус Христос, приняв на себя человеческое тело. Таким образом, мы грешные существа; удостоились религиозного опыта, особенно убедительного и наглядного*. Такое учение об изначальности Богочеловека существенно отличается от учения О. Сергия: оно содержит в себе важнейший аспект традиционного учения, именно утверждение, что Сын Божий чудесно присоединил к Своей Божественной природе человеческую природу, а О. Сергий говорит, что сама Божественная природа Сына Божия есть уже «Предвечное Богочеловечество» и потому становится понятным появление Сына Божия в Палестине, как Богочеловека Иисуса Христа. Учение О. Сергия возбуждает недоуменный вопрос, зачем же понадобилось боговоплощение, если Сын Божий изначально есть Богочеловек. О. Сергий отвечает на этот вопрос так: «греховное состояние затмевает в сознании человека его божественную родину» и ввергает его «в плен стихиям мира». Поэтому «человек нуждается в восстановлении», которое и производится Христом. «Человек носит в себе грядущего Христа, и прежде его пришествия он сам не в силах стать самим собою, т. е. истинным человеком, осуществить в себе то новое духовное рождение, которое есть не от плоти и крови, но от Бога» (А. Б., 210).

О. Сергий старается возвысить человека, приближая его к Богу своим учением о «двойстве природ в человеке» (душевно-телесная природа и природа духовная, *не тварная*), благодаря чему

* Это учение изложено в моей книге «Бог и мировое зло» (основы теодицеи).

он утверждает «изначальное богочеловечество» человека (А. Б., 117). Вместе с тем он принижает Бога, чрезмерно приближая Его к человеку: считая Божественную Софию «природою, усиею» Самого Господа Бога, он находит в Самом Боге «предвечное Человечество»; «*natura humana saxam divini*»¹⁹, говорит о. Сергий, «как и *natura divina saxam humani*»²⁰ (А. Б. 136; 279). Принижение Бога состоит в том, что Бог не только своею любовью содействует жизни мира, но даже отчасти и Сам живет миром, который к тому же в положительном содержании состоит из Его «естества».

Замечательно то, что и чрезмерное приближение человека к Богу, не возвышает, а принижает человек. Исходя из учения о. Сергия, приходится думать, что все положительное производит в человеке нетварная «искра Божия», т. е. сам Бог, а свободная воля человека, как *тварного* существа, способна только грешить, вносить в мир зло.

О свободе о. Сергий говорит, что она «не возникает и не начинается. Она безначальна и несет в себе подлинно образ безначальности Божией, — тварная свобода по образу Божественной свободы. А это значит, что в изначальном смысле она и *не* сотворена, но включена в самый творческий акт Божий, т. е. она не объект творения, но самое творение, богочеловеческий творческий акт» (Н. А., 104).

Бог творит личность, как определенную индивидуальность: «сотворенные личности включают не только явность»... «но и определенную индивидуальную ее тему». «Но и в применении к ней мы должны распространить постулат тварной свободы, как самополагание. Она выражается в данном случае в образе личного *принятия* своей темы, в ее личном усвоении»... «свободным самотворческим актом». Это принятие или усвоение, как свободное, может быть различно в своей полноте» (Н. А., 106). Данность темы индивидуальной личности «не предстает в образе принудительной необходимости, которую остается только принять». Она есть «бесконечный ряд возможных творческих вариаций, однако на определенную абсолютную тему Софии Божественной, осуществляемой в Софии тварной — творчеством, а следовательно, и самотворчеством человека» (Н. А., 147). «на путях тварной жизни с ее самотворчеством свобода выражается в бесконечном ряде различных возможностей, между которыми делается выбор человеческой свободы». Тварной свободе «противоположен онтологический произвол, как не знающий своего собственного пути, и освобождение от такой свободы означает победу в нас свободы истинной, послушной данности, ею проникнутой: “познайте истину, и истина сделает вас свободными” (Ин 8: 32), свободными от тварного произвола, согласными с Богом данною данностью» (Н. А., 148)

Итак, о. Сергий различает истинную свободу и свободу мнимую, именно «онтологический произвол». Вследствие учения о Божественной Софии, включающей все положительное в «природу, усию» Бога, истинная свобода сводится только к выбору человеком возможностей, предопределенных уже в Софии; в системе о. Сергия — умаленная свобода и умаленная мощь творчества. Философ, отрицающий существование в Боге Божественной Софии, может утверждать, что человек сам творит при богатом содействии Бога идеал своей индивидуальности, достижимый вполне, конечно, лишь в Царствии Божиим при совершенном преодолении эгоизма. При этом в основу учения о свободе полагается понятие *формальной* свободы, включающей в себя также и возможность произвола, вследствие чего свобода есть опасный дар: она есть необходимое условие добра, но может быть при злоупотреблении ею источником зла. Формальная свобода состоит в том, что поведение человека во всех случаях ничем не вынуждено с необходимостью, и он всегда мог бы действовать иначе, чем он поступил. Формальная свобода ничем не отменима и не может быть умалена. В дополнение к формальной свободе нужно мыслить понятие *материальной* свободы, т. е. области того, что человек способен творить. Материальная свобода может и возрастать и умаляться в зависимости от степени развития человека и правильности его поведения. В системе о. Сергия «онтологический произвол» не мыслится, как одно из возможных проявлений свободы. Как понять этот произвол, этим вопросом займемся позже в связи с проблемой зла.

Панэнтеизм о. Сергия, чрезмерно приближая мир и особенно человека к Богу, не может дать удовлетворительного учения о творении мира Богом и, подобно пантеизму, не может логически последовательно объяснить возникновение зла. «Тварность», говорит о. Сергий, «есть утрата целомудрия», свойственного Божественной Софии, чрез погружение во множественность, временность и относительность частного бытия. Через последнее как бы утрачивается самоочевидное и ясное проявление софийности мира, получает силу хаотическая стихия, плещущая своими волнами и воздымаемая космическими бурями» (Н. А., 89). Получается впечатление, что источник зла кроется в *тварности* мира; в таком случае сам Бог был бы виновником возникновения зла. Этот недостаток богословия о. Сергия подробно разъяснен в «Указе Московской Патриархии»*.

О. Сергий отмечает существенное различие между сатанинским и человеческим злом. Сатанинское зло есть восстание против Бога,

* См. об этом брошюру В. Н. Лосского «Спор о Софии». С. 55–57.

гордыня, желание поставить себя на место Бога, зависть и ненависть к Богу, а человеческое зло есть неповиновение Богу (Н. А., 168–177). Объяснение возникновения зла дано о. Сергием, когда он говорит о таких источниках его, как «себялюбие», т. е. эгоизм, «сосредоточенность на себе» (Н. А., 169). Нам, грешным людям, хорошо известно это состояние: все мы стремимся к возможно более содержательной жизни для себя и для небольшой группы любимых нами людей, а к судьбе множества других лиц мы более или менее равнодушны или даже находимся во вражде с некоторыми из них. И любовь к Богу, если у нас она есть, не достаточно совершенна. Этот эгоизм есть поведение, нарушающее ранг ценности различных видов бытия. Высочайшая ценность есть Бог; вслед за нею идет ценность всех сотворенных Богом личностей. Поэтому Иисус Христос выразил в двух заповедях сущность правильного не эгоистического поведения: люби Бога больше себя и ближнего, как себя.

Ссылку на эгоизм, как злоупотребление свободой воли, о. Сергий не считает объяснением зла. «Изначальное зло», говорит он, «связанное с падением ангелов, как дело свободы, беспричинно, иррационально и не поддается никакому разумному объяснению. Более того, оно неразумно и противоразумно, своевольно и призывольно» (Н. А., 166). В действительности неразумное поведение отлично поддается разумному объяснению, именно ссылкой на то, что личность, обладающая формальной свободой, может предпочесть ценность своего благополучия ценности жизненных благ других личностей. Господь Бог предвидит, что некоторые сотворенные Им личности злоупотребят своею свободой, вступив на путь эгоизма, и тем не менее Он дает им бытие, зная, что после многих испытаний и страданий они преодолечат свой эгоизм, начнут праведную жизнь и удостоятся обожения.

В системе о. Сергия такое объяснение не может иметь места. В самом деле, согласно его учению есть онтологическое *тожество* природы Бога и человеческого я: я человека есть нетварный дух, «дуновение» Божие. Следовательно, если грех творит человеческое я, пришлось бы признать, что само нетварное естество Божие вносит в мир зло. Такую кощунственную мысль о. Сергий, конечно, не может допустить и потому ищет источник греха и зла вне человеческого я. Он различает истинную свободу и мнимую свободу, имеющую характер «онтологического произвола». Откуда возникает этот «произвол»? Повидимому, на этот вопрос нужно ответить в духе системы о. Сергия так. Творение мира Богом состоит в том, что «οὐκ ὄν становится με ὄν»²¹ (Утешитель, 222). Με ὄν (неопределенное бытие) есть земля, как первоматерия,

хаос. Это — «хаотическая стихия, плещущая своими волнами и вздымаемая космическими бурями» (Н. А., 89). Но в эту первоматерию вложены «софийные семена бытия»; поэтому возникает в природе эволюция: «природа исполнена логосов, бытийных семян, в которых предсодержится все мирового бытия» (Утешитель, 226; 240). Эта эволюция природы есть душевно-телесный процесс. Душа, согласно учению о. Сергия, не есть личность, в ней нет нетварного «дуновения», и в основе всего этого процесса находится первоматерия, неопределенное бытие (*me on*), хаос. Вот, повидимому, то бытие, из которого может исходить в поведении человека «онтологический произвол» — не из нетварного духа человеческого, а из души.

Такой ответ на вопрос о возникновении греха и зла не соответствует данным опыта. Когда человек завидует, клеветает, проявляет властолюбие, корыстолюбие и т. п., совершенно очевидно, что эти страсти и соответствующие поступки исходят из самого человеческого я, из самой личности человека. Тем более надо думать, что сатанинское зло исходит из самой личности падших ангелов. Итак, найти источник греха и зла вне личного я нельзя. Поэтому отцу Сергию, чтобы избежать кощунственной мысли, будто Бог есть виновник зла, приходится признать возникновение зла необъяснимым, что он и делает. А. Л. Зандер в своей книге «Бог и мир» говорит, что полного решения вопроса о зле у о. Сергия нет; на вопрос «почему» падения, о возникновении «онтологического произвола» не может быть ответа, согласно учению О. Сергия (1 т., 297; 299).

Велики недостатки системы о. Сергия, обусловленные его учением о Всеединстве и о Божественной Софии, но не надо забывать и о высоких достоинствах его творчества, часть которых указана в начале статьи. Отвергнув учение о Всеединстве и отрицая существование Божественной Софии, необходимо сохранить в философско-богословской системе учение о *тварной Софии*, именно учение о том, что строение тварного мира свидетельствует о Премудрости Божией, и поведение тварных существ, если оно соответствует воле Божией, ведет к все большему ософиению мира. Софиология, начало которой положил Вл. Соловьев, есть ценное приобретение русских философско-богословских учений, когда она разрабатывается без нарушения догматических основ христианства.

