

«Божия сила и Божия Премудрость» (I Кор 1: 24). Но именно как ипостасная София, Он соединяет в единстве двух Своих природ Божественную Софию, как Свое Божество, и тварную Софию, как Свое человечество, и поэтому может именоваться Премудростью Божией в двойном качестве, как ипостась Софии Небесной и Софии тварной. Но тварная София, которую Он ипостасирует в человечестве Своем, в самобытности своей также ипостасирована, и эта тварная ипостась тварной Софии есть Дева Мария. Поэтому нет ни малейшего противоречия одновременно именовать Софией, хотя и в разном смысле, и Христа, и Богоматерь. Но в Богоматери, как Духоносице, мы чтим также и ипостасное откровение (хотя и не воплощение) Духа Святого. Потому исповедуя, что Богоматерь есть тварная София, мы свидетельствуем тем самым, что и Дух Св. есть ипостасная Премудрость Божия, наряду с Сыном, хотя иначе, нежели Он.

<...>

4.6. Невеста Агнца. О Богочеловечестве

Отдел III. Эсхатология

7. Град Божий

Последнее свершение в суде и разделение относится, прежде всего, к внутреннему миру человека, к его жизни в Боге, призыванию и отвержению. Однако, оно этим не исчерпывается, ибо необходимо включает в себя и новое отношение к миру в его обновлении, как «новое небо и новая земля». Мир не только не упраздняется, так сказать, за ненадобностью (как, может быть, покажется иным), но также входит в славу свою и сохраняет изначальную связь с человеком, а последний удерживает свое господственное место в прославленном мире. Конец мира не ведет к акосмизму или антикосмизму с развоплощением человека и отделением его от мира. Напротив, и на мир распространяется слава воскресения и сила нетления, а человек, по изгнании лжекнязя мира сего, окончательно укореняется в нем, как в области Царствия Божия. Разлучаясь с учениками, Господь говорит им на Тайной Вечери: «истинно говорю вам; Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божиим»

(Мк 14: 25), то есть до возвращения в мир, на новую землю под новым небом, во втором и славном Пришествии Своем. В этом символе выражено то новое общение с миром, как Царствием Божиим, которое наступает в воскресении. Об этом мире само Слово Божие, лишь кратко, хотя и с потрясающей силой (Откр 21–22), свидетельствует на языке символических образов (см. ниже). Из них следует, что человек не удаляется от земли на небо, напротив, небо приникает к земле, а, следовательно, и призвание человека в мире и его творческое служение в нем также не упраздняется, но возводится к новому, высшему состоянию. Поэтому, хотя будущий век и отделяется от настоящего всеобщей катастрофой бытия, однако она не разрывает между ними связи: человеческая история включается в жизнь будущего века, продолжается за свои собственные пределы, в метаисторию, а чрез это все, совершенное в ней, приобретает новую значительность в **едином** потоке жизни, изливающимся от Господа. Если человеку, в его оправданности и прощенности, будет дано зреть Господа и познавать Его, то этим не упраздняется его любовь к творению Божию и укорененность в нем, его познавательное и творческое к нему отношение, к которому призвал Господь человека изначально, его вселение в сад Божий. Также продолжается и собственное творчество человека в мета-истории. Он не становится как бы почетным пенсионером нового мира, его бездейственно созерцающим, но пребывает творческим его деятелем. Разумеется, и эту мысль мы можем обозначить только в виде общего эсхатологического **постулата** относительно мета-истории, не пытаюсь раскрывать ныне неизвестное. Однако надо со всею силой установить основное содержание этого постулата, — неизменную укорененность человека в мире, ставшем Царствием Божиим. Человек онтологически не упростится и не обеднеет в жизни будущего века, напротив, он сам для себя и для мира раскроется в полноте человечности своей, как тварный Бог мира, его логос и дух, жизнь будущего века для человека есть творчество в мире, тварное славословие. Оно уподобляется славословию ангельскому, которое составляет творческое содержание собственной ангельской жизни, в применении к миру, отданному человеку, но вместе с тем, вверенному и попечению ангельскому. Этот мир человеческий вместе с ангельским составит мощный хор творения, славословящего своего Творца: «все из Него, чрез Него и к Нему. Ему слава во веки».

Главная трудность, при этом возникающая, состоит в том, что представляется несовместимой одновременная жизнь в Боге, дарованная прославленному человечеству, и в мире, в творении. Не погасает ли в первой эта последняя? Совместимо ли лицемерие

Бога с любовью к миру? Отвечая на этот вопрос, надо вспомнить, что мир имеет средоточие в человеке, существенно человечесен. Вместе с тем совершенно очевидно, что любовь к Богу во Христе необходимо включает в себя и любовь к человеку (как и к ангелам), и вторая заповедь «подобна», т. е. в данном случае тождественна, существенно связана с первой. Нельзя любить Бога, не любя человека, прежде всего, в самом Богочеловеке, в святом Человечестве Его, как и в личном Его человечестве, т. е. в Матери Божией, а далее и во святых, в Церкви Его, которая есть Тело Христово и Храм Духа Святого. Далее, нельзя любить и человечество, отделяя его от мира, помимо него, поэтому и самая любовь к спасенному миру есть созерцание дел Божиих, откровение Бога в мире. Только в отношении к греховному миру и к отягченному личным и перво-родным грехом человеку любовь к ним является враждой против Бога (1 Ин 2: 15). Но мир сам по себе возлюблен Богом, Который послал в него Сына Своего, чтобы спасти его (Ин 3: 17). И если сердце падшего человека не рискует в полной мере любви к Богу и к миру, то онтологической мерой человеческой любви все же является совмещение любви к Богу и к творению. Сам, будучи творением, человек не может отречься от этой своей тварности, которая не есть уничтожение, но самим Богом данное ему определение. Принятие же тварности есть любовь к ней, т. е. к миру и к себе самому в богоданном своем естестве Новая тварь, — новое небо и земля, требуют к себе и новой любви в Боге, во Христе и Духе Святом, в Божественной Софии. Софийность твари, которая является живым и пребывающим самооткровением Бога в творении, и есть это основание для соединения любви к Богу и миру, в единстве Божественной и тварной Софии, что и соответствует слову ап. Павла: «все из Него, **чрез** Него и к Нему»: **из Него** в Софии Божественной, **чрез** Него, как создание в ней твари на ее основе, и **к Нему**, как соединение Софии Божественной и тварной. Это и будет: Бог все во всем, божественное **все** в тварном бытии, София Божественная в Софии тварной.

Далее этих постулатов нельзя ничего сказать из истории о мета-истории. Все, что доступно здесь нашему ведению, выражено в образах Апокалипсиса гл. 21–22 (вместе с некоторыми ветхозаветными пророчествами). Здесь говорится, прежде всего, о святом городе Иерусалиме, новом, сходящем от Бога с неба» (21: 2), который отождествляется с Невестой Агнца (9–10), т. е. Церковью. Здесь следует подчеркнуть, что схождение с небес в нем соединяется с чертами, устанавливающими связь его с земным градом «Иерусалимом». Он построен вообще из земных материалов (золота), измеряется человеческой (а вместе и ангельской)

мерой и украшен земными драгоценными камнями; он имеет на 12 вратах 12 ангелов, как и имена 12 колен сынов Израилевых и 12 апостолов. Все эти черты говорят о земном характере этого города, который вместе с тем имеет на себе славу Божию (23). К этому прибавляется еще и то, что «спасенные народы будут ходить в свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою» (24). Тем прямо указывается, что этот небесно-земной прославленный Иерусалим содержит в себе итог всемирной истории, вместе и с веществом тварного мира. Не притязая на истолкование отдельных черт этой картины (например, драгоценных камней, мер и чисел), можно во всяком случае сказать, что мы в ней имеем образ прославленного мира, в котором нет уже места ни для чего нечистого (27). Схождение в мир Небесного Иерусалима совпадает с еще продолжающимся судом и разделением (7–8, 24–27), в котором «побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном, боязливых же и неверных, и скверных, и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов — участь в озере, горящем огнем и серою, это — смерть вторая» (7–8). В этих апокалиптических образах выражается отверженность разнообразных грешников, которых удел определяется так же, как «зверя и лжепророка и диавола» (20. 10, 14). Конечно, уже одно такое уравнение свидетельствует о суммарном характере этого осуждения, которое вообще означает оставление **вне** святого града. Согласно вышесказанному, это осуждение в известном смысле не может считаться окончательным (и здесь более, чем в других текстах, чувствуется влияние апокалиптического языка эпохи).

Схождение с неба «святого Иерусалима» (Откр 3: 12) не означает нового творения, **вместо** старого, — такое понимание исключено всей совокупностью отдельных черт этого образа, но оно знаменует преобразование мира. При этом замечательно, что в это преобразование включается не только мир природный («новое небо и земля»), но и мир человеческий, исторический, ибо «новый Иерусалим, сходящий с неба от Бога» (21: 2), содержит в себе черты и материалы Иерусалима земного, включая в себя синтез всемирной истории, которая, следовательно, продолжается и за гранью этого века в мета-истории: «цари земные принесут в нему славу и честь свою» (21: 26). Эта связь небесного Иерусалима с земным, метаистории с историей, еще более подчеркивается явным сопоставлением, но вместе и противопоставлением с градом земным *in malam partem*¹, — Вавилоном, великою блудницей, царством зверя и лжепророка, «великим градом, царствующим над земными царями». Картина этого царства мира сего, ведущего брань с Агнцем,

и погибель его изображается подробными чертами в гл. 17 и 18 **Откровения**: «уже не будет его» (18: 21). Это уничтожение ложного царства, ложной культуры и безбожной цивилизации, не означает упразднения человеческого творчества вообще, как и земной истории, но последняя станет уже откровением богочеловеческим: «Бог будет обитать с ними (человеками), они будут Его народом (21. 3), и «престол Бога и Агнца будет в нем и рабы Его будут служить Ему, и узрят лице Его, и Имя Его будет на челах их, и будут царствовать во веки веков» (22: 3–4).

Это сопоставление земного града, Вавилона, и небесного Иерусалима*, имеет для себя еще и другие образы: именно, сидящей на звере жены-блудницы, на челе которой «написано имя ее: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным» (17: 5), и, с другой стороны, «жены, облеченной в солнце, которую преследует дракон (гл. 12), противопоставляются Церковь и противо-церковь**.

Итак, образ нового Иерусалима означает преображенный и прославленный мир, который содержит в себе начала природного мира и синтез человеческого творчества в истории. Он есть уже мета-космос, в метаистории возводящий на высшую ступень достижения этого века. В состав нового мира вводятся такие начала бытия, которым не могло быть места в растленном грехом мире, однако при этом восстанавливается связь с раем, насажденным Богом, со всякими его произрастаниями, и среди них таинственное древо жизни вместе с деревом «познания добра и зла». Однако для последнего время миновало, ибо добро и зло в их двойстве и состоянии борьбы уже превзойдены, и зло не стало. Вместе же с ним не стало и добра, в этой его относительности. И в Царстве Божиим остается только одно древо жизни, победившей смерть, вместе с водой жизни, как бы восстанавливающей реку, которая выходила из Эдема для орошения рая (Быт 2: 9). «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его; и по ту, и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающие на каждый месяц плод свой, и листья дерева для исцеления народов». Этот образ означает, что миновало проклятие земли вместе с хозяйственным пленением ей человека. Однако, хотя бессмертная жизнь не зависит уже от пищи и чрева, тем не менее сохраняется

* Пророчества о новом Иерусалиме имеются уже и в В. Завете, в частности, у Исаии 62: 1–3; 65, 17–19.

** Аналогичные сопоставления жены (Софии) и блудницы (анти-Софии) см. в книге Притчей Сол., гл. I, II, III, VI.

благостная связь человека с природным миром и чрез вкушение плодов его. Человек не только не изъемяется из природного мира, но в нем увековечивается. Со стороны своего душевно-телесного состава, он остается, как был и по сотворении своему, «землей»*. При этом в кратких и сильных образах дается ответ и на вопрошание о безответном человеческом страдании, как бы о бессилии пред ним самого Бога**. Ответ этот (как и в книге Иова) дается самим Богом: «и отрет Бог всякую слезу с очей их (человеков), и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (21. 4). Как и в каком смысле это совершится, есть тайна будущего века, но здесь дается обетование всяческой полноты теодицеи, жизненно удовлетворяющего и умиряющего ответа на «мировую скорбь» и «проклятые вопросы». Мировой процесс в истории человечества достигает такой зрелости, что уже становится возможен таковой ответ. Он дается Богом, однако достигает сознания человеческого, и есть потому богочеловеческий. Утешение миру подается Утешителем, — уже не будет «ни плача, ни вопля», и «отрет Бог всякую слезу».

К этому надо еще прибавить, что образ нового града дается, так сказать, в схематическом разрезе, взятый в неподвижности. Но неподвижности вообще не существует для живого человеческого духа, и здесь намечается лишь **начало** мета-истории, которая имеет свои, для нас ныне неведомые, «**веки веков**». Мета-история **продолжается** и в будущем веке, который есть не неподвижность, но новая жизнь. (Об этом косвенно свидетельствует и наличие озера огненного и горящих в нем, что не есть последнее и неизменное состояние, а только исходное разделение, которое закончится соединением всех во всеобщем спасении).

Но самым главным отличием святого города от всех земных градов и даже от рая, в который Бог только приходил для беседы с человеком, является пребывание в нем святого Богочеловека. Об этом говорится неоднократно, и с силой потрясающей. Сначала слышится «громкий голос, с неба говорящий: «се скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и сам Бог будет Богом их» (21: 3), «ибо прежнее прошло» (4), «се творю все новое» (5). И далее говорится о совершенном Богочеловечестве, которое, наконец, воочию явилось: «совершилось. Я есмь Альфа и Омега, Начало и Конец. Жаждущему дам даром

* Здесь умалчивается о животном мире, который занимает столь определенное место в Быт 1–3. Однако умолчание это отнюдь не может означать его упразднения, — ни в мире, ни в человеке, ни в себе самом.

** Ср. эпилог к Утешителю; Отец (О Богочеловечестве, т. II).

от воды живой. Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном» (6–7) (далее следуют слова об осужденных к недопущению в святой город).

В отношении самого города далее читаем: «храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель храм его, и Агнец. И город не имеет нужды ни в солнце, ни луне для освещения своего, ибо Слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец» (22–23). «Престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему. И узрят лицо Его, и Имя Его будет на челах их. И ночи не будут там, и не будут иметь нужды ни в Светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их, и будет царствовать во веки веков» (XXII, 3–5). В таких символических образах выражается совершенное богоявление и богообщение. Это уже не восстановление (апокатастасис) утраченного, но совершение нового чрез изменение старого, его прославление, как и свидетельствуется: «он имеет Славу Божию» (21: 11), «Слава Божия осветила его» (23), — действием Духа Святого. Сам Бог «будет обитать с чело-веками», поэтому здесь нет уже места особому храму, поскольку мир весь является храмом Божиим.

Парусия Сына и Парусия Духа есть откровение Отчее. Но Парусия Сына и Духа неотделима от Парусии Богоматери. Посему нужно указать еще эту последнюю черту во всем образе, наиболее таинственную и многозначительную. Великий город, святой Иерусалим, нисходящий с неба от Бога, скиния Бога с человеками, настойчиво и многократно именуется еще и «женою» или «невестою Агнца»: «наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя. И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый; виссон же есть праведность святых. И сказал мне (Ангел): напиши: блаженны званые на брачную вечерю Агнца» (19: 7–9). И Ангел «сказал мне: отойди, я покажу тебе Жену, Невесту Агнца. И вознес меня в духе на высокую и великую гору и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога. Он имеет Славу Божию» (21: 9–11). (Далее следует описание города).

В последних словах последней книги новозаветной снова звучат эти небесные звуки из Апокалипсиса ветхозаветного, Песни Песней, песни о сестре-невесте-жене, Невесте Невестной. Что это значит? почему именно здесь звучит это откровение о Церкви, свойственное и апостольским посланиям (Ефес., Кор.)? Не кажется ли как будто неуместным нагромождением это соединение образов города, «приготовленного как невеста, украшенная для мужа своего» (21: 2)? Принадлежит ли это нагромождение восточному стилю апокалиптики, или же здесь выражена великая и последняя тайна о Христе и Церкви, а далее о Христе и Мате-

ри-Приснодеве, Невесте Невестной, в откровении о последнем свершении и славе мира? Но разве не есть весь мир в человечестве своем царство любви, которое объемлет мир природный и человеческий? В нем каждый находит себя со всем и во всех, в творении и истории, в царстве благодати и славы, в теле Христовом и храме Духа Святого. Мы имеем здесь самое обобщенное и исчерпывающее откровение о Церкви, как человечестве в Богочеловечестве. А если так, то не есть ли это личное возглавление Церкви, личное человечество Богочеловечества, сама Пречистая Матерь Божия во славе Своей? Не Она ли есть и Небесный Иерусалим, который возвращается на землю из небесного Своего жилища, в парусии Богоматери, чтобы стать здесь одуховленной скинией Бога с человеками? Не Она ли есть сама София, хотя и тварная, но до конца обоженная, вершина всего творения, честнейшая херувим и славнейшая без сравнения серафим? Не Она ли есть слава и радость спасенных народов на брачной вечере Агнца? Не Она ли есть то совершенное соединение Божеского и человеческого, о которой радуется всякая тварь, Ангельский собор и человеческий род? Она, Духоносица, есть **Дух и Невеста**, в самом своем бытии являющая образ ипостасного Духа Божия, и о Ней сказано в последнем слове Нового Завета:

*«и Дух и Невеста говорят: прииди.
И слышавший да скажет: прииди!
Ей, гряди, Господи Иисусе!»*
14/27. X. 1938

4.7. Ипостась и ипостасность (Scholia к Свету Невечернему)

1. *Абсолютное как Трансцендентное и как Бог.* Божество в себе есть неведомая тайна, недоступная никакому созданию. Бог во свете живой неприступном, его же никто не видел есть от человек ниже видети может (1 Тим 6: 16). Все, что может быть высказано о Нем, выражает лишь то, что Он *не* есть, это есть чистое НЕ («отрицательного богословия»). *Бога никтоже виде нигдеже, но Единородный Сын, сый в лоне Отчел, той исповеда* (Ин 1: 18). Итак, мы имеем, с одной стороны, полную неведомость (трансцендентность) Божества в Его существе (οὐσία), но вместе с тем Абсолютное открывается, становится Богом для мира в действии