АЗБУКА ВЕРЫ

Л.П. Карсавин

Апологетический этюд

Православный портал «Азбука веры» 2026

Апологетический этюд

Л.П. Карсавин

«Платон, Христос, Кант и другие учители жизни...» Подобные изречения — а их часто приходится читать и слышать — не только смешны (вроде, например, сочетания «Бухарин и Гегель»), но и совершенно неприемлемы для христианского сознания. А между тем они довольно точно отображают современное мировоззрение. «Христиане», задумывающиеся над своею верою и желающие «научно-критически» оправдать ее преимущественность, признают христианство «наиболее истинною и наиболее совершенною» религией. Но из этого должно следовать не только то, что и другие религии содержат в себе нечто от истины и это весьма допустимо, а и многое другое. Именно. — Если преимущественность христианства обосновывается *только* путем его сравнения с другими религиями, абсолютная истинность его остается еще под сомнением. Если так, то в нем могут содержаться и заблуждения, которые не мешает исправить, и занесенная в него ложь, которую хорошо бы удалить. Тогда, пожалуй, возможно, что оно первоначально было чисто и строго нравственным учением, догма же его выдумана и привита хитрыми греками. И действительно, дополнять, исправлять и развивать христианство брались и берутся очень многие, причем ограничение этих исправлений возвратом к «первоначальному» — только словесно и является плодом недомыслия. Все еще вполне реален образ одного президента Северо-Американских Соединенных Штатов, который вырезал из имевшихся у него двух экземпляров Библии все показавшиеся *ему* правильными и поучительными тексты и наклеив их на страницы особо заготовленной тетради, составил таким образом, весьма портативное и легко усвояемое изложение христианства. Не желая обижать современников, от указания аналогичных фактов воздержусь. Да и надо ли их указывать? — Если обратиться к существу вопроса, так большинство «образованных » людей относятся к христианству не иначе, чем упомянутый президент. Записано в тетрадку или «признано» и «усвоено» — не все ли равно?

Не следует понимать сказанного в том смысле, что с христианским сознанием несовместимы свободные искания, размышление и

развитие, которое не отрицает самотожества христианской Истины, но прямо вытекает из «вселенской» или, как это слово «кафолический» «katholikos», а не «oikoumenikos» прекрасно[1] передано по-славянски «соборной» ее природы. И кто, верою утверждая абсолютную истинность христианства, вникает в его учение и живет этим учением, тот не стоит, а развивается, ибо в нем уже раскрывается, и раскрывается по-новому, сама Христова Истина, его Иисусу Христу сообразуя. Но такой христианин не станет думать, будто он христианство развивает: не он, а Бог через него. Он не станет стремиться к «*развитию*» христианства и остережется выдавать свои домыслы за учение Церкви, смиренно склоняясь пред ее соборным трудом, которому и он уже причастен, и пред ее соборною Истиною. Ему и в голову не придет маловерно искать доказательств в пользу христианской религии путем сопоставления ее с другими, хотя он вовсе не чувствует себя вынужденным отрицать наличие некоторых приближений к Истине в «языческой неплодящей церкви». Только отнесется он к ним иначе и понимать их будет в свете христианства.

Резко подчеркнуть отличительные особенности христианской установки представляется необходимым не только в силу других уже приведенных соображений, но еще и в силу других, более даже существенных. — Раз христианство обладает абсолютною, т. е., в конце концов, Божественною истинностью и ценностью, не может быть и речи о проверке или обосновании его наукою. Ибо наука по самой природе своей и по существенному своему заданию не абсолютное, а относительное знание, и потому сама еще нуждается в обосновании. Наивно-непродуманы, далее, все попытки установить какое-то равноправие науки и религии или даже просто разграничить их сферы. Ведь тогда придётся ограничить и ту и другую и, упрямо утверждая невозможность противоречия между ними, исповедовать— сознательно или бессознательно — учение о двойной истине. Единственный возможный выход из этой трудности заключается в том, чтобы строить науку на религиозном учении, оправдывать и поверять ее религиозною Истиною. Такой выход вовсе еще не приводит к *внешнему* подчинению науки религии, характерному для западного средневековья, и к диктаторской цензуре иерархии: задача — в осознании абсолютной и первичной ценности христианства им

самим и в свободном самооцерковлении науки. Церковь относится к науке примерно так же, как она относится к государству и к еще языческому, еще не просветленному, хотя бы и стремящемуся стать действительно церковным миру. Она благословляет основное устремление науки, усматривает в научных определениях и выводах ограниченное и даже искаженное (впрочем, часто при всем искажении «предвосхищающее») выражение своих истин и указывает на относительность и ошибочность *для того*, чтобы сама наука, обращаясь к ней, *свободно* искала себе абсолютного обоснования и *свободно* исправляла свои ошибки. Это не сантиментальная иллюзия, а правдивое описание *существа* взаимоотношений между Православием и наукой. Правда, существо нередко затемнялось совсем не православным давлением официальных церковных инстанций. Оно, кажется нам, несколько по-иному затемняется и теперь. Русские образованные и ученые даже люди бросились, наконец, к забытой ими Церкви. Они ждут научения, может быть даже строгого, ждут помощи в сомнениях. Обрадовавшиеся же возвращению блудного сына иерархи словно боятся резким словом его обидеть или отпугнуть. Они, впрочем, и сами — за малыми исключениями — в себе не уверены и, главное, не тверды в своем церковном самосознании. Они привыкли уважать науку и ученых, сами немного отравленные ядом «научности», и потому готовы на всякие уступки и даже на некоторое забвение своего пастырского долга. Получается трогательное недоразумение.— Приходящие в церковь ждут жезла железного, авторитета, боятся всякой критики и хотят отказаться от христианской *свободы*: иерархи же боятся даже необходимого давления, склоняются к признанию *абсолютной* ценности науки, т. е. к бессознательному умалению христианской *истины*.

Если религия христианская обладает абсолютною истиною, ясно, что на ее началах должна строиться наука. А это предполагает, что, вопреки внешнему блеску техники и ложным прельщениям «точного» естествознания, в центр всего должны быть поставлены науки о духе и прежде всего, история. Ведь в своей обращенности к эмпирическому греховному миру христианство и есть более всего религия истории. К сожалению, христианская мысль до сих пор не подымалась в истории выше отвлеченно-моральных экземплификаций

в Боссюэтовском духе, современная же «научная» история настойчиво и последовательно отрицает истины христианства. Но зачем говорить об истории вообще, если так же обстоит дело с историей самого христианства, с историей Церкви, которая и есть ось всего исторического процесса? — Усиленно разыскиваются «источники» христианства (это называется «генетическим методом») каковые и усматриваются, главным образом, в иудействе и эллинско-эллинистических религиозных течениях. Для каждой идеи, для каждого определения, для каждого слова подыскиваются прецеденты. Предварительно выразив христианство, как арифметическую сумму элементов (количество которых прямо пропорционально объему данного «ученого сознания») и, воображая, что этим путем определили христианство, а не мертворожденный плод своего умствования, отыскивают все эти «элементы» в прошлом и думают, что нашли или «объяснили», да еще «генетически» христианство. В таких упражнениях, которые более уместны у следователя, уличающего кого-нибудь в воровстве, нет только одного — христианства. Если бы оно в них наличествовало, не стали бы рассматривать его, как сумму элементов.

Если мальчик последовательно построил из одних и тех же кирпичиков сначала пирамиду, потом домик и, наконец, крепость, то все-таки крепость построена не из пирамиды и домика, а из кирпичиков. Если «ученый», составил подробную таблицу душевных и физических свойств тайного советника Гете, он этим вовсе еще не объяснил и даже не описал личности поэта. Из этих примеров и отроку ясно, что главное в изучаемом живом явлении не элементы, которые сами по себе безразличны и не существуют, а нечто другое — «синтез», «форма», «идея», «личность» (в данной связи суть дела не в наименовании). И, конечно, христианская Церковь, как некоторая личность, нисколько не зависит от того, были ли ее элементы или нет элементами других личностей и являются ли они сейчас только *ее* элементами или еще — *и* элементами других личностей.

Да можно ли даже тут говорить об элементах? — Личность не есть сумма элементов и из них не слагается. Ее характернейшая особенность именно в том и заключается, что она проявляет себя по-

особому, по-своему, отлично от всех прочих личностей в каждом своем моменте и что все усваиваемое ею перестает быть элементом и превращается в ее самое. Поэтому, строго говоря, нет никаких «общих» хотя бы двум только личностям элементов или моментов, «общих» по крайней мере в том смысле, в каком понятие «общего» существует в обычном словоупотреблении и «точных науках». Личность рождается, как нечто совершенно новое и единственное во всем мире, как возможность особого неповторимого аспекта всего мироздания. Иначе говоря, всякая личность, коллективная не меньше, чем индивидуальная, является особым Божьим творением.2 И в исторической науке давно пора заменить гинекологическое любопытство любострастного любителя медицины (пялить глаза) религиозным уважением к таинству рождения. Тогда в изучении раскрытия личности не будет исчезать ее своеобразие и сами собой станут на подобающее им второе место и приобретут иной смысл все так называемые «влияния». А то, если не безбожный, так во всяком случае, не христианский ученый излагает историю христианства, как смену «влияний» — эллинизации (острых и подострых), романизации, германизации и т. п. — самого христианства просто не желая замечать, а верующие христиане считают долгом своей совести повторять слова «ученого».

Общим положением давно уже стала мысль о том, что христианство является развитием иудейской религии, от которой и унаследовало Ветхий Завет. В лучшем случае, выдвигая преимущественность христианства, считают еврейскую религию его подготовкою, как бы — христианством в доступной и понятной избранному и уповающему на Христа народу мере. Такой взгляд, такое понимание Ветхого Завета, как «сени» Нового, разумеется, справедливы, ибо надо не утратить сознания того, что род человеческий один и что в этом роде Христианство вместе с иудейством оставляет *особое* единство, *особую* личность, хотя и двуединую. Однако при наших абстрактных навыках единство сейчас же превращается в отвлеченное, неизбежно увлекая к отрицанию своеобразия им сопрягаемых личностей и к непониманию абсолютной ценности не только еврейства, но и христианства. Поэтому, утверждая иудео-христианское единство, необходимо и различать составляющие его личности: Израиль и Церковь. Согласимся, что христианство — развитие иудейства, его

продолжение. Во всяком развитии, во всяком продолжении (если только оно не мыслится как механическое передвижение тела в пространстве) появляется нечто новое, ранее не бывшее. Этого нового никак не вывести из старого, ни из простой перестановки элементов старого: тогда бы оно не было новым. Эмпирически это новое не могло даже и появиться, так как из ничего тварная воля ничего создать не может. Новое могло быть лишь творением и даром Божьим, причем даже самое усмотрение его могло быть обусловленным со стороны Бога или откровенным. Если же новое, как в данном случае, есть личность, Церковь, мы должны говорить о ее рождении в эмпирическом мире. И поскольку Церковь есть живое личное единство, она не только раскрывает свое новое, но и все старое, бывшее чужим, *осваивает* и делает собою. То, что остается старым, ей не принадлежит и ее не определяет. В ней *все* новое, ибо и старое в ней обновилось и, перестав быть собой, сделалось ею. Мы не только ошибаемся, а и лишаем себя всякой возможности что-либо понимать, когда пытаемся определять Церковь и церковное не изнутри, не из самой Церкви, а извне: по тому общему, что связует старое с новым, как отвлеченное родовое понятие, и что — в рассматриваемом нами случае — является лишь несовершенным *символом* единства христианства с иудейством.

Конечно, христиане признают тот же Ветхий Завет, что и евреи. Но с тем же основанием можно сказать, что есть два Ветхих Завета: еврейский и христианский. Только христианин в силах понять истинный смысл и полноту Ветхого Завета, который лишь в христианстве «исполнился», евреям же остается недоступным. Каждое слово Священного Писания разное говорит: христианину и еврею, так что оно столько же является двумя словами сколько и одним. Ибо одним оно в некотором смысле все же остается. Так один и тот же предмет, сразу воспринимаемый двумя, есть все же один и тот же предмет, хотя он и два предмета. Так одна и та же истина, постигаемая двумя, остается одною и единою, хотя как бы и раздваивается. Так взрослый человек — тот же самый человек, что и он — младенец, хотя их как бы и двое. В совершенстве бытия всякая личность и все личности — целокупность единого Божьего мира, так что можно сказать: столько же миров, сколько и личностей, хотя и существует лишь один Божий мир.

Одна и та же истина могла равно, хотя и по-разному восприниматься и язычеством и еврейством; не потому, чтобы Моисей заимствовал ее у Платона или наоборот, как часто утверждали апологеты, а потому, что это одна и та же истина. Могло, конечно, существовать и существовало взаимовлияние. Но оно нимало не устраняет указываемого основного факта; напротив — его уже предполагает. Тот, кто «влияет», является, по меткому слову Сократа, только повивальною бабкою. Но совершенно противоестественно предполагать, будто повивальная бабка может быть отцом ребенка. Если бы такое странное событие могло иметь место, было бы невозможным *свободное* развитие и не сделала бы Истина людей свободными.

Однако, множественное выражение истины, сопровождаемое или не сопровождаемое «влияниями», само по себе еще ничего не говорит о том, какое из выражений ее (мы говорим об эмпирических выражениях) полнее, т. е. истиннее. Все они могут быть одинаково истинными (как все они одинаково истинны в совершенном бытии, и их усовершающем), все могут быть одинаково ложными, и, наконец, они могут и различаться по степени своей истинности. И если мы утверждаем преимущество христианства перед язычеством, иудейством или магометанством, так не потому, что оно после первых двух и ранее третьего, а потому, что оно абсолютно истинно. Это именно сознание позволяло отцам и учителям Церкви возглашать христианские учения и восполнять и исправлять уже сказанное другими и *потому* обратившее их внимание на самое неудачно выраженную этими другими истину. Мы, привыкшие дорожить нашим маленьким «я», всегда стараемся упомянуть о сказанном в первый раз нами, хотя и не всегда склонны сообщать о заимствованном нами у других. Св. отцы одинаково устраняли и себя, и других, ревнуя только об Истине. Ибо они лучше нашего понимали, что Истина не может быть объектом индивидуальной собственности и что вызванное другим *мое* восприятие ее ценно лишь постольку, поскольку является *ее* аспектом. Христианская Истина не в высказываниях того или иного отца, либо учителя Церкви, но в сознании самой соборной Церкви, которое отдельным человеком, хотя бы и святым и мудрейшим, может быть выражено лишь приблизительно.

Отсюда проистекает своеобразное отношение Церкви к ее Священному Писанию. Оно является священным и выражающим христианскую Истину только в связи со Священным Преданием, т. е. только в понимании и толковании Церкви. Церковь же определяет свое понимание лишь тогда, когда *она* это почитает нужным, т. е. в той мере, в какой это *ей* представляется необходимым. Так, утверждая основоположность Четвероевангелия, Церковь вместе с тем научает нас не понимать упоминания о братьях Иисуса Христа и об Иосифе, как отце его, в буквальном смысле слова, хотя бы первые христиане так эти слова и понимали, хотя бы даже сами евангелисты не знали еще догмата Церкви о приснодеве Марии и ошибались.

Эта вознесенность церковной истины над временем делает обычную постановку вопроса о «влияниях» еще более неуместной. Как, в самом деле, сопоставлять учение четвертого Евангелия о Логосе с индивидуализирующим иудейскую мысль учением Филона, если существенны не слова евангелиста, а истины Церкви, этими словами выражаемые? Если бы даже наблюдалось величайшее сходство в учениях Филона и Иоанна, и тогда бы не близость эта была существенною, но евангельская новизна, указуемая Церковью, которая одна только может непогрешительно изъяснить смысл евангельских слов. Тогда бы нам нужно было прежде всего с помощью Церкви усмотреть эту новизну, ибо не потому же исповедует Церковь Богодухновенность Евангелия, что оно не «от Филона», а «от Иоанна.»

Впрочем, о каком-либо совпадении Иоанновского учения о Логосе с учением о Логосе у Филона не может быть и речи. Филон двинулся от библейских текстов, проображающих христианскую догму и притом проображающих только в свете Четвертого Евангелия, совсем в другую сторону, чем Иоанн. Пафос Филона — пафос абсолютной недостижимости Бога, от которой он не может отказаться, не перестав быть иудеем, и которая тем не менее стоит в противоречии с другими его утверждениями и, в частности, с исповеданием Бога, как Личности. Именно непостижимость Бога заставляет Филона обратиться к учениям раввинов о «монзах» или «силах» (dynameis) Божиих, которые, эти «низшие и подчиненные» силы, помогают Богу творить мир из материи и, ошибаясь, созидают злое. «Одно создано

Богом и через Него (dia), другое же — не Им, но чрез Него»: другое создано низшими из сил. Силы иногда мыслятся Филоном, как личные существа (ангелы, служители, демоны), венчаемые силою творческою и силою царственною, в конце же концов — Словом. Слово (Логос) даже именуется «сыном первородным», «вторым богом», но и «старейшим ангелом» и «архангелом». Оно — «тень Бога», коею Бог воспользовался; как орудием, для устроения мира. Оно «ни вечно (agenetos), как Бог, ни порождено (gennetos), как мы, но - посредине между тем и другими, обоим причаствуя». Если так, то ясно, что Бог и должен навсегда остаться абсолютно недоступным человеку.

Однако иногда Филон мыслит силы Божьи и само Слово, как атрибуты Божества, причем Слово отожествляется с Мудростью, объединяя Благость и Мощь и пребывая посреди их. Предносясь Филону, как атрибуты Божества, «силы» и «Слово» неизбежно должны совпасть с самим Богом. И Филон говорит о «делении» даже «истечении» (aporroia) или эманации. Если теперь мы обратим внимание на то, что Филон снимает абсолютную непостижимость Бога в утверждении возможности экстатического единства с Ним для человеческой души, когда она становится тожественною с Богом и самим Богом, нам станет очевидною неясность, двусмысленность Филоновского учения. Филон беспомощно колеблется между иудейским дуализмом Бога и человека (мира) и гностическим пантеизмом. Он ближе к гносису и Плотину, чем к Евангелию от Иоанна.

Ведь Евангелие от Иоанна говорит не о неведомом Боге гностиков, не о непостижимом Божестве, но о непостижимом Боге-Отце, коего тем не менее всецело постигает Бог Сын, а через Сына тот, кто един с Сыном. Бесконечное расстояние между тварью и Богом утверждается для того, чтобы указать путь к всецелому его преодолению и не экстатическому, которое обедняет тварь и отрицает телесность, а всяческому. «Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего» (VII, 18; X, 15; XIV, 7, 9 сл.). Поэтому не созерцательная и мироотрицающая мистика, как у Филона и Плотина, является единственным путем к Богу, и все, а не только пневматики, как у гностиков, могут достичь всецелого спасения. И Логос не одна из

«сил», хотя бы и высшая, и не единство или венец сил, но — единственный Сын Божий, чрез коего «*все* начало бысть», тогда как Он сам был «в начале» был у Бога, т. е. устремленным к Богу (pros ton theon) и Богом, не «вторым Богом», изъясняет Церковь, а тем же единым истинным Богом. Логос не посредствующее и «среднее» существо, долженствующее сделать незаметным переход от Бесконечного к конечному человеку. И нет в христианском учении наивной попытки преодолеть непрерывность прерывностью с помощью анализа бесконечных малых, ибо человек не рожден от Бога чрез посредство бесконечных по числу сил. Человек сотворен Богом Отцом чрез Бога Сына из ничего, не из предшествовавшей материи; но он становится сыном Божиим или — по благодати истинно рождается от Бога *потому*, что истинный и единственный Сын Божий дал человекам «власть быть чадами Божьими.» В связи со всем этим понятно обосновывающее все для нас утверждение, которое казалось иудеям кощунственным соблазном: Логос Сын Божий и есть Иисус Христос (I.14).

Истинной и всецелой Божественности Иисуса Христа не вывести ни из эллинизма, ни из иудейства, ни из филонизма. Постижение ее не может быть плодом синтеза филонизма с мессианским чаянием, ибо нет этого постижения в моментах подобного синтеза. Синтез онтологический «ранее» своих моментов, как целое первое своих частей. А между тем в Богосыновстве Иисуса Христа и притом Распятого, — все существо христианства. И нельзя это богосыновство счесть измышлением человеческим — где нам становится ясным, что «новое» из стараго невыводимо, мы всегда успокаиваем себя ссылками на «измышление» («из» — чего?) — ибо оно покоится на Богосознании самого Иисуса Христа. А возможно ли Богосознание в только — человеке.

В чем же тогда «близость» Филона к Иоанновскому «богословию?» — Филону ведомо бесконечное совершенство Божества, превышающее всякое *человеческое* постижение. И он *верит*, что Бог есть Личный Бог и что как-то человек может быть вознесен до полноты единства с Богом. В поисках решения он, побуждаемый ему еще неясными Богооткровенными словами Библии, а также домыслами раввинов и греков, смутно прозревает какое-то посредство, какого-то

Посредника. Но он не может его постичь, не в силах сказать, Бог этот Посредник или не Бог. И в мечте о спасении он готов отречься от всего тварно-человеческого. Мы знаем, что смутные чаяния никак не могут породить то, чего в них нет, т. е. чаемое. Филон не может быть «источником» Иоанна. Следовательно, несомненная внутренняя связь их, как части с целым, должна быть объяснена иным образом. Она легко объясняется, если от уместного лишь на низших степенях знания причинного метода мы обратимся к методу телеологическому. Это будет лишь сознанием и осмыслением той работы историка, которая происходит на самом деле. Ведь, если бы он не знал Иоанна, он никогда бы не «вывел» его из Филона и даже не поставил бы вопроса о их связи, превращенного им поспешно, но вторично в вопрос о Филоне, как источнике четвертого Евангелия.

Истина высказала себя устами евангелиста, т. е. Она повлекла к себе людей, ибо существо Истины в том, что Она есть желаемое и чаемое. Она и была чаемым еще тогда, когда Себя не высказывала. И Ее, конечно, чаял и искал Филон, но своими человеческими средствами найти не мог, ибо Она ему еще не являлась. Он мог только устремиться к Ней. Филон подошел к Ней ближе чем Аристовул, чем Платон, но потому что пламеннее к Ней стремился и, главное, потому что Она уже готовилась Себя явить и почти уже слышались первые звуки Ее голоса, Филон мог приблизиться к чаемому, ибо оно уже всегда существовало, как Истина, влекшая его к себе подобно влекущему железо магниту. Существование же Ее означает и то, что Она уже высказала себя в мире устами Иисуса Христа и устами Иоанна. Говорю «*уже* высказала», ибо в порядке онтологическом и для Бога всегда есть то, что для людей находится только в будущем. Бог знает, что мы сделаем, и знает в большей полноте и реальности, чем мы сами, делая это, можем знать; Бог не дожидается, пока нам заблагорассудится выполнить Его волю. Будущее находится в Боге не меньше, чем настоящее.

Боговоплощение не только формальный центр исторического процесса (вроде абсолютной системы координат), но и реальный центр исторической динамики, и онтологическое средоточие всего исторического бытия. Христос Иисус — Богочеловеческий источник истории, из которого стремятся все ее потоки и в прошлое и в

будущее. Чем ближе к истоку, тем чище воды истории, тем выше подъемлются ее волны, тем явственнее стремление их из него и к нему. Здесь не место в подробностях рассматривать и развивать христианскую теорию истории. Указывается же на основную идею лишь для того, чтобы сказать, *почему* так приближаются к христианству религиозно-философские течения древнего мира, хронологически ему близкие, и *как* это приближение следует понимать.

Итак мы решительно отвергаем *выведение* христианства из иудейства или язычества, ибо отрицаем способность твари творить что-либо из ничего, ибо считаем Церковь Христову особою и единственною личностью, сотворенною Богом чрез Логос и чрез Иисуса же Христа причастную Божественно-Личному Бытию. Христианство не развитие иудейства и эллинства, а эллинство и иудейство не подготовка христианства. Их надо рассматривать, как устремления твари к Богу Истине, который одаряет их естественным и даже сверхъестественным откровением,3 хотя и в меру их стремления. Но эта точка зрения требует иного осмысления исторической работы, чем существующее доныне, — возврат к святоотеческой установке.

Отцы Церкви думали, писали и творили на греческом языке. Всякому ясно, что этим фактом христианская Истина нимало не искажалась, как не искажается она, если исповедуется на языке славянском, русском, латинском и т. д., хотя с данным языком связаны некоторый особый ее аспект и некоторая эмпирическая ее*ограниченность*. Эмпирическая ограниченность, опять-таки нисколько не искажающая самого существа исповедуемого, очевиднее в том, что Отцы Церкви были людьми своего времени. Они в большинстве стояли на уровне современного им эллинистического образования, вынуждены были пользоваться терминами, приятными их современникам, религиозно-философскими терминами, считаться с религиозно-философскими и нравственными проблемами эпохи. И только благодаря этому могло распространяться христианство: на языке ангелов оно бы осталось непонятным.

Так уже Климент Александрийский может быть связан с платонизирующим стоицизмом его времени, в том смысле, что он на языке и в терминах этого направления (ибо многое из высказанного

им остается вне Церкви) выражает христианство, тогда как другие течения продолжают искать Истину человеческими средствами. Так в III веке стремление эллинистического мира к Богу выразилось в двух параллельных потоках: в языческом новоплатонизме Аммония Мешечника, сначала бывшего христианином или христианствующим гностиком, Плотина, Порфирия и в учениях Оригена и его последователей. Одновременно другие течения стремились оформить себя в терминах аристотелевской философии (Павел Самосотский — Лукиан — Арий). И когда в IV в. каппадокийцам приходится защищать «единосущие», дело Афанасия Великого, они смело обращаются к терминам и методам Оригена и новоплатоников. Читателю Тракта Василия Великого о Духе Святом (к Амфилохию) может даже показаться, что автор иногда лишь переизлагает пятую эннеаду Плотина (еще характернее приписываемое тому же Василию Великому рассуждение о Духе Святом, которое присоединено к трактату против Эвномия). Равным образом и сочинения, приписанные Дионисию Ареопагиту, могут производить ошибочное впечатление, что перед нами попытка далеко идущего истолкования христианства в духе позднего новоплатонизма и гносиса.

Все это наполняет новым энтузиазмом теоретиков разных «влияний» и тварного творения из ничего. История христианской догмы начинает подразделяться по принципу острых и подострых «эллинизаций» что, несомненно, является одним из проявлений и ярким симптомом дехристианизации европейской культуры вообще. В руках исследователей усматриваемые ими «влияния» становятся сильнейшими растворителями той суммы еврейских, восточных и эллинистических элементов, которою они подменяют живую целостность христианства. Снова распинают и убивают Христа, чтобы потом победоносно доказывать Его несуществование, так как Христа воскресшего и Бессмертного просто не видят: от Него отвернулись. Ведь то, что есть у новоплатоников, открыто умом человеческим. Если у них уже есть учение о Троице, почему считать христианское учение абсолютно-истинным, т. е. Богооткровенным и Божественным?

Однако христианская истина совсем не в таком плохом положении. Если христианин станет проповедывать свою веру на японском языке,

христианство не станет ни шинтоизмом, ни буддизмом. И даже в терминологии Аристотеля можно (хотя и не без существенных ее преобразований) выразить христианскую Истину довольно точно. Пользование новоплатоновскими методами и терминами еще ничего не говорит в пользу истинности или ложности, новизны или неоригинальности высказываемого, тем более что нет, собственно говоря, оснований назвать религиозно-философское течение II века именем языческого его потока, если Ориген (185–255) старше Плотина (204–270), Аммоний же Мешечник, может быть сначала был христианином. Повторения и заимствования так же не весьма убедительны, потому что, во-первых, важно не заимствование, а вносимое в него и могущее коренным образом изменить его смысл, т. е. вместо лжи указать на истину, исправление, потому что, во-вторых, никто не утверждает, будто новоплатоники не приближались к Истине и частично ее не выражали. Из всех мудрецов языческой древности Платон и верный истолкователь его Плотин дали наибольшее приближение к христианству и положили основание всякой истинной философии, так что доныне понятие платоника и новоплатоника синонимично понятию философа: ценность философской системы измеряется степенью ее платонизма. Наконец, надо помнить уже сказанное нами о соборности Церкви. В индивидуальной системе может находиться и нецерковное. И таковым часто бывает механически в нее переносимое из чужих и чуждых учений. Христианская догма определяется, как таковая, из центра, из Церкви и соборною Церковью, а не путем отвлеченных операций человеческого разума и статистических подсчетов.

В порядке теоретического опознания повторяется онтологическое первенство христианства. Только из христианской Истины мы в состоянии правильно оценить и понять нехристианскую философию: лучше, чем понимали и оценивали ее сами ее творцы. Тот новоплатонизм, который изучаем мы, христиане, хотя и плохие, вовсе не новоплатонизм Плотина, Ямвлиха, Прокла. Мы видим истинность его там, где Плотин и другие новоплатоники ее только чуяли или даже и просто не видели. Нам очевидна ошибочность там, где им все было несомненным. Наш новоплатонизм — нечто качественно иное, чем новоплатонизм исторический; иное и потому, что нам ясна его относительность. С роковой неизбежностью вопрос о влиянии

новоплатонизма на христианство превращается в вопросе о влиянии христианизированного новоплатонизма, т. е. в конце концов — самого христианства на христианство и тем себя уничтожает, оставляя «ученого» в глупом положении.

Чтобы лучше уяснить себе отношение новоплатонизма к христианству, остановимся немного на Плотине, мысленно возвращаясь к сказанному уже о Филоне. В том основном религиозно-философском течении поздней античности, которое, с одной стороны, совершеннейшим образом выражает христианскую мысль, а с другой, завершает языческие искания, Плотину, несомненно, принадлежит первое место. Он — лучший и высший дар, какой только мог принести Христу безблагодатный мир. Он — предтеча Христов в язычестве. Плотин не знает Откровения и часто лишь бродит у порога тайн. Но там, где он видит, и в том, что он знает, он на волосок отстоит от Истины. Плотин так гениален и глубок, так широк, осторожен и точен, что, не упуская и смутного своего восприятия, сопровождает самые, казалось бы, нехристианские свои мысли оговорками, открывающими путь к христианскому пониманию и истолкованию их. Поэтому доныне для стремящегося христиански философствовать христианина нет лучшей школы, чем изучение «Эннеад». Поэтому же необычайно трудно отделить и отличить Плотина от христианства, тем более, что, как мы уже знаем, истинное и полное его понимание возможно лишь из христианства.4

Конечно, Плотин не может без оговорок быть назван пантеистом. Этому противоречит и резкое противопоставление совершенства несовершенному бытию и еще более резкое противопоставление Бога материи, которая никак с Богом отожествлена быть не может. С другой стороны, учение о материи, которое иногда выражено в столь резких формах, что позволяет ставить вопрос о Плотиновском дуализме и сближать его с некоторыми гностиками, — встречает со стороны самого философа многочисленные оговорки и упорное сопротивление, вынуждающие читателя к воздержанию от обвинений Плотина и в дуализме. Если же оставить вопрос о материи в стороне, позиция Плотина окажется еще больше неясною. Каково отношение между Богом и миром? — Это не эманация в грубо-материальном смысле слова. Как будто это ничто иное, чем взаимоотношения

Божественного, т. е. Единого, Ума и Души, так как Эннеады, описав их, говорят: «доселе Божественное». Но, с другой стороны, нельзя и усмотреть различие между происхождением Души из Ума и существ из Души, да и сама Душа, если в описание ее, как следует вдуматься и отвлечь от существующего материю, совпадает с миром, как целым, напоминая Человека или Софию гностиков.

Христианство преодолевает здесь дилемму — «пантеизм или дуализм» учением о творении из ничего. У Плотина этого учения нет (даже в таком виде, как оно есть у гностика Василида), а дана лишь одна из его предпосылок — теория идей (и причастия). Приняв творение из ничего, мы можем раскрыть истинную интуицию Плотина и объяснить смысл его недомолвок, оговорок и неясностей. Но это будет уже «крещением» его системы, ему самому чуждым, и ее существенным видоизменением. Тогда по основной своей интуиции он окажется несравнимо более близким Православию, чем аристотелизм и аристотелизирующее томистское католичество. Но сам Плотин интуиции своей до конца не уяснил, подав повод к обвинению его в пантеизме.

Не уяснил он до конца и других своих интуиций. — Вслед за Филоном Плотин пытается сочетать бесконечность Божества с исповеданием Божества Личного. Бог Плотина «не Личность» потому, что Он выше личности, будучи ее началом. Но как возможно обесконечение (бесконечное усовершение) личности, если личность и есть определенность или конечность. Ориген, поставленный перед тою же дилеммою, счел необходимым во имя спасения Личного Бога пожертвовать Его бесконечностью. Плотин, как и Филон, постигая Истину, обосновать свою парадоксальную интуицию не смог. Она обоснована лишь в христианстве. — Бог есть Личный Бог потому, что Он — единство (единая сущность) в трех Ипостасях. Трисиятельное Божество не определено, а распределено внутри Себя, не ограничено, а саморазграничено без умаления Его совершенного единства.

Опять-таки можно сказать, что и у Плотина есть учение о Троице и что христианская догма Троичности раскрыта лишь трудами каппадокийцев, знавших Эннеады и широко их использовавших. Но, как нами уже указано, вопросы о времени раскрытия Истины и так

называемых «влияниях» в данной связи значения не имеют. Что же касается Плотиновской Троицы, так посмотрим, какова она, да и не кажется ли она Троицей лишь по недоразумению.

Конечно, в умозрении о Едином Плотину предносилось то же самое, что на догматическом языке христианства именуется единою сущностью (usia) Божества. Однако весь смысл христианской догмы в том, что единая сущность не есть что-то четвертое в Троице, что-то онтологически противостоящее Ипостасям. Все Они единосущи, т. е. все — одна и та же Божья Сущность во всей ее всецелости. Отец есть вся Сущность, и Сын — вся Сущность, и Дух Святой — вся Сущность. Но нельзя отожествлять Сущность с одной только Ипостасью и смешивать ипостасное взаимоотношение Их с невозможным взаимоотношением по сущности. Поэтому, например, нельзя говорить о рождении Сына или исхождении Духа «из сущности Отца». Это имеет смысл лишь в том случае, если за недостатком слов, под словом «сущность» (usia) разумеется то «сущность», то ипостась, как и было у каппадокийцев.

Между тем у Плотина Единое, как Сущность, несомненно отожествляется с единым, как Отцом (первою Ипостасью), благодаря чему искажается все учение о Троице и прежде всего становится неизбежным субординацианство. То же самое, конечно мы наблюдаем и у ранних христианских богословов, у Оригена и других. Но здесь эти богословы выражают не христианскую Истину, а свои домыслы и, стоя вне Церкви, еретичествуют (хотя сами и не еретики). При отсутствии равенства трех Ипостасей не может Бог быть Триипостасным или Личным. При незнании о равенстве Их невозможно постичь Плотиновскую интуицию.

И так, в Триединстве Плотина не три Ипостаси, а в лучшем случае, две с половиной, ибо является ли у него Единое, — еще сомнительно. На самом же деле Их у него не более двух, а, может быть, и одна или полторы. Ведь было бы ошибочно отожествлять Плотиновскую Душу со Святым Духом. Душа может быть сопоставляема с «Anthropos», «Адамом» или «Софией» у гностиков, с Церковью у христиан. Дух же Святой дан Плотину не в интуиции Мировой Души, а в интуиции Ума (Nous). Не случайно здесь различие терминологии (Nous-Logos; заметим, что гностики их различали). В «Уме» у Плотина до

неразличаемости слиты, как начало определяющее или разъединяющее (Логос, Меч рассекающий), так и начало воссоединяющее и животворящее (Дух Святой). Значит у Плотина никакой Троицы, в строгом смысле слова, нет, а есть словесно описанная, как Троица, двоица (Отец-Ум) или даже единица (Ум), что является уподоблением Бога твари и незакономерным обожением второй (отсюда — Божественность Души).

Отмечая неполноту Плотиновского тринитарного учения, мы нисколько не хотим умалить философский подвиг Плотина. Он направил свой взгляд на Свет Триединой Истины; и не его вина, что Истина ослепила его глаза. Даже в сумраке ослепления он не забыл о том, что мимолетно узрел, и, жертвуя неодолимою логикою своей мысли, решался утверждать Триединство. Он видел и единую Сущность и Отца, и Сына и Духа, хотя не умел их различить, смешивая Их в Едином и Уме. Здесь он опять ближе к восточно-православной мысли, чем мысль аристотелевская и католическая. И не случайно выразители второй, европейские философы, не видели и малой доли того, что видел «язычник» Плотин, хотя изучали не только катехизисы, но и Евангелие.

Таким образом, Плотину не удается выйти за грани противоречий между пантеизмом и дуализмом и в едином воззрении постичь Бесконечность и Ипостасность (личное «качество») Божества. Легко было бы показать, как этими основными неудачами обусловлено все дальнейшее развитие Плотиновской системы. Но за недостатком места и боязнью выйти за пределы популярного изложения, я вынужден, предоставив обоснование благосклонным читателям, наметить лишь некоторые существеннейшие вопросы. — Не опознав Божьей Триипостасности, Плотин закрыл себе и всему новоплатонизму путь к признанию Богочеловека Иисуса Христа, а, следовательно, к постижению и обоснованию конкретной эмпирической личности и эмпирического мира вообще, иерархическое строение мира, Плотином же с необычайною четкостью опознанное, осталось не связанным с динамикой конкретно-эмпирического бытия. Оно не раскрыло Плотину своей однозначности и однократности, т. е. не предстало перед ним, как история. И здесь, в непонимании историчности христианства,

странным образом сошлись дороги новоплатонизма и аристотелизма, сплетенного неразрывно с западно-христианскою мыслью. Ибо то, что на Западе считается историей, еще не история, как не история и простое повторение святоотеческих схем (Августин, Оттон Фрейзингенский, Джиоаккино дель Фьоре, Боесюэр и др.). Эти схемы, как и чаяние тысячелетнего царства, как и видения Апокалипсиса — только символы, смысл которых не раскрывается путем их повторения.

Теперь, не называя заблуждения истиною и не отрекаясь от веры Христовой, мы, с надеждою быть правильно понятыми, можем говорить об особой близости эллинистической и, главным образом, новоплатоновской мысли к Православию. Именно к Православию, так как расстояние между новоплатолизмом и западным христианством несравнимо больше. За очень малыми исключениями все близкое к новоплатонизму казалось на Западе еретическим (Эриугена, Николай Кузанский, средневековая мистика). И Запад видит в Православии уклон к пантеизму. Мы не попадем в противоречие с утверждаемым нами, если определим западное христианство (преимущественно же католическое), как аристотелевское. Ибо с нашей точки зрения это христианство в чистоте веры не удержалось и может быть рассматриваемо, как неорганическое смешение христианских и нехристианских начал. В нем живет Церковь, но вопреки энергичному утверждению ее видимости, она видима лишь с трудом и отделима от «мира» только для православного сознания. Во внешних очертаниях и самоопределениях «западная церковь» — учреждение человеческое. Человеческое же учреждение можно определять чрез отношение его к человеку Аристотелю.

Но по тем же соображениям мы отказываем определять что-либо православное (а православное для нас синоним христианского), как платоновское или новоплатоновское. Конечно, если мы назовем себя христианами-новоплатониками, большой беды еще не произойдет. Может быть мы даже более заслужили название «новоплатоников» (хотя и новых, но маленьких платонов), дабы удостоиться поучения, ниспосланного бл. Иерониму за то, что он был «цицеронианец». Но вера наша не новоплатоновская, не еврейская и не языческая, а христианская. Поэтому при всем нашем не преодоленном еще

язычестве из уважения к спасающей нас Православной Церкви, из стремления стать истинными ее сынами лучше называть себя… православными. Сознание истинности и полноты веры, которою хочешь верить при всем своем маловерии, не есть еще гордыня. Мы, может быть, безмерно хуже еретиков и язычников, но вера наша, но Церковь наша этим нисколько не опорочена. Церковь — святая.

И еще в одном отношении не должно быть у нас гордыни. — Если иные религии и философии только приближались к христианству и мы, причастные его истине, это видим, — нет в том никакой нашей заслуги, ибо не мы, а сама истина судит. Мы сами на месте язычника не увидали бы и малой доли того, что он увидел. Кроме того, мы, как существа ограниченные, как люди, еле-еле видим один только аспект Христовой Истины и с ним именно сопоставляем достижения евреев и эллинов. На деле же — им предносились иные аспекты той же истины, как иные предносятся еретикам, как всякому человеку предносится ее особый аспект. И в соборной Церкви все аспекты одинаково необходимы и ценны. И в полноте бытия все должны быть равно усовершенными. Во Христе Иисусе нет ни эллина, ни иудея, конечно, не потому, что во Христе какой-то отвлеченный человек без роду и племени, а потому, что в Нем эллин со своим эллинством, иудей со своим иудейством. Во Христе иудейство не отрицает эллинство, но оба, усовершенные и преображенные, взаимно друг друга восполняют и радуют. В древней Церкви пришедший ко Христу иудей не отвергал Моисеева закона, но «исполнял» его, т.е. соблюдая преображал. Приходивший же ко Христу эллин не должен был принимать и Моисеев закон, не затем, однако, чтобы забыть и свой, эллинский, а затем, чтобы во всем своем эллинстве стать сыном Божьим и этим просветленным эллинством одарить земную Церковь.

Если Церковь зовет к себе назад еретиков, она вовсе не хочет, чтобы они отрекались от всего ими сделанного и делаемого, чтобы, отрекшись от себя, они обезличивали себя в чужих формах. Церковь зовет их к тому, чтобы они, в себе осознав свои ошибки, из *себя*, из *своего*, т. е. из того, что *только* им дано Богом, раскрывали и созидали новый лик Церкви, Так и в прошлом. Если новоплатоники ошибались и мы видим их ошибки из *нашего* постижения Истины, это еще не значит, что им не предносился другой лик и что у них не было

качественно иных постижений. Нам они могут быть недоступными но они были и есть. Однако силою Христовой Любви мы можем так соединяться с ними, что, не переставая быть собою, становимся и ими, научаемся смотреть их глазами. Тогда их трудом мы постигаем им предносившееся; и наш труд начинает восполнять их дело. Чрез нас как бы получает крещение их мысль и возмещается их грех, от чего нам выгода. Мы должны продолжать дело, начатое благословенным трудом отцов Церкви — крестить и просветлять языческую мудрость, преодолевая разделяющую нас с нею глубину времен. Тогда и чрез нас объединяется во Христе то, что рассеяно в пространстве и времени. Тогда и в нас чувствуется жизнь Вселенской Церкви. Конечно, силы и усилия наши ничтожны. Конечно, нам уже не раскрыть и не осуществить всех возможностей прошлого. А они все должны быть раскрыты, осуществлены и преображены во Христе для того, чтобы явилась Совершенная Церковь. Как довершено будет недоконченное, — остается для нас тайною Божьего домостроительства.

X. 20. Берлин

Примечания:

1 «Соборной» в применении к Церкви вовсе не значит «сходящейся на соборы», «признающей соборы, как высший авторитет» и т. п. Такое толкование получилось чрез противопоставление слова «соборный» римско-католическому синониму слова «кафолический» — слову «папский». «Соборный» значит собранный из множества в единство, единый во множестве, всеединый или — со стороны более внешней — согласованной. Переводом его на немецкий язык будет не «konzibiarisch», а «symphonisch». Соборность Церкви констатирует ее «соборы», а не обратно.
2 Для простоты пользуюсь здесь термином «личности» в обычном его значении, т. е. в смысле «тварной личности». На самом деле, разумеется, никакой тварной личности нет, а есть только Божественная Ипостась Логоса (Она же и личность Иисуса Христа), по причастию коей тварь получает личное бытие.
3 Нам представляется важным настаивать на различии между «естественным» и «сверхъестественным» откровением. Всякое

знание, как нечто абсолютно новое в мире, есть откровение. Но только то, что особенным образом связано с Иисусом Христом, по реальной связи с Ним, знанию, вере и упованию, является «откровением сверхъестественным».
4 Не могу отказать себе в удовольствии и не упомянуть в данной связи замечательную книгу A. Koyre — L'ideéde Die udanslaphilosophiede St. Anselme. Paris, 1923. Автор — строгий и осторожный «историк философии». Тем существеннее для меня усмотреть в его работе косвенное и проводимое на деле подтверждение защищаемых мною тезисов. Ср. особ. стр. 83 сл., 90 сл. (о Плотине).

журнал "Путь" №3