

ГОСПОДСТВО И ЦАРСТВО

(Эсхатологический этюд)*

Когда мы говорим о «вещах последних» или затрагиваем проблемы, как сейчас принято говорить, эсхатологические, мы вступаем в ту область, где непрестанно удостоверемся в бессилии нашего богословского исследования перед множеством различных аспектов, которые должны мы одновременно охватить, перед множеством перемещающихся и пересекающихся плоскостей, которые мысль не может зафиксировать, их не искажая. Вспомним, что даже науки, изучающие материальные реальности, так называемые «точные науки», и те в наши дни должны прибегать к понятию дополнительности, а иной раз одновременно поддерживать, не пытаясь их примирить, две противоположные теории, чтобы дать представление о каком-либо физическом феномене во всей его сложности, как, например, о феномене света. Тем более относится это к реальности, о которой сказано: «не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что уготовал Бог для любящих Его» (Ис. 64, 4; 1 Кор. 2, 9). Чтобы избежать двойной опасности слишком уточнять, или же, наоборот, слишком многое относить к области невыразимой тайны, я позволю себе затронуть тему собственно эсхатологическую лишь в конце этого очерка, подойти к ней обходными, так сказать, путями, которые покажут нам, как именно христианский богослов может говорить об исполнении господства Бога.

Говоря о «господстве» и его «исполнении», прежде всего необходимо рассмотреть термины, которыми мы будем пользоваться.

Господство — понятие относительное, и оно предполагает противоположение: подчинение чего-то или кого-то этому господству. Если же мы говорим о подчинении, то, естественно, предполагаем возможность неподчинения и бунта. Господствуют лишь над тем, что оказывает или может оказать сопротивление. Бог Аристотеля не господствует над своей вечной вселенной; Он лишь первичное «безусловное условие» того действия, без которого не пойдет машина вселенной и из которого исключена какая бы то ни было случайность. Стагирит весьма бы удивился, если бы его Богу — неподвижному Перводвигателю мыслящей себя Мысли — дали имя «Господин», Кривош.

Но Бог Библии — Господин, Он — Господь небесных воинств, всякого духа и всякой плоти. Господство Его «из рода в род», и «владычество Его на всяком месте». И если невозможно выйти из-под этого всеобъемлющего господства, которое тем более абсолютно, что Бог евреев и христиан есть «Творец всяческих», то можно ему противоборствовать: отчаянный вызов человека, пытающегося подняться до Бога, чтобы спорить с Ним лицом к лицу, — не безнадежный вопль свободы, которая, как в античной трагедии, в своем падении возвращается к самой себе.

* Domination et règne. Étude eschatologique.— *Messenger de l'Exarchat du Patriarch Russe en Europe Occidentale*. № 17 (1954), pp. 43—55.

осознавая всю свою абсурдность и иллюзорность перед Роком, одинаково неумолимым как к бессмертным богам, так и к смертным людям.

И вот мы видим, как Бог оправдывает спорившего с Ним Иова, но Его гнев возгорается на Элифаза и его друзей, защищавших непреодолимый и неизбежный абсолютизм Его господства: «Вы говорили о Мне не так верно, как раб мой Иов» (Иов. 42, 7). Протест же Иова, его отказ принять такое господство, которое исключает всякий диалог между Богом и человеком, негативно доказывает истинную природу этого господства. Упреки Иова — это угодная Богу хвала, которая глубже проникает в Его таинственную сущность, ибо она не хочет останавливаться на «идее» о Его господстве. Так богословие взлетает выше всех неискусных «богословствований» и теодицей, прототипом которых и являются речи друзей Иова. И если многие тексты Ветхого Завета свидетельствуют об абсолютном господстве Бога, то книга Иова побуждает нас видеть в нем нечто иное, а не одно только антропоморфическое выражение божественного предопределения.

Действительно, в своей протяженности господство Творца содержит всё, что только существует и даже, по апостолу Павлу, оно простирается за пределы существующего как его необходимость; ибо, по творческому слову Создателя, всё стало бытием, и ни что в небытие возвратиться не может. Однако господство это по своей напряженности никогда не однообразно и не статично, а всегда многообразно и динамично. Ведь Господь Бог, господствующий над вселенной, которую Он сотворил из «ничего», — не безликая «необходимость», и заложено это в самом акте сотворения, ибо — что же значит в совершенном смысле слова творить, творить из небытия в бытие, как не созидать новое бытие, если тебя не принуждают к тому ни внешние условия, ни внутренняя необходимость? Бог захотел быть Творцом, и безусловность Его желания придает творению нечто такое, что никак не сведешь к категориям детерминистической космологии вечного возвращения. Этот аспект божественного творчества, не допускающий подчинения всеобщей необходимости, достигает наибольшей полноты в сотворении ликов ангельских и личностей человеческих: они наделены свободой самоопределения, той *αὐτεξουσία*, в которой отцы Церкви и видят изначальную особенность существ, созданных по образу Божию. Это означает, что отношение Бога ко вселенной, соотношение господства Бога ко всему сотворенному миру предполагает личную связь между Господом неба и земли и сотворенными личностями мира небесного и мира земного, личное отношение с людьми и ангелами, чье свободное подчинение воле Божией и есть превечная хвала всемогуществу Творца.

Бог философов и ученых — только некая первичная необходимость, которая упорядочивает сцепление причин и следствий и автоматически выправляет всякое непредвиденное отклонение; для нее проявление свободной воли человека — не более, чем скрип в механизме. Но Бог Библии, даже в гневе Своем, это Тот Бог, Который пошел на риск, создавая вселенную, совершенство которой непрестанно будет зависеть от свободной воли того, кто сам должен стать венцом ее совершенства. Этот божественный риск, соответствующий желанию создать существа по Своему образу и подобию, есть вершина всемогущества Божиего или, вернее, переход в добровольно взятую на Себя немощь, так как: «немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 1, 25). Немощное это безгранично превышает все атрибуты величия и господства, которые богословы перечисляют в своих трудах de Deo uno. Божественный риск, свойственный личному Богу, свободно творящему свободные человеческие личности, чужд всякого «абстрактного» представления о божественном господстве, далек от всякого рационалистического богословствования, которое воображает, что, приписывая Богу Живому атрибуты Бога безжизненного, Бога, не способного пойти на риск, оно превозносит Его могущество. Но тот.

кто не идет на риск, не любит; Бог богословских учебников любит лишь Самого Себя, а в Своем творении любит лишь собственное Свое совершенство. Он не любит никого, потому что личная любовь есть любовь к иному, чем ты сам. Ревнивый Бог Библии это не жадный до своей славы жестокий Бог евреев, но Тот, чья любовь к избранным Своим «крепка как смерть», и чья ревность ко всему, что отдаляет от Него Его творение, «лута, как преисподняя» (Песнь Песней 8, 6). Поэтому господство надо понимать как личную любовь Бога; Он ждет от Своего творения свободной и полной к Нему обращенности, хочет свободно скрепленного с Ним союза. Но столь абсолютное требование, обращенное к свободе того, кого любишь, не было бы требованием подлинным, если бы не ожидало оно ответной, совершенной полноты, осуществляющейся в любимом, самым любимым желанной, самым им свободно достигаемой.

Если это так, то господство Бога над сотворенным Им миром тем более неограниченно, что оно совершенно не сходно с тем, что мы обычно имеем в виду, говоря о господстве: о давлении извне на волю человека. Поэтому конечное исполнение господства Бога (на грани, никогда не достижимой, но бесконечно достигаемой) равнозначно отмене всякого господства в союзе с Тем, Кто превyšает существа, над которыми господство простирается. «Бог станет всем во всём», или, по дерзновенному слову св. Максима Исповедника, «тварные существа станут по благодати тем, что есть Бог по Своей природе». Такова диалектика господства Бога — Троичного в Лицах, трансцендентного в Своей непостижимой природе, имманентного в Своей любви. Он захотел сотворить такой мир, который не мог бы достичь последнего своего совершенства, не вовлекая волю Творца в риск любви, доходящей до «безумия Креста». «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного» (Ин. 3, 16).

Так как завершение господства Божьего совпадает с конечным обобщением твари, и это высочайшее призвание не может быть достигнуто автоматически, без свободного соучастия «ангелов и человек», необходимо, чтобы каждый этап пути, ведущего к этой конечной цели, совершался в согласном единстве двух волей, воли Творца и воли сотворенного человека. С падения первого Адама, с момента согрешения, лишившего его (а с ним и весь земной космос) возможности усовершенствоваться в своем призвании, и вплоть до того времени, когда Христос, «Последний Адам» (*ἔσχατος Ἀδὰμ*), «снова», по слову святого Иринея, «возглавил падшее человечество», согласованность воли Божией и воли человеческой могла быть лишь внешней. В этом и состояла самая сущность следовавших один за другим ветхозаветных союзов: союза Бога с Ноем, Авраамом, наконец союза с Моисеем. — союзов, предписывающих закон господства Божия над избранным Им Себе народом, дабы совершилось дело Искупления, которое мог совершить один только Бог. Уличая человека в грехе, отчего грех, по слову апостола Павла, становился особенно злокачественным, Закон выявлял особое закабаление человека иному, не Божьему господству. Есть «третья воля», которой и покорился своевольно первый Адам, соблазненный обещанием псевдообожения вне любви Божией. С этой извращенной волей, с этой силой, враждебной Богу, по ошибке Адама и проникло в земной космос господство греха и смерти. Закон Моисея, «преподанный через ангелов» (Гал. 3, 19), указывал тем, кому был дан этот Закон, на их бессилие перед законом «греха и смерти», по которому ангелы сатаны, ставшего князем мира сего, проводят свое господство. Согласие с волей Божией стало проявляться тогда в исповедании греха. В сознании того, что одно только вмешательство самого Бога может вывести людей из создавшегося положения, и наконец в вере в сопутствующее Закону обетование, в то обещание, без которого Закон не мог бы быть выражением божественной икономии и «детоводителем ко Христу» (Гал. 3, 24).

«Для чего же закон? Он дан после по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому относится обетование, и преподан через ангелов» (Гал. 3, 19). Существует тесная связь между Законом и господством греха и смерти, между Законом Откровения и обнажаемым им законом греха, между законным порядком, установленным через ангелов Божиих, и властью, захваченной после грехопадения Адама ангелами сатаны. Что Божий закон соответствует страшным условиям, в которых оказалась подвластная греху и смерти тварная природа, это понять не трудно. Но в горестных этих условиях, навязанных по вине человека всей твари, в том самом законе, который св. апостол Павел называет «законом греха и смерти», в самом беспорядке этого павшего мира надо уметь различать некий непреложный порядок, в котором проявляется Божие господство, предохраняющее мир от окончательного распада и ограничивающее господство властей тьмы. И больше того: само господство восставшего ангела над падшим творением не чуждо Божественной воле, потому что она придает этому «пленению» некий законный характер. Только Бог — Господин, и восставшие против Него духи не смогли бы проявлять своего господства узурпаторов, если бы, в конечном счете, не подчинялись они против своей воли одному Его господству. В своем желании противиться Божественному плану лукавый, в конце концов, вынужден участвовать в его выполнении. И вот раскрывается весь смысл пророческих аналогий израильского пленения: пророчества эти относятся не только к Вавилону и всем сатанинским силам, которые неустанно преследуют Церковь в течение всей ее истории, но в плане более глубоком, в плане мета-историческом пророчества эти относятся прежде всего к самому сатане и той власти, которую с падения Адама мог он взять над человеком и земным космосом.

Здесь снова книга Иова раскрывает перед нами подлинную перспективу проблемы зла, или, вернее, обнаруживает роль лукавого в истории борьбы за всеосвящение. Св. папа Григорий Великий, комментируя этот «пролог в небесах», которому через двенадцать веков подражал в своем Фаусте Гёте, отмечает, что, желая искушать праведника, клеветник-сатана должен был обратиться к Богу, чтобы Тот «простер руку Свою». «Удивительно, — говорит св. Григорий, — что он не присваивает себе права поражать, и это тот, кто никогда не упускает случая гордиться своей гордыней перед Творцом всяческих». Дьявол знает, что сам по себе он не способен ни на что, — что, как дух, он сам по себе не существует: «*Sciendum vero est, quia Satanae voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas iniusta: quia a semetipso voluntatem habet, sed a Domino potestatem*». «Надо знать, что воля Сатаны всегда зла, но могущество его не вне закона. Потому что волю он имеет от самого себя, власть же — от Бога». То, что он хочет делать по злобе, то Бог позволяет ему исполнять по правосудию. И св. папа заключает: «Не следует бояться того, кто ничего не может делать без разрешения. Надо трепетать только перед той силой, которая, разрешая врагу буйствовать, заставляет неправую волю служить исполнению правых предопределений» (*Moralia*. II. 16—17).

Божественная икономия выполняет план Творца и пользуется враждебной Ему волей, невзирая на препятствия, возникающие по свободной воле ангелов и людей. Если это так, то выполнение Божественного плана, непреложного в своей конечной цели (обожения всей твари), надо воспринимать как некую стратегию в действии, стратегию всегда подвижную, обладающую богатейшими возможностями — как многообразно (πολυτοίμηλος) действующую Премудрость Божию.

Но для богословов рационалистов всё это не так. Безжизненное богословие христианских друзей Иова приучило нас рассматривать Божественный план с точки зрения вечности (*sub speciae aeternitatis*), но только той, которую знают эти друзья. Такой образ мысли придает превеч-

ной Божественной воле характер навеки неподвижных и необходимых предопределений, по образу застывшей и печальной вечности математических аксиом. Также искажается и богатый в своих поучениях библейский антропоморфизм и заменяется абстрактным и бедным, который я осмелюсь назвать антропоморфизмом разумного животного, занявшегося богословием. Подобным богословам выражения св. Григория Великого могут показаться слишком дерзкими (не говоря уже, конечно, о всегда «соблазнительной» терминологии Священного Писания); а мысль о господстве Бога, которое проявляется господством над павшим творением князя мира сего, — кощунственной. Чтобы спасти честь отца Церкви, они пытаются включить деятельность дьявола в заранее предначертанный Божественный план, избегая таким образом тех треволений, которые могли бы неожиданно внести в эту раз навсегда зафиксированную программу «грядущие случайности». Конечно, как божественный покой, так и умственный комфорт богослова в этом случае обеспечены, но «серьезность Божией любви», на которой еще так недавно настаивал Романо Гуардини, окажется бессмысленной для Бога богословов, созданного по образу Бога философов и ученых мира сего. Этот Бог, вероятно, очень близок Тому, Которого, как казалось молодому Августину, нашел он в книгах неоплатоников: это был Бог всемогущий, Который тем не менее не мог бы принять реального участия в спасении Своего творения, участия вплоть до вочеловечения и «даже до смерти», не потеряв при том Своих прав на подобающие Божеству совершенства. Это, конечно, не Бог Писаний, не Бог отцов Церкви, и не Бог самого блаженного Августина. Это — Бог друзей Иова, угнетающий Свое творение господством, схожим с преходящим господством непреложного и необходимого закона, предписанного неумолимым правосудием. Иов восстал против кумира истинного Бога, против искажения Его царственности и ее преломления в господстве князя мира сего, против той карикатуры, в которой Праведный отказывался признать Лицо Того Господа, Которого жаждал увидеть.

Интересно отметить, что ответ Бога на «безумные речи» Иова оканчивается описанием бегемота, названного «верхом путей Божиих» (Иов. 40. 14), и левнафана, «царя над всеми сынами гордости» (Иов. 41. 26). Эти чудовищные животные, безграничная мощь которых может быть урощена лишь Тем, Кто их создал, не только редкостные экземпляры древнееврейской фауны. Для христианина, который видит в священных текстах нечто большее, чем документ еврейского фольклора, и не хочет низводить богословский гносис к уровню позитивистической науки «демифологизации» (Entmythologisierung), для него огромные существа, показанные Богом Иову, — это «поднебесные» (ἐπιουρανία) силы ангелов — мироправителей (κοσμοκράτορες) (Еф. 6, 12), ставших в своем бунте против Бога «духами тьмы». Показывая Иову господство, которому покорился человек, Бог предлагает ему сокрушить гордыню сатаны, связать левнафана, «чтобы сделать из него игрушку для девочек своих» (Иов. 40, 24). Тогда Бог признает, что человек может спасти себя собственными своими силами, что «десница твоя может спасти тебя» (Иов. 40, 9). Размеры духовного могущества сатаны, весь объем космической катастрофы, происшедшей вследствие грехопадения человека, всё ослепление и вся немощь сбившейся с пути свободы показаны Иову для того, чтобы указать на благость закона смертного существования, закона необходимого и вносящего порядок в те новые условия, которые установила Божественная воля для своего плененного грехом, падшего создания. Раскаяние Иова («безумные речи которого омрачили Провидение») — в том, что за обязательным и неотвратимым господством, которое он отказывается принять, он видит условия Божественной икономии, неотступно ведущей земной мир к выполнению своего высшего призвания, к тому исполнению, соратником которого падший человек уже быть больше не мог.

Позиция Иова, обвиняющего Бога, прямо противоположна позиции его друзей, лицемерно взявших на себя роль Его защитников, и, сами того не подозревая, защищавших права сатаны на неограниченное свое господство. Как большинство фактопоклонников, защищающих status quo, они, желая оправдать законность существующих человеческих условий, «абсолютизировали» аспект законности и распространили его на природу Самого Бога. В этой искаженной перспективе различные уровни реальности человеческой, бесовской, ангельской и божественной, которые входят в сложную и подвижную икономию общего спасения, оказываются смешанными, вместе спаянными и застывшими в одном только видении — видении Бога неизбежного, подобного неумолимой и безликой *Ανάγκη* эллинского язычества. Это — Бог только Закона, но не Бог Обетования, Бог, над Своим творением господствующий, но ничего на Себя не берущий и не идущий на риск быть обманутым в Своей любви. Это только диктатор, а не Царь. Но Иов провидел выше своих друзей; Иов поверил Обетованию, без которого Закон был бы чудовищным абсурдом, и Бог Ветхого Завета не мог бы быть Богом христиан. И вот из всего традиционного ряда ветхозаветных писаний книга Иова первая раскрывает перед нами эсхатологические горизонты; она ставит господство Бога и условия человека в правильную перспективу, что и надо иметь в виду, когда мы говорим об исполнении господства.

Новый Завет много говорит о Царстве (*βασιλεία*), но когда говорит о Боге, почти никогда не употребляет терминов «господство» (*κυριότης*), «господствовать» (*κυριεύω*). Это соответствует той основной перемене, которая произошла в положении человека по исполнении мессианского обещания, после воцарения Христа. Те, кто узнали Царя Своего, знают Его не по внешним проявлениям наложенного на них господства. Сатрапы господствуют, царь же царствует. Его царское достоинство ни в какой мере не зависит от того, господствует ли он или не господствует: Он остается царем даже тогда, когда всходит на плаху, чтобы быть убитым своими подданными. Божественная царственность проявила себя неожиданным и удивительным, как для ангелов, так и для людей, образом, — Образом Самого Сына Божия, пришедшего на землю, чтобы претерпеть смерть на кресте. «Я именую Его Царем, — говорит св. Иоанн Златоуст, — потому что вижу Его распятым: Царю подобает умирать за своих подданных» (О кресте и разбойнике, беседа II: Р. С., 49, 413). Но Христос воскресает, восходит на небо, сидит одесную Отца, возносит взятую на Себя человеческую природу «превыше всякого начальства и власти, силы и господства» (Еф. 1, 21). Все эти четыре наименования небесной иерархии, выбранные апостолом Павлом, чтобы подчеркнуть происшедший в порядке всего космоса переворот, содержат в себе понятие господства. Значит, этот внешний аспект божественной царственности был превзойден: отношения, которые устанавливаются между Главой Церкви и ее членами на земле, теперь уже вне категории господства. Это новое положение отражается в космосе как «отнятие сил у властей» (Кол. 2, 15) Христом — Богочеловеком. Не только власти тьмы низложены искуплением (Кол. 1, 13) и не может больше сатана господствовать над сынами Царства, но и ангелы, выявители и хранители законного порядка, несут иное служение после упразднения Закона и изменения человеческих условий. Воистину всё, что есть «господство», останавливается у порога Церкви, той новой реальности, которая возникает в мире после Вознесения Христа и Сошествия Святого Духа. Сыны Церкви находятся по ту сторону огненного меча, закрывающего потомству первого Адама вход в земной рай.

Но ничего не изменилось для «внешних», и те, кого апостол Петр называет «наглыми ругателями», всё еще могут спрашивать: «Где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от нача-

ла творения. все остается тем же» (2 Пет. 3, 4). Действительно, все мы еще облечены в те «кожные ризы», которыми, по выходе их из рая, Бог покрыл Адама и Еву. Они — биологическое, подвластное смертной необходимости условие, ставшее по вине человека новым законом существования земного космоса. Воля бесовская всё еще свирепствует в мире и проявляет себя не только через сынов века сего, которые преследуют Церковь или хотят над ней властвовать, но также и через сынов Царства, когда в самом ее лоне эта воля создает нестроения: одни хотят про- являть власть, другие противопоставляют им свою мятежную волю схизматиков. То, что языческий поэт Лукиан, как безбожник и ругатель, говорил о касте жрецов, то, что Лукреций говорил о римских авгурах, часто, увы, можно отнести и к христианскому духовенству. Ничего не меняется, и вечное возвращение, утомительная повторность, которую Екклезиаст называет «суею», продолжает властвовать над миром, как могущественный и неизбежный закон его существования. «Где обетование пришествия Его?»

Нет ничего удивительного, что так рассуждают евреи. Они всё еще ждут исполнения обетования и не узнали в «муже скорбей» Мессию. Что новые язычники, которые ничего не ждут от «потустороннего», хотят подчинить историю мира законам жестокой диалектики — тоже совершенно естественно. Но когда то восприятие вселенной, которое только и может быть у «внешних» (религиозных или безбожных), заражает христиан, и такие воззрения определяют даже и их богословское сознание, это означает, что не все верующие приняли исполнение Обетования. Для некоторых из них Евангельский Христос остается Иисусом из Назарета, и согласно такой вере немислимо видеть в Нем Сына Бога Живаго, разве что только в плане «эсхатологическом». Я привожу один только этот вопиющий, враждебный какому бы то ни было богословскому мышлению, пример псевдоэсхатологизма, чтобы показать, до чего может прийти пораженчество христиан. Но абстрактный эсхатологизм может иметь множество оттенков: он всюду встречается, если не в теории, то, по крайней мере, на практике. Надо сказать, что нынешняя «мода на эсхатологию» не имеет ничего общего с чаением неминуемого пришествия Христа, того нового смысла времен, которое возбудило в апостолах и их учениках благовестие иудеям и язычникам переворота, совершенного Христом. Победителем греха и смерти во всем космическом строе. Эсхатологизм наших дней также не похож на богословие, обращенное к последним срокам, на то богословие отцов Церкви, которое, как завоевание свое, собирало все проросшие в мысли человечества ростки истины, чтобы всё проросло «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13). Но псевдоэсхатологизм далек от всякого динамизма: он превращает эсхатологию в некую «эпистологическую» категорию, которая дает возможность спокойно заниматься житейскими делами и не заботиться о том, что принадлежит «иному плану». Богословские затруднения? Ереси? Разделения христиан? Всё это будет разрешено в «эсхатологическом порядке», или всё «уже разрешено» в кантовской «потусторонности» такой эсхатологии, которая никогда не есть (и никогда не будет) парусней, то есть Присутствием. Здесь мы снова сталкиваемся с смещением различных планов и узнаём ту ошибку, которую видели у друзей Иова. Там это были различные планы законного господства вместе слитые и отнесенные к Богу; здесь — эсхатологическое обетование, которое совершилось и все еще совершается в различных сферах, рассматривается в телескоп бесперспективно и под неправильным углом зрения. Друзья Иова не поняли «риска» любви Того Бога, Который всё берет на Себя и входит в икономию спасения Своего создания. Христианские же потомки этих «разумных» богословов углубляют ошибку своих отцов: они не понимают эсхатологической «вовлеченности» человека и подменяют ее абстрактной верой, верой, не спо-

собной сдвинуть горы бесовского господства, потому что такую веру знают ведь и сами бесы.

Эсхатология появляется в мире в тот момент, когда человек становится способным соработником в исполнении Божественного плана. Исполнение эсхатологического обетования начинается там, где завершается икономия спасения: после смерти, Воскресения и Вознесения Христа. В плане историческом свершение человеческое идет вслед за свершением божественным. Эсхатологические провидения пророков единым взглядом охватывали мессианское обетование, Искупление, Сошествие Святого Духа, Последний суд и преобразование космоса. А ведь эсхатологическая эра началась лишь через десять дней после Вознесения, с момента Сошествия Св. Духа, «Обещанного от Отца» (Деян. 1, 4—5), с сошествия того «Огня, который Христос пришел низвести на землю» (Лк. 12, 49). Эсхатология может «начинаться» лишь с «конца». Но этот конец — конец не неподвижный, не предел: конец — это непрестанно возобновляющееся начало бесконечного пути к соединению, к обожению, в котором свершаются господство Бога и призвание человека. Это последнее свершение — по благодати Духа Святого и свободной воле человека — есть внутренняя тайна Церкви, та тайна, которая совершается в удивленном присутствии ангелов, но остается закрытой для внешних: для бесов, для сынов века сего, для нас самих, когда мы начинаем философствовать «по преданию человеческому, а не по Христу» (Кол. 2, 8). Тайна этого величайшего призвания уже совершилась в одной человеческой личности: в Марии, Матери Божией, в Той, что дала Сыну Божию жизнь человеческую и получила от Сына Своего полноту жизни божественной. Совершающаяся в Церкви тайна обожения и есть «эсхатология в действии», сокровенное, но совершенно новое средоточие, в соотношении с которым и развертывается вся история мира.

Надо бы говорить о множестве средоточий, потому что высшее это призвание, в меру духовного возраста человеческой личности, осуществляется в каждой из них, в каждой тварной ипостаси земного космоса, которая благодатию Духа Святого трудолюбиво движется к обожению.

Апостол Павел говорит нам, что тварь с нетерпением ждет откровения сынов Божиих, того откровения, которое освободит ее от рабства греху, от необходимого закона повторности. Потому что земная природа во всей своей совокупности, вся зависимая от человека тварь не добровольно покорилась этой всеобщей необходимости, которую Екклзиаст и ап. Павел называют «суею» (Рим. 8, 19—22). Искаженный грехом человека земной космос также должен участвовать в «свободе славы детей Божиих», и когда цикл узаконенной повторности внезапно остановится в своем круговращении, тогда освобожденная от суеты тварь не исчезнет, поглощенная безличным абсолютom некоей нирваны, но увидит начало вечной весны, в которой все жизненные силы восторжествуют над смертью и достигнут полноты своего расцвета: тогда один только Бог станет началом жизни всего, тогда обоженные личности человеческие просияют, как светила вокруг Единого Солнца — Христа, с Которым они будут царствовать в единой славе с Пресвятой Троицей, славе, без меры преподанной каждому человеку Духом Святым.

Но мы еще стесняем вместе со всей земной тварью, чая «воскресения мертвых и жизни будущего века». Ведь победа Христа и изменение космического строя не есть восстановление того первичного условия, которое было до грехопадения Адама. Потому что последний конец — не земной рай, а новая земля и новое небо. С Нового Адама эсхатологическое условие есть новое шествование к вечно новому концу, но этот новый путь открывается в условиях старого, дряхлеющего мира, в плоти «ветхого Адама», в плоти бренной и смертной, хотя и обитает в ней нетварная благодать. Мы получили царское помазание Духа Святого, но мы еще не царствуем со Христом. Как юный Давид, который после помазания его

Самуилом должен был до своего воцарения претерпеть ненависть Саула, должны мы противоборствовать полчищам сатаны, лишенного, как Саул, власти, но всё еще остающегося «князем мира сего».

Христос, Глава Церкви, царствует одесную Отца, «доколе положены будут враги Его к подножию ног Его» (Пс. 109, 1). Брань, которую мы должны под Его началом вести здесь, на земле, за то Царство, которое не от мира сего, можем мы вести только оружием Христовым, «потому что брань не против крови и плоти, но против духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 12). Начатая в духовных, небесных сферах ангельских, брань эта продолжается и в земном космосе, а ставка в этой борьбе — свобода человека. Духовный уровень, на котором ведется эта брань за наследие сынов Божиих, глубже всех поверхностных слоев тех реальностей, которые доступны анализу человеческой науки. Ни психология, ни социология, ни экономика, ни политика, ни другие науки не могут уловить истинной причины различных бедствий, которые они лишь констатируют и, желая их отвратить или хотя бы ограничить следующие за ними опустошения, пытаются их определить; даже философия, которая, однако, говорит о человеческом духе и пользуется терминами «личность» и «природа», и та не может достигнуть того уровня, на котором решается проблема человеческих судеб. Термины, которыми она пользуется, это в большинстве случаев результаты вырождения и омирщения понятий богословских. Философия никогда не эсхатологична, ее проблемы никогда не достигают последних пределов; она неизбежно переносит в онтологию истины порядка метаонтологического. Поле ее зрения остается по эту сторону двух бездн, которые «со страхом и трепетом» может именовать одно только богословие: нетварной бездны жизни Пресвятой Троицы и адской бездны, которая открывается перед свободой тварных личностей.

Мы знаем, что врата ада никогда не одолеют Церкви, что власть его, сокрушенная Христом, реальна лишь тогда, когда наша воля совпадает с волей врага высокого нашего призвания. Только за выполнение этого конечного призвания, предложенного всякому творению Божию, и ведет Церковь свою брань. Все другие «брани», которые нам приходится вести на земле, ограничиваются интересами какой-либо группы, партии, страны, человеческой идеологии; они неизбежно выключают своих противников и ими жертвуют; здесь же никто не может быть исключен или принесен в жертву, и даже тогда, когда Церковь противоборствует людям, она ведет эту борьбу за спасение этих же людей.

Таковы правила ее брани, поле которой всё больше и больше расширяется, в зависимости от интенсивности взятого нами на себя эсхатологического обязательства. Но что же представляет из себя это «интенсивное обязательство», как не достижение святости? Нам говорят, что Исаак Сирин молился не только за врагов истины, но также и за бесов. Возможно это лишь на такой духовной высоте, на которой человек уже участвует в тайне Божественного Совета. Несмотря на некоторые намеки св. апостола Павла, вопрос об ангельской эсхатологии остается закрытым нашему богословию, соответствующему ступеням нашего духовного восхождения. Ставить вопрос о спасении ангелов, это значит вторгаться в область, где, пытаясь наспех построить богословские синтезы, мы так или иначе неизбежно впадали бы в ересь. Тем не менее не следует забывать, что исполнение Божьего господства, которое есть также и достижение полноты святости, осуществляется на различных уровнях и в различных планах, которые мы можем усматривать лишь отчасти. Выполнение нашего высочайшего призвания прежде всего относится к судьбе земного космоса, где люди суть созданные по образу Божию тварные ипостаси этого космоса. В этом плане, который и есть план богословия, Церковь будет вести свою брань до скончания века.

Мы знаем, что брань эта закончится пришествием Христа и что все враги Его будут повержены под ноги Его; что суду и последним распознаваниям надлежит быть до того, как Царство мира сего соделается Царством Божиим (Апок. 11, 15). Но, трепеща перед страшным образом Христа Судии, будем помнить о том, что высочайшее право Царя есть милосердие.
