

*Епископ ПИТИРИМ,
доцент Московской духовной академии*

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ИХ РАЗВИТИИ С КОНЦА XIX ВЕКА

История Русского православного богословия за истекшие сто лет представляет собой процесс возникновения и развития широкой тематики богословских исследований проблемного масштаба, вызванной конкретными историческими условиями бытия Церкви. Прежде чем давать оценку исторического значения этого периода богословской мысли, необходимо сделать пояснение, дабы избежать возможной неправильности понимания существа проблематики православного богословия.

Доктрина Православной Церкви имеет непрерывную традицию и свято сохраняет эту преемственность от века свв. апостолов и отцов. Священное Писание и Священное Предание в совокупности служат богооткровенным источником Церковного богословия. Поэтому так называемые проблемы православного богословия составляют не сами догматы веры или морали, как и не основы благодатной литургической жизни Церкви, хранимые в Церкви от первых дней ее бытия, а способ усвоения их и воплощение в жизни христиан в определенных исторических условиях. Конкретная действительность порождает перед церковным учительством задачу изложить церковную доктрину в современных понятиях или образцах церковной жизни в соответствии с нуждами времени, и потому можно сказать, что перед православным богословием непрерывно стоит одна главная проблема церковного учительства, проблема руководства верующих к достижению вечной жизни. Однако это скорее общая проблема формы, чем проблема сущности.

Настоящий доклад направлен на обзор наиболее значительных проблем преимущественно академического богословия. Но наряду с ними в жизни Русской Церкви шире и глубже стояли вопросы духовной жизни в качестве непрерывного предания живого религиозного опыта как греческих, так и русских подвижников и оригинальных духовных писателей (преподобные Нил Сорский, Иосиф Волоцкий, свв. епископы Воронежские Митрофан и Тихон, преподобный Серафим Саровский, старцы Оптиной пустыни и многие другие). Обзор этой области русской духовной культуры составляет особый предмет, хотя ее глубокая связь с академическим богословием делает их раздельное изложение несколько искусственным.

Развитие богословской мысли с конца XIX в. шло параллельно с процессом пробуждения творческих сил в различных слоях русского общества. В богословии это пробуждение породило процесс отхода от навязанных в силу исторических условий авторитетов западной философской мысли и богословских систем, возрождение метода и содержания отеческого богословия и создания самобытных богословских трудов и концепций.

Развитие богословской мысли шло по двум руслам: академического богословия и широкой религиозно-философской мысли. Оба эти течения имеют своих ярких представителей, которые, не будучи формально связаны между собою, были по существу выразителями одной идеи.

Она состояла в стремлении ответить на вопросы современного им церковного и околоцерковного общества о сущности исповедуемой Евангельской веры, причем, конечно, ответить языком своего времени в понятиях Вселенской Церкви.

Выражением творческой мысли богословской школы Русской Православной Церкви послужили богословские журналы духовных академий, преобразованные по новой более широкой программе или образованные вновь. Этот творческий импульс отразился и в реформе учебной программы духовных академий, в появлении оригинальных диссертаций, монографий и журнальных статей выдающихся богословов и иерархов. В светской среде характерно для того же времени возникновение религиозно-философских обществ с их периодическими печатными органами, кстати, встретивших неодобрение и запрещение со стороны правительственных учреждений, к которым относился также и Правительствующий Синод Русской Православной Церкви. Тем не менее влияние этих общих, хотя и разрозненных, усилий богословов и религиозных мыслителей породило обширную публицистику и послужило толчком к написанию ряда принципиальных работ.

Анализ литературного наследства прошлого времени и последующего состояния церковного общества выявляет те основные темы, которые можно назвать проблемными, подчеркивая этим термином их первостепенную, кардинальную важность. Такими проблемами Православного богословия за период с середины прошлого века можно назвать прежде всего возрождение и широкое распространение отеческого богословия через перевод и систематизацию творений свв. отцов Греческой Церкви, а также русских духовных писателей. Основоположителем этого широкого движения должен быть признан старец молдавского Нямецкого монастыря Пансий Величковский, осуществивший перевод с греческого на церковнославянский язык основных аскетических творений отцов Древней Церкви, а продолжателями его — епископы Феофан Говоров и Игнатий Брянчанинов, Петр Брянчанинов и Оптинская пустынь, давшие множество популярных переводов и оригинальных нравственно-аскетических произведений, а также четыре духовные академии, издавшие научные переводы творений отцов и церковных писателей Восточной и Западной Церквей. К этому же периоду относятся классические исследования русских богословов и историков по патристике и нравственному богословию: архиепископ Филарет (Гумилевский), Болотов В. В., Попов П. В., Глубоковский Н. Н., Епифанович Л. Г., Сагарда А. И., Федченков С. А., митрополит Макарий (Окский), Сагарда Н. И. и др., исследовавшие почти всю патристическую письменность.

Крупнейшим авторитетом в области возобновленного патристического богословия является митрополит Филарет (Дроздов) († 1867). За долгий период своей богословской деятельности в качестве профессора Московской и Санкт-Петербургской духовных академий, а затем как митрополит Московский он определил путь формирования академического богословия на все последующее время.

Патристическое движение определило возникновение и развитие также и других проблем, параллельно разрешавшихся в академическом богословии и религиозной публицистике. Из них наиболее ярко представлены учения о Церкви и спасении. Первой по времени и степени важности была поставлена экклезиологическая проблема в произведениях самобытного религиозного мыслителя и публициста А. С. Хомякова и продолжена Ю. Ф. Самариным, И. В. Киреевским, а из академических богословов архиепископом (впоследствии патриархом) Сергием (Страгородским), проф.-прот. Е. Аквилоновым, профессором Московской духовной академии Владимиром (впоследствии архиепископом Иларием) Троицким. Сущность экклезиологических воззрений

этой блестящей плеяды мыслителей и богословов состояла в определении Церкви как живого благодатного организма, в котором происходит спасение верующих не силой авторитарной власти или же, наоборот, лишь произвольно-личным общением человека с Богом, а живым общением любви в единстве благодати и человеческой свободы, проявляющейся в конкретной исторически реальной форме. Своим полемическим острием экклезiology XIX в. была направлена против вызвавших ее как универсалистских папистических притязаний, так и рационалистических тенденций протестантизма на Западе. Однако конечный результат этих исследований породил с новой силой исконно существовавшие экуменические стремления в недрах русского религиозного общества. Его конкретным выражением послужила деятельность таких выдающихся иерархов Русской Православной Церкви, как митрополит Киевский Платон (Городецкий) и митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский), архиепископ Алеутский (впоследствии патриарх) Тихон (Белавин) и ряд других. Свое конечное воплощение эти стремления нашли в экуменической деятельности Русской Православной Церкви, лично Святейшего Патриарха Алексия и Священного Синода в наши дни. Проблема экклезiology в настоящее время акцентируется на вопросах природы, единства, границ и объема Церкви, которым посвящены академические исследования в наших духовных школах, статьи в «Журнале Московской Патриархии» и «Вестнике Западной Европы» Экзархата» и выступления богословов на экуменических дискуссиях, в частности на последней конференции «Вера и Церковное устройство» в Монреале в июле 1967 года. Русское православное богословие главными моментами в решении экклезiologyческой проблемы видит раскрытие богатства духовной жизни Церкви, разъяснение базиса христианского единства, как его понимала Древняя Церковь и исповедует современное православие, а также внутреннее свидетельство благодатной жизни православия через многообразные формы церковной литургической жизни и христианского служения.

* * *

Проблема православной сотериологии в русском богословии возникла с конца XIX в. как одна из самых жизненных и практически необходимых задач правильного изложения догмата искупления.

Эпоха Вселенских Соборов оставила нам ряд основных формул и символов, изъясняющих основы христианской веры в части учения о триничности Божества, о соотношении Божественной и человеческой природ в едином Христе, о почитании Богоматери, о почитании икон. Все они, отражая исконную веру Церкви, выкристаллизовались в борьбе с еретическими учениями. Отцы Церкви того времени много писали и о сущности искупления, однако какой-либо конкретной формулы или символа создано не было, только в Никео-Цареградском символе было записано кратко и четко: «Веруем... во Единого Господа Иисуса Христа Сына Божиего... нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес... распятого за нас...» В последующий период раскрытие догмата искупления пошло по двум направлениям: на Востоке преобладала нравственно-аскетическая интерпретация, на Западе — юридическая. Это юридическое понимание искупления в католическом схоластическом богословии провело резкие границы между любовью и правдой Божией. Реформация углубила схоластическое учение о бесконечности греха и вины человека.

Ввиду того что русская богословская наука в послепетровскую эпоху много заимствовала у Запада, неудивительно, что юридическое понимание сущности искупления нашло свое отражение в курсах догматического богословия, по которым шло преподавание в духовных школах. В учебниках митрополита Макария, епископа Спльвестра и прот.

Малиновского мы находим юридическую концепцию искупления, причем она характеризуется «как не заключающая в себе ничего несогласного с учением Древней Церкви».

Включение юридической теории в православные учебники Догматического богословия можно было объяснить несамостоятельностью русской богословской мысли того периода. Однако в конце XIX века, с формированием оригинальной русской богословской мысли, прежде многих других привлек внимание богословов догмат искупления. Вопрос о соответствии школьной науки с сущностью и духом православия встал со всей остротой.

Здесь мы отметим три капитальные работы, посвященные проблемам создания чисто православной теории о догмате искупления в духе Евангелия и учения святых отцов. Магистерская работа священника И. Орфанитского «Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа» (Москва, 1904), в которой дано не столько разрешение проблемы, сколько исторический обзор ее становления. Затем капитальный труд прот. П. Светлова «Крест Христов» (Опыт изъяснения догмата искупления. Киев, 1907) и, наконец, классическое исследование архиепископа Сергия (Страгородского) — «Православное учение о спасении» (Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основах Священного Писания и творений святоотеческих), СПб., 1910.

Основные положения в работе прот. П. Светлова следующие. Нисчерпаемое по своему значению дело Христово нельзя подвести под одно понятие «удовлетворения», ибо оно прежде всего есть откровение любви Божией к человеку. Сущность дела Христова заключается в восстановлении нарушенного союза между Богом и человеком. Юридическая теория исчерпывается рассмотрением лишь одной объективной стороны, пренебрегая стороной субъективной. Но искупительное дело Христово должно рассматриваться как органическое единство обеих сторон: объективной (восстановление любви Божией к человеку) и субъективной (восстановление любви человека к Богу).

Иисус Христос принес нам новую любовь, полную и настоящую. Через Него мы вступили в общение любви с Богом. Во Христе Бог стал нам понятнее и ближе, ибо Христос — Бог и Человек в одно время и потому мы можем любить Его всей полнотой своей человеческой любви, всем своим человеческим сердцем. А любя Христа, мы любим и Бога. У подножия Креста люди в первый раз вочию познали Бога, который не только не хочет губить людей за грехи их, но и Сына Своего жертвует для их спасения. Крестная смерть Христова была искупительной жертвой за грехи людей. Эта Жертва страдающего добра не есть жертва юридизма, но жертва любви. Это была жертва, принесенная любовью Сына Божия правосудию Божью за грехи людей, она разрушила грех, как преграду для любви Бога к людям и любви людей к Богу. И в этом ее искупительное значение. Субъективная сторона спасения заключается в несении креста, то есть в соучастии в страданиях Христовых. Это есть условие оправдания и спасения человека. Искупительное дело Христово не исчерпывается одними крестными страданиями и смертью, но оно завершается Его преславным воскресением, вознесением и ниспосланием от Отца Духа Святого на уверовавших. Заслуга прот. Светлова в том, что он в критике юридической теории исходил из учения святых отцов Древней Церкви, главным образом св. Афанасия Великого и великих каппадокийцев, об обожении человека.

Несомненно более глубокую отеческую трактовку в исследовании этой проблемы дает в своем труде «Православное учение о спасении» архиепископ (впоследствии патриарх) Сергей. Если прот. П. Светлов в своей работе склонялся к мысли, что юридические соображения имеют все же свое основание и что юридический термин «удовлетворение»

имеет значение для совершения спасения, то архиепископ Сергей считает, что православное учение о спасении совершенно исключает всякое юридическое понимание, кроме временно воспитательного воздействия на грешников. Как возникло правовое понимание великого дела Искупления, совершенного Христом Спасителем? Оно возникло благодаря проникновению в Христианскую Церковь влияния внешней среды и, главным образом, правового римского сознания. Сама идея правового союза возникает тогда, когда человек нуждается в чьей-то помощи. Это — союз не ради любви, но ради своей пользы или выгоды. Если человек производит какой-либо труд или отдает что-либо другому, то он вправе требовать за это равномерную компенсацию. Правовые понятия проникли и в религиозное мировоззрение западноевропейских христиан. Сколько человек понесет трудов и лишений ради Бога, в той же мере он может рассчитывать и на вознаграждение от Бога. Все, что совершает при таком понимании человек, он совершает в сущности не из любви к Богу, а из желания получить должное вознаграждение. Правовая концепция спасения получила со временем под пером богословов разных направлений и вероисповеданий различное выражение, но содержание ее в упрощенном виде довольно однообразно. Спасение, согласно ей, заключается в отпущении грехов и избавлении от наказаний за них. Бог в силу заслуг Иисуса Христа не вменяет грехи человеку, оставшемуся по существу с той же греховной природой. Согласно этой теории благодать, спасающая человека, даруется за заслуги Христа и действует в человеке произвольно. Таким образом воля самого человека здесь бездействует. Добрые дела творятся благодатью Божией, но Бог благоволил признать их собственным делом человека.

Главная опасность правовой точки зрения для духовной жизни человека была в том, что при желании человек мог ограничиться только внешним деланием, внутренняя, нравственная сторона оставалась в забвении. Отсюда плохой христианин мог надеяться на спасение при механическом выполнении нравственных требований под страхом кары.

Для православного понимания характерна идея тождества блаженства и добродетели, нравственного совершенства и спасения. Богопознание есть процесс богообщения. Вечная жизнь, завершающая этот процесс, предназначается уже здесь, на земле, в душе человека, как результат нравственного развития человека. Наказание за грех не есть результат гнева Божия, как и прощение — перемены в Боге гнева на милость, что будто бы может совершаться в Боге, а зависит от внутреннего состояния души человека. Бог неизменен. Измениться должен человек.

В правовом жизнепонимании ищут личного счастья, в православном учении «алчут и жаждут правды», ищут нравственной истины, воплощенной в Боге. Для православного сознания ясно, что грех, помимо всех губительных последствий, сам по себе составляет величайшее зло. В понятии спасения православный христианин на первое место ставит освобождение от греха в самом себе, избавление же от мук и страданий может служить следствием первого, но не является самоцелью. Сущность спасения по православному учению состоит в том, что Господь Иисус Христос даровал нам способность воспринять силу благодати для победы над диаволом и приобретения свободы от страстей. Человек спасается через веру во Христа, через последование Его учению, которое будит волю человека. В этой нравственной силе веры и заключается ее великое, средоточное значение при возрождении. Верой полагается и начало новой жизни в человеке, жизни в общении с Богом. Любовь становится основным законом жизни, ею руководится человек во всех мыслях и делах. Вера нравственно сродняет человека с Богом. По мере веры растет любовь, по мере любви возрастает вера. Вера содействует делам, и делами она совершенствуется.

Опыты решения проблемы сотериологии породили большую дискуссию в православном богословии между сторонниками старой и новой концепций. На современном этапе итогом этой дискуссии была посвящена диссертация профессора Московской духовной академии прот. П. Гнедича (1962 г.) и несколько курсовых сочинений в духовных академиях за последнее двадцатилетие, которые позволяют считать дискуссию продолжающейся в различных аспектах на основе вновь привлеченных литургических материалов.

* * *

Религиозно-философскую мысль в рассматриваемое столетие наряду с указанными главнейшими церковно-практическими проблемами привлекали и темы отвлеченного характера: учение о Логосе и Софии. Над разрешением их трудились многие оригинальные богословы и мыслители. Однако эти проблемные исследования представляли интерес для узкого круга специалистов. Они внесли значительный вклад в развитие богословской мысли, но не породили особой школы или многочисленных последователей.

Учение о Логосе привлекало видных русских богословов в конце XIX века по мотивам решения проблемы о внутреннем соотношении греческой философии и христианского богословия, тем более, что ученики стоиков, а затем и Филона Александрийского о «Логосе» представляло собой скорее желание примирения философии и религии, чем действительное их примирение. Христианское сознание не укладывалось в ту концепцию о Логосе, которую мы находим у Филона и греческих мыслителей. Однако в учении о Логосе возник несомненный параллелизм между греческой философией и христианскими богословскими концепциями. Некоторые греческие философы, полемизировавшие с развивающимся христианством (Цельс, неоплатоники), подобно Филону называли Логос «Сыном Божества». С другой стороны, и христианские богословы видели в совершенном откровении и воплощении Божества конечную цель, а следовательно, и творческое начало мира («Имже вся быша»). Поэтому в развитии христианского богословия естественно встретились элементы религиозный и философский.

Вопросу о соотношении античного учения о Логосе и христианского учения о Логосе — Единородном Сыне Божием — много внимания уделили отцы Церкви первых веков. В XIX веке на Западе появился ряд работ на эту тему, в которых наблюдалась тенденция показать зависимость Пролога четвертого Евангелия от языческо-филоновского учения о Логосе. Тем самым христианство лишалось его самобытности. Неудивительно, что в русской богословской литературе возникло стремление оградить чистоту Православия от этого, искажающего сущность христианства, направления.

Из главнейших трудов на эту тему здесь необходимо отметить (по речисляются в хронологическом порядке):

1. Проф. М. Муретов. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885.

2. С. Н. Грубецкой. Учение о Логосе в его истории. М., 1906.

3. Митрополит Антоний. Библейское учение об ипостасном Слове Божием. Соч., т. IV, 1906.

4. Е. Воронцов. Идея о премирном Первосвященнике в ее раскрытии у Филона Александрийского и в послании к Евреям. Журн «Вера и разум», 1906, XI.

5. Д. Знаменский. Учение св. апостола Иоанна в четвертом Евангелии о Лице Господа Иисуса Христа. Киев, 1907.

6. Н. Н. Глубоковский. Благовестие апостола Павла. СПб., 1910.

7. В. Ф. Иваницкий. Филон Александрийский. Киев, 1911.

Труды Иваницкого, Муретова и в особенности митрополита Анто

ния имеют отчасти полемический характер, который иногда заслонял собой остальные проблемы. Основной упор делается на защиту тезиса о самостоятельности и оригинальности христианского учения. С исключительно большой эрудицией это положение и, в частности, независимость благовестия апостола Павла от иудейско-раввинистических представлений доказывается в труде Н. Н. Глубоковского. Совершенно беспристрастно, без полемического уклона, с чисто объективных позиций и с широкой эрудицией написана работа С. Н. Трубецкого. В ней он в отличие от вышеназванной хотел подчеркнуть, что естественный ход человеческой мысли был направлен к той же цели, о которой говорилось в Евангелии. Истина одна, она во Христе. Языческая и иудейская мысль, развиваясь, естественно должна была стремиться к тому, что впоследствии возведено в Евангелии. Но она не могла достичь Евангельских вершин. Отсюда определяется как общность, так и различие в учении о Логосе в Евангелии и у языческих философов.

Учение о Логосе, как о Мировом Разуме, только в христианстве получило настоящее свое осмысление и абсолютное содержание, которое в то же время явилось и чрезвычайно конкретным, благодаря воплощению Божественного Логоса.

Логос греческой философии был лишь умозрительной гипотезой. Евангельский Логос — Христос — определяется как начало действительной жизни, составляющее предмет опыта и религиозной оценки, осязаемое в своей действительности: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и осязали руки наши, о Слове жизни...» (1 Ин. 1, 1).

Проблема софиологии имеет непосредственную связь с одной из тем древней и средневековой восточной церковной письменности, учением о Божественной энергии, явленной в мире и постигаемой в аскетическом опыте. Изучению духовного наследия греческих и русских аскетов были посвящены несколько монографий молодых богословов перед первой мировой войной, творческий интерес к которым проявлен и в современной работе духовных академий.

Проблема уяснения истинной природы сущей в мире Божественной Премудрости, пожалуй, является наиболее трудной из богословских проблем. Ею занимались отцы Церкви, в особенности в период спора с арианами. В описываемое время в академическом богословии разработкой этой проблемы занимался проф.-прот. Ф. Голубинский, а в области свободных религиозно-философских исследований — ряд наших отечественных философов-богословов, начиная с В. С. Соловьева.

Что есть Премудрость Божия, которую, как сказано в книге Притчей, Господь имел началом путей Своих? (Притч. гл. 8). Ипостасная Премудрость Божия есть Христос (1 Кор., 1, 24). Эта Премудрость — Божественный Логос — Сын Божий, Вторая Ипостась Троицы Единосущной и Нераздельной. Премудрость Божия, созерцаемая в мире, — есть лишь отражение Божественного Логоса. Но она не есть нечто умозрительное, абстрактное, а представляет собой некую реальность, царящую во Вселенной. Премудрость Божия в ее проявлениях в мире доступна созерцанию. «Невидимые свойства Божии, вечная сила Его и Божество от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20). В логических же категориях изъяснение ее природы трудно. Трудно дать определение ее онтологической сущности, трудность представляет и нахождение самого метода исследования. Поэтому не приходится удивляться, что никому не удавалось поставить эту проблему так, чтобы она предстала нашему сознанию вполне решенной, общепризнанной и совершенно бесспорной. Разрешением проблемы о природе Божественной Премудрости, сущей в тварном мире, занимались лучшие русские философы-богословы: В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Евгений и Сергей Трубецкие, свящ. П. А. Флоренский.

Общая постановка вопроса у всех этих мыслителей примерно такова же, как и у отцов Церкви первых веков: Бог в сущности Своей абсолютно трансцендентен миру. Его Творческая Премудрость есть Его проявление. Однако, будучи проявлением Бога, она не есть Бог. Вместе с тем, будучи Его проявлением, Его свойством, она не может быть частью мира, ибо мир есть творение Божие, нечто временное, становящееся, ранее не бывшее. Таким образом Божественная Премудрость или, как ее в православном богословии принято называть греческим словом «София», есть нечто, что существует и имеет реальное бытие, не будучи ни Богом, ни миром. Если она есть отражение в мире Божественного Ипостасного Логоса, то можно ли ее мыслить как ипостась, хотя бы отраженную, но тем не менее все же как целокупную и неделимую ипостась? Но если так, то не будет ли кощунственным мыслить о каком-то сравнении, хотя бы даже только в подобии этой ипостаси с ипостасями Пресвятой Троицы? Можно ли мыслить ее как образ Бога, адекватный своему Первообразу? Но может ли имманентное быть вполне адекватным трансцендентному? И чем тогда София отличается от пантеистических представлений о Боге, как о чем-то имманентном миру?

Если рассматривать Софию как непреложную закономерность, предопределяющую весь ход мировой жизни, то в каком отношении к ней будет человеческая свобода и существующее в мире зло? Если человеческая природа сочетается с Божественной лично во Христе, если между Богом и человеком нет никакого посредствующего бытия, то какое же место остается для Софии, если она мыслится как реальность, существующая в мире? Можно ли мыслить Софию как вечную? Но вечен один Бог. Можно ли мыслить ее как нечто пребывающее лишь во времени, если она есть довременный замысел Божий о мире? Если Господь имел ее «началом путей Своих, прежде созданий Своих искони» (Притч. 8, 22)?

Будучи чрезвычайно трудной для логических определений, Премудрость Божия в то же время является человеческому сознанию как наглядный факт, поражающий своею очевидностью и несомненностью. В. С. Соловьев называет Софию основой творения: она есть движущая сила Вселенной, и в этом качестве она есть «Душа мира». Вне Бога не может быть никакого бытия в себе. «Душа мира» не имеет существования в самой себе, но она от века существует в Боге в состоянии чистой мощи. В этом качестве чистой и неопределенной мощи «Душа мира» имеет двойной и изменчивый характер. Она может пожелать существования для себя вне Бога, она может стать на личную точку зрения хаотического и анархического существования, но она может также повергнуть себя пред Богом, свободно привязаться к Божественному Слову, привести все создания к совершенному единству и отождествить с Вечной Премудростью.

С. Н. Булгаков мыслит Софию — Премудрость Божию — как органическое единство творения, как организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей. В ней корень их бытия, а без них и вне их не существует ничего. София — Премудрость Божия — присутствует в мире как его основа. Она трансцендентна миру потому, что мир весь во времени и становлении, а София выше времени и вне всякого процесса. Но ее нельзя отделить от мира, а тем более ему противопоставить, ибо вне Софии мира не существует. Как энтелехия мира, в своем космическом лике София есть мировая душа, в том смысле, что она есть начало, связующее и организующее мировую множественность. Нельзя мыслить Софию, «Идею» Божию, только как идеальное представление. София обладает личностью и ликом и даже может быть названа богословским термином «ипостась», которая, конечно, отличается от ипостасей Святой Троицы и потому не превращает триипостас-

ность в четвероипостасность, Троицу в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности. Сама она находится вне Божественного мира и не входит в его абсолютную полноту. Вместе с тем она есть цельный умопостигаемый мир. Зарождение мира в Софии есть действие всей Святой Троицы.

Священник П. Флоренский представляет Софию как великий корень целокупной твари, то есть как всецелостное творение, корень, которым творение уходит во внутреннюю жизнь Святой Троицы и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни. София есть первозданное единство твари, творческая любовь Божия, которая «излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5). В отношении к творению София есть Ангел-Хранитель творения, идеальная личность мира. По отношению к твари она есть образующий разум, по отношению к Самому Божественному Разуму она есть его образуемое, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое Духом Святым. Бог являет Софию в бытии тварей. Как вечное отражение Божественного Логоса, София не имеет своего бытия и рассыпается в дробности идей о твари. Только отражая в себе Божественный Логос, она получает творческую силу. Единая в Боге, она множественна в твари.

Итак, у всех авторов Премудрость Божия, носящая обычно имя Софии, как онтологически существующая, мыслится лишь как отблеск Творца. Она носит на себе Его лик и тем самым в сфере богопознания осознается как бы адекватной Ему. Но сама по себе, как существующая лишь в мире, она может быть представлена лишь как нечто отличающееся от Бога, как нечто «иное», как основа мира, становящегося во времени, как конкретное осуществление мысли Божией о мире.

Проблема софиологии, представляя собой ограниченную область спекулятивного мышления, не привлекала большого числа сторонников и оставалась в сфере узко академических интересов.

* * *

Наряду с перечисленными богословскими проблемами в истории богословской мысли рассматриваемого периода был поставлен и ряд частных проблем по изучению отдельных областей церковной истории, библейской науки и богословия. Так, например, на грани двух столетий русская историография уделяла большое внимание истории Вселенских Соборов (профессора Московской духовной академии А. А. Спаский и А. П. Лебедев), православной агнологии (профессор Моск. дух. академии Е. Е. Голубинский, прот. А. М. Державин) и восточной иконографии и археологии (профессора Петербургской духовной академии Н. В. Покровский, Н. П. Кондаков, профессор Моск. духовной академии А. П. Голубцов). Большое место занимают работы в области литургического богословия профессоров А. А. Дмитриевского, М. Н. Скабаллановича. Труды профессоров Моск. дух. академии М. Д. Муретова, Г. А. Некрасова, С. И. Соболевского, Петербургской дух. академии С. И. Зарина, Н. Н. Глубоковского положено основание русской школы библейской текстологии, которая не получила, к сожалению, дальнейшего развития, но в наши дни в духовных академиях вновь привлекла к себе внимание молодых богословов. Необходимо отметить значительные труды по христианской антропологии профессоров прот. П. Я. Светлова, В. И. Несмелова, А. М. Губеровского, обзору которых были посвящены студенческие сочинения в Московской духовной академии.

Церковное общество и богословскую мысль в конце XIX и начале XX вв. глубоко волновали и вопросы социальной жизни, позиция Церкви перед фактами несправедливости, вопросы внутренней реорганиза-

ции церковной жизни ввиду отрицательного влияния бюрократической синодальной системы управления и навязанных Церкви чуждых ей административных функций.

Эти вопросы создавали действительно острую проблему, в решении которой последующие исторические события и социальные перемены опередили богословскую мысль и побудили ее осмыслить Октябрьскую социалистическую революцию в России и построение общественной жизни на новых началах справедливости как совершившийся факт.

Еще с середины XIX века решением социальной проблемы — наиболее острой из числа жизненно-практических богословских проблем — были посвящены усилия виднейших русских писателей, философов и богословов. Достаточно назвать такие имена, как Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, профессор Московской дух. академии М. М. Тареев. В качестве примера можно привести мнения двух последних, которые решали ее совершенно противоположно. Первый стоял на позиции интеграции идеи Царства Божия в существующем мире, в органической слиянии всех творческих возможностей и потребностей человеческой жизни, близком к теократическому общественному строю жизни (см. его труд «Россия и Вселенская Церковь»). Второй требовал освобождения религиозного стремления человеческого духа от какого-либо участия в конкретной деятельности человека в окружающей среде, отделяя, таким образом, религиозное чувство личности от направления общественной жизни. Ни одна из указанных концепций не была принята последующими русскими богословами.

Международная ситуация, полная тревоги за будущее человечества, поставила перед богословием на разрешение проблему служения примирения, исходящую из сущности свидетельства Церкви в мире. И если в историческом прошлом Православная Церковь всегда была примирителем враждующих сторон, источником их нравственного обновления, то в настоящее время при общем тяготении человечества к прочному миру без войн, без оружия Русская Православная Церковь видит в этом служении свой прямой долг перед обществом и заняла место в первых рядах поборников мира. Сильным стимулом послужило возникновение Христианской Мирной Конференции, занятой интенсивной богословской работой, развитием проблематики мира. Идея общественного служения, до конца не осуществленная христианами в прошлом, в настоящее время в русском богословии нашла свое конкретное приложение в защите мира, в разработке проблематики христианского учения о мире, о служении человечеству в условиях земной действительности. «Русская Православная Церковь,— по словам Святейшего Патриарха Алексия,— вменяет в заслугу мирный труд на благо Родины» своих чад, открывая этим свободную перспективу исследования нравственно-практических задач христианского служения в мире. Следующие тезисы могут характеризовать направление богословской мысли в современном исследовании проблемы взаимоотношения Церкви и общества.

Исходя из общего учения о Промысле Божием, наше богословие считает, что современная проблема соотношения религиозного мировоззрения и общественной формации по существу не является принципиально новым явлением. Каждая из общественных формаций ставила эту проблему по-своему. Так называемая христианская цивилизация, принадлежность к которой усиленно подчеркивают на Западе, в глазах любого непредубежденного исследователя не решает этой извечной проблемы. История человечества представляет собой последовательный закономерный процесс развития форм общественной жизни, происходящий под воздействием многих факторов. Мы верим, что в истории мира взаимодействуют Промысл Божий о всеобщем спасении и свобода человека. Воля Божия состоит в том, чтобы никто не

погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 6, 39, 40), которая достигается путем исполнения Его заповедей. Библейское учение о свободе человеческой воли объясняет для нас законы нравственного развития как отдельного человека, так и человечества в целом, а также и те преграды, которые воздвигает грех на пути к осуществлению прирожденного человеку стремления к благу и справедливости. В историческом проявлении каждой общественной формации участвуют Промысл Божий и человеческая свобода. Каждая конкретная форма общественного устройства соподчинена закономерно взаимодействующим факторам.

Задача христиан-богословов состоит в том, чтобы через углубленное изучение Откровения и опыта духовной жизни христианских исповеданий уяснить явление Промысла Божия в Его взаимодействии с человеческой свободой на путях созидания современных форм общественной жизни, которые, как мы видим, направлены на утверждение социального равенства, свободы, справедливости и братства в соответствии с предначальной целью Творца. Построение совершенной формы общественной жизни наиболее успешно может быть осуществлено в наши дни там, где народ действительно освободился от всяких форм эксплуатации, где он стоит у власти, сам устанавливает законы общественных отношений на принципах равенства, взаимного уважения и справедливости.

Служение Господа нашего Иисуса Христа состояло в возрождении человека, восстановлении его богосозданной природы и нарушенного единства с Богом. Завершение искупления в отношении к каждой конкретной личности и всего человеческого общества в его историческом развитии Иисус Христос осуществляет через Свою Церковь.

Сила воздействия Господа Иисуса Христа на человека заключалась не только в Его Божестве, но также и в чистоте и безгрешности Его человеческой природы, способной соединить свои желания и действия всецело с Божественной волей. Подобное же соединение свободной воли с действием Божественной благодати содействовало успеху распространения первоапостольской Церкви, ее свободному воздействию на всех тех, к кому она обращалась с призывом к обновлению.

Церковь Господа Иисуса Христа призывает к духовному возрождению личности, составляющей первичный элемент общества. Именно это возрождение, создавшее коренной перелом в личной и общественной жизни первых христиан, являлось источником социального преобразования того времени. Христиане и христианские общины во все последующие исторические периоды были тем ближе к разрешению социальных проблем, чем очевиднее и глубже усваивались ими плоды благодатного возрождения. И наоборот, с ослаблением благодатной жизни в церковных общинах в них начинал проникать дух разделения, обострялись социальные противоречия (пример Коринфской общины по посланиям ап. Павла).

Однако мы знаем, что задача личного самосовершенствования христианина находится в неразрывной связи с его общественной деятельностью. Для христианина обязательно неуклонное личное участие в претворении в жизнь идеалов совершенного общественного бытия человека. Невозможно учить другого тому, чего не постиг сам в непосредственном опыте,— таков принцип православного восточно-отеческого христианского воспитания. В некоторой части западного христианства исторически выявляется большая склонность представлять формы своего общественного бытия в качестве непреложной истины, наилучшего осуществления евангельского мировоззрения, в то время как при объективном рассмотрении этих форм они оказываются весьма далекими от совершенства. Мы считаем это опасной тенденцией религиозного провинциализма. Христиане прежде всего должны помнить слова св. ап. Павла о том, что Царство Божие, провозвестником кото-

рого является каждый христианин и Церковь,— «не в слове, а в силе» (1 Кор. 4, 20). Об этой внутренней благодатной силе прежде всего надлежит заботиться членам христианских Церквей, чтобы выполнить свой долг служения и свидетельства в мире.

В наши дни религия не является уже общим и главным фактором образования общественных отношений. В ряду мировых религий христианство занимает количественно третье место и разделено на множество исповеданий. В мире имеются весьма значительные по количеству и влиянию безрелигиозные общества, для которых религиозные вопросы не представляют положительного значения. Однако при каком бы общественно-политическом строе ни жил человек, он проявляет положительное стремление к улучшению условий своего существования, к устроению жизни на началах подлинной справедливости. Долг христиан состоит в сотрудничестве со всеми положительными общественными силами, борющимися за созидание для человечества жизни свободной от страха уничтожения, голода, любой формы угнетения от недоверия между государствами с различными общественно-политическими системами.

Церковь, как участница жизни человеческого общества, благословляет также усилия человеческого разума к постижению естественных законов мироздания, но предупреждает от злонамеренного употребления этих знаний во вред человеку: «никто не ищи своего, но каждый пользы другого» (1 Кор. 10, 24).

* * *

Заканчивая неполный обзор основных проблем русского богословия, необходимо подчеркнуть еще раз, что основной тезис проповеди св. апостола Павла, что вера утверждается не на мудрости человеческой, но на силе Божией (1 Кор. 2, 5), является исходным импульсом русской религиозной мысли, находившей для себя во все времена силу обновления и жизни не в остроте искусственно поставленных вопросов, а в благодатном совершении спасительной миссии Церкви через внутреннее воспитание благочестия ее членов.