

ПРОТОИЕРЕЙ
СЕРГИЙ
БУЛГАКОВ

ЧАША ГРААЛЯ

СОФИЛОГИЯ
СТРАДАНИЯ
/СБОРНИК/

НИКЕЯЮ

НЕОПАЛИМАЯ
КУПИНА
БОГОСЛОВСКОЕ
НАСЛЕДИЕ
XX ВЕКА



Неопалимая купина. Богословское наследие XX века

Сергий Булгаков

**Чаша Грааля.
Софиология страдания**

«Никея»

2021

УДК 232
ББК 86.37-4

Булгаков С.

Чаша Грааля. Софиология страдания / С. Булгаков — «Никея»,
2021 — (Неопалимая купина. Богословское наследие XX века)

ISBN 978-5-907307-67-4

«Невместимый мыслитель, неуместный богослов», священник и философ, протоиерей Сергей Булгаков — без сомнения, одна из самых ярких, противоречивых и влиятельных фигур в пантеоне христианских мыслителей XX века. Его живая, острая и богатая мысль питалась прежде всего глубоким личным опытом Встречи с Христом, Который открывался ему как в радости, так и в страданиях. Обширное богословское наследие о. Сергия еще ждет своего глубокого и благодарного изучения. Вклад в это важное дело — настоящий сборник, посвященный одному из главных аспектов богословия о. Сергия и составленный внимательным, вдумчивым и любящим читателем, писателем и публицистом, архимандритом Саввой (Мажуко). В настоящем сборнике представлены работы, написанные о. Сергием Булгаковым в последние годы его жизни: «Святой Грааль», «Софиология смерти», «Христос в мире», «Размышления о войне», «Беседы о Божественной литургии» и фрагменты дневниковых записей. В формате PDF А4 сохранен издательский макет книги.

УДК 232
ББК 86.37-4

ISBN 978-5-907307-67-4

© Булгаков С., 2021

© Никея, 2021

Содержание

Софиология страдания в творчестве о. Сергия Булгакова	7
Святой грааль[15]	15
Конец ознакомительного фрагмента.	24

протоиерей Булгаков Сергей
Чаша Грааля. Софиология страдания

© Мажуко Д.И., составление, вступительная статья, 2021

© ООО ТД «Никея», 2021

Софиология страдания в творчестве о. Сергия Булгакова

Много лет назад я обратился к своему другу-философу с просьбой:

- Послушай, никогда не читал книги отца Сергия Булгакова. С чего начать?
- «Софиология смерти»! Отличное начало!

И я сел читать этот небольшой текст и очень старался понять. И ничего не вышло. Очень сложный автор. Сложная мысль. Трудный язык. «Софиологию смерти» в тот раз я так и не дочитал. Первая встреча закончилась сокрушительным поражением и сомнением в своих интеллектуальных способностях. Меня утешало только то, что не я один такой.

В 1933 году отец Сергий закончил книгу «Агнец Божий» и отдал её переводчице по фамилии Лебедева. Это была хорошо образованная женщина, но даже для неё это был очень трудный текст. Однажды отец Сергий спросил:

- Как идёт перевод?
- Отец Сергий, ничего не поняла! У вас тут имманентное сидит на трансцендентном и адекватным погоняет.

И тогда отец Сергий, может быть единственный раз в своей жизни, оскорбил женщину:

- Ну ты дура!¹

Когда вступаешь в разговор с великим человеком, поневоле приходится начинать с позиции дурака.

Отец Сергий Булгаков писал так много и так сложно, что «профессиональные богословы» предпочитают обходить его книги стороной или делать вид, что такого мыслителя и вовсе не существовало. Если о нём говорят, то в худшем случае это будут слова осуждения в ереси, в лучшем – сожаления о том, что такой умный человек потратил свою жизнь на совершенно бесплодную затею. Так, например, думал о творчестве Булгакова отец Александр Шмеман. Он оставил интереснейшие воспоминания – «Три образа». В этом очерке он говорит, что подлинная трагедия отца Сергия состояла в том, что богословская система, которую он создавал всю свою жизнь, не соответствует его опыту. Для студента Александра Шмемана профессор Булгаков был воплощением настоящего священника, который жил литургией и умел заражать окружающих своим молитвенным восторгом и подлинной радостью, но его богословие было чем-то ненужным, лишним, будто примешалось к образу этого светлого человека нечто чужеродное. Отец Александр Шмеман пишет:

«Если „софийный“ опыт [отца Сергия] не только глубоко православен, но, как я сказал уже вначале, являет что-то самое важное, самое глубинное в опыте Церкви, то „София“ как философско-богословское „оформление“ этого опыта не нужна, и не нужна, прежде всего, самому богословию. Она воспринимается, как это ни звучит странно, как какой-то чуждый и именно надуманный элемент в его писаниях... Не нужно „Софии“, ибо „достаточен“ Христос»².

Если София – абстракция, философский каприз, то почему такой мудрый человек, как профессор Булгаков, так ревностно держался за свою софиологию? Почему он так серьёзно относился к Софии, что даже ужасы Второй мировой войны не поколебали его «софийной» взволнованности?

¹ Цит. по: Козырев А. П. Гностическая тема в софиологических спорах 1930-х годов // Россия и гнозис: материалы конференции. М., 2001. С. 109.

² Шмеман А., прот. Три образа // Шмеман А., прот. Собрание статей 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 857.

В июне 1942 года отец Сергей Булгаков пишет предисловие к «Невесте Агнца», которая стала последней частью его Большой богословской трилогии. В конце предисловия он говорит:

«Истины, которые содержатся в откровении о Богочеловечестве, в частности же в эсхатологическом его раскрытии, столь незыблемы и универсальны, что пред ними бледнеют, как бы изничтожаются в своём онтологическом значении даже самые потрясающие события мировой истории, которых свидетелями мы ныне являемся, поскольку мы их постигаем в свете Грядущего. А это Грядущее есть явление Церкви в силе и славе, вместе с преображением твари»³.

Но ведь это настоящий скандал! Просто подумайте: известный мыслитель утверждает, что то, что написано в его книге, гораздо важнее событий, сотрясающих весь мир. Ведь речь идёт об ужасах Второй мировой войны! Это 1942 год! Самый разгар кровопролития! Может быть, отец Сергей был отшельником и не знал о том, что творится вокруг? Не знал о геноциде евреев, о битве за Москву, о тысячах умерших от голода в блокадном Ленинграде? Однако близкие ему люди сообщают, что отец Сергей живо интересовался тем, что происходит в мире, а критике расовой теории и судьбе еврейства он посвятил несколько очерков. Неужели софиология так ослепила ему глаза, что он остался бесчувственным к людскому горю? Неужели теологические построения важнее детских слёз и страданий миллионов? Ведь христианская мысль была настолько чуткой к этой теме, что после войны родилось целое направление богословия – «богословие после Освенцима».

Недалеко от города, в котором я живу, стоит большой деревянный крест. Это единственная память о белорусской деревне Ала. Во время войны нацисты согнали в эту деревню жителей окрестных деревень и сожгли живьём 1758 человек. Среди них было 950 детей. Это одна из тысяч – я повторю: тысяч! – белорусских деревень, сожжённых нацистами. И я повторю вопросы, которые задавали богословам все послевоенные годы:

Где был Бог?

Почему Он позволил совершиться такому зверству?

Можем ли мы простить Богу то, что Он сделал с этим миром?

И добавим ещё от себя вопрос лично к отцу Сергию Булгакову: неужели лишняя и надуманная теория важнее детских слёз?

Отец Сергей может ответить нам только через свои книги. Вот что он пишет в «Свете Невечернем»:

«Основные мотивы философствования, темы философских систем не выдумываются, но осознаются интуитивно, имеют сверх-философское происхождение, которое определённо указывает дорогу за философию»⁴.

Для отца Сергия софиология не была выдумкой, ненужным придатком жизни, «игрой в бисер». Произведения Булгакова не дают оснований предположить, что этот человек испытывал некий раскол между жизнью и философией, для него это было единым целым, и более того, он всегда руководствовался принципом «*primum vivere, deinde philosophare*» – «сначала жить, а потом философствовать»⁵. И в том же предисловии к «Невесте Агнца» он подчёркивает, что эта книга, написанная ещё в 1939 году, прошла проверку жизнью через испытания военных лет. Как же отец Сергей Булгаков отвечает на вопросы, поставленные «богословием после Освенцима»?

Здесь я позволю себе небольшое отступление и вспомню, что моя обычная аудитория – это не профессора из Оксфорда, а обычные школьники и студенты, современные подростки, с

³ Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М.: Общедоступный Православный Университет, 2006. С. 6.

⁴ Булгаков С., прот. Свет Невечерний. М.: Республика, 1994. С. 71.

⁵ Булгаков С., прот. Догмат и догматика // Живое предание. Православие и современность. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 1997. С. 24.

которыми я разговариваю о Христе и о Церкви. Когда мы начинаем с детьми разговор о Боге, я прошу их предварительно ответить на простой вопрос: кто виновен в убийстве родителей Гарри Поттера? Любой профессор знает, что убийца – Тот-Чьё-Имя-Нельзя-Называть. Однако хитрые школьники не торопятся отвечать, потому что родители Гарри Поттера – не единственные жертвы в этой книге, и, кроме жутких смертей и слёз отчаяния, там есть пытки, болезни, предательства, так что весь текст пропитан не только красивым волшебством и шутками, но и болью, и страданием. Вот почему разумные подростки считают настоящим виновником всех этих ужасов автора книги – Джоан Роулинг. Она придумала этот сказочно красивый мир, она населила его чудесными созданиями, но именно Джоан Роулинг позволила в этом прекрасном мире поселиться злу. Маленькие читатели хорошо знают, как опасен мир волшебников, однако всё равно мечтают сбежать в Хогвартс, чтобы не только увидеть все чудеса и превращения, но и сразиться с древним злом.

И я продолжаю: что должен сделать Гарри Поттер, чтобы высказать всё, что он думает о своей жизни, Джоан Роулинг в лицо, спросить с неё за всю ту боль, что она впустила в его жизнь? Как возможна встреча Гарри Поттера с его автором?

При чём же здесь софиология отца Сергея Булгакова? Как Гарри Поттер может помочь понять это сложное богословское учение?

Когда мы говорим о Христе, мы с восторгом и надеждой произносим имя Автора этого мира, который добровольно стал персонажем собственного произведения. Он не только создал этот мир – прекрасный и опасный, – но и взял на Себя всю ответственность за его боль и радость.

Как возможна встреча с Автором? Именно в этом безумном вопросе лежит ключ к софиологии отца Сергея Булгакова, потому что София – это событие встречи с Автором. Самый главный вопрос всей жизни и философии отца Сергея Булгакова в этом и состоял: как возможна София? Как это возможно, чтобы сотворённое существо могло пережить встречу с Автором, заметить Его следы, Его уникальный почерк в этом мире?

Гарри Поттер никогда не встретит Джоан Роулинг, и самой писательнице эта встреча не по силам. Эти миры разделены настоящей онтологической пропастью. Но наш Автор входит в этот мир, этот мир Ему не чужой в силу Богочеловечества, как сказал бы отец Сергей Булгаков.

София есть событие встречи с Автором. Прежде чем появилась софиология, была София. Сначала жизнь, потом философия. Сначала София, потом софиология.

Отец Сергей Булгаков был не просто кабинетным учёным. Он был настоящим мистиком, и его софиология есть мистическое богословие. Известно, что Булгаков вырос в семье священника и был воспитан в христианской традиции. Однако в возрасте 14 лет он утратил веру и прошёл долгий путь «от марксизма к идеализму». Он вернулся в Церковь после череды мистических откровений. Они не были такими яркими и эффектными, как описывают их жития древних святых, но это был подлинный мистический опыт, чудо встречи, чудо Софии. Булгаков описывает этот опыт очень осторожно, если хотите, целомудренно.

София есть откровение о Присутствии Бога в этом мире. София – это событие, пережитое Булгаковым лично, София есть неотъемлемая часть его биографии. Первым таким опытом для Булгакова было откровение о Присутствии Бога в природе. Он готовился вступить в брак и ехал навестить родителей своей будущей жены Елены Ивановны Токмаковой. Тогда он был ещё атеистом, но пережил реальный опыт Присутствия, потрясённый красотой южной природы. О следующей Встрече он пишет ещё сдержанней, потому что София открылась ему в красоте женщины. Упомянув об этом откровении, отец Сергей поставил многоточие, потому что богословская мысль того времени ещё не была готова говорить о таких вещах. Но самая известная Встреча, то есть София, была пережита Булгаковым перед картиной Рафаэля «Сикстинская Мадонна» в Дрезденской галерее. И таких Встреч в жизни отца Сергея, на самом деле, было немало.

Каждая литургия была для него Софией, то есть событием Присутствия Бога в сотворённом мире.

Каждая молитва была для отца Сергия опытом Присутствия, опытом Встречи.

И я позволю себе ещё больше: богословская работа была для отца Сергия событием мысли, поскольку труд богослова для него был частным случаем молитвы и продолжением литургии. Вот почему в его книгах так много, казалось бы, противоречащих одно другому определений Софии. Отец Сергий называет Софией и Христа, и Богородицу, и Церковь, и Евхаристию, и икону, и Имя Божие. Это приводит к путанице и к справедливой богословской критике. Однако его тексты надо читать не просто как работы учёного-богослова и исследователя, но как свидетельства мистика.

Главный вопрос софиологии: как возможна встреча двух миров, между которыми должна быть онтологическая пропасть, непроходимая бездна? Строгие философские размышления не допускают этой встречи, но я её пережил. Что это было: обман, синдром Стендаля, детские травмы и нерешённые проблемы с отцом? Но если это подлинный опыт, какие для него есть метафизические основания? Между прочим, это очень современный вопрос, потому что нынешние критики религии умеют весьма убедительно редуцировать наш религиозный опыт к игре гормонов и недостатку кальция. Вы думали, что молитесь, а у вас просто не хватает йода в организме.

Софиология была для отца Сергия попыткой осмыслить и защитить подлинность лично пережитого опыта Встречи. Но этот опыт он сверял с богословской мыслью, а мысль, в свою очередь, испытывал религиозным опытом, так что сама мысль, само богословие превращалось в духовный опыт.

Как справедливо заметил отец Эндрю Лаут, «отец Сергий богословствовал не о литургии, а из литургии»⁶. И я позволю себе продолжить эту мысль:

Отец Сергий богословствовал не о иконе, а из пережитого перед иконой опыта Присутствия.

Отец Сергий богословствовал не о Богородице, а из молитвенного предстояния перед Ликом Царицы Небесной.

Отец Сергий богословствовал не о Имени Божием, а из опыта молитвы Иисусовой, которой он часто молился даже во время литургии.

И когда отец Сергий богословствует о страдании, его опыт боли – это тоже событие Софии, событие Встречи со Своим Творцом, переживание Присутствия Христа в этом мире.

Наиболее ярко о софиологии страдания отец Сергий пишет в одной из своих последних работ, в «Софиологии смерти». Это работа выстроена как ответ на вопрос: как Бог мог умереть на Кресте? Как это возможно? Обычный человек никогда не задаст таких вопросов. Но отец Сергий Булгаков – гений вопроса, и сила его гения проявляется не только в философской пытливости, но и в личной взволнованности, потому что в этой работе он признаётся, откуда рождается богословская проблематика. Его богословская пытливость – следствие Софии – встречи, пережитой в момент страшной боли и умирания.

Духовная дочь отца Сергия, сестра Иоанна Рейтлингер, вспоминала, как батюшка был потрясён рассказом немца, воевавшего на Украине. Однажды его окружила толпа голодных ребятишек, и он начал раздавать им конфеты, а они кричали ему вслед: «Хлеба! Хлеба!» На следующее утро отец Сергий служил литургию, и после службы в беседе со своими друзьями признался:

«Сегодня во время литургии я себя вопрошал – как я могу возносить Богу евхаристическое „благодарение“, как я могу благодарить за эти ужасы, за этих детей... но могу ли я

⁶ Louth A. The Eucharist in the theology of Fr Sergii Bulgakov // *Sobornost*. Vol. 27:2, 2005. P. 38.

искренне возносить Богу за это? – И вот во мне вдруг прозвучал ответ: да, могу... за Христа, страдающего в них и с ними!»⁷

Могут возразить: каждый проповедник утешает больных и умирающих людей этими словами: «Христос страдает вместе с тобой», – но откуда нам знать?

Как сказал Блез Паскаль: «Я верю только тем свидетелям, которые дали перерезать себе горло». Относительно отца Сергия это может прозвучать буквально. В 1939 году у него был обнаружен рак гортани, и он пережил две мучительные операции на горле. В очерке «Софиология смерти» отец Сергий подробно описывает тот опыт боли и умирания, который он пережил в эти дни. И это был софийный опыт, потому что это было откровение о Присутствии Христа, «близость Божия, предстояние пред Ним лицом к лицу»⁸. Вот как отец Сергий описывает это Присутствие:

«...ещё одно, чего я не ведал доселе и что явилось для меня настоящим духовным событием, которое останется навсегда откровением – не о смерти, но об умирании – с Богом и в Боге. То было моё умирание. Я – со Христом и во Христе, Я умирал во Христе, и Христос со мною и во мне умирал. Таково было это страшное и потрясающее откровение, которое тогда я, пожалуй, не мог бы выразить в словах и понятиях и осознал только позднее. <...> Я ведал Христа в своём умирании, мне была ощутима Его близость ко мне, почти телесная, но... как лежащего со мной „изъявлена и ранена мертвеца“. Он мог помочь мне в моём страдании и умирании, только сострадая и умирая со мной. Я видел этот образ внутренним зрением...»⁹

На мой взгляд, очень важным является признание отца Сергия, что в своей болезни он пережил своего рода «схождение в ад»: его покинули не только обычные заботы, но и философская взволнованность, он настолько опростился, что стал просто местом для боли, слился с болью:

«Но где была моя мысль, никогда во мне не угасавшая? Где „проблематика“, всегда меня сверлившая? Где комплекс идей, вдохновляющих и радующих, с которыми я переступил порог даже и этого госпиталя? Всё как будто угасло, перестало существовать. Я был пуст, мне была, очевидно, мысль уже непосильна. Моё существование оскудело, упростившись до телесного бытия, ставшего лишь возможностью страдания»¹⁰.

Некоторым читателям эти исповедальные строки могут напомнить слова, сказанные Фомой Аквинским незадолго до смерти: пережив таинственное откровение от Бога, великий богослов, написавший множество книг, вдруг всё это назвал соломой. Отец Сергий тоже говорит о том, что в момент умирания вся философская проблематика испарилась, Булгаков остался без софиологии. Да, не стало софиологии, но была София – опыт Присутствия, встречи со Христом лицом к лицу. Поэтому, оправившись от болезни, отец Сергий не только не отказывается от своих идей, но и с новыми силами продолжает начатое.

В этот период жизни он пишет очерки «Христос в мире», «Размышления о войне», «Софиология смерти», в которых пытается осмыслить опыт Присутствия Христа в страдании людей. «Богословие знает лишь искупительное страдание *за нас*, но не знает страдания Христа с нами, Его сострадания с человечеством»¹¹ – так он заявляет проблематику в очерке «Христос в мире».

Христос присутствует в истории, и речь идёт не только о «больших цифрах», о значительных исторических событиях, о торжественном шествии неуязвимого и величественного Мирового Духа истории. Христос разделяет биографию каждого человека, его боль и радость,

⁷ Сестра Иоанна Рейтлингер. Отрывки воспоминаний об о. Сергии // Вестник РХД. 1990. № 159. С. 66.

⁸ Булгаков С., прот. Софиология смерти // Наст. изд. С. 83.

⁹ Там же. С. 84.

¹⁰ Там же. С. 82.

¹¹ Булгаков С., прот. Христос в мире // Наст. изд. С. 199.

разочарования и сомнения, любовь и предательство. Эта идея вносит в софиологию экзистенциальное измерение, и именно в нём и через него софиология может быть правильно понята и принята.

Христос разделяет с нами нашу боль. Христиане привыкли к этой идее, но принимают её скорее как риторический оборот, красивый образ, часто используемый проповедниками. Но для отца Сергия Булгакова это не просто образ, но лично пережитый опыт, и, как честный богослов, он пытается ответить на вопрос: как возможен этот опыт реального Присутствия Христа в этом мире, если Писание говорит о реальности Его Вознесения? Эту проблему отец Сергей называет «антиномией Вознесения». Впервые он сформулировал и попытался разрешить эту проблему в «Агнце Божиим» и статьях, посвящённых богословию Евхаристии.

Евхаристия есть опыт реального Присутствия Христа, но наряду с Евхаристией есть и иной образ Присутствия Христа в этом мире. В период создания «Агнца Божия» отец Сергей пишет очерк «Святой Грааль», в котором говорит о том, что Присутствие Христа на земле после Вознесения не ограничивается только евхаристическим Присутствием. Есть ещё и иной аспект Присутствия, который связан с таинственным событием, произошедшим на Голгофе: один из воинов копьём пронзил тело Христа, и из раны вылились кровь и вода, навсегда впитавшиеся в нашу землю. Так земля стала Чашей Грааля – хранилищем Присутствия Христа в нашем мире. Из факта этого Присутствия отец Сергей делает вполне практические выводы:

«...Господь пребывает и на земле в излиянной из ребра Его крови и воде. Наша жизнь причастна и Его жизни в человечестве Его, наши страдания – Его страданиям... Голгофская мистерия продолжается незримо в мире. Эта мысль страшна и потрясающая своей значительностью, но она сладостна и возвышающая своей утешительностью. Она воистину ставит нас перед Лицом Христово, делает Его присутствие не далёким и отвлечённым, но близким и конкретным. Христос принял на Себя грех мира и скорбь его, Он на страдание человека отвечает Своим собственным страданием, Он, Бог, так оплачивает Своё дело сотворения мира ради любви к творению. С нами Бог!»¹²

И далее отец Сергей размышляет о страдании русского народа, но эти слова можно отнести к страданиям человека любой эпохи и любой национальности:

«Твоя Голгофа есть и Его Голгофа, с твоей кровью изливается Его Кровь. В этом тайна твоего страдания, и смысл, и оправдание, потому что человеческое страдание есть и страдание Христово»¹³.

Это очень сильные слова. Но чем это отличается от утешительных слов, которые мы слышим в проповедях? Чем это отличается от сентиментально-чувственного «розового христианства»? Отец Сергей не просто декларирует возвышенные истины, ссылаясь на свой личный опыт, он ещё и пытается дать онтологическое основание этому опыту, опираясь на Священное Писание и данные патологии. Однако я сознательно опускаю анализ его мысли, потому что моя задача – подчеркнуть экзистенциальное измерение софиологии, обнажить самое сердце этого богословского направления.

Отвечает ли софиология страдания на вопросы, поставленные «богословием после Освенцима»: где был Бог, почему Он допустил страдания людей, как мы можем простить Богу страдания невинных? На самом деле софиология отца Сергия Булгакова даже не знает этих вопросов, они чужды ей и непонятны, как непонятна детям возможная обида на Джоан Роулинг за то, что сделал лорд Волан-де-Морт. Однако у софиологии есть ответ на человеческие страдания и страдания всех живых существ: всю нашу боль вместе с нами несёт Христос, и тому, кто страдает, не надо других ответов. Это не заумная теория, это призыв к действию. Софиология – призыв к активному состраданию, к реальному действию в этом мире, и одна из духов-

¹² Булгаков С., прот. Святой Грааль // Наст. изд. С. 40–41.

¹³ Там же. С. 41.

ных дочерей отца Сергия, мать Мария Скобцова, показала это своей жизнью. Если Христос страдает с каждым страждущим, значит, и тот, кто стал учеником Христа, должен учиться сочувствию и состраданию, облегчая страдания людей, делая мир лучше и добрее.

Софиология начиналась как апология этого мира, как жест благословения всему живому, как протест против гнушения и брезгливости, которые так естественно появляются там, где аскетическая борьба превращается в самоцель, а умерщвление плоти доводит до убийства всего живого вокруг. Софиология – это богословие радости, и это то, что осталось нам как завещание отца Сергия, потому проект софиологии остался незавершённым. Софиологии не хватает экзистенциального измерения, а оно есть самая суть софийного опыта. Отец Сергей Булгаков оставил нам не только гениальные прозрения, но и множество вопросов. Один из них звучит так: если Христос присутствует с каждым из нас в этом мире, если Он разделяет с нами Свою жизнь, почему мы говорим только о Его присутствии в скорбях? Разве Он не делит с нами и радость жизни, причём радость не только от высоких духовных состояний, но радость простых вещей – чашки кофе по утрам, улыбки ребёнка, ласковой кошки, которая взбирается нам на колени и поёт свою песню, когда мы изо всех сил пытаемся понять, что заставляло Гегеля писать такие толстые книги?

Нам нужна не только софиология страдания, но и софиология радости. По воспоминаниям современников, отец Сергей всегда светился неземной радостью и умел заражать ею других, а его «Духовный дневник» можно смело назвать дневником радости. Однако он был слишком серьёзным философом, чтобы признаться, что однажды нам понадобится не только софиология радости, но и софиология юмора, хотя бы для того, чтобы справиться с чтением длинных богословских трактатов.

В этом сборнике мы представляем вашему вниманию работы, написанные о. Сергием Булгаковым в последние годы его жизни. Открывает сборник богословский очерк «Святой Грааль», написанный в 1930 году, за ним идут работы сороковых годов: «Софиология смерти», «Христос в мире», «Размышления о войне», «Беседы о Божественной литургии», и замыкают сборник последние дневниковые записи отца Сергия. Такой подбор текстов может вызвать недоумение, однако мы осмелились собрать под одну обложку эти труднодоступные во всех смыслах работы, чтобы представить читателю один из аспектов булгаковской софиологии – софиологию страдания.

Некоторых читателей может насторожить слово «софиология». Отца Сергия Булгакова ещё при жизни довольно жёстко критиковали за его софиологические построения. Пик споров и обвинений в ереси пришёлся на 1935 год, однако окончательного вывода о еретичности так и не последовало. Отец Сергей Булгаков не еретик¹⁴. Он очень чтил церковную традицию и

¹⁴ Справедливости ради, следует указать на Определение Собора епископов РПЦЗ от 17/30.X.1935, в котором учение о. Сергия Булгакова прямо называется еретическим. Среди тех, кто считал софиологию ересью, есть выдающиеся богословы (В. Н. Лосский), известные философы (И. Ильин) и даже святой, канонизированный Русской православной церковью, – святитель Серафим Соболев. В более мягких формулировках осуждает софиологию Указ местоблгодетеля митр. Сергия (Страгородского), изданный на основе Определения от 24.VIII/7.IX.1935, признающий богословие прот. Сергия Булгакова «чуждым Святой Православной Христовой Церкви». Даже половины этих авторитетных имён было бы достаточно, чтобы безоговорочно заклеить о. Сергия Булгакова именем еретика. Но есть и другая сторона. Честное имя и богословские заслуги о. Сергия защищали именитые философы (С. Л. Франк, Н. О. Лосский, Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев), выдающиеся богословы (прот. В. Зеньковский, прот. Н. Афанасьев, А. В. Карташёв, еп. Кассиан (Безобразов)) и уважаемые иерархи (митр. Евлогий (Георгиевский)). Наконец, была и третья сторона, представленная такими именами, как о. Георгий (Флоровский) и о. Сергей Четвериков. Они активно критиковали теологию о. Сергия Булгакова, спорили с ним, при этом никогда не опускаясь до обвинений в ереси. Мать Мария (Скобцова), святая, канонизированная Константинопольским патриархатом в 2004 году, считала о. Сергия Булгакова своим духовным отцом и великим богословом. Поэтому спор о Софии не может идти в стратегии «на чьей стороне больше авторитетов». Исследователи этого вопроса хорошо знают, что в этот спор тесно вплелись не только политические и юрисдикционные разногласия, но и культурные недоразумения. Кроме того, сам о. Сергей Булгаков давал повод для критики, не стараясь быть достаточно понятным для своих читателей, но этот упрёк смело можно бросить большинству философов и богословов. В наше время, когда раздробленные части единой Русской Церкви собираются воедино, очень важно искать пути к уважительной и спокойной дискуссии, потому что спор о Софии так и остался неоконченным,

высоко ставил послушание Церкви. Вместе с тем ему пришлось разрабатывать темы, которые потребовали создания нового богословского языка, и весь так называемый «спор о Софии» – это скорее результат «трудностей перевода», возникших, в том числе, и по вине самого о. Сергия. В частных беседах он неоднократно жаловался своим духовным чадам, как ему трудно выражать свои мысли ясно и отчётливо, и та форма, в которую облакаются его мысли, его самого не удовлетворяет. В любом случае наследие отца Сергия Булгакова требует глубокого и благодарного изучения. Издание этого сборника как раз и преследует цель познакомить читателя с одним из аспектов булгаковского наследия.

Работы о. Сергия Булгакова читать непросто. Автор ориентируется на образцы философских текстов XIX века, что создаёт определённые трудности для современного читателя. Ради удобства чтения мы увеличили число абзацев, а также позволили себе сделать рубрикации наиболее сложных текстов, чтобы дать ориентир, который поможет структурировать то необыкновенное изобилие мысли, которым так щедро делится автор. Подзаголовки, данные в квадратных скобках, являются редакторской вставкой. Это не повредит оригиналу, но значительно облегчит чтение и изучение текста.

Особенностью булгаковских текстов является то, что автор довольно часто цитирует по памяти, что привносит в текст многочисленные огрехи. Все цитаты из Священного Писания были приведены редактором в соответствие с Синодальным переводом. Выдержки из святоотеческих творений и богословских текстов, по возможности, сверены с оригинальными изданиями, за исключением оговорённых случаев.

Особую трудность составила обширная работа «Христос в мире», которая издавалась один-единственный раз в «Вестнике РХД» с огромным количеством опечаток. Мы обращались в архив Свято-Сергиевского института в Париже, где хранится оригинал текста, чтобы произвести сверку, но нам было в этом отказано. Поэтому некоторые места этого трактата остаются сложными для понимания, однако они не являются принципиальными для уяснения основных идей этой работы.

Архимандрит

Савва (Мажуко)

единого общецерковного решения или научного консенсуса по этому вопросу нет, что связано, в частности, ещё и с тем, что книги о. Сергия Булгакова мало издаются, а ключевые богословские работы остаются недоступны. По крайней мере, с этой проблемой и пытается справиться настоящее издание.

Святой грааль¹⁵ (Опыт догматической экзегезы Ин. 19:34)

В Евангелии от Иоанна в повествовании о Страстях Христовых мы знаем одну черту, которая отсутствует у других евангелистов¹⁶. Это рассказ о пребитии голеней у двух разбойников и о пронзении копием ребр Иисусовых: «Один из воинов копьем пронзил Ему рёбра, и тотчас истекла кровь и вода – αἷμα καὶ ὕδωρ»¹⁷. При этом данному сообщению придаётся особенное значение – нарочито и торжественно подтверждается истинность этого свидетельства: *И видевший* (т. е. возлюбленный ученик Христов. – *Прим. автора*) *свидетельствовал, и истинно свидетельство его; он – ἐκεῖνος*¹⁸ – *знает, что говорит истину, дабы вы поверили* (Ин. 19:34–35). (И далее следует ещё подтверждающая ссылка на ветхозаветный текст: *да сбывается Писание.*)

Событие это произошло уже после того, как Иисус, *преклонив главу, предал дух* (Ин. 19:30), так что воины, пришедши, *увидели Его уже умершим* (Ин. 19:33). Истечение из мёртвого тела крови и воды труднообъяснимо (хотя и делались попытки такого объяснения)¹⁹, оно является *знамением* (σημεῖον)²⁰ в смысле Иоаннова Евангелия, причём особое значение этого знамения определяется не только тем, что из мёртвого тела истекли кровь и вода, но и состоянием этого тела. Хотя оно уже и умерло по оставлении его духом, но оно не стало и трупом с начинающимся разложением, ибо *плоть Его не видела тления* (Деян. 2:31; Пс. 15:10). Смерть Христова *для тела Его* была лишь глубоким сном или обмороком. Хотя Иисус и *предал в руки Отца дух Свой* (Лк. 23:46), однако *связь* Божественного духа с телом не была окончательно прервана. И это, хотя временно и оставленное духом, но *живое* тело имело в себе кровь, и оно-то было ещё раз умерщвлено ударом копья. Следствием этого удара было истечение крови и воды, тело для погребения осталось обескровленным и утратившим необходимую часть своего состава, именно влагу. Что означает это изменение?

[*Кровь и душа*]²¹

Мы знаем²², что в «крови – душа животных», сила жизни тела. Излияние крови поэтому означает разлучение души от тела, т. е. уже смерть тела. Правда, и после истечения крови тело Спасителя не стало трупом, ибо не предалось тлению, но оно осталось в некоем анабиозе, ожидая своего Воскресения.

Кровь есть совершенно особая субстанция, которая замечательна тем, что в ней соединяется душевное и вещественное, живое и неживое естество, животная душа и тело. Она *посредствует* между духом и телом, духовным и материальным бытием как живая связь их. Кровь, хотя есть лишь особая жидкость, принадлежащая физическому миру, но она же таит загадку жизни, содержит в себе душу тела, её животную энтелехию. Это соединение и отождествление начал живого и неживого (или содержащего в себе лишь дремотные формы жизни) в их нераз-

¹⁵ Впервые опубликовано в 1932 году в журнале «Путь» № 32, С. 3–42. – *Прим. ред.*

¹⁶ Впрочем, в некоторых рукописях текст Ин. 19:34 переносится в Евангелие от Матфея (27:49).

¹⁷ Ср. A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John by J. H. Bernard. Edinburgh, 1928. Vol. II. P. 646.

¹⁸ Под ἐκεῖνος некоторые комментаторы понимают здесь Самого Христа.

¹⁹ Употреблено *без* члена. Очевидно, писатель имел в виду обозначить скорее вещество крови и воды, нежели их принадлежность. Здесь эта черта не имеет решающего значения. Ср. то же: 1 Ин. 5:6.

²⁰ Смысл этого термина о. Сергей раскрывает в работах «О чудесах евангельских» и «Богословие Евангелия Иоанна Богослова» (раздел «Чудеса Христовы в Четвёртом Евангелии»). – *Прим. ред.*

²¹ Здесь и далее заглавия, заключённые в квадратные скобки, принадлежат редактору. – *Прим. ред.*

²² Ср. наш очерк «Евхаристический догмат» (Путь. 1930. № 1 [20] – 2 [21]).

ложимом единстве есть творческий акт Божий, некая перводанность животворения. Естествознание постигает своими методами *как* этого акта, но не его *что*, которое остаётся неразложимо в непосредственности своей: жизнь есть жизнь, всё живое живёт, одушевлено, и в крови душа животных. Разумеется, жизнь крови предполагает для себя наличие организма со всею сложностью, но это служит лишь общим выражением основного факта – одушевлённости вещества, которую являет собою тело.

В акте смерти обычно не происходит разделения крови и тела, напротив, оставаясь в своей нераздельности, и то, и другое начинает разлагаться, и с разложением крови погибает, умирает животная душа. Душа, живущая в крови, сама по себе не обладает бессмертием и не даёт его телу – бессмертен лишь дух человека, и он-то оживляет душу, а через неё и тело. В воскресении человек получает новую силу души для оживления нового тела, но эта как бы новая душа в силу самотождества одуховляющего её духа оказывается тождественной с прежней, вернее, является продолжением той же жизни. Дух сохраняет потенцию души (а чрез неё и тела), как бы семя, согласно изъяснению апостола Павла (1 Кор. 15:42–44). Животные потому и не знают того личного бессмертия, какое имеет человек, потому что они не имеют духа, а лишь животную душу, и она окончательно разлагается вместе с телом и кровью. Здесь можно говорить лишь о бессмертии рода («по роду их», как они и сотворены были: Быт. 1:21, 24, 25).

[*Кровь Распятого и Кровь Воскресшего*]

В смерти Христовой после удара копием произошло разделение души-крови от тела, причём обезжизненное, обескровленное тело Его в Воскресении, конечно, снова обрело душу, а следовательно, и кровь: этой крови прославленного тела Христова мы и приобщаемся в таинстве Евхаристии. Но эта кровь воскресшего, прославленного тела хотя и тождественна с кровью жившего на земле тела, но она от неё и отлична, поскольку истёкшая кровь уже отделилась от этого тела.

Воскресло то самое тело Спасителя, которое пребывало во гробе. Но в этом теле уже не присутствовала излившаяся кровь Спасителя²³.

Кровь и вода, излившиеся из ребра, как не принадлежащие уже воскресшему телу, *остались в этом мире*. Таким образом, мы стоим здесь перед фактом исключительной значительности, торжественно возведённым и засвидетельствованным евангелистом: человеческое естество Христово, живое воодушевлённое тело Его на кресте *разделилось*. Свою кровь и воду Он отдал миру, а тело, лишившееся крови и воды, было погребено и затем воскресло. Перед нами встаёт вопрос о догматическом значении этого факта. Что знаменуют собой излившиеся кровь и вода?

Кровь, по смыслу таинства Евхаристии, есть связанная с веществом *одушевлённость* тела, его живая душа. Она представляет, с одной стороны, седалище духа, есть как бы тело для духа (и в этом смысле кровь Христова соответствует Церкви как Телу Его), с другой стороны, она содержит душу тела, живущего по силе воодушевляемости кровью («кровообращение»). Можно сказать, что кровь Христова выражает Его *человечность* (*От одной крови Он произвёл весь род человеческий для обитания по всему лицу земли* – Деян. 17:26), психобиологический её субстрат.

Вода же есть первоэлемент мирового вещества, из которого изначально образован мир (*и дух Божий носился над водою* – Быт. 1:2; *Да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды* – Быт. 1:6; *Глас Господень над водами* – Пс. 28:3), в известном смысле метафизи-

²³ Также не присутствовал, конечно, и *пот* Его, как *капли крови, падающие на землю* (Лк. 22:44), как и слюна Его, из которой Он сотворил брение при исцелении слепорождённого, вообще все те составные элементы Его тела, которые принимались Им из мира и возвращались в мир по общему закону обмена веществ. Однако есть существенное различие между этим обменом веществ в акте жизни и присмертном излиянии крови и воды.

зическая первома́терия мира – ὕλη – причём *новая*, обновлённая ὕλη есть вода крещальная, Иорданская.

[*Кровь и вода как полнота человечности Христа*]

Тело Христово, конечно, состояло из тех же частей и тех же элементов, как и человеческое тело вообще, но если выразить это многообразие в единстве, то таким единящим, всерастворяющим и всесодержащим первоэлементом «земли» является «вода», из которой и возникла «твёрдь»²⁴. Единство крови и воды выражает, таким образом, полноту человечности как соединение душевного, животворящего, кровяного начала и животворимого, пассивного, вещественного. Это есть *живая телесность*, которая выделилась из оставленного духом тела Христова на Кресте. Это выделение не сопровождалось разрушением самого тела, как это особо указано евангелистом, вспоминая при этом образ пасхального агнца. Последний в несокрушённости костей своих прообразовал неразрушимость тела Господа: *Сие произошло, да сбудется Писание: кость Его да не сокрушится* (Ин. 19:39).

Итак, на Кресте произошло таинственное разделение телесности Иисуса: не сокрушившаяся плоть Его была снята со Креста, положена во гроб и воскресла, но ранее того из неё выделилась Его одушевлённая телесность как кровь и вода.

Подтверждение такого понимания тела и крови как человечности вообще мы находим у самого же Иоанна Богослова в известном тексте (так наз. *comma Johannaicum*²⁵), текст о трёх, свидетельствующих на небеси, отсутствующий в первоначальных рукописях:

Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию (δι' ὕδατος καὶ αἵματος²⁶) *и Духом, не водою только* (οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον), *но водою и кровию* (ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι²⁷) *и Дух* (τὸ πνεῦμα) *свидетельствует о Нем, потому что Дух есть истина. <...> И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три* (οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν) *об одном* (1 Ин. 5:6–8).

В этом тексте, который есть *sic interpretum*²⁸, по *историческому* его смыслу содержится опровержение учения докетов. Согласно последнему, Христос лишь при крещении «водою» сошёл на Иисуса, чтобы оставить Его во время страданий. Против этого учения о призрачном воплощении апостол указывает истинную полноту и подлинность воплощения, которое совершилось «не водою только, но и кровию». Однако, независимо от этого исторического контекста, хотя и в связи с ним, *догматическое* содержание этого текста состоит в том, что в нём утверждается необходимость (а вместе и достаточность) *крови и воды* для полноты и истинности вочеловечения Христова. «Вода и кровь» и есть истинное человечество, в котором обитает «Дух», причём «Дух» в 1 Ин. 5:8 есть, очевидно, Дух Христов, Логос, ставший плотию и вочеловечившийся. Таким образом, получается тричастный состав Христова естества: Дух-Логос, душа (кровь), тело (вода), ставшие *едино* (1 Ин. 5:7). Однако в 1 Ин. 5:6: *Дух свидетельствует о Нем* – Дух есть уже, конечно, Дух Святой²⁹. Но, так или иначе, важно то, что кровь и вода здесь явно имеют значение истинной человечности, воодушевлённой телесности³⁰, так что кровь есть душа, а вода – тело³¹.

²⁴ Этому соответствует и образ «стеклянного моря» (Откр. 15:2), на котором стоят победившие зверя и образ его.

²⁵ *Comma Johanneum* (лат. «Иоаннова вставка» или «Иоаннов стих») – принятое в современной библеистике наименование фразы из 1 Ин. 5:7–8, которая отсутствует в древних рукописях и считается латинской интерполяцией, появившейся не ранее IV века. – *Прим. ред.*

²⁶ Так же без члена, как и Ин. 19:34.

²⁷ Здесь появляется член для большей определённости повторяемого выражения.

²⁸ Крест интерпретаторов (лат.), т. е. место, трудное для истолкования. – *Прим. ред.*

²⁹ Впрочем, если настаивать, что Дух и в 1 Ин. 5:7 есть непременно Дух Святой, то можно разуметь Его также как совершителя Боговоплощения при Благовещении: *Дух Святой найдет на Тя, и сила Вышняго* (Слово. – *Прим. автора*) *осенит Тя* (Лк. 1:35).

³⁰ Распространённое как в церковной, так и в критической литературе толкование видит в воде и крови символику двух таинств – Крещения и Причащения. Но это толкование, более аллегорическое, во всяком случае, не является исчерпывающим

Итак, согласно торжественному свидетельству Евангелия от Иоанна, человеческое естество Спасителя в смерти Его разделилось, будучи, однако, неразделяемо: кровь и вода, душевно-телесное вещество, излились из ребра, а тело осталось обескровленное и обезводненное, хотя и в полноте всего своего состава.

Вникнем в многозначительный и даже, можно сказать, потрясающий смысл этого разделения. Начнём с простого и более бесспорного. Прежде всего, разделение это является *пребывающим* в том смысле, что нигде нет указаний, чтобы в воскресшее тело Христово возвратились эти изливавшиеся кровь и вода и тем произошло бы новое их воссоединение. Конечно, воскресшее тело Христово имело всю полноту человечности, т. е. оно было воодушевлённым человеческим телом, следовательно, имеющим кровь. Приходится делать двойное допущение: либо в теле оставалась ещё часть крови (и воды), как это вполне правдоподобно, ибо от удара копием в бок вовсе не было неизбежным последствием излияние *всей* крови и воды из *всего* тела; либо же кровь восстановилась в воскресшем теле вместе с возвратившейся жизнью тела (как она непрерывно восстанавливается во всяком живом организме). Но при том и другом предположении остаётся различие между изливавшимися из ребра Христова кровью и водою и телом и кровью, преподаваемыми в таинстве Евхаристии, при неизменном их тождестве. Каково же это различие и в чём это тождество?

[*Легенда о Святом Граале*]

Прежде всего надлежит установить, что самый факт излияния крови Христовой вместе с водою из ребра Его остался мало замечен в догматической экзегезе; насколько же он был замечен, он уразумевается только евхаристически. Между прочим от этого факта исходит цикл западных легенд о Святом Граале.

Святой Грааль, по этому преданию, есть та евхаристическая чаша, из которой Господь причащал Своих учеников на Тайной Вечери. В эту чашу Иосиф Аримафейский собрал излившуюся из ребра кровь (и воду?). Легенда не прибавляет, вся ли кровь, излившаяся из ребра, была собрана в чашу или же только часть её (восточное предание гласит, что на Голгофе была погребена голова Адамова, как это обычно изображается на православных Распятиях, и что на неё уканула капля Божественной крови).

Западная легенда по-своему овладевает сюжетом Святого Грааля, осложняя и даже потопляя эту тему разными романтическими подробностями. Сюжет этот становится достоянием рыцарской поэзии, от которой сторонится католическая церковь. В общем, в западном истолковании Святого Грааля наблюдается два варианта: по одному, он есть чаша крови Спасителя, от Иосифа Аримафейского попавшая в Англию в Гладстонбери (отсюда она вплетается в цикл легенд о рыцарях Круглого стола короля Артура³². Святая чаша скрывается от людей, но является достойным (Парсифаль)).

По другому варианту, Святой Грааль есть чудодейственный камень, на котором появляется и святая чаша – род антиминса на камне (по католическому обычаю) – «алатырь-камень» русской песни³³. Западному христианству было дано почувствовать и религиозно воспринять

и не уловляет всего контекста.

³¹ Этому не противоречит то, что у Иоанна *же вода* в другом контексте, *безотносительно*, означает новую *духовную* силу и новое *духовное* рождение (Ин. 3:5; 4:14; 7:38, ср. Откр. 22:1; 17). В отношении крови вода есть элемент «земли», первоматерия, в отношении к духу и в соединении с ним вода есть духоносное, одушевлённое вещество, причём здесь подчёркивается уже не её космическая природа, но духоносящая сила: освящение воды есть и освящение водной стихии мира, т. е. уже и самого мира. (И замечательно, что из всех четырёх элементов: воздуха, огня, земли и воды – освящается именно эта последняя как имеющая в известном смысле репрезентативное значение для всего мира.)

³² См. поэтическую переработку их у Теннисона – *King's Idylls*. [Правильно: *Idylls of the King* («Королевские идиллии») – поэтический цикл (1859–1885) А. Теннисона, состоящий из 12 поэм на темы «артурианы». – *Прим. ред.*]

³³ Исследованию этого сюжета славянских духовных стихов посвящена работа А. Н. Веселовского «Алатырь в местных преданиях Палестины и легенды о Граале». – *Прим. ред.*

эту тему – и в этом положительное значение легенды о Святом Граале, – но совершенно не дано было её раскрыть. Восток же прошёл совершенно мимо этой темы как таковой, если не считать того, что некоторые черты сказания о Святом Граале вплетались в распространённые на Востоке сказания о чудесных явлениях Младенца Христа в Евхаристии³⁴.

[*Образы явления крови Христовой*]

Следует ещё особо отметить то истолкование Ин. 19:34, которое находится в последовательности православной проскомидии на литургии святого Иоанна Златоустого и святого Василия Великого. Святой Агнец, по изъятии, прободается священником с левой стороны копием со словами: «Един от воин копием ребра Его прободе», а затем, вливая в чашу «святое соединение» (вино с водой), священник произносит слова: «И абие изыде кровь и вода» – и после того, указуя рукой на чашу, прибавляет: «И видевый свидетельствова, и истинно есть свидетельство его». Что означает эта символика? Не содержит ли и она *отожествления* изливающейся из ребра крови и воды с евхаристической Кровью, с отрицанием различия между ними? По нашему разумению, нет, не содержит.

Проскомидия (как и вся литургия) имеет вообще двоякое содержание: прежде всего она есть таинство преложения Святых Даров и причащения, но сверх того она есть воспоминательно повторяемое Боговоплощение в его основных моментах, соответствующих различным символическим действиям на литургии. В частности, и на проскомидии в соответствующие моменты воспоминается и Рождество Христово, и Страсти Его, и Воскресение. Но именно в порядке такого воспоминания произносятся слова Ин. 19:34, но тем самым момент этот не вводится в само евхаристическое действо. Таинство совершается через воспоминательное воспроизведение самой Вечери Господней и произнесение установительных слов Господних, получающее совершительную силу в епиклезисе, а здесь уже нет никакого отношения к Ин. 19:34.

Разумеется, кровь Христова субстанциально едина и самотождественна и в Евхаристической Чаше, и в её излиянии на Кресте из пяти ран Христовых, и особенно из ребра Его. Однако она различна *в образах* своего существования и явления для человека. И в этом смысле прежде всего различается кровь Христа, предназначенная для причащения и к нему не предназначенная, евхаристическая и неевхаристическая, таинственная и непосредственная.

Я уже обращал внимание на то важное обстоятельство³⁵, что на Тайной Вечери Господь, непосредственно присутствовавший среди учеников с Своим собственным земным телом и кровию, причащал их, однако не этим последним, но *таинственным* телом и кровию, в которые преложены были хлеб и вино. Таким образом, уже здесь, при несомненном тождестве евхаристических элементов с телом и кровию Христовой, было проведено и указанное различие между ними. Это же самое различие мы должны удержать и здесь: кровь и вода, изливавшиеся из ребра, *не* имели евхаристического предназначения. Поэтому лишь в силу общего тождества крови Христовой, как изливавшейся из ребра, так и таинственно-евхаристической, событие на Кресте символически соотносится с соответствующим актом проскомидии.

Рана копием, вместо пробития голеней, есть завершение спасительной жертвы Христовой во искупление человеческого рода. Этой водой и кровию омывается человеческий грех и создаётся новозаветная Церковь с её благодатными таинственными дарами, крещальной водой и евхаристической Кровию.

Из ребра ветхого Адама была создана прельстившая его на падение жена. Но рана, нанесённая человечеству ребром Адамовым, исцеляется раною от прободения копием тела Иисуса. Кровь и вода, изливавшиеся в мир, в нём пребывают. Они освящают этот мир как залог

³⁴ См.: Туницкий Н. Древние сказания о чудесных явлениях Младенца-Христа в Евхаристии // Богословский вестник. 1907. № 5. С. 201–229.

³⁵ Ср. мою статью «Евхаристический догмат».

его грядущего преобразования. Через эти бесценные струи крови Христовой и воды, излившейся из боку Его, освятилось всё творение, и земля, и небо, наш земной мир и все звёздные миры.

[*Мир есть Чаша Грааля*]

Образ Святого Грааля, хранящего святую Кровь Христову, выражает именно ту идею, что, хотя Господь вознёсся в честной плоти Своей на небо, однако в крови и воде, изливавшихся из ребра Его, мир принял Его святую реликвию, и Чаша Грааля есть её киворий и рака. И весь мир есть эта Чаша Святого Грааля. Он недоступен поклонению, по святости своей он сокрыт в мире от мира. Однако он существует в нём как невидимая сила, и он становится видимым, является чистым сердцам, того достойным. Это и есть божественное видение, воплощённое в легенде о Граале.

Если Святой Грааль и есть евхаристическая чаша (согласно легенде), то кровь, в нём содержащаяся, не есть Евхаристия, ибо Святой Грааль дан не для причащения верных, но для освящения и преобразования мира. Святая Евхаристия подаётся как Божественная пища, чрез вкушение которой верующие духовно соединяются со Христом. Однако как пища она разделяет и общие её судьбы: Евхаристия *не* пребывает в мире, но по осуществлении прямой её цели – причащения – она прекращается (Святые Дары «потребляются»). (В сказаниях об евхаристических явлениях Божественного Младенца это выражается в том, что ангелы возносят Его на небо после причащения.)

Напротив, Святой *Грааль* (так мы будем условно называть излившуюся из ребра Христова кровь и воду) не подаётся для причащения, но пребывает в мире как его таинственная святость, как сила жизни, как тот огонь, в котором мир преобразится в новое небо и новую землю. Ибо Церковь, тело Христово, есть не только «общество верующих», но и вся вселенная в Боге. Как человек есть микрокосмос, а мир есть антропокосмос, так и область Церкви и сила её простираются на всё мироздание. Вся природа жаждет тела и крови Христовых и приобщается их – в крови и воде, изливавшихся на Кресте. Природа также принадлежит к человеческому естеству, телу Христову.

Святой Грааль не видим в мире телесными очами. Церковь не установила для него особого праздника и особого почитания, каким она окружила Крест Христов, и *тайна* его остаётся нераскрытой и даже мало замеченной. Однако однажды её увидав, уже нельзя её забыть и ею не насыщаться. Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο – *Слово плоть бысть, и вселися в ны* (Ин. 1:14).

[*Вознесение и Евхаристия*]

Это вселение Логоса в мир хотя и составляет центральный факт всей жизни мира, однако совершилось во времени, в определённой его точке, и закончилось Вознесением. В этом смысле оно является лишь временным в истории мира и человека, как и всякая отдельная жизнь. Божество из трансцендентной вечности Своей в одной точке коснулось имманентной временности мира. «Царь Небесный... на земли явился и с человеки поживе»³⁶, с тем, однако, чтобы снова «вознестись на небо», возвратиться в трансцендентное, оставив землю осиротелой и опустевшей... Так ли это? И есть ли Вознесение такое оставление?

Мы уже знаем, что оно преодолевается чудом Евхаристии, которая выражает собою *связь* вознёсшегося, прославленного тела с этим миром в евхаристическом веществе, в таинственном его *преложении*. Однако есть ли эта связь исчерпывающая, или же наряду с таинством у мира остаётся ещё со Христом и связь *природная*, и какова она?

Как истинный человек и новый Адам, Христос принадлежит *всему* человечеству. В нём Он уже предсуществует *ранее* Своего воплощения в Своих предках, в той родословной, которою и начинается Евангелие. Но эта генеалогия есть история не только Его плотского естества,

³⁶ Догматик, глас 8. – *Прим. ред.*

но и Его человеческой души, воспринятой Им вместе с кровью от Богоматери. Христос в человечестве Своём реально прикреплен к человеческому роду как Новый Адам, составляя его средоточие, Он ему *имманентен*. Разрывается ли эта связь крови после Вознесения, перестают ли сыны человеческие быть Его родственниками по крови, чрез Матерь Его, и сестёр, и братьев, и сродников Его, существование которых столь знаменательно подчёркивается в Евангелии?

На этот вопрос недостаточно ответить одним лишь указанием на Евхаристию. В ней, действительно, преодолевается расстояние между трансцендентным и имманентным чрез преложение хлеба и вина, мирового вещества, в прославленное Тело и Кровь Христовы для вкушения верующими, и это преодоление, конечно, имеет своё основание в однажды совершившемся Боговоплощении. Однако это таинственное вхождение трансцендентного в имманентное, которое есть всякий раз как бы новое Боговоплощение, хотя и тождественное с единожды совершившимся, всё-таки не выражает имманентности человечества Христа нашему миру и нашему человечеству.

И остаётся прежде всего недоуменный вопрос: если человеческая кровь Христова составляла центральный импульс всей жизни всего человеческого рода до Его пришествия на землю в Его генеалогии, делала Его «сыном Давидовым», «сыном Авраамовым», «Сыном Человеческим», неужели она отнята от человечества чрез Вознесение, и теперь, после Боговоплощения, оно стало беднее на земле, нежели до него?

Конечно, против последней мысли можно возражать, ссылаясь на Святую Евхаристию, которую человечество имеет, несмотря на Вознесение, и небесное прославление человечества Христа, сидящего с плотию одесную Отца и тем возводящего человечество в высшее прославленное состояние. Однако на это следует указать, что высшее и полнейшее не отменяет низшего и предварительного, напротив, его в себя включает в силу некоего духовного филогенезиса. Божественная Евхаристия, как и небесное прославление человечества во Христе, отличается от *природной* связи человечества Христова с человеческим родом, в силу которой [мы], так сказать, имманентны Его телу и крови. Может ли угаснуть земной род Христов и прерваться Его человеческая генеалогия?³⁷

Правда, Христом принесено *новое* богосыновство чад Божиих, которые не от плоти и крови, но от Бога рождаются водою и духом. Однако и это *духовное* рождение не отменяет, но предполагает природное рождение и природную жизнь человека, хотя и венчает её благодатию Божиею. Одним словом, остаётся вопрос, прерывает ли Вознесение Христа Его природную связь с нами по человечеству, возводя её лишь к новому, таинственному (в Евхаристии) и небесному (в Вознесении) образу, или же и по Вознесении Своём Христос остаётся принадлежащим и к *нашему*, земному человечеству?

Здесь нужно ещё принять во внимание тот факт, что Богоматерь в Успении и Вознесении Своём изъята из мира и с Нею изъято как бы и само человеческое естество Христово, которое Она собою олицетворяет. Таким образом, здесь как бы окончательно разрывается связь Христа с миром, и цепь, начавшаяся на земле в родословной Христа, уходит в небеса. Однако чрез это не опустошается и земное человечество и не лишается того, что составляет сокровенный источник его жизни.

[*Вознесение не есть удаление из мира*]

³⁷ Может быть, в этой постановке вопроса иные усмотрят скрытое или явное несторианство, разделяющее естества и обособляющее человеческое естество Христово. Но учение Нестория (впрочем, вообще требующее теперь точнейшего изложения и уразумения) относится не к двойству обеих природ во Христе, но к двойству ипостасей, Божеской и человеческой, при раздельности их. Подлинность же и, так сказать, онтологическая реальность человечества Христова против евтихианства, эту реальность растворявшего в божественности Его природы, установил IV Вселенский Собор с его определением о *неслиянности и неизменности* обеих природ во Христе.

Здесь мы должны во всей силе учесть тот факт, что рассказ о Вознесении имеется лишь у двух евангелистов, кратко у Марка и пространнее у Луки (в Евангелии и в Деяниях Апостолов). Евангелие же от Матфея, умалчивающее о Вознесении, вместо него заканчивается торжественным обетованием Господа, существенно поясняющим и восполняющим его идею: *И се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь* (Мф. 28:20), а у Иоанна мы имеем указание об отшествии ко Отцу лишь в прощальной беседе, но также нет рассказа об удалении в Вознесении. Это заставляет думать, что *оба* свидетельства в известном смысле эквивалентны и, во всяком случае, совместимы: Господь пребывает на земле до скончания века, и Он же, вознёсшись, сидит одесную Отца³⁸.

Совместимость пребывания на небесах, одесную Отца, и некоего пребывания на земле вообще не должна считаться невозможной и противоречивой после того, как она уже утверждена Церковью относительно таинства Евхаристии. Однако нет оснований приурочивать слова Господа о пребывании с нами до скончания века только к таинству Евхаристии и тем их ограничивать. О ней говорит Господь: *Сие творите в Мое воспоминание* (Лк. 22:19) – и тем самым определяет её значение, как и апостол Павел: *Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет* (1 Кор. 11:26). Но даже это ещё не раскрывает обетования Господа о пребывании с нами до скончания века, которое ведь и есть Второе Пришествие³⁹.

Господь пребывает с нами на земле и вместе с тем Он есть одесную Отца на небе. «Небо» и «вознесение на небо» имеет здесь не пространственное значение места – небо не есть *место*, находящееся где-либо в астрономическом пространстве, – но метафизическое *состояние* совершённого прославления и обожения *человеческого естества*, которое становится чрез то недоступно восприятию человека. Таково было оно уже по Воскресении, ещё ранее Вознесения.

Однако тогда Господь по воле Своей *являлся* ученикам. И даже по Вознесении Он *являлся* ап. Павлу, следовательно, и трансцендентность Его пребывания на небесах не полагает непроходимой грани для Его явления на земле (сюда же относятся и сохраняемые преданием явления Христа по Вознесении, например апостолу Петру; также и Христова икона есть место Его явления для молитвенной встречи с Ним)⁴⁰.

Таким образом, Вознесение означает не только удаление Христа от мира – что соответствовало бы полному Его развоплощению (такая мысль составляла бы злейшую ересь), – сколько прославление Его человеческого естества, до полного обожения и одесную Отца сидения. Вознёсшийся Христос пребывает и с нами во все дни до скончания века, однако Его пребывание стало нам недоступным уже после Воскресения, пока Он восходил, но ещё не восшёл ко Отцу Своему, т. е. ещё не совершил полного прославления Своего человечества. Оно является для нас ещё более недоступным теперь, когда это прославление совершилось.

Однако и это изменится во Втором Пришествии, когда все племена земные *увидят Сына Человеческого* (Мф. 24:30). И это «пришествие» не означает приход из одного места в другое, с «неба» на «землю», но такое *изменение* человека, при котором Господь станет доступен нашему видению: это переход через смерть или равнозначное ей изменение: *Не все мы умрем, но все изменимся. Вдруг, во мгновение ока, при последней трубе* (1 Кор. 15:51–52). Однако *измене-*

³⁸ Эта же антиномическая мысль выражается и в кондаке Вознесения: «Еже о нас исполнив смотрение, и яже на земли соединив небесным, вознеслся еси во славе, Христе Боже наш, никакоже отлучаяся, но пребывая неотступный, и вопия любящим Тя: Аз есмь с вами, и никтоже на вы».

³⁹ На эту же мысль наводят и некоторые свидетельства ап. Павла, который иногда говорит о своём общении с Господом так, как будто совсем и не было Вознесения, в частности, где он перечисляет: *А после всех явился и мне, как некоему извергу* (1 Кор. 15:5–8) (на особое значение этого текста обратил моё внимание проф. С. С. Безобразов). Подобным образом звучат и слова: *Я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб...* и т. д. (1 Кор. 11:23–25). Апостол Павел пишет здесь как евангелист.

⁴⁰ См. мою «Икону и иконопочитание» (Р.: УМСА-Press, 1930).

ние предполагает и единство, самотожество изменяющегося, при этом остаётся то же самое человеческое существо, которое не изымается из мира, хотя и преобразуется вместе с самим миром, становящимся «новым небом и новой землёй».

[*Вознесение и Пятидесятница*]

Отсюда следует, что с Христовым человечеством в мире живёт вознёсшийся Христос. Эта жизнь Христа в человечестве (*живу не к тому аз, но живет во мне Христос* (Гал. 2:20)) есть Церковь, Тело Христово. Это есть общение духовное, в Духе Христовом, который есть Дух Святой, пришедший в мир в Пятидесятницу. Действие и откровение Духа Святого в людях состоит в том, что он являет, осуществляет в них Христа: *кто духа Христова не имеет, тот и не Его* (Рим. 8:9), *содействием Духа Иисуса Христа* (Флп. 1:19).

В этом свете становится понятной та связь и, можно даже сказать, то отождествление Вознесения и Пятидесятницы, которое составляет отличительную черту прощальной беседы: *Лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам* (Ин. 16:7); *Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам* (Ин. 16:14); *Не оставляю вас сиротами; приду к вам. Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить* (Ин. 14:18–19). И эта антиномичность мысли нарочито усиливается Самим Христом по поводу совершенно естественного недоумения учеников (Ин. 16:17–18): *О том ли спрашиваете вы один другого, что Я сказал: вскоре не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня* (Ин. 16:19).

В сущности, здесь уже отрицается понимание Вознесения как удаления из мира (хотя в то же время антиномически говорится и об оставлении мира: *Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу* (Ин. 16:28), причём это удаление преодолевается пришествием Утешителя и чрез Него общением со Христом.

Итак, Вознесение, хотя и есть удаление Христа из мира в смысле возвышения Его прославленного человечества до неместимости Его в мире, но оно не есть удаление Его из мира прежде всего в смысле Его *присутствия* в нём духовно, в Духе Святом, чрез Третью Ипостась. Это присутствие является даже более непосредственным, нежели телесное присутствие, ибо оно не ограничено пространственностью и образом пребывания: *Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа* (Ин. 3:8).

Однако этим *духовным* присутствием также не ограничивается присутствие Христа в мире по Вознесении: есть ещё и телесное Его явление, хотя и таинственное, евхаристическое. Но есть ли оно единственное и исчерпывающее? Вот вопрос, который обычно даже не ставится, но он встаёт перед нами во всей силе, когда открываются наши глаза на значение Ин. 19:34.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.