

РОМАН ВЕРШИЛЛО



СЕРГИАНСТВЕ

РОМАН ВЕРШИЛЛО



СЕРГИАНСТВЕ

Москва

«Антимодернизм.Ру»

2015

Серия «Богословский модернизм в идеологии
Нового времени». Вып. 3

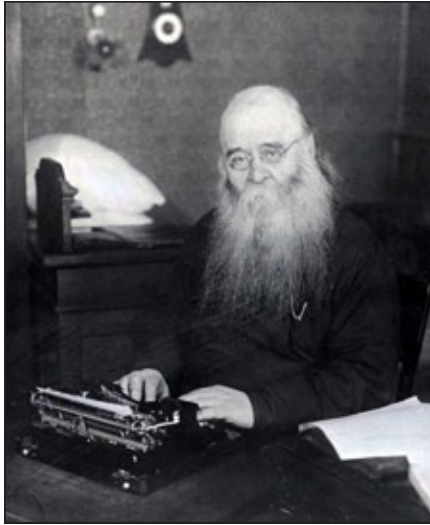
**Вершилло Роман. О сергианстве. М.: Антимодернизм.Ру,
2015. С. 78**

Богословско-историческое исследование идеологии «сергианства»: богословского «нравственного монизма» митрополитов Антония (Храповицкого) и Сергия (Страгородского) и Декларации 1927 года.

Вступление

Митрополит Сергей (Страгородский) (1867–1944), в 1943 г. ставший Патриархом Русской Православной Церкви, при жизни был почитаем как богослов и мудрый церковный деятель. Его авторитет был огромен и непоколебим. Во всяком случае, в церковной печати его было запрещено критиковать как до переворота 1917 года, так и после него. Все возражения и замечания гасились представителями той школы, к которой принадлежал митр. Сергей.

Более того, в рамках тогдашнего разделения на консерваторов и революционеров митр. Сергей безусловно принадлежал к консервативному крылу, что и доказал анафематствованием софиологии (Указ Московской Патриархии 7 сентября 1935 г.).



Митр. Сергей (Страгородский)

Имя митр. Сергея было окружено почти повсеместным уважением, а потому он был назначен заместителем Местоблюстителя Патриаршего престола. Отсюда вполне объяснимо то невероятное удивление, которое вызвала Декларация митр. Сергея 1927 г.

Как выдающийся иерарх, богослов, подвижник, ученик самого уважаемого в Русской Церкви Аввы Антония (Храповицкого) мог совершить такой непоследовательный шаг?

С другой стороны, известно, что некоторые святые с подозрением отно-

сились к личности и убеждениям митр. Сергия. Особенности взглядов митр. Сергия заставили обратить на себя внимание после его кратковременного пребывания в обновленчестве: всем, наверно, известно высказывание прп. Нектария Оптинского о митр. Сергии: «Он покаялся, но яд в нем сидит» (Концевич 1970, 546). Прозорливый старец усмотрел главное: действительно, митр. Сергей отказывался считать грехом свое пребывание в обновленчестве.

Архиеп. Серафим Финляндский в 1925 г. писал в Синод РПЦЗ: «Митр. Сергей просил Патриарха благословить ему служить с ним в Донском. Патриарх отказал, ссылаясь на то, что он был в „Живой Церкви“. Митр. Сергей стал доказывать, что он не согрешил, и Патриарх согласился допустить его к служению без публичного покаяния. Когда митр. Сергей явился в Донской и стал надевать мантию, дабы вместе с другими архиереями идти навстречу Патриарху (там завелся такой порядок), то архиереи заявили ему, чтобы он не выходил навстречу и не служил с Патриархом. Он стал ссылаться на благословение Патриарха, тогда они заявили ему, что если он будет служить, то они все, и священники, не будут служить и оставят их вдвоем, так как решение данное Патриархом считают незаконным. Вместе с тем они предложили митр. Сергию сначала принести публичное покаяние, а потом уже служить. Митр. Сергей вынужден был подчиниться. Вообще тут вышло очень скандальное дело и митр. Сергей сильно уронил себя. Еп. Феодор (Поздеевский) сильно восставал против назначения его в Нижний и однажды даже не принял его у себя. Главным виновником церковной смуты считают митр. Сергия, который вместе с Евдокимом и Серафимом написали послание о признании Церковного Управления Антонина каноническим. Многие признавшие „Живую Церковь“ так и говорят, что их смутил митр. Сергей» (Серафим (Лукьянов), 124–125).

Наиболее резко выступали против митр. Сергия сщмч. Феодор (Поздеевский) и единомысленные ему московские иерархи. Анонимный «Обзор важнейших событий церковной жизни России» утверждает: «А затем в 1922 г., когда после ареста Патриарха по всей России бушевало живое церковное беспутство – это он, митр. Сергей, призывал православных подчиниться самозваному ВЦУ, признавая его „единственно каноническим церковным управлением“. Правда, впоследствии он имел мужество покаяться и на коленях просить у Патриарха прощения, но факт остается фактом (Теперь мы знаем, что митр. Сергей не собирался ни в чем каяться перед Патриархом. – *P. V.*). То, что было понятно, простительно и может быть даже естественно для провинциального епископа, не искушенного в вопросах каноники, то для митр. Сергия – с его образованием, умом и главное, опытом – было непонятно и непростительно. И может быть прав был в 1923 г. архиеп. Феодор (Поздеевский), когда он говорил Патриарху, что митр. Сергия можно простить только на смертном одре» (Обзор, 12–13).

Задним числом указывали также на то, что в начале XX века митр. Сергей участвовал в Религиозно-философских собраниях в Санкт-Петербурге. Подозрительным начало казаться и его сотрудничество с Временным правительством. Короче говоря, митр. Сергей казался склонным к компромиссам, в том числе в области веры. Архиеп. Серафим (Соболев) посвятил учению

митр. Сергия о спасении главу в своей книге об искажениях православного вероучения в Русской Церкви (Серафим (Соболев) 1943, 111–170).

Но даже при самом резко отрицательном отношении к личности митр. Сергия мотивы его Декларации выглядят непонятными.

Тем не менее объяснение происшедшего в 1927 г. уже было дано, и притом, задолго до самой Декларации.

Сщмч. Виктор (Островидов), еп. Глазовский, указал на связь между богословским учением митр. Сергия и его Декларацией: «Его заблуждения о Церкви и спасении в ней человека мне ясны были еще в 1911 г., и я писал о нем в старообрядческом журнале, что придет время и он потрясет Церковь» (Виктор (Островидов) св. 1977, 601). Заметим для себя тот факт, что православному клирику пришлось для критики митр. Сергия обращаться в старообрядческое издание. Никакое официальное православное издание эту критику бы не опубликовало.

Итак, Декларация была шоком для тех, кто считал митр. Сергия столпом веры, и не очень удивила тех немногих, кто считал, что яд в нем и был, и остался.

Дальнейшие события, как мы знаем, доказали правоту последних. Сразу после выхода Декларации оказалось, что в действиях и мыслях митр. Сергия и его учеников был не разлад, а наоборот, внутренняя последовательность. За 80 последних лет со времени выхода Декларации не было сделано ни одного шага в сторону от этого пути. Это и позволило Борису Талантову написать еще в 60-е годы о «сергиевщине», под которой он понимал весь путь Московской Патриархии после Декларации (Талантов 1972). Об этом же писали и многие другие авторы.

При этом оставался, а во многом и остается, неразрешенным вопрос о связи предыдущего пути митр. Сергия, его богословских трудов с Декларацией.

В этом отношении сталкиваются две позиции, указанные выше. Первая: митр. Сергей был замечательный богослов, верный ученик митр. Антония, мудрый церковный деятель, единственным недостатком которого была необъяснимая склонность к компромиссам в вопросах спасения. Таким образом, Декларация предстает как невероятная и необъяснимая ошибка. В дальнейшем из-за постоянного контроля властей митр. Сергей не имел никакой возможности исправить свою ошибку.

Митр. Антоний в этом смысле и писал: «Митр. Сергей оскандалился: ему в церкви народ кричал: „изменник, Иуда“ и выгнал его, сорвав облачение... А митр. Сергия все-таки мне жаль: у него нет силы воли, а голова светлая и сердце доброе» (Антоний (Храповицкий) 1988, 221). А также: «Жаль мне бедного Преосвященного митр. Сергия, которого изругали и освистали в церкви Московской, то есть в храме; он, конечно, не таков, как его аттестовали ругатели, хотя поступки его за последние три года нецелесообразны – он перемудрил» (Антоний (Храповицкий) 1988, 249).

Эту позицию никак нельзя доказать, поскольку тот, кто считает митр. Сергия православным богословом, должен признать, что коренным взглядом митр. Сергия было соответствие (и не просто соответствие, а даже неразрывное слияние) учения и жизни.

Согласно второй позиции, которую отстаивал св. Виктор Глазовский, митр. Сергей был замечательный богослов, верный ученик митр. Антония, мудрый церковный деятель, однако вся эта мудрость, все это богословие исходило из нехристианского основания.

Коренной вопрос – вопрос о нравственности, который непосредственно вытекает из учения митр. Сергия о Церкви и благодати. Он учил, что благодать является собственностью Церкви, которой она распоряжается по своему усмотрению, поэтому для Церкви нет и не может быть ничего безнравственного.

Это можно доказать при одном условии: если считать слова и дела митр. Сергия произнесенными и сделанными добровольно и в здравом рассудке.

В беседе с Петроградским духовенством в 1927 г. митр. Сергей говорит: «Я спасаю Церковь». Присутствовавшие сказали митрополиту: «Церковь не нуждается в спасении, а Вы сами через нее спасаетесь». Тогда митр. Сергей говорит, что он сказал это в другом смысле: «Ну, да, конечно, с религиозной точки зрения бессмысленно сказать: „Я спасаю Церковь“, но я говорю о внешнем положении Церкви» (Иоанн (Снычев) 1993, 164). А в каком смысле можно так сказать?

Позднее митр. Сергей говорит: «Моя программа – программа Духа Святого, я действую сообразно нуждам каждого дня» (Лосский 1984, 67).

Далее, почему он считал себя вправе запрещать и объявлять недействительными Таинства не признавших его Декларацию? Канонически это было неправильно, поскольку митр. Сергей и Синод его не были в полном смысле верховной властью в Церкви. Почему митр. Сергей объявил недействительными Таинства митр. Евлогия и Зарубежного Синода? Канонически он на это не имел права. Объяснения такой политики должны были быть догматическими.

Почему митр. Сергей считал, что все обвинения в его адрес в политиканстве и влиянии властей – несправедливы? Почему он всегда говорил, что его не так поняли?

Все это нельзя объяснить недоразумением. Мы предполагаем доказать в данной статье, что митр. Сергей – это богослов и церковный деятель выдающегося масштаба, который никогда не делал того, во что не верил, и вся его деятельность исходила из его взглядов. А поскольку взгляды были неверны, то неверны были и поступки.

То, что считалось мудростью митр. Сергия, – это последовательность его взглядов и внутренней жизни. А взгляды его не поддаются двоякому истолкованию: всегда и во всем всю силу своего ума и все богатство своих знаний митр. Сергей обращал на уничтожение всех различий в Церкви.

Причем это низложение Христианства в мировоззрении митр. Сергия происходило в нескольких областях.

Наиболее очевидно искажение Христианского миропонимания выражается в отношении митр. Сергия к православному вероучению. Для него вероучение – это самая несущественная сторона Христианства, чисто внешняя, умозрительная, рассудочная. Поэтому он обращал на нее внимание менее всего и, будучи уверен в молчании своих критиков, не слишком заботился о том, чтобы скрыть неправославность своих убеждений.

Вторая сторона мировоззрения – гораздо более существенная – это философское учение «нравственного монизма». Это учение одушевляло все писания и рассуждения митр. Сергия, так что все его богословие есть не более чем прикрытые для философского учения.

Наконец, третье, самое существенное – предмет основного богословского сочинения митр. Сергия «Православное учение о спасении» (Сергий 1898). Этим предметом является тождество блаженства и святости, здешней жизни и вечной жизни. Это убеждение является языческим, и оно вызвало к жизни как писания, так и деяния митр. Сергия.



Митр. Антоний (Храповицкий)

Св. Виктор Глазовский писал в 1928 г.: «„Воззвание“ есть удаление от истины Спасения. Оно смотрит на спасение как на естественное нравственное совершенствование человека (языческое философское учение о спасении), а для осуществления его, безусловно, необходима внешняя организация. По моему мнению, это заблуждение, которое я обличал в лице Митрополита Сергия и известного митр. Антония Храповицкого еще в 1911 г., предупреждая, что они этим своим **заблуждением потрясут** (Выд. авт.) Церковь Православную» (Виктор (Островидов) св. 2006, 146).

Рассмотрим эти три стороны мирозерцания митр. Сергия.

Вероучение для митр. Сергия играет третьестепенную роль

Обще-языческой мировоззренческой позицией митр. Сергия объясняется то, почему в его учении такую незначительную роль играет догматика.

В язычестве теогония подчинена нравственному, так сказать, учению. К теогониям отношение у языческих философов всегда было как к чему-то несерьезному, второстепенному. Теогония считалась уделом вдохновенных поэтов, а не серьезных мыслителей. Совершенно так же в сочинении митр.

Сергия мы встречаем целый ряд уничижительных отзывов о вероучении вообще, о Писании и Предании.

Уничтожение их авторитета развивается по сходной схеме. Во-первых, митр. Сергей объявляет их недостаточными, поскольку в них отсутствует «жизненное содержание». Затем он определяет вероучение, Писание и Предание как чисто внешние по отношению к существу Христианства вещи, содержащие только буквальное выражение, но не суть. В этом смысле митр. Сергей усматривает в них большое количество случайных элементов, не имеющих, по его мнению, отношения к Христианству как таковому.

Митр. Сергей не просто так уничтожает Писание и Предание, но с подменой смысла. То есть, Писание и Предание остаются, но только в качестве внешних оболочек для некоторого неочевидного содержания.

Все это как две капли воды похоже на отношение гностиков и масонов к Писанию и Преданию. С одной стороны, им присуща чрезвычайно высокая оценка Писания и Предания как наполненных тайным духовным смыслом; с другой стороны, они отрицают букву и прямой смысл Писания и Предания. Церковное их понимание отвергается как слишком прямое и поверхностное. Далее следует подмена смысла, выделение отдельных фрагментов в качестве «особо духовных».

В результате, как и гностики, митр. Сергей приходит к мысли о том, что букву вероучения, Писания и Предания необходимо наполнить жизненным содержанием, взяв его извне. Так возникает у нашего автора понятие о целом жизненном мировоззрении, которое, якобы, составляет существо православного Христианства.

Это мировоззрение – «нравственный монизм» митр. Антония (Храповицкого).

Теперь рассмотрим указанные нами стадии по очереди.

Митр. Сергей о вероучении Православной Церкви «Вероучение не жизненно»

Вероучение для митр. Сергия не играет сколько-нибудь существенной роли в силу своей якобы не жизненности, отвлеченности.

«Мы знаем, что Иисус Христос принес нам прежде и главное всего новую жизнь и научил ей апостолов, и что дело церковного Предания, – пишет митр. Сергей, – не учение только передавать, но передать из рода в род именно эту зачавшуюся с Христом жизнь, передать именно то, что не передается никаким словом, никаким писменем, а лишь непосредственным общением личностей» (Сергий 1898, 8).

Обратим внимание на это «знаем». Допустим, что «знаем», но каков источник этого знания? Ни в Писании, ни в Предании этого утверждения мы не находим, но, подразумевает митр. Сергей, жизнь сама по себе дает нам это знание. При этом он не имеет в виду благодатную жизнь Церкви, поскольку непосредственное общение личностей – это в любом случае жизнь естественная, а не сверхъестественная.

Митр. Сергей также предполагает, что «составить себе правильное понятие о Православии можно не разбором его основоположительного, отвлеченного учения, – а именно наблюдением над этой реальной жизнью по Христу, которая хранится в Православной Церкви» (Сергий 1898, 8–9). Для этого приводится то оправдание, что жизненный уклад «составляет на деле, в реальности содержание всех этих отвлеченных... и невразумительных тонкостей догматики» (Сергий 1898, 4).

Жизнь как религиозный быт и общение личностей всегда у митр. Сергия предшествует догмату. Он учит: вероисповедание должно представлять из себя «не свод человеческих измышлений, а прямой снимок с реального бытия... оно не искажает факта жизни, а подлинно его воспроизводит... Следовательно, оно есть истина» (Сергий 1898, 6).

Митр. Сергей противопоставляет жизненный уклад, как реальное содержание, и тонкости догматики, как нечто внешнее, само по себе недействительное. При этом знание Бога – это уже не вера, не познание из рассматривания творений Божиих, не врожденное понятие о Боге, а весь нерасчлененный поток религиозной жизни.

Для митр. Сергия всякое вероучение имеет содержанием факт жизни. Поэтому «тот, кто хочет узнать истинное существо католичества, протестантства или Православия, тот должен обратиться не к теоретическому их учению, а к их понятию о жизни» (Сергий 1898, 6).

И даже: «не от filioque католичество, а наоборот» (Сергий 1898, 6). «Предположим, – пишет митр. Сергей, – что все ошибки в учении и устройстве будут исправлены, – искаженное понятие о жизни докажет, что эти исправления только на словах, – чрез несколько времени протестанты должны будут создать на место устраненных новые искажения, новые ошибки» (Сергий 1898, 7).

Получается, что напрасно церковные писатели боролись с ересями, то есть стремились исправить теоретические различия, тогда как им надо было исправлять жизнь, например, Евномия, а не спорить с ним об отвлеченностях.

В результате вероучение теряет свою основную роль – служить границей, отделяющей Православие от ересей. Согласно митр. Сергию, «Православие узнается не из его теоретического учения. Отвлеченные положения и формулы по самой своей отвлеченности одинаково неудобопонятны, неудобопредставимы для человека, будут ли они католическими или православными» (Сергий 1898, 7).

Мы видим, что против православных вероучительных формул выдвигается обвинение в отвлеченности, невразумительности, неудобопонятности и неудобопредставимости. Это равносильно упрекам солнцу за то, что оно светит. В этом и сила, и, если угодно, жизнь, – что вероучение неудобопредставимо. Оно и должно приниматься на веру, а не достигаться усилиями человеческого исследования или воображения.

С другой стороны, митр. Сергей хочет представить дело так, будто вероучение постигнуто через отвлечение (абстракцию). Это совершенно не соответствует истине. Вероучение имеет своим источником откровение Христа

Своим апостолам. То, что открыто Христом Духом Божиим, не нуждается в отвлечении.

Наконец, как же митр. Сергей говорит, что Православие узнается не из его теоретического учения? Из учения о Боге-Отце, Сыне и Духе Святом, из учения о спасении – разве не узнается Православие?

При таких взглядах на вероучение, какую же роль ему приписывал митр. Сергей? Ведь реальное бытие и факты жизни вполне самостоятельны, чтобы существовать без всякого вероучения.

Митр. Сергей допускает вероучение как чисто внешний признак того, что человек спасается. Вероучение для него – знак настроения жизни: «Тот или другой способ мышления был для них (Святых Отцов. – *Р. В.*) знаменем целого уклада жизни» (Сергий 1898, 225).

То есть, для него вероучение само по себе есть чистая теория, которая служит внешним символом жизненного устройства.

«Вероучение есть лишь буква»

Чтобы во всей полноте соответствовать сущности Христианства, православное учение, согласно митр. Сергию, нуждается в очищении от случайных и посторонних примесей. Поэтому он особо отмечает, что придерживается «православного учения, взятого в его чистоте и независимо от случайных придатков» (Сергий 1898, 113).

По учению митр. Сергия, таким посторонним придатком является право. Есть «два совершенно отличных, не сводимых одно на другое мировоззрения: правовое и нравственное, Христианское» (Сергий 1898, 9), поэтому «правовое понятие о возмездии... имеет случайное происхождение в Христианском мировоззрении, и, следовательно, если дело идет о Христианстве по существу, правового понятия о возмездии в прямом и строгом смысле нельзя допустить» (Сергий 1898, 119).

Поскольку вероучение якобы заражено посторонними правовыми влияниями, митр. Сергей не согласен допустить, что истинная вера и буквальное ее исповедание являются спасительными. Он приводит слова апостола Иоанна: «Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге» (1 Ин. 4:16), – и делает свое примечание: «То есть не произнесение известных слов, конечно, привлекает Бога в душу человека» (Сергий 1898, 232).

Но такое уточнение есть произвол. Где же у апостола сказано, что «не произнесение известных слов, конечно, привлекает Бога в душу человека»? Тогда почему у того же апостола мы читаем, что святые победили диавола «кровию Агнца и **словом** свидетельства своего» (Откр. 12:11)?

Если апостол считал, что произнесение известных слов не спасает, то почему он и апостол Петр не согласились «отнюдь не говорить и не учить о имени Иисуса», а сказали: «Мы не можем не говорить того, что видели и слышали» (Деян. 4:18, 20)? Неужели только по жизненному настроению?

Почему после освобождения апостолов Иоанна и Петра от рук начальников иудейского народа и израильских старейшин Иерусалимская Церковь молилась: «Дай рабам Твоим со всею смелостию говорить слово Твое» (Деян. 4:29)? И молилась не тщетно: «По молитве их, поколебалось место, где они

были собраны, и исполнились все Духа Святаго, и говорили слово Божие с дерзновением» (Деян. 4:31).

Итак, митр. Сергей возводит на апостола Иоанна напраслину.

«Вероучение необходимо наполнить внутренним жизненным содержанием»

Вера во Христа, пусть в самом зачатке, есть уже догматика. Но митр. Сергей отвергает даже это, хотя веру как таковую он открыто отрицать не может.

Что же тогда для митр. Сергея значит вера во Христа? Это не догматика, не учение о Боге и о спасении падшего человека, а жизнь во Христе.

Вот как митрополит объясняет, что такое вера и как произошло правовере: «Весьма часто в Священном Писании вера во Христа противопоставляется неверию, то есть коснению в язычестве или иудействе. Верующий в таком случае будет значить: человек, принявший Крещение и вступивший в общество учеников Христа.

В отеческое время к этому присоединилась еще черта. Тогда в Церкви происходили почти непрерывные догматические споры. Поэтому истинным последователем Христа в устах Отцов Церкви был только тот, кто принимал все догматы Церкви. Таким образом, вера во Христа в некотором смысле отождествилась с правоверием...

Нередко эта вера, то есть бытие в Церкви и принятие церковных догматов, называется в Священном Писании и Предании единым спасением человека» (Сергий 1898, 225).

Как видно из этих слов, митр. Сергей сталкивается с большими трудностями при объяснении, зачем Православной Церкви нужны догматы. Отсюда происходит столь нелепое предположение, что правоверие родилось в эпоху догматических споров, а Писанию оно якобы неизвестно.

Вера – это Крещение и вступление в общество учеников Христа, а не исповедание, – пишет митр. Сергей. И лишь впоследствии, по мере споров с еретиками «вера во Христа отождествилась с правоверием», и то не до конца, а только «в некотором смысле». Он также вносит элемент относительности, говоря, что тот, кто принимал все догматы Церкви, был истинным последователем Христа, и уточняя: «в устах Отцов Церкви».

Точно также митр. Сергей все сводит к словам, когда пишет: «Нередко эта вера, то есть бытие в Церкви и принятие церковных догматов, называется в Священном Писании и Предании единым спасением человека».

Эти его слова – признак невероятного смешения и слитности во взглядах и жизненной позиции. Он отличает то, что и во сне отличить невозможно.

Примечательно, что вера во Христа, взятая не догматически, кажется митр. Сергию не теоретической, а только жизненной, тождественной с нравственным устройством. Это, собственно, не следует из хода его мыслей. Последовательнее было бы предположить, что нравственная стихия совершенно независима от познания верой.

В теории митрополита вера в истинного Бога, а не в призрачного – оказывается не столь важным отличием христианина от неверующего: «При правовом непонимании, – пишет митр. Сергей, – и нельзя понять, по-

чему Слово Божие и вся отеческая литература с такой силой настаивает на том, что человек спасается только верой во Христа и только в Церкви... Во всяком случае жизнь обычного христианина не настолько резко отличается от жизни порядочного язычника, чтобы очевидно было, почему первый более заслуживает спасения, чем второй. Почему же Господь приемлет первого, а второго нет? Мытарь был грешнее фарисея... Остается только одно отличие: верующие признают Бога своим Владыкой, а неверующие и прочие не признают. Для законника это основание вполне достаточно: самое главное преступление в правовом союзе есть оскорбление величества. Но наше нравственное чувство не спокойно, когда то же самое мы прилагаем к Богу: от Него мы чаем высшей справедливости, которая ценит поступки человека по существу, а не такому или другому отношению к Судящему» (Сергий 1898, 82–83).

В конце концов, пусть и с большими усилиями, митр. Сергей находит некоторое оправдание для веры: «Вера спасает человека, но не тем, однако, что она созерцает Бога, но не тем, что она открывает человеку Христа, – а тем, что она этим созерцанием будит волю человека» (Сергий 1898, 239).

Таким образом, вера имеет для митр. Сергия значение только литературно-одушевляющее: она «будит душу человека». Он категорически утверждает, что вера не созерцает Бога и не открывает человеку Христа.

И это далеко не все: всего лишь внешне побуждающее значение приписывается и самим Величайшим тайнам Воплощения Христова и Искупления. Сами эти действия Божественного Домостроительства имеют для митр. Сергия только то значение, что изображают нам любовь Бога к грешному человечеству.

Митр. Сергей о Священном Писании

«Писание есть лишь буква»

Митр. Сергей утверждает, что правовые образы используются как чисто внешняя бессодержательная форма не только в вероучении Православной Церкви, но и в Священном Писании: «Святые апостолы тоже часто прибегают к этой (правовой. – *Р. В.*) форме выражения, и тоже в тех случаях, когда нужно побудить кого-нибудь к доброделанию» (Сергий 1898, 62).

То есть, значение апостольских слов митр. Сергей указывает опять же как чисто одушевляюще-литературное. Для него правовые образы – это чистая внешность, поскольку, в свою очередь, «правовой строй знает только внешние отношения и не заботится о внутреннем содержании, скрывающемся за этими отношениями» (Сергий 1898, 54).

Итак, митр. Сергей противопоставляет «форму выражения» Писания его содержанию.

В этом же духе митр. Сергей отмечает в Священном Писании «совершенно случайные элементы»: «Попытки обосновать добродетель на побуждениях, чуждых чистой нравственности, на выгоде или пользе, имеют в Священном Писании и Предании происхождение совершенно случайное, они обусловлены степенью развития читателей и слушателей, а совсем не суще-

ством того учения, которое там проповедуется. Как такое случайное, оно не может поколебать нашего вывода о правовом жизнепонимании: это последнее... непримиримо противоречит Христианскому жизнепониманию, как оно выражено в Св. Писании и творениях Отцов Церкви» (Сергий 1898, 93).

Получается поразительная картина: есть два несовместимых и непримиримых друг с другом мировоззрения, Христианское и правовое. При этом столпы Христианской веры: апостолы и пророки, и даже Сам Основатель Христианской Церкви Господь наш Иисус Христос весьма часто используют чисто внешние знаки и образы этого непримиримого с Христианством мировоззрения.

И никак невозможно утешиться тем, что эти «враждебные Христианству выражения» «обусловлены степенью развития читателей и слушателей, а совсем не существом учения». Такое применение к уровню слушателей было бы лицемерием, а не словом Истины. Как говорит об этом св. Ириней Лионский: «Апостолы, посланные для отыскания заблудших, для прозрения невидевших и исцеления больных, конечно, говорили с ними не по их настоящему мнению, но согласно с откровением Истины». И Господь наш говорил с апостолами, «не приспособляясь к старому их мнению, и давал ответ не соответственно с расположением вопрошающих, а согласно с спасительным учением, без притворства и без лицепрятия» (Ириней Лионский св. 1996, 227–228).

Митр. Сергий делает странное замечание, что Отцы обращались к несовершенным и грешникам, и поэтому говорили в неверных выражениях. Но, кажется, что несовершенных можно исцелить только совершенством, а несовершенные и неточные выражения, напротив, могут быть безопасны только для опытных.

Согласно логике митр. Сергия, больные нуждаются не во враче, а в таком же как они больном. Но на это ответил еще св. Ириней: «И ученики Его не упоминали о каком-либо другом Боге и не называли Господом никого, кроме Того, Кто есть истинно Бог и Господь всего, – как говорят эти пустейшие софисты, будто апостолы с лицемерием приспособляли свое учение к приемлемости слушателей и давали ответы соответственно с мнениями вопрошающих: для слепых выдумывали басни соответственно с их слепотою, для слабых соответственно с слабостью, и для заблуждающихся соответственно с их заблуждением... И какие-либо люди действовали бы неправильно, если бы слепым, уже готовым идти на пропасть, советовали бы продолжать по тому опаснейшему пути, как будто он действительно прямой путь, и по нему пройдут благополучно. Какой врач, желая исцелить больного, будет действовать соответственно с прихотями больного, а не с тем, что требуется для излечения? А что Господь пришел для исцеления больных, Он Сам свидетельствует, говоря: „Не здоровые нуждаются во враче, но болящие. Не пришел Я призвать праведных, но грешников к покаянию“ (Лк. 5:31–32). Каким же образом больные укрепятся? И как грешники покаются? Тем ли, что они будут оставаться в том же положении, или, напротив, когда они решатся на великую перемену и изменение прежнего образа жизни, чрез который они навлекли себе немалую болезнь и множество грехов? Неведение же, мать всего этого, устраняется чрез знание. Поэтому Господь сообщал ученикам Своим знание, чрез которое Он и

больных исцелял и грешников воздерживал от греха» (Ириной Лионский св. 1996, 227–228).

Несмотря на это, в «противоречащих сущности Христианства выражениях» митр. Сергей видит даже некоторую пользу: «Себялюбивому человеку нельзя разъяснить и прелести добродетельной жизни, пока он себялюбив; необходимо сначала показать ему, что добродетель ведет к блаженству, что труды в здешней жизни будут сторицей вознаграждены в жизни вечной. Отсюда-то происходит стремление привлечь к добродетели указанием на его полезность, – стремление, какое мы встречаем в Священном Писании и Предании» (Сергий 1898, 92).

Как митр. Сергей собирался доказать, что, например, апостол Павел обращается к себялюбивым, когда Слово Божие ясно свидетельствует, что апостол говорил о суде и наградах, обращаясь именно к святым, то есть нравственно совершенным?

Возьмем послания к фессалоникийцам. Апостол Павел пишет им, что знает избрание их (1 Фес. 1:4), что они «сделались подражателями нам и Господу» (1 Фес. 1:6), «стали образцом для всех верующих в Македонии и Ахаии» (1 Фес. 1:7). Апостол пишет фессалоникийцам: «Вы – слава наша и радость» (1 Фес. 2:20), «Теперь мы живы, когда вы стоите в Господе» (1 Фес. 3:8).

Наконец, апостол называет фессалоникийцев сынами света и сынами дня и говорит, что «Бог определил нас (вместе с вами. – *P. B.*) не на гнев, но к получению спасения чрез Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:9).

Из этого понятно, что фессалоникийская церковь в апостольские времена не нуждалась побуждениях и объяснениях, которые бы противоречили существу Христианства.

И тем же фессалоникийцам апостол говорит о праведном суде Божиим (2 Фес. 1: 5), желает им «удостоиться Царствия Божия, для которого и страдаете» (2 Фес. 1: 5), говорит о том, что «праведно пред Богом – оскорбляющим вас воздать скорбию, а вам, оскорбляемым, отрадою вместе с нами, в явление Господа Иисуса с неба» (2 Фес. 1: 6–7). Этим же совершенным и святым апостол Павел говорит об отмщении «не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа, которые подвергнутся наказанию, вечной гибели, от лица Господа и от славы могущества Его» (2 Фес. 1: 8–9).

Далее возникает вопрос: правда ли, что труды в здешней жизни будут сторицей вознаграждены в жизни вечной? Апостолы и пророки лгут или говорят истину? Если это правда, то рухнет вся система митр. Сергея, если ложь, то почему митрополит не только приписывает ложь Писанию, но еще и видит пользу в лжи?

Митр. Сергей считает, что апостольские «указания на полезность добродетели» нуждаются в каком-то специальном оправдании, как будто есть учение о бесполезности добродетели! Апостольские указания учат совершенных и несовершенных, – но только правде, а не лжи.

Лицемерие, которое митр. Сергей усматривает в Писании, он считает делом любви: «Дело любви, пришедшей грешники спасти, – конечно, начать с того, что грешники понимают... Это и объясняет присутствие понятия возмездия в Священном Писании и отеческих творениях. Несмотря, однако, на

это присутствие, мы имеем полное право утверждать, что понятие возмездия в устах священных писателей и Отцов Церкви употреблялось только в смысле предварительном, только чтобы быть понятным обывденному настроению... Цель Слова Божия не умозрение, а наставление, и притом грешников. Неудивительно, поэтому если в Слове Божиим мы находим только намеки, только следы того понятия о возмездии, которое бы отвечало вполне существу Христианства» (Сергий 1898, 121).

Как же не удивительно, что в Писании «мы находим только намеки» на Христианское учение? Ведь это означает полное ниспровержение Православной Церкви, если в Священном Писании содержатся «только следы того понятия о возмездии, которое бы отвечало вполне существу Христианства». На самом деле в Писании нет ничего, что имело бы происхождение совершенно случайное или было бы обусловлено степенью развития читателей и слушателей, а совсем не существом учения.

Дело любви Божией, как оно засвидетельствовано евангелистами и апостолами, состояло совсем не в том, что «грешники понимают». Как мог Захей понимать заповедь: «Приходи, следуй за Мной» (Лк. 18:22), «ныне пришло спасение дому сему» (Лк. 19:9)? Как могла грешница понимать, что такое: «Прощаются грехи ее многие» (Лк. 7:47)?

И кто примет такое утверждение: «Цель Слова Божия не умозрение, а наставление, и притом грешников»? Ведь ясно, что во многих случаях Писание обращается именно к святым, к которым и говорится о тайнах веры, зримых только умом.

Например, апостол Павел обращается к святым сущим во Ефесе (Еф. 1:1). Как объясняет это место св. Феофан Затворник: «„Святой“ есть человек чистый и непорочный, всякою добродетелью украшенный и всякого греха чуждый, не только делом совершаемого, но и в мыслях и чувствах действующего, и потому состоящий в Божием благоволении и к Богу близкий и доступный.

Ужели, – спрашивает далее свт. Феофан, – верующие Ефесяне были таково? – ничего нет дивного, по живости веры и жару ревности, с какими приступали тогда (во времена апостольские. – *Р. В.*) к Господу, а паче по обилию благодати, за то на них изливавшейся. Грешные в Церкви суть случайность; существенная же ее принадлежность есть та, чтобы все были святы» (Феофан Затворник св. 1893, 35).

И в том же послании к святым, сущим во Ефесе, апостол раскрывает созерцаемую им верой великую тайну о соединении верующих в спасительном царстве Христовом – Церкви. Свт. Феофан пишет, что «исполненному таких созерцаний духу апостола естественно было желать – поделиться ими с возлюбленными чадами своими духовными, и передать их им в сообразном слове». Апостол сообщает ефесянам «изображение сей полноты премудрости Божией в устроении Церкви и спасении всех затем только, чтоб и они стали причастниками сего ведения и обрадованы были им» (Феофан Затворник св. 1893, 14–15).

Когда жизнь еще не подтверждала этого соединения, поскольку общины христиан были малочисленны, отделены друг от друга враждебным морем язычества и иудейства, – апостол повествует сообразными словами о том,

что Христос упразднил «вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека» (Еф. 2:15).

Это ли не умозрение?

Утверждения митр. Сергия о якобы только нравственном, а не созерцательном учении Писания не подтверждаются ни самим Писанием, ни его православными толкователями. Зато такая позиция вполне соответствует коренному масонскому взгляду, а также религиозному модернизму.

Вот как писал в начале XIX века о значении Писания масонский «Сионский вестник»: «В Священном Писании мы вовсе не видим никаких условий со стороны понятий о вещах Божественных... Христос не требовал, чтобы все право мыслили, но чтобы право поступали» (цит по. Галахов 1875, 118).

«Писание необходимо наполнить внутренним жизненным содержанием»

Указав на то, что в Писании будто бы существует целый ряд посторонних примесей, чуждых Христианскому существу, митр. Сергей вынужден наполнить букву Писания подходящим смыслом. Например, об оправдании верой он пишет так: «Очевидно на одной букве основаться нельзя: скажем ли мы, что спасаемся одной верой или будем утверждать, что при вере необходимы и дела, и в том, и в другом случае одинаково можем найти себе оправдание в Священном Писании и творениях Отцов Церкви» (Сергий 1898, 224).

Писание есть, следовательно, одна только буква, которую нужно дополнить «жизнью». Смысл, вливаемый митр. Сергием в Писание, и есть та самая жизнь, передаваемая непосредственным общением личностей. Эта жизнь есть то же, что любовь.

Для митр. Сергия понятно, что Ветхий Завет не поддается истолкованию только в духе любви. В частности, учение о жертвах, прообразовавших Истинную Жертву Христову, обетования, десять заповедей и, наконец, сам закон – это неотъемлемая часть Ветхого Завета, которую нельзя назвать посторонней.

Отсюда неизбежно следует неправославное учение митр. Сергия об этой части Священного Писания. Он учит, что «только закон представлял Господа блюстителем правды, с пришествием же Христа закон, признанный несовершенным (Рим. 3:21 и др.), прекратил свое существование» (Сергий 1898, 80).

Это просто ложь. Закон не «прекратил свое существование», а был исполнен Христом, исполнен, а не отвергнут.

Во-вторых, закон был признан несовершенным еще в Ветхом Завете. При самом возвещении закона Господь Бог указал на его прообразовательный, несамостоятельный смысл.

В-третьих, учение о правом суде Божиим не выводится из закона, а является его основанием, как и всего Священного Писания в целом. Поэтому не только закон представлял Бога блюстителем правды, но и апостол Павел. Апостол пишет в той же главе Послания к Римлянам, на которую ссылается митр. Сергий: «Ныне, независимо от закона, явилась правда Божия» (Рим. 3:21), «правда Божия чрез веру в Иисуса Христа» (Рим. 3:22); в Новом Завете крови Христовой мы получаем «оправдание даром, по благодати Его, иску-

плением во Христе Иисусе» (Рим. 3:24); апостол называет Христа «жертвой умиловления в явление правды» Своєю (Рим. 3:25).

Митр. Сергей представляет дело так, как будто в Ветхом Завете не было сказано о Боге любви и поэтому нужно было Воплощение и Искупления Христово для сообщения людям об этой любви: «Но как человек узнает об этом? – пишет он, – Бога никтоже нигдеже виде; познать, следовательно, что Он есть любовь, никто сам собою не может» (Сергий 1898, 228).

На самом же деле Ветхий Завет представляет Бога Богом любви и Богом правды.

Моисей говорит Израилю: «Любит вас Господь» (Втор. 7:8).

Царица Савская говорит о вечной любви Господа к Израилю (3 Царств. 10:9).

В Притчах сказано: идущего путем правды Господь любит (Притч. 15:9).

Пророк Михей говорит, что Бог любит миловать (Мих. 7:18).

Пророк Исаия говорит, что Бог по любви Своей и благосердию Своему искупил потомков Авраама, взял и носил их во все дни древние (Ис. 63:9).

Пророк Софония предвещает, что Господь Бог будет милостив по любви Своей (Соф. 3:17).

У пророка Иеремии мы читаем, как говорит Господь: «любовью вечною Я возлюбил тебя» (Иер. 31:1–3).

Таким образом, ни Ветхий Завет, ни тем более Новый не нуждаются в дополнении жизнью-любовью. Напротив, жизнь и любовь должны поверяться тем, как о них учит Священное Писание.

Митр. Сергей о православном Предании

«Предание не жизненно»

Роль Предания описывается митр. Сергием так: «Весьма многие принадлежат к Православию только потому, что никогда не задавали себе вопроса о том, во что они веруют. Правоверие является для них только наследством от предков, может быть дорогим, но только потому, что оно наследство предков» (Сергий 1898, 225–226).

Этим митрополит отрицает саму суть правоверия: оно и есть сохранение преданного, а не открытие нового, не моментальное свидетельство жизни.

«Предание есть лишь буква»

Вопреки всякой очевидности, митр. Сергей указывает на римское право как один из источников Предания: «Христианство с самых первых своих исторических шагов столкнулось с Римом и должно было считаться с римским духом и римским способом или складом мышления, древний же Рим, по справедливости, считается носителем и выразителем права, закона... Становясь христианином, римлянин и Христианство старался понять именно с этой стороны, – он и в нем искал прежде всего состоятельности правовой» (Сергий 1898, 15).

В этих словах содержится весьма странная мысль о том, что Христианство – да еще во времена Первенствующей Церкви! – считалось с римским складом мышления, и даже более того – с римским духом.

Чем можно подтвердить, что жившие в Риме христиане искали в Христианстве «прежде всего состоятельности правовой»?

Римские христиане, как исповедующие запрещенную религию, в любой момент могли стать отверженными, исключенными из общества римских граждан. Среди них также было множество приезжих иностранцев. Какое же к ним могло иметь отношение то, что Римский народ, сенат и кесарь были источниками права, закона? К римским христианам это право относилось не в большей мере, чем к рабам или варварам. Так какой же вес могло иметь для них римское право? В любом случае не больший, чем для римского гражданина апостола Павла.

Совсем лишено вероятия и утверждение митр. Сергия, что римское право давало вере первых христиан научную форму: «Возможность объяснить Христианство с точки зрения правовой была в некотором отношении полезна для него: она давала вере как бы научную форму, как бы утверждала ее» (Сергий 1898, 16).

Для какой науки могли понадобиться христианам «Законы XII таблиц»? Или «Институции Гаия»? Или ответы юрисконсультов? И как они могли «как бы утверждать» Христианскую веру?

Митр. Сергий указывает на влияние юрицизма и в более поздние времена.

Западным «Отцам приходилось иметь дело с Римом непосредственно, не могли они, поэтому, оставить без внимания его способа мышления» (Сергий 1898, 65).

На самом же деле Святые Отцы оставляли без внимания все не имеющее отношения к сущности Христианства, сталкивались ли они с этим непосредственно или как-либо иначе.

Для юрицизма у Восточных Отцов митр. Сергию приходится искать другое объяснение: «Всего же более оснований для себя правовое жизнепонимание может подыскать в творениях св. Иоанна Златоуста, которому более всех других, может быть, пришлось говорить против корыстолюбивой бессердечности к бедным и, следовательно, доказывать прежде всего нерасчетливость такого поведения. Не мог он, по самому существу дела, говорить скупцу и себялюбцу о сладости жертвы для ближнего, – говоря с наемником, он и язык должен был выбрать подходящий. Отсюда, – замечаемое в некоторых местах творений Святителя стремление как бы высчитать, когда, за что и сколько именно получит человек» (Сергий 1898, 64).

Митр. Сергий подразумевает, что св. Иоанн Златоуст руководствовался нуждами момента, а сам непосредственно не имел дела с римским правом. Это, разумеется, неверно. Восточные Отцы, так же как и Западные, непременно изучали римское право. К этому следует добавить, что на Западе – в Риме и Карфагене – правовая образованность неизменно падала, а напротив, на Востоке империи – непрерывно росла. Так что во времена св. императора Юстиниана кодекс римского права составлен правоведами из Константино-

поля и Бейрута, а не из Рима. Именно этот кодекс и стал основанием юридической науки в точном смысле слова.

Митр. Сергей приписывает праву такую значительную роль в православном Предании, что после этого кажется невозможным отрицать хотя бы частичную истинность правовых воззрений. Но для митр. Сергея, несмотря на указанную им роль римского права, оно все-таки остается совершенно внешним: «Отцы Церкви, с той же самой целью – обосновать добродетель, побудить к нему, иногда прибегают к таким сравнениям, которые, по видимому, прямо – за внешнее понимание жизни» (Сергий 1898, 62). «Отцы Церкви, употреблявшие аналогию труда и награды, подвига и венца, никогда не забывали и не скрывали от своих слушателей, что это только аналогия, только приблизительное сравнение, существа нашего спасения отнюдь не выражающее» (Сергий 1898, 75).

По поводу, как выражается митр. Сергей, «внешне-судебного описания Крещения» у св. Феофана Затворника, он замечает: «Все эти сравнения остаются только сравнениями, самого существа дела не выражающими и употребляемыми только тогда, когда можно ограничиться одной внешней стороной учения, не касаясь его действительного смысла» (Сергий 1898, 195–196).

Отметим, что митр. Сергей по своему обыкновению возводит напраслину на цитируемого им автора, утверждая, что св. Феофан употреблял выражения не выражающие существа дела, относящиеся только к внешней стороне и не касающиеся действительного смысла Таинства Крещения.

В отличие от любви-жизни, право есть момент чисто внешний, – этому убеждению митрополита нельзя найти подтверждения в предании Святых Отцов, зато легко найти обоснование у Гегеля, который учил: «Только в любви, отрицающей бесконечную боль, заключена возможность и корень истинно всеобщего права, осуществления свободы. Римское, формальное, право исходит из позитивной точки зрения и из рассудка и не содержит в себе никакого принципа для абсолютного доказательства правовой точки зрения; это право является совершенно мирским» (Гегель 1977, 299).

Казалось бы, воззрения митр. Сергея на право в Святоотеческом Предании ставят под сомнение само существование православного Предания – в нем оказывается мощный пласт свидетельств, чуждых существу Христианства.

Но для митр. Сергея это не представляется в столь мрачном свете. Он не осуждает Святых Отцов, а даже находит им следующее оправдание: «Как же они... могли не применяться к уровню своих слушателей?» (Сергий 1898, 91). Правовые выражения Святых Отцов «нужно понимать, как неизбежные уступки обычному человеческому настроению» (Сергий 1898, 91).

Тем самым митр. Сергей приписывает Святым Отцам лицемерие, пусть и вынужденное обстоятельствами.

«Предание необходимо наполнить внутренним жизненным содержанием»

Предание, как его понимает митр. Сергей, нуждается в дополнении, причем не в каких-либо частностях, а в самом внутреннем существе: все «внеш-

не-судебные» места Предания «нужно дополнить, по основному правилу всякого толкования: менее ясное дополнять более ясным. Раз выяснена существенная (реальная) сторона данного явления, внешнюю сторону согласить не трудно. Урезывать же первую ради второй будет не только не правильно, – это будет прямо искажением истины» (Сергий 1898, 185).

Менее ясное дополнять более ясным – это очень хорошее правило. Однако в данном случае под «ясностью» наш автор имеет ввиду соответствие мировоззрению «нравственного монизма». Но то, что оказывается более ясным для школы митр. Антония и митр. Сергия, для православного богословия является вовсе не очевидным.

Главная ошибка митр. Сергия со стороны научной состоит в том, что он усматривает в православном Предании две стороны, между собой никак не связанные и друг другу противоречащие. Иначе говоря, в Предании он обнаруживает внешность и внутренность, которые друг с другом не соотносены.

Однако Православию такой подход неизвестен. Истинность Предания выясняется из его соответствия Богодухновенному Слову Божию и из его неизменности, повсеместности и всеобщности. Разумеется, мы не обязаны принимать преданий, которые не имеют основания в Писании, являются частичными, местными, временными.

Митр. Сергий подходит к делу совсем иначе. Для него внешность и внутренность непрерывно борются друг с другом. Этим ненормальным положением и вызвано правило о дополнении того, что менее ясно в системе «нравственного монизма», тем, что эта система считает более ясным.

Работа по согласованию внешнего с внутренним оборачивается обыкновенным произволом, когда все высказывания Святых Отцов о наградах и наказаниях, Суде и правде объявляются посторонними существу Христианства.

Но тогда, казалось бы, следует отказаться от менее ясного и исправить православное Предание. Этого митр. Сергий сделать не предлагает, а предлагает постоянное двоемыслие: читаем одно, понимаем совсем наоборот.

Таким образом не достигается цель, ради которой производилось согласование. Согласно митрополиту, в Предании внешность и внутренность существуют, борются, отрицают друг друга.

Это ли та ясность, к которой стремится православный христианин?

Вывод

Как мы показали, митр. Сергий разрушает авторитет вероучения, Писания и Предания.

Пустая оболочка правоверия наполняется произвольным содержанием: «Несмотря однако на все многочисленные следы правового жизнепонимания в Священном Писании и творениях Отцов Церкви признать это жизнепонимание действительным отеческим или библейским жизнепониманием нельзя, или можно в том лишь случае, если мы будем пользоваться Священным Писанием или Преданием только как сборником бессвязных изречений, а не как единым Словом Божиим, не как выражением единого и цельного мировоззрения» (Сергий 1898, 66).

Самого вероучения, Писания и Предания митр. Сергию недостаточно, он считает необходимым на их основе синтезировать цельное мировоззрение, для которого они будут формой.

Такая подмена, конечно, еще страшнее, чем просто отвержение авторитета Писания и Предания, поскольку прикрывается якобы духовным, глубинным пониманием внешних знаков. Это глубинное понимание – философия «нравственного монизма».

Коренное убеждение митр. Сергия – «нравственный монизм»

Наш автор никогда не скрывал того, что придерживается цельного философского мировоззрения. Философский подход выражается в том, что в учении митр. Сергия обесмысливается все имеющее отношение к Домостроительству: понятия об Искуплении, суде, возмездии...

В самом деле, философию еще можно как-либо представить как богословие, как и поступали представители русского религиозного возрождения. Но церковное учение о Домостроительстве никак не поддается такой подмене. По этой причине все религиозные философы отвергают Домостроительство во имя богословия. Поскольку наше спасение вытекает прежде всего из учения о Домостроительстве, не приходится удивляться тем несообразностям, в которые впадает митр. Сергий.

Наш автор предпринимает попытки понять, что такое спасение, через философию «нравственного монизма», но ведь философия вообще не может правильно учить о спасении.

Например, наш автор пишет: «Господь всех одинаково хочет спасти и ко всем одинаково устремляется Вось, но у одного стремления к Богу, способности воспринять Его общение больше, у другого меньше» (Сергий 1898, 251).

Митр. Сергий повторяет слова апостола Павла: «Это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:3–4), – дополняя тем, что Бог всех «одинаково хочет спасти и ко всем одинаково устремляется Вось».

Но по видимости верные слова оказываются совсем не таковыми на поверку. В самом деле, Бог хочет спасти не только всех одинаково, но и везде и всегда. Если понимать эти выражения в смысле философско-богословского учения, то из них должны последовать мысли о предсуществовании душ (о спасении в вечности), отрицание различия между Ветхим и Новым Заветом и многие другие странные выводы.

Как можно применять к учению о спасении человека слова: Бог всех «одинаково хочет спасти и ко всем одинаково устремляется Вось»? Тогда получается, что православное вероучение обманывает верующих, поскольку определенно учит, что в Ветхом Завете никто не спасался.

Так и обнаруживается, что философски это верно, а по отношению к спасению – Домостроительству – нет.

Слова же апостола очень уместны, потому что все высказывание звучит так: «Это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все

люди спаслись и достигли познания истины. Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1 Тим. 2:3–6).

После этих апостольских объяснений становится ясно: от чего зависит наше спасение, Чьими заслугами и силами мы спасаемся, почему до Искупления никто не спасался и почему для нашего спасения нужны Таинства и в каком смысле нужны наши добрые дела.

Митр. Сергием владела философская, а не религиозная, мысль о единстве – монизм. Во имя этого единства мировоззрения он отказался от много-различной премудрости Божией, которая выражается в вероучении, Писании и Предании, и вместо этого искал некоторого единого начала.

Церковь, Христианство, богословие, вероучение должны быть чем-то целым, – утверждает митр. Сергей. А значит, все должно иметь одну основу, все должно быть развитием и преломлением одного принципа.

Вслед за митр. Антонием митр. Сергей избрал в качестве единого начала нравственное благо; отсюда название их системы: «нравственный монизм».

МЫСЛЬ О ЕДИНСТВЕ

В монизме единство задано как цель – все должно быть едино, с ударением на словах «должно быть». Это мировоззрение вполне справедливо было бы назвать «волей к единству».

Внутри монизма одно переливается в другое. Например: то, что разрушает единство – безнравственно. То, что едино, – нравственно.

Что такое нравственность? Это единство.

Что такое единство? Это нравственность.

Что такое любовь? Это единство и нравственность.

Что такое единство? Это любовь.

Таковые упражнения, разумеется, являются насилием над очевидным смыслом слов Христианского Откровения, поскольку Откровение говорит и о любви, и о единстве, и о нравственности, и о правде, и о суде, как отдельных понятиях.

При этом монизм все рассуждение и заключает в это начало «нравственности».

Он говорит как бы так: «Это жизнь, и это жизнь, и это, и то... А все это только жизнь, и ничего другого ни о чем сказать нельзя». Поэтому в монизме нет системы, как сложной конструкции оснований и выводов. Весь монизм может быть заключен в одну фразу: «желай!», «живи!», «будь!»

Понятно, что монизм не может подтверждаться никакими естественно-научными, историческими или психологическими данными, поскольку Бог «все расположил мерою, числом и весом» (Прем. Сол. 11:21). Но, помимо прочего, эта система только кажется цельной, а на самом деле несет в себе начало диалектическое, начало движения, революции.

Цельное мировоззрение (антиисторизм)

Монизм берет за свою основу «единство» и по этой причине смеет считать себя цельным мировоззрением.

Это, в частности, означает, что монизм не должен иметь исторических корней, а весь находится здесь и сейчас. Как учил Гегель, «истинное содержание Христианской веры должно быть засвидетельствовано философией, а не историей» (Гегель 1977, 311).

Монизм весь находится в современности. Прошлое, возможно, и было, но сейчас его нет. Мгновение и является наиболее соответствующим сути монизма свидетельством, доказательством и мерой измерения.

Собственно, для здорового сознания такая картина неудовлетворительна. Каждый из нас живет в мире, имеющем очень определенное историческое измерение, которое может разорвать только общественная революция или личное умопомешательство.

Свидетельство настоящего момента весьма мало значит и для православного богослова, и для здорового естествоиспытателя. Но такое свидетельство – единственное, что может предложить «нравственный монизм» в свое оправдание.

«Тот, кто хочет узнать истинное существо католичества, протестантства или Православия, тот должен обратиться не к теоретическому их учению, а к их понятию о жизни» (Сергий 1898, 6).

Но ведь Православие учит не просто о жизни. Православие учит о сверхъестественной, о благодатной жизни, о тайнах нашего спасения и сотворения мира.

Во всякой другой системе, кроме монизма, излагаемое митр. Сергием положение было бы невозможно, поскольку жизнь нельзя постичь через саму жизнь.

Для митр. Сергия, жизнь есть некоторая естественная, и одновременно нравственная взаимосвязь вещей.

Порядок рассмотрения

«Нравственный монизм», как явление патологическое, проявляет свои странности и в порядке рассмотрения. Так, он требует начинать с целого.

Любопытным примером является спор свт. Филарета Московского с некими составителями программы богословия. Свт. Филарет решительно отвергал попытки начинать богословскую систему с учения о Церкви, ссылаясь при этом на то, что в Символе веры сначала преподается учение о Божестве Троице, а лишь затем о Церкви (Филарет Московский св. 1885).

Как пояснял впоследствии проф. Бриллиантов: «Митрополиту Филарету... приходилось бороться с явно католической тенденцией составителей программы по догматическому богословию, желавших поставить в догматике, по-католически, на первое место Церковь с иерархией, а потом уже учение о Главе Церкви Христе» (Бриллиантов 1906, 241).

Схоластический, то есть философский, подход требует изучать сначала Церковь как целое (для нас), а потом все остальное. Так, «нравственный мо- низм» учит, что единое начало есть философски понятое единство Церкви.

Философское учение о единстве Церкви в большей мере развивалось не митр. Сергием, а другими учениками митр. Антония: сщмч. Иларионом (Тро- ицким), св. Иустином (Поповичем) и еп. Григорием (Граббе).

Способ рассмотрения

Туже несообразность мы наблюдаем и в методе исследования. Митр. Сер- гий объявляет единственно правильным – метод наведения (индукции) и усердно применяет его в своем сочинении.

«Протестантство... провозгласило этот единственно истинный и безо- пасный прием богословствования – наведение», – пишет митр. Сергей (Сер- гий 1898, 21).

Про себя же митр. Сергей пишет: «Я хотел уяснить себе взгляды Отцов на жизнь человека, чтобы из этого объективного основания потом проверить и теоретическое учение и дать ему более соответствующее объяснение» (Сер- гий 1898, 8).

Рассмотрим для примера одно из утверждений митр. Сергия: «Сама сущ- ность Христианства оказывается искаженной при правовом жизнепони- мании: теряется возвышенность и духовность представления о Боге, человек же остается при его прежнем, дохристианском себялюбивом расположении» (Сергий 1898, 88).

Это утверждение – слишком общее по сравнению с посылками о несо- вершенстве правового понимания.

Допустим, митр. Сергей обнаружил целый ряд цитат Святых Отцов, в ко- торых говорится, что праведная жизнь, вызванная страхом будущего нака- зания, является менее совершенной, чем бескорыстное служение Богу.

Это безусловно верно до тех пор, пока митр. Сергей не начинает выво- дить качественно другую мысль: что правовое понимание является внеш- ним, чуждым и противоречащим Христианству.

Поскольку это уже есть высказывание о принципах, то такое общее по- ложение не может быть выведено из сколько угодно большого количества цитат, а только из метафизики единства.

Более того, митр. Сергей считает сущностью Христианства «возвышен- ность и духовность представления о Боге, а также несебялюбивое распо- ложение человека». Конечно, Христианство содержит и такое положение, и требует такого расположения, но почему безапелляционно объявлять это сущностью? Почему же не считать сущностью Христианства то, что выраже- но в Символе Веры?

При этом наш автор оказывается неспособен провести главный прин- цип наведения – полноту. Ведь не все цитаты говорят в пользу учения митр. Сергия, и следовательно, его система основана на песке.

Тут-то и прибегает митр. Сергей к отмеченному нами приему, назы- вая все противоречащее его учению – внешним, не имеющим внутреннего смысла.

Это не только неправославно, но и не научно. Серьезный исследователь должен выбрать: собирается ли он черпать мысли из цитат, либо, имея свое учение в голове, прилагать его к цитатам. Эти два подхода – опытный и догматический, – путать не следует.

Однако митр. Сергей не брезгает и прямой подменой принципов. Например, разбор высказываний Святых Отцов – на «высказывания о сути» и на «высказывания о постороннем существе Христианства» – митр. Сергей объявляет требованием здравого смысла. С его точки зрения, то, что Отцы писали о наградах, «это не наемническое нежелание делать добро иначе, как только за соответствующую плату, а прямое требование здравого смысла, потому что в противном случае добродетель не имеет для себя никакого достаточного основания, добродетельный человек не может дать отчета в своем уповании» (Сергий 1898, 89).

Никто не будет возражать против здравого смысла, но к монизму он не имеет никакого отношения. Монизм должен развивать один принцип – единство-нравственность-любовь-жизнь. Здравый смысл в этой системе является посторонним агентом, который следует отвергнуть, а не использовать для объяснения противоречий.

Подробнее рассмотрим темы, затрагиваемые митр. Сергием, и так мы увидим со всех сторон его основное убеждение.

Согласно учению славянофилов-гегельянцев и митр. Сергия, внутри общины (Церкви) нет никаких различий: ничего внутреннего и внешнего, своего и чужого, субъективного и объективного, имманентного и трансцендентного, Божеского и человеческого.

Различий не существует, потому что между Богом и человеком есть нравственный союз, или, как выражается митр. Сергей, «качественное тождество» любви Бога и человека. Бог един и Церковь едина, причем единство – это любовь и нравственность.

Отдельная личность, пока она остается отдельной, не может понять эту любовь и единство. Если «я» осознает себя как «я», то такая личность уже отпала от единства. Чтобы обозначить это, митр. Сергей в любых вопросах различает две стороны: «для нас» и «по своему существу».

Митр. Сергей настаивает на том, что в Церкви все должно рассматриваться по существу, чтобы таким образом мы получили объективное знание. В его учении «жизнь рассматривается не для человека, а в своей объективной данности, сама в себе» (Сергий 1898, 7).

Исходя из своей философии и логики, митр. Сергей утверждает, что любые два предмета или понятия имеют качественно однородное содержание, если они находятся между собой в единстве. Это и есть универсальная формула монизма, с помощью которой можно разрушить любую философию и любую религию.

Этот прием следует определить как софистический.

Бог и человек

Философия митр. Сергия не знает другого способа познания Бога, как через уничтожение границы между Богом и человеком. Этой цели должен

служить так называемый опытный путь познания, то есть не в отдельных представлениях, а через непосредственное ощущение жизни.

Митр. Сергей пишет: «Познание Бога, чтобы отвечать своему понятию, должно быть переживанием в себе присутствия Божия, которое дает человеку непосредственно ощутить Божественную жизнь и таким образом приведет к опытному постижению Божественного Существа... Человек тогда действительно, а не призрачно познает Бога, когда ощутит Его непосредственно, когда Бог для него будет не бесконечным лишь величием, будет не первопричиной всех причин, не первой посылкой миропознания, а перейдет внутрь человека, станет началом, одушевляющим человека и строящим его по себе. Такое познание, очевидно, вполне может быть названо жизнью, поскольку оно не работа только рассудка, а именно переживание, ощущение жизни Божественной в себе самом» (Сергий 1898, 95–96).

Митр. Сергей говорит об опытном постижении Божественного Существа: «познание Бога – это переживание в себе присутствия Божия». «Переживание в себе присутствия» «дает непосредственно ощутить Божественную жизнь».

Таков вообще монистический подход, что в нем рассуждение топчется на месте: «познание = переживание присутствия = ощущение жизни». Там, где разум видит различие между познанием, переживанием и ощущением, монизм видит одну переливающуюся стихию.

Согласно учению митр. Сергея, переживание потому и дает познавать Бога, что это переживание однородно с Существом Божиим, Которое есть Любовь: «Вера, показывая человеку любовь Божию, нравственно сродняет человека с Богом» (Сергий 1898, 242). В этом якобы и состоит опытное постижение Божественного Существа: мы переживаем, а поскольку переживание всегда является целостным ощущением, то постигаем не что-либо отчетливое и понятное, а то, что является однородным, целостным. Значит, наше переживание однородно с Божественным Существом, Которое есть, по митр. Сергию, любовь.

Почему однако непосредственное ощущение относится им «внутри человека»? Ощущение, пусть и непосредственное, является в такой же степени внутренним и внешним, как и познание в понятиях. Здесь различия нет. Понятие даже с большим правом может быть названо внутренним, чем ощущение, поскольку теснее связано с волей.

Вероучение, как мы показали выше, по учению митр. Сергея, есть само по себе пустая внешность. Оно только тогда истинно, когда наполнено жизнью: «Познание Бога есть зрение жизни Божией в себе самом; из расположения собственной своей души праведник узнает, в чем состоит и какова по своему существу жизнь Божественная, – узнает, так сказать, из опыта» (Сергий 1898, 96).

У митр. Сергея опытное познание означает познание не через особые откровения свыше, а через саму жизнь. Поэтому «понятия Богоподобия и добродетели... в конце концов оказываются тождественными» (Сергий 1898, 100). Добродетель это и есть Богопознание: «Познавая добродетель, живя добродетельно, человек опытно познает Бога» (Сергий 1898, 100).

Митр. Сергей достигает смешения Богопознания и жизни, они становятся неразличимыми. При этом «жизнь» – это естественное течение добродетельной жизни. Так митр. Сергей приводит читателя к мысли, что Бог и человек однородны, потому что... просто потому что не различны!

Но в действительности нет никакого только естественного пути к Богопознанию. Оно всегда есть дар Божий. Напротив того, добродетель вложена в саму душу человека при сотворении. Она человеку прирождена. Поэтому объявить добродетельную жизнь – Богопознанием значит уничтожить границу между тем, что мы имеем прирожденно, и тем, что получаем по благодатному Откровению от Бога.

Благодать и человеческая воля

При монистическом подходе, когда все протекает внутри цельной сущности, роль благодати оказывается весьма неопределенной, и даже несущественной. Во всяком случае, в монизме нет и не может быть места православному учению о благодати, как о самостоятельной, нетварной, сверхъестественной Божественной силе.

Поскольку для митр. Сергея все проистекает из единой жизненной сущности, то он оказывается неспособным допустить что-либо особое, отдельное, сверхъестественное, чудесное, таинственное. Он скорее готов допустить, что все вообще чудесно, все вообще таинственно, чем допустить, что есть особый таинственный благодатный мир, совсем отличный от жизненной стихии.

Свое рассуждение о благодати митр. Сергей основывает на том, что отрицает связь между Искушением и Крещением, то есть между действительным всеобщим спасением мира и усвоением отдельным человеком плодов этого спасения.

Поскольку, по митр. Сергию, спасение в Крещении не зависит от «посторонних причин», то есть от смерти Христовой, он подходит к Таинству с «технической» точки зрения, рассматривая его как событие само по себе.

К чему такое воззрение приводит, можно видеть в позднейшей статье митр. Сергея «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее сообществам» (Сергий 1931). В ней митрополит учит о Церкви, исходя исключительно из Таинства Евхаристии. Крещение же объявляется им только возможностью принадлежать к Церкви, только «обещанием Богу доброй совести». Поэтому он не отвергает Крещения вне Церкви, но относит католиков, протестантов и раскольников к некоему «лимбу», полутени между Церковью и язычеством. Таким образом, митр. Сергей не просто лишает Крещение смысла, но и осмеливается включать его в свои фантазии.

В этом вопросе митр. Сергей следует взглядам школы митр. Антония. Особенно же явно такое ложное воззрение отразилось в трудах сщмч. Илариона (Троицкого).

Митр. Сергей также устраняет границу между благодатным даром, незаслуженно получаемым нами в Крещении, и развитием этого дара через исполнение заповедей, за что человека ожидает награда по суду Божию.

Например, митр. Сергей критикует протестантов и католиков за то, что они допускают в Таинстве Покаяния «сверхъестественное превращение» (Сергий 1898, 147).

Но ведь и по учению Православной Церкви благодать, подаваемая человеку в Таинстве Покаяния, является сверхъестественным даром, который проникает внутрь души человека, очищая его от греха.

Наш автор утверждает: «В Таинственном возрождении человек становится чадом свободы и знания, он уже не страдательный предмет или не поле для действия посторонней силы, он сам хочет возродиться и сам отбрасывает прежнюю жизнь» (Сергий 1898, 183).

Как мы видим, для митр. Сергия благодать не является действием посторонней человеку Божественной силы, и он осмеливается утверждать это даже о Таинстве Крещения.

Митр. Сергей далее пишет: «Праведность, полученная человеком при Крещении, отнюдь не может быть представляема в виде какой-то четвертой силы, которая поселялась бы в душе и действовала бы там помимо самого человека» (Сергий 1898, 201).

Из этих слов следует, что благодатный дар, оправдание, не признается митр. Сергием в качестве особого сверхъестественного дара и силы. Тогда как по учению Православной Церкви, этот дар является отдельным, независимым от воли человека и ей неподвластным.

Автор учит, что «сущность оправдания, следовательно, не в перемене независимой от воли человека его духовно-телесной природы, а в перемене его жизне-определения, в изменении направления его воли. Умирая греху и воскресая для праведности, человек не другую душу получает или не новую силу в душе, а только решает с прежней душой жить совершенно иначе» (Сергий 1898, 202).

Итак, митр. Сергей утверждает, что в Крещении и оправдании, которое подается в Крещении, человек не получает новой силы. Из этого видно, что митр. Сергей имел представление только об одном роде сил: естественных силах. В самом деле, как была в душе человека раздражительная сила, так и есть, и прочие силы остаются.

«Не новую силу»? Значит, для нашего автора, нет никакой сопричастующей в душе христианина силы духовной. То, что отличает христианина от язычника, то есть оправдывающую и освящающую благодать Христову, митр. Сергей не отмечает. Духовный, Таинственный момент возрождения совершенно ускользает от него, и поэтому у него возникает явно неразрешимый вопрос: как связана нравственность и сверхъестественное, которое он называет «магическим».

Он, например, рассуждает так: «Когда праведность эта признается особой силой, поселенной в человеке чрез Крещение, тогда совершенно непонятно, почему эта праведность оказывается бесплодной: ведь грех не может ее изгнать, как не мог он воспрепятствовать ее поселению в человеке. Да еще вопрос, как грех может так возобладать оправданным человеком, при существовании в нем самодействующей праведности, чтобы дальнейшее пребывание ее в душе оказалось невозможным?» И далее: оправдание «только завершается благодатью, а производится волей человека» (Сергий 1898, 203).

Что значит «только завершается благодатью»? Наш автор очевидно не считает это завершение вненравственным, сверхъестественным. Это для него явление того же порядка, что решение, изменение. Отсюда и получается, что благодать вовсе не имеет никакой роли, поскольку даже оправдание от греха «производится волей человека»!

Что же значит: оправдание «только завершается благодатью», если при этом благодать не есть отдельная сила?

Поскольку спасение рассматривается митр. Сергием в отрыве от спасения совершенного Христом на Голгофе, то несостоятельным становится и объяснение им того, как же наше спасение связано со Христом: «Необходимо, – пишет наш автор, – жизненное усвоение заслуги Христовой, то есть при духовном общении со Христом, усвоение того нравственного устройства, которое имел Христос и которое может сделать нас способными к восприятию вечного блаженства» (Сергий 1898, 188). То есть мы связываемся со Христом при духовном общении и по нравственному устройению, а не через то, что совершил Богочеловек, умерев на кресте и воскреснув.

Что такое: «духовное общение со Христом»? Вроде бы речь о внутреннем, Тайнственном общении, а на самом деле только о человеческом решении (решимости): «Тот, кто стремится быть подобным Христу, кто решает исполнять Его волю (сущность Крещения), тот делается ветвью, соединяется со Христом самым тесным и таинственным образом. Это единение, с одной стороны, дает человеку силы, укрепляет его решимость соблюдать волю Христа, а, с другой, требует и от него усердия (иначе нечего укреплять, если нет решимости)» (Сергий 1898, 187).

«Усвоение того нравственного устройства», о котором говорит наш автор, есть чисто внешнее, именно нетаинственное понятие о заслуге.

Что же это за усвоение и какими силами оно происходит? Усвоение наступает, якобы, когда человек принимает решение подражать Христу в Его нравственном устройении: «Спасение необходимо посредуется переходом человека от греха и себялюбия в царство добра и любви... Переход этот начинается в Крещении, когда человек силою Божиею утверждает в своем решении быть истинным христианином; продолжается, в виде естественного (свободно-благодатного) развития положенного семени вечной жизни, после Крещения; и завершается вступлением человека туда, куда он себя при помощи данных ему средств, приготовил, к чему развил в себе восприимчивость, то есть в небесное царство света, истины и любви» (Сергий 1898, 216–217).

Как мы видим, наш автор полагает спасение внутрь «перехода человека от греха и себялюбия в царство добра и любви». Поэтому, хотя он и пишет о силе Божией, но приписывает ей лишь ту роль, что ею «человек утверждает в своем решении быть истинным христианином», и не более того.

Это более похоже на масонское изречение: «Character determines destiny», то есть «Характер определяет судьбу», нежели на православное учение о спасении.

Митр. Сергий также пишет о «естественном (свободно-благодатном) развитии положенного семени вечной жизни», тем самым смешивая свободу и благодать. Кроме того, благодать относится им к «естественному развитию».

Как можно выяснить из учения митр. Сергия, благодать придает совершенство человеческим усилиям. При этом благодать качественно не отличается от самих этих дел.

Это и является главным философским подрывным механизмом, который заложил митр. Сергий в православное богословие. Он учит, что совершенство человеческого решения – качественно то же совершенство, что благодать. После этого вывода невозможно более говорить о Боге как отличном от человека Существо, говорить о человеке как личности, о благодати – как сверхъестественной силе. Или точнее: можно говорить, но при этом подразумевая, что все одно и то же.

Вот, например, автор пишет: «Благодать завершает наши усилия» (Сергий 1898, 180); «Благодать делает непоколебимым решение человека вперед не грешить. Это же решение служит в свою очередь основанием прощения» (Сергий 1898, 181).

То есть благодать «совершенна», потому что «завершает».

Наконец, «спасение не может быть каким-нибудь внешне-судебным или физическим событием, а необходимо есть действие нравственное; и, как такое, оно необходимо предполагает, в качестве неизбежнейшего условия и закона, что человек сам совершает это действие, хотя и с помощью благодати. Благодать, хотя и действует, хотя и совершает все, но непременно внутри свободы и сознания» (Сергий 1898, 161–162).

То есть благодать все совершает в том смысле, что доводит до совершенства решенное человеком. А это совершенство, в свою очередь, состоит в бесповоротности, окончательности решения человека.

Вместо Божественного совершенного дара митр. Сергий подразумевает «завершение», «окончателность решения».

Не приходится удивляться после этого тому, что у митр. Сергия такое место занимает воля и однозначные ей «желание», «стремление», «решение». Митр. Сергий приравнивает к воле также и веру.

По этому поводу следует заметить, что, во-первых, есть две воли: одна принадлежит естеству, а другая – личности. Например, желать присуще всем людям, но желать чего-либо определенного в какой-либо определенный момент зависит от воли каждого в отдельности. Митр. Сергий это разделение отрицает, смешивая «желать» и – «как и чего желать». Так митр. Сергий получает возможность утверждать, что желание данного человека спастись – это уже спасение, пусть даже еще несовершенное.

Во-вторых, воля, как принадлежность личности, является действием души. Поэтому про такое действие можно говорить только как про совершенное. Как бы так: «желаю, а значит уже пожелал». Это действительно так, поскольку «всякое действие есть достижение силой своего совершенства» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 165).

А ведь это и было нужно нашему автору: доказать, что совершенство, которое дарует Бог, однородно с совершенством нашего желания.

Исходя из этого, митр. Сергий уверенно учит, что добрая воля – это уже само спасение: «Если человек не делал ничего только потому, что не мог, или потому, что смерть не допустила его исполнить свое обещание, тогда, конечно, Царство Небесное ему открыто: он всею душой его желает, всей душой хо-

чет быть святым и со святыми, хочет идти за Христом. Его душа, следовательно, готова к созерцанию всеятого Бога и к общению с Ним; это общение, потому, и будет его желанным уделом» (Сергий 1898, 215).

И даже так: вечная жизнь – это то, «к чему человек развил в себе восприимчивость» (Сергий 1898, 217)!

«Вера спасает своей деятельной стороной, постоянным участием в ней доброй воли (Ин. 7:17). Верующий в веру своей находит дерзновение обратиться к Богу и, таким образом, вступает в общение с Богом, принимает это общение. Верующий, укрепленной силою Божией, устремляется к жизни святой и тем ее начинает» (Сергий 1898, 248).

Митр. Сергий учит, что человек хочет, и получает то, что хочет. «Хочет и – вступает в общение». Такое становится возможным только благодаря подмене души – волей. Отсюда такое воззрение, как: «хочу и – получаю благодать».

Это взгляд совершенно нехристианский. Язычник воображает себе, что его желание перетекает в желаемое по некоторому естественному закону. Христианин же просит, и верит в то, что получит просимое от Бога. Почему и говорит Господь апостолам: «Многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали» (Мф. 13:17). Например, царь Давид был готов идти за Христом, хотел и молил об этом, и что же? Пребыл в аду до Искупления.

Далее наш автор пишет: «Бог ищет не внешних поступков, не заслуг со стороны человека, чтобы не даром уступить ему блаженство в вечном общении с Собою, а ищет только способности к восприятию этого общения и дает его: не сколько Сам может или хочет дать, а сколько человек может вместить» (Сергий 1898, 215).

Митр. Сергий противопоставляет: «не сколько Сам Бог может или хочет дать, а сколько человек может вместить». Откуда это противоположение? ведь и то и другое должно быть вместе: прежде всего столько, сколько Бог хочет, а потом столько, сколько человек может вместить. Наконец, уничтожается учение о благодати как о преизбыточествующем даре: ведь в действительности человек получает не столько, сколько хочет, а несравненно больше, и притом то, что и на сердце ему не всходило.

С богословской точки зрения выглядит так, как будто митр. Сергий то ли уравнивает благодать и решение человека, то ли вовсе уничтожает понятие о благодати. Мы однако стремимся показать, что внутри его мировоззрения сам вопрос об этом бессмыслен: решение, раз оно окончательное, это и есть то же самое, что благодать. Или, как он сам выражается: «Благодать, хотя и действует, хотя и совершает все, но непременно внутри свободы и сознания» (Сергий 1898, 162). Он не говорит, что совершенство присуще или только делам человека, или только Божественной благодати. Для него это все одно.

Митр. Сергий представляет дело так, что есть некоторые крайние точки зрения: спасение только силою Божией и спасение только силами человеческими. Он же предлагает следующую диалектическую картину.

С одной стороны, он отрицает учение о благодати как о спасительном даре Божиим, настойчиво обращая внимание читателя на то, что благодать не спасает без воли человека. Причем относит он это «не спасает» также и к возрождению в Крещении.

Для митр. Сергия Крещение оказывается лишь началом уподобления Христу: «Человек облачается в Крещении правдою Христовой в том смысле, что он принимает на себя „нрав Христов“, а этот нрав делает его сродным вечному царству Божию и, таким образом, способным к его восприятию в будущей жизни, когда это царство раскроется во всей полноте» (Сергий 1898, 194).

Наш автор всячески подчеркивает недостаточность того, что происходит в Крещении. После Крещения у человека якобы остается прежняя природа, привыкшая служить греху: «Человек новой природы не получил: принятое им решение должна исполнять его прежняя природа, привыкшая служить греху. Правда, тяжесть греха, его принудительное господство над силами души отстранено в Крещении, господствует теперь Христос, к Которому устремлена душа крещенного; но при всем том, душа эта все прежняя, силы ее не переменены» (Сергий 1898, 208).

Восстановление образа Христова происходит, по митр. Сергию, в «смысле общности идеи и начала жизни» (Сергий 1898, 209). Опять же, под «началом жизни» имеется ввиду не сверхъестественное, а чисто естественное начало прохождения жизни. Праведность человек не обретает и не получает, а лишь может ее достигнуть в самой своей последующей жизни: «Праведность, полученная человеком в Крещении является скорее возможностью, чем действительностью (в смысле, конечно, полного подобия природ)» (Сергий 1898, 210). Ко всему прочему митр. Сергий обещает возможность полного подобия природ, что есть вообще недостижимая вещь.

Возрождение в Крещении отрицается митр. Сергием как отдельное действие, оно для него слито с волей человека: «Если человек не решит бросить совершенно грех и если со всею своею силой не будет стараться удержаться в этом решении, тогда напрасно он принимал Таинство: он участвовал в нем только телом, душа же не получила ничего от этого участия» (Сергий 1898, 177).

Такое учение уравнивает независимый, нечаемый, невообразимый и незаслуженный нами дар и – наше решение подражать Христу, к чему мы получаем силу после Крещения. Но и в любом случае Таинство не может считаться небывшим, а душа ничего не получившей, поскольку благодать Духа Святаго таинственно пребывает ныне и с недостойными ее и отыметя лишь на Страшном Суде. «Ныне Дух, хотя и не имеет общения с недостойными, однако же, по-видимому, сопребывает некоторым образом с теми, которые запечатлены однажды, ожидая их спасения по обращении; а тогда (после смерти. – *Р. В.*) совершенно отсеется от души, поругавшей Его благодать» (Василий Великий св. 1911, 610).

Учение митр. Сергия неприменимо и к состоянию человека после Крещения. Дело в том, что утверждением о том, что благодать не спасает без воли человека, никак невозможно ограничиться, а необходимо дополнить учением о суде Божиим.

Ведь то, что для нашего спасения нужна наша воля, предполагает также, что это вменение происходит по суду Божию, а не «внутри человеческой свободы или жизни», как учил митр. Сергий. Поэтому все цитаты о том, что Бог не спасает нас без нас, (и прежде всего из преподобных Отцов) не под-

тверждают, а опровергают учение митр. Сергия. Сама суть православной аскетике у митр. Сергия уничтожается, поскольку у него в центре – совершенная воля человека (с тем подразумеванием, что воля и так совершенна сама по себе).

И без веры Бог не спасает, однако Святые Отцы не прибегали к мистицистическому ее толкованию и не смешивали веру и спасение, а напротив, различали их. Св. Феофан Затворник приводит слова св. Иоанна Златоуста: «Вера недостаточна для спасения, но дабы не спасать нас без всякого нашего участия, Бог требует ее от нас. Сказал, что вера спасает, но не сама собою, а чрез Бога; Бог хочет, и вера спасает».

И далее св. Феофан пишет: «Последнюю мысль св. Златоуста яснее выражают Экумений и Феофилакт, говоря, что вера сама по себе никакой особенной силы не имеет, а имеет ее потому, что Богу угодно было сочетать с нею силу. Угодно Богу, чтоб верою спасались мы, вера и спасает. Божий дар есть то, что мы спасаемся чрез веру.

Экумений пишет: „Потому сие есть дар Божий, что и вера сама по себе не сильна бы была спасти, если бы Бог не восхотел спасти чрез веру. Так что и то, что мы веруем, есть дар Божий, и то, что чрез веру спасаемся, тоже есть дар Божий“. Блж. Феофилакт, сказавши, что вера – дар Божий, потому что если бы не пришел Господь и не призвал, мы и не уверовали бы, потом прибавляет: „Или иначе: не веру называет он даром Божиим, но то, чтобы спастись верою, вот что есть дар Божий. Ибо пусть вера и наша; но как бы она могла одна спасти, если бы Бог не возблаговолил принимать нас ради ее, чтобы не совсем быть нам безучастными в деле своего спасения, но являться привносящими нечто и от себя“» (Феофан Затворник св. 1893, 153–155).

Из сказанного следует, что митр. Сергий чрезмерно усиливает роль человека, сводя спасение к бесповоротному решению, но одновременно с этим уничтожает смысл добродетели. Это происходит от того, что в центр у него поставлена человеческая воля, а воля основана на самой себе. Христианство же основано на вере. Вера же утверждается не на самой себе, а в Веруемом, то есть в Боге-Троице.

С другой стороны, по мысли митр. Сергия, и воля человека к своему спасению не является достаточной, потому что спасение есть длительный процесс нравственного совершенствования. Согласно монизму, исповедание веры, отдельный поступок суть моментальные свидетельства внутреннего устройства человека. Но они свидетельствуются сейчас, а жизнь течет дальше. Отсюда ясно, что значение исповедания и добрых дел является временным, преходящим.

Согласно митр. Сергию, ни благодатный дар не спасает, ни воля, как мгновенный личный выбор.

Диалектика нашего автора является обоюдоострой и разрушает, с одной стороны, учение о спасении, как сверхъестественном даре Божиим; а с другой, упраздняет учение о том, что для спасения по суду Божию нужны добрые дела человека.

Когда разрушены все существующие объяснения, понятие о спасении становится расплывчатым и произвольным, что позволяет митр. Сергию произвести подмену.

Синтезом его учения о спасении является не благодать: она объявлена недостаточной как дар только Божий, не имеющий к нам отношения, лишенный нравственного жизненного содержания. В качестве синтеза выступают и не добрые дела: иначе митр. Сергей был бы вынужден вернуть суду Божию принадлежащий ему православный смысл.

Итогом диалектики является нерасчлененный поток жизненной стихии, который митр. Сергей вовсе несправедливо отождествляет с прохождением добродетельной жизни.

Степени спасения

Митр. Сергей подменяет сверхъестественный порядок жизни во Христе своим произвольным представлением о естественном прохождении добродетельной жизни. Из такового естественного жизненного процесса неизбежно вытекает учение о градации. Если благодать есть часть процесса жизни, то она не может быть всегда и во всем всецелой и совершенной. Монизм такую всесовершенную благодать отрицает, и тогда возникает градация: больше – меньше.

Наш автор пишет: «Благодать Крещения может быть увеличена или уменьшена» (Сергий 1898, 213). Степени он усматривает и в Искуплении. Спасение, якобы, «не есть какое-нибудь внешне-судебное или магическое действие, а развитие постепенно совершающееся в человеке действием благодати Божией, так как могут быть степени Искупления» (Сергий 1898, 158).

Из слов митрополита следует: во-первых, спасение и Искупление имеют степени; во-вторых, эти степени не существуют независимо и объективно, а развивается сам человек. Митр. Сергей не предполагает того, что дары Божественной благодати могут быть различными. Он признает только большее или меньшее восприятие так, как если бы подъем по лестнице благодатного преуспевания в Боге зависел не от все больших даров, а от все большего уровня восприимчивости человека.

То есть митр. Сергей усматривает градацию самого спасения, как такового, однако помещает ее внутрь способностей человека. Эта диалектика является разрушительной: с одной стороны, она вносит относительность в понятие о спасении, которое на самом деле всеобщее, всецело и неизменно. С другой стороны, вводится опора на способность человека к восприятию даров, так как будто эта жизненная способность является чем-то твердым и постоянным.

Мало того, в учении «нравственного монизма», эта способность получает еще и объективную осязаемую меру. Эта мера восприятия выражается в том, какое место человек занимает в жизни и церковной иерархии.

Митр. Антоний (Храповицкий) писал, что все люди, дожившие до глубокой старости, достигают исправления непокорной воли, и таким образом преодолевают общечеловеческую греховность. «Наша земная жизнь в теле, постоянно смиряющая наше упрямство» – это созданная Богом школа, которая «достигает успеха в лице почти всех своих воспитанников, которым суждено бывает пройти ее полный курс, то есть дожить до глубокой старости, (хотя бы в языческой вере)» (Антоний (Храповицкий) митр. 1917, 311).

Искупительная сила присуща всем матерям, а в еще большей мере – священникам.

«Мы устанавливаем, – пишет митр. Антоний, – ту истину, раскрытую в Божественном откровении и подтверждаемую наблюдениями и опытом, что нравственно возрождающее начало или сила есть сила сострадающей любви. В некоторой степени она уделена природе даже невозрожденного человека, например, любви материнской», но в высшей степени она составляет благодатный дар, в некоторой мере доступный и для мирян живущих в Боге, но в полной мере сообщаемый лишь лицам иерархическим в Таинстве священства (Антоний (Храповицкий) митр. 1917, 292).

Это означает, что «нравственный монизм» рассматривает жизнь Церкви не с точки зрения духовной и благодатной, а лишь естественно органической. Отсюда оказывается, что лица в жизненной и в священной иерархии являются в самом прямом смысле средоточием благодати, а не распорядителями ее.

Благодать священнодействия и благодать Церковного управления

Как известно, в Православной Церкви проводится различие между благодатью священства, которая есть особый дар и призвание к совершению Таинств, и, с другой стороны, благодатью управления, когда тот или иной человек, иногда даже не имеющий священного сана, благословляется на исполнение той или иной иерархической должности. Первая даруется навсегда, кроме случаев лишения сана, а вторая – только на время.

При этом благодать священства даруется всем одинаково и не зависит от качеств священнодействующего, а благодать управления – по избранию, на основании достоинств и в неравной степени, так чтобы низший подчинялся высшему, а высший подчинялся всем, то есть Собору.

Поэтому все епископы равны между собой, и все иереи также; однако в управлении совсем не равны Патриарх и архиепископ, благочинный и заштатный иерей.

Благодать священства остается и после отстранения от должности управления: например, в случае епископа на покое, заштатного священника.

Благодать управления – временная и подлежит множеству ограничений.

Митр. Сергей не различал одну от другой, почему у него выходило, что благодать управления – чин заместителя Местоблюстителя Патриаршего престола – он получил в той же мере как благодать священства – навсегда и в абсолютной полноте. Тогда как очевидно, что его должность не была абсолютно верховной и не давала ему права принимать решения от лица Церкви, а только сохранять ему вверенное.

Как писал свт. Филарет Московский: «Когда Патриарший престол празден, тогда существует между-патриаршее местоблюстительство, то есть, власть соблюдающая ненарушимость прав Патриархии, но не власть законодательная» (Филарет Московский св. 1869, 637).

Митр. Сергей беспощадно объявлял недействительными Таинства всех не признающих его. Это могло бы быть только в одном случае: если бы он

считал Декларацию таким же действием дарованной благодати, как и священнодействие.

Поэтому митр. Сергей, признавая в качестве отвлеченной истины, что Церковь является только раздавательницей, а никак не собственницей благодати, при этом имел в виду, что по существу, в жизни, в непосредственном действии его как иерарха – такого различия между раздавательницей и Подателем благодати не существует.

Все это как две капли воды похоже на папизм, однако уже с философскими мотивами. Митр. Сергей считал себя незаслуженно обиженным Новомучениками еще и потому, что они не понимали метафизических мотивов Декларации, а видели только узурпацию власти одним из епископов.

Блаженство и добродетель

В системе митр. Сергия неразличимыми оказываются также блаженство и добродетель: «В основу моего исследования... положена идея тождества блаженства и добродетели, нравственного совершенства и спасения» (Сергий 1898, 11).

Он хочет этим сказать, что добродетель не должна оцениваться как исполнение заповедей. Тем самым, якобы не по суду Божию человек получает блаженство, а сам в себе несет и развивает способность блаженствовать, делая добро.

Добродетель, говорит митр. Сергей, не является лишь внешним, особым основанием для воздаяния. Воздаяние просто вытекает из добродетели: «В сознании Церкви православной, действительно, понятия добра и блаженства всегда имели внутреннюю сообразность и родство; здешнее, земное есть корень, зерно, из которого естественно развивается небесное, отсюда – необходимость первого для достижения второго» (Сергий 1898, 14).

Приемы здесь все те же, что и выше. Сначала митр. Сергей уравнивает добро и блаженство, а затем их сливает в естественном процессе жизни. Наконец, понятие о блаженстве вообще исчезает, как ненужное.

Монизм отказывается видеть в добре основание для рассуждения о блаженстве, а прямо полагает одно внутри другого: «Награждение человека происходит не так, чтобы нравственное развитие человека являлось лишь основанием воздать человеку известную долю блаженства, как что-то особое, внешнее, а так, что самое это развитие дает человеку возможность и способность воспринимать высшую степень блаженства» (Сергий 1898, 135).

Итак, в учении митр. Сергия, сама добродетель – это возможность и способность к блаженству.

С христианской точки зрения, конечно, совершенно омерзительным выглядит представление о какой-то внутренне присущей способности или возможности блаженствовать. Эти способности и возможности не лежат, очевидно, в природе человека, при том, что добродетель прирождена нашей душе.

Добродетель и благо

Для митр. Сергия также и «высшее благо и добродетель – понятия между собою тождественные» (Сергий 1898, 112).

И еще одно монистическое суждение: есть высшая «ступень духовно-нравственного развития, когда добродетель перестает быть внешним законом и подвигом, а делается высшим благом человека. Такой человек, ощущая в себе их качественное тождество, легко поймет и их необходимую связь» (Сергий 1898, 14).

Во-первых, отрицается внешний закон и личный подвиг: они связаны с сознанием, и поэтому нарушают единство. Когда они отвергнуты, то и единство становится достижимым.

Во-вторых, в добродетели и высшем благе усматривается качественное тождество.

В-третьих, если добродетель и благо тождественны по качеству, то они необходимым образом связаны между собой.

Все это суждение намекает на некоторый смысл, который в самом деле остается непостижимым. Что могло бы значить: «ощущая в себе их качественное тождество, легко поймет и их необходимую связь»?

Этот вывод является фиктивным, поскольку тождество по качеству не дает заключения о необходимой связи. Например: яблоко зеленое и обложка книги зеленая. Они тождественны только по качеству, и поэтому связь между ними не необходимая.

Даже если мы съедем зеленое яблоко и прочтем зеленую книгу, тем самым «ощутив в себе их качественное тождество», как того требует митр. Сергий, то все равно яблоко и книга не будут связаны необходимо, поскольку одно дело есть яблоко, а другое – читать книгу.

Поэтому качественное тождество добродетели и блага не делает их необходимо связанными. Добродетель – это действие нашего произволения, а благами по природе нас сотворил Бог. Поэтому необходимой связи здесь не получается: ведь мы не всегда бываем добродетельны, а Бог раз и навсегда сотворил «все хорошо весьма».

Это очередной пример того, что монизм считает опытным познанием. Это способ получить ощущение от целого: ощути общее, потом будешь переживать тождество, тогда поймешь и связь. Такое познание-ощущение является ложным путем, потому что связь есть понятие рассудочное, и как таковое не может следовать из ощущения и переживания. Да и ощущения тождества быть не может, поскольку «ощущение» и «тождество» вовсе различные понятия.

Иначе говоря, мы все же имеем дело не с обыкновенным подлогом. Митр. Сергий этими словами невянятно сигнализирует нам об изначальном единстве жизни, где все слито до неразличимости. Это, впрочем, не препятствует тому, что митрополит достает из этого смешения то одно, то другое орудие и разрушает им православное вероучение.

Блаженство и святость

Митр. Сергей предпочитает естественным образом объяснять и существо святости. Для него, в отличие от православного вероучения, святость – это не оправдание и не освящение человеческой личности действием Божией благодати.

Он пишет: «Блаженство жизни и состоит в святости, безграничной и никогда не прменяемой» (Сергий 1898, 110). «Если спрашивать о существо вечной жизни со стороны душевного состояния человека живущего ею, то сущность ее, источник присущего ей вечного блаженства будет заключаться в святости» (Сергий 1898, 101).

Во-первых, отметим замечательное выражение: «вечная жизнь со стороны человека живущего вечной жизнью». Что это может значить, кроме того, что митр. Сергей занимался и обыкновенным обманом читателей?

Во-вторых, почему у нашего автора святость – это одновременно и блаженство жизни, и существо-сущность вечной жизни? Почему затем указывается, что вечное блаженство присуще вечной жизни? Если эти понятия являются разными, то почему они так беспорядочно соединяются? Если же все они суть одно и то же (как оно и есть для митр. Сергея), то зачем он предлагает бессодержательные тавтологические формулы?

Настоящая святость состоит для митр. Сергея в уничтожении собственного взгляда, поэтому, сначала уравнив блаженство и святость, он приходит к полному уничтожению блаженства: «Человек, поступая в Царство Божие, поступает туда не для того, чтобы блаженствовать (если блаженство нужно и можно отделять от добродетели), а для того, чтобы быть святым. Блаженство и святость праведников, с Христианской точки зрения... понятия неотделимые одно от другого. Для христианина блаженство только в святости, добродетели и ни в чем более. Раз дана святость, тогда теряют для него перво-степенную важность все прочие блага, всякие награды, предлагаемые за святость» (Сергий 1898, 101–102).

В подобном ходе мысли и состоит коварство монизма. Допустим, он приравнивает святость и блаженство. Вроде бы блаженство невероятно возвышено, поставлено рядом со святостью. Но монизм для того и уравнивал их, чтобы поглотить блаженство святостью. Блаженство исчезает как вовсе несущественное, а то, что прежде митр. Сергей его так возвысил – ушло в далекое прошлое, исчезло из поля зрения.

Спасение и естественное последствие

Митр. Сергей вынужден прилагать большие усилия, чтобы уничтожить всяческое понятие о законе, заповедях и суде Божиим, но ему нельзя отказать в последовательности, с какой он уничтожает все различия в понятиях.

Как он пишет: «В основу моего исследования... положена идея тождества блаженства и добродетели, нравственного совершенства и спасения» (Сергий 1898, 11).

Суд Божий есть непременно внешний по отношению к судимому человеку, и притом к человеку как отдельной несмешиваемой ни с чем личности.

Ясно, что суд каждый примет только за свои дела, понесет в точном смысле слова личную ответственность. И наказание, и спасение даются по суду.

Казалось бы, митр. Сергей не отрицает этого, поскольку везде говорит, что грешники сами готовят себе осуждение, а праведники – спасение. Например, он учит: «Спасение, значит, в том, что человек сам его содевает, но к этому содействию он приходит не иначе, как верую» (Сергий 1898, 249). Или: «Рассуждая по существу, спасение есть свободно-благодатный переход человека от зла к добру, от жизни по стихиям мира и от вражды против Бога к жизни самоотверженной и к общению с Богом» (Сергий 1898, 227).

А о Боге митр. Сергей забыл. В его учении о спасение совершается без Бога, и мы увидим, что для системы «нравственного монизма» это неслучайно.

В данном пункте митр. Сергей достигает вершины безумия, поскольку отрицает и отдельность Божественной Личности: «Спасение каждого отдельного человека... является не событием, происходящим в Божественном только сознании, не делом правового вменения, по которому бы Господь присуждал человеку ту или другую участь на основании каких-нибудь внешних обстоятельств, то есть на основании или заслуги Христа или собственных заслуг человека» (Сергий 1898, 216).

Митрополит пишет о «событии, происходящем только в Божественном сознании», как будто это нечто маловажное. Но допустим: мы просим прощения у обиженного нами человека. Разве дело только в нашем настроении? Разве не имело бы значения для нас то прощение, которое он нам даст?

Правда, митр. Сергей учит, что такая перемена в Боге не происходит, поскольку Бог всех нас уже простил. Но, когда бы прощение ни произошло, оно от этого не исчезает.

Митрополит хочет донести до читателя ту мысль, что если Бог нас всех уже простил раз и навсегда, то это «событие сознания» можно и не учитывать при богословском рассмотрении спасения. Раз прощение совершилось, то мы встаем на строго позитивистскую точку зрения, не принимая во внимание волю Божию.

Как в учении о творении деизм учил, что Бог сотворил мир, и даже дал ему законы, а затем устранился, так и митр. Сергей уже в учении о Домостроительстве нашего спасения говорит о Боге, как о безличной неизменной силе, которую можно не принимать во внимание.

Таким образом, система митр. Сергия, несмотря на постоянное упоминание о нравственности, отнюдь не является моралистической. В отличие от моралистов митр. Сергей отвергает всякий внешний по отношению к добрым делам критерий и учит, что дела должны быть добрыми сами по себе вне зависимости от оценки. Кто будет оценивать и какой мерой, если все это объявлено чисто внешним, правовым, условным?

Вот наш автор пишет: «Нравственное обновление человека... существенно связано с вечным спасением: последнее не особое какое-нибудь действие, не получение чего-нибудь нового, а только совершенное раскрытие, осуществление тех начал, которые заложены и развиты были человеком в настоящей жизни» (Сергий 1898, 118).

То есть, якобы, добродетель существенно, чисто имманентно, связана со спасением.

Спасение, для нашего автора, не только не является действием суда Божия, совершившегося в Первом Пришествии Христа и которое будет закончено во Втором Его Пришествии, но спасение это вообще, по митр. Сергию, не есть особое, отдельное действие.

Спасение обнаруживается митрополитом в самих делах, стремлениях и настроениях человека: «Вечное блаженство или вечное мучение делаются достоинством людей не по одному беспричинному изволению Божию... участь человека определяется действительным состоянием его души... Спасение... имеет себе прямое основание в душе человека» (Сергий 1898, 133–134).

Спасение имеет прямое основание в душе человека, а не в Боге, не в Спасителе!

Пусть не вводит читателя в заблуждение то, что спасение объявляется «совершенным раскрытием, осуществлением тех начал, которые заложены и развиты были человеком в настоящей жизни». С точки зрения монизма, мы никогда не вырываемся из этих начал, всегда находимся внутри них, если не отпадаем от единства в частную обособленность.

Совершенное раскрытие – это лишь обещание вышеупомянутых нами степеней, которые уже присутствуют и в настоящей жизни: одни выше, другие ниже. Митр. Сергий вообще приравнивает спасение к соответствующему настроению, а веру – к делам. Тогда оказывается, что мы не получаем спасение, а сами его достигаем. Спасение, согласно митр. Сергию, «есть действие или лучше известное переживаемое настроение, зарождающееся и развивающееся в душе при непрерывном участии свободы».

Если принять это, «тогда и вопрос об условиях спасения получает иной и более естественный смысл. Нельзя спрашивать, за что человек получает спасение, а нужно спрашивать, как человек содевает свое спасение. Тогда вера и дела... становятся причинами, производящими то расположение души, которое делает человека способным к восприятию милости Божией, к общению со всесвятым Богом» (Сергий 1898, 219).

Спасение есть действие (подразумевается, что человеческое), или еще хуже – «известное переживаемое настроение», или «расположение души», и, следовательно, в деле спасения не может быть никакого внешнего вмешательства: ни суда, ни благодати.

Расположение и настроение зависят от свободы человека и естественно развиваются в сторону святости, – таково, вкратце, учение митр. Сергия. Однако, оставаясь в рамках Христианского мировоззрения, спасение нельзя представлять как тождественное доброделанию или имеющее прямое основание в душе человека. Особенно ясно это видно на примере ветхозаветных праведников, поскольку сама идея прямого философского знания Божественных истин несовместима с существованием двух Заветов.

Прежде всего, Адам и Ева, хотя имели все «основания» для блаженства, вечной жизни и спасения, получили кроме «возможности» и «способностей» еще и отчетливую заповедь, которую столь последовательно уничтожает митр. Сергий.

Св. Ефрем Сирин пишет следующее: «Что было в раю и вне рая, все сие Бог дал человеку по благодати, и ничего не требовал от него за то, что сотворил, украсил и облек его славой. Что ни было в раю, на земле, в воздухе и водах,

все то дано было человеку по благодати, и одно только древо отнято у него по правде.

Когда Бог творил человека, не соделал его смертным, но не создал и бессмертным, чтобы сам Адам, соблюдением или преступлением заповеди, от одного из двух деревьев приобрел себе то, чего захотел бы он» (Ефрем Сирийский св. 1901, 237).

И далее: «Хотя по благодати Бог все дал прародителям, но бессмертную жизнь, которая могла быть приобретена вкушением плодов древа жизни, восхотел даровать им по правде. Посему дал им заповедь, но сия заповедь не была так велика, чтобы могла равняться преизбыточествующей награде, какая была им уготована» (Ефрем Сирийский св. 1901, 238).

Как мы видим, Святой Отец различает благодать и правду и тем самым отрицает беспрепятственный (через настроение и стремление) путь к благу. Напротив, св. Ефрем говорит о правде, которой вызвана заповедь. Св. Ефрем также говорит, что человек должен был получить то, что захотел: жизнь или смерть, но этим не ограничивается, а добавляет: получить соблюдением или преступлением заповеди. Это добавление совершенно меняет дело.

Причем далее св. Ефрем уничтожает последнее сомнение, говоря, что и заповедь была такова, что ее исполнение не могло бы «перетечь» в спасение: «Заповедь не была так велика, чтобы могла равняться преизбыточествующей награде, какая была уготована». Следовательно, не может быть речи о тождестве блаженства и святости, блаженства и спасения применительно к райскому, блаженному состоянию человека.

И после грехопадения праведники не могли жить жизнью тождественной с Царством Небесным, а пребывали до Искупления в аду. При этом они имели веру в спасение и положили в своих душах основания для спасения, и из Писаний знали о любви Бога к роду человеческому и о том, что она проявится в пришествии Спасителя на землю. И несмотря на все это, до того, как их воззвал Христос, они не могли выйти из ада не по неведению о любви Божией, как пишет митр. Сергей, а из-за первородного греха.

В аду праведники не могли жить жизнью Христовой, а были спасены сошедшим в ад Спасителем.

Расположение и настроение есть вещи весьма важные для жизни христианина. Без этих движений души невозможно исполнять заповеди. Однако отметим различие: если заповеди являются отдельными и формально выраженными запретами и повелениями Божиими, то расположение и настроение текут как бы вдоль жизни христианина. Построить жизнь только на таком настроении было бы равносильно попытке подняться по лестнице, у которой нет ни одной ступени.

Этими ступенями и являются заповеди, которые нужно исполнять. Это и крест христианина, который состоит не в настроении, а в отчетливом и отдельном действии.

Суд и естественный порядок вещей

В учении о спасении митр. Сергей чувствует себя вполне уверенно, поскольку, как ему кажется, он твердо стоит на естественной почве. У митр. Сер-

гия оказывается, что спасение уже непосредственно переживается всеми добродетельными людьми.

Но особенное неприятие у митр. Сергия вызывает учение о суде Божию над неверовавшими в Бога и не исполнившими Его заповедей. Митр. Сергий вынужден утверждать, что суд является естественным следствием греха: «Бог воздает грешнику тот самый огонь, который грешник возжигает своими грехами... Понятие возмездия может приниматься именно в смысле естественного последствия» (Сергий 1898, 122).

Он пишет: «Если человек презрел указания премудрости, ему естественно терпеть последствия своего неразумия, между тем, эти последствия являются в то же время и наказанием ему за то, что он не внял Премудрости. Возмездием служит естественный вывод из поведения человека» (Сергий 1898, 122–123). «Грешник... наказывается ни чем иным, как удалением от Бога, от Которого он сам удаляется произвольно. Наказание не иное что, как естественное следствие принятого направления жизни» (Сергий 1898, 127).

«Наказанием для них (грешников. – *Р. В.*) явится та самая жизненная стихия, которую они добровольно избрали и возлюбили в земной жизни. Точно также и радость праведников будет состоять в том, что они будут возвращаться в свете, в святости, в Богообщении, что и в настоящей жизни было для них содержанием души» (Сергий 1898, 128).

Как мы видим, митр. Сергий применяет все орудия монизма для уничтожения понятия о грехе, наказании и суде. Для этого он прежде всего смешивает наказание (содержание возмездия) и греховные мысли и действия, которые являются причиной наказания. В духе своей философии наш автор отрицает сам принцип возмездия и его применимость к каждому из нас.

Например, он пишет о богаче и Лазаре: богач «полагал цель жизни в самоуслаждении и поэтому оказался неготовым к вечной жизни; второй же (нищий Лазарь. – *Р. В.*), вместе с Авраамом, предпочел чувству ум (дух), нравственный закон, и потому естественно переходит в царство нравственного добра» (Сергий 1898, 125).

Однако в Евангелии написано: «Умер нищий, и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово» (Лк. 16:22). Итак, во всяком случае, это место не может быть объяснено «естественным» образом.

Общая мысль митр. Сергия состоит в том, что возмездие есть то, что сам человек делает, а делает он то, что хочет. Это человеческое пожелание, якобы, несет в самом себе свое совершение, которое именуется митрополитом: «естественный вывод», «естественное последствие». Как он пишет: «Мы образовали в своей природе начала, которые не мирятся с царством Божиим и с жизнью в Боге, и потому приводят нас к страданию» (Сергий 1898, 140).

Если так, то, во-первых, не остается места для Промышления Божия о людях. Такое учение не допускает также никакой победы над грехом. Оно будет лишь заключено в аду, поскольку если человек хочет зла, то и получает именно то зло, которое он выбрал.

Однако св. Ефрем Сирин учит, что «в конце мира верные будут говорить Господу в свободе, нечестивые же по наложенной на них необходимости, потому что свободу в этой жизни и необходимость в другой Он установил как для добрых, так и для злых; ибо добрые не сделаются там неправедными,

хотя бы и пожелали, и злые не будут оправданы, хотя бы и желали» (Ефрем Сирийский св. 1914, 227).

Заметим также, что в самом общем смысле человек никак не может делать и получать то, что он хочет. Поэтому никак нельзя сводить учение о возмездии к желанию человека. Есть очевидное для всех хаотическое течение жизни, и даже беглый взгляд на окружающую действительность показывает, что в этом мире человек далеко не всегда делает то, что хочет, и не всегда получает то, чего хочет.

Желания человека во многом вызываются личными привычками, требованиями обычаев и отвлеченными соображениями. Все эти мотивы к действию вступают часто между собой в борьбу.

У разумных людей желание чаще всего подавляется действием разума, а разум руководствуется либо писанным законом, либо нравственным, вложенным в душу человека.

Наконец, желания связываются чувством стыда перед Богом и перед людьми.

Следовательно, то, что кажется митр. Сергию первопричиной возмездия, не может быть отчетливой и ясной причиной человеческих действий.

С другой стороны, грешник тоже не желает зла, по крайней мере самому себе, но заблуждается, принимая зло за добро для себя. Ведь исходным моментом выбора между добром и злом служит разум и естественный нравственный закон, Самим Богом вложенный в разум (а не в настроение, расположение или желание).

Пожелание человека и стихия жизни никак не могут считаться чем-то неизменным, а постоянно переливаются и переменяются на противоположное. Сама жизнь состоит из противоположностей, и от взаимного уничтожения их удерживает Господь Бог Своим Промышлением о мире.

Поэтому, вопреки учению «нравственного монизма», православное богословие отстаивает разумную причину для выбора человека между добром и злом, а суд и воздаяние полагает в Благой воле Божией.

Но тогда исчезает все смешение, которое создал митр. Сергий. Выбор есть отдельное действие и совершается не в стихийном процессе «желания», а в ответственном акте сознательного существа.

Далее: полное воздаяние ожидает нас во Втором Пришествии Господнем. «Полное мздовоздаяние принадлежит единственно будущей жизни, где одни получают награды за добродетель, а другие – наказания за порок. Изыдут, сказано, одни в воскресение жизни, другие же в воскресение осуждения (Ин. 5:29). А для настоящей жизни – другой закон, другое ведение», – учит св. Григорий Богослов (Григорий Богослов св., 225).

Согласно Катехизису, «полное воздаяние по делам предопределено получить полному человеку, по воскресении тела и последнем суде Божиим» (Катехизис 1930, 74).

Для «нравственного монизма» стихия жизни нынешней и будущей является качественно одной и той же, поэтому полное и неполное воздаяние не могут быть из него объяснены. Поэтому монизм вынужден прибегать к такому немощному рассуждению, что, якобы, мы до сих пор не развили в себе соответствующие начала, поэтому и нет полноты воздаяния.

Каким безличным законом можно было бы объяснить то, что существует такая соразмерность, которая описана в книге Премудрости Соломоновой:

«За неразумные помышления их (египтян. – *Р. В.*) неправды, по которым они в заблуждении служили бессловесным пресмыкающимся и презренным чудовищам, Ты в наказание наслал на них множество бессловесных животных, чтобы они познали, что, чем кто согрешает, тем и наказывается. Не невозможно было бы для всемогущей руки Твоей, создавшей мир из неоднородного вещества, наслать на них множество медведей или свирепых львов, или неизвестных новосозданных лютых зверей, или дышащих огненным дыханием, или извергающих клубы дыма, или бросающих из глаз ужасные искры, которые не только повреждением могли истребить их, но и ужасающим видом погубить. Да и без этого они могли погибнуть от одного дуновения, преследуемые правосудием и рассеиваемые духом силы Твоей; но Ты все расположил мерою, числом и весом» (Прем. Сол. 11:16–21).

Св. Василий Великий так описывает воздаяние: «„Яко Ты воздаси комуждо по делом его“ (Пс. 61:13). „Ибо, какую мерою мерите, такую же отмерится и вам“ (Лк. 6:38). Оскорбил ты брата? И себе ожидай равного. Грабил ты низших, бил бедных... Ожидай воздаяния за это. Ибо что посеет каждый, то и пожнет (Гал. 6:7)» (Василий Великий св. 1911а, 214).

О соразмерности писал и св. Ефрем Сирин: «У одного господина заимодавца были два должника; один должен был пятьсот динариев, а другой пятьдесят (Лк. 7:41), – дабы ясно показать, что Он оценивает их грехи приличествующим им способом» (Ефрем Сирин св. 1914, 148).

Но митр. Сергей идет против церковного учения, утверждая, что «грешник сам себя ослепляет и потому не может видеть света. Не так, что Господь, вопреки желанию и способности грешника, отлучает его от общения с Собою, а так, что общение с Богом совсем невосприемлемо для грешника» (Сергий 1898, 121).

Это неверно. Св. Григорий Палама пишет: «Будучи же Солнцем Правды и Истины, Он (Христос) не перестает светить и предоставляет ведаť Его также и любящим ложь, и неправду на высоту глаголющим, или же по своим делам являющимся таковыми. Но делателям Правды и поклонникам Истины Он являет Себя и веряется им и Своими озарениями радуется их» (Григорий Палама св. 1994, 93–94).

Следовательно, праведникам Бог не просто светит и предоставляет ведаť Его, но являет Себя и веряется им и Своими озарениями радуется их. Невозможно представлять это как естественный закон, общий для праведных и неправедных, христиан и язычников.

Св. Григорий далее определенно противопоставляет свет природный – озарениям Божественным: «Чувственное солнце светит не по своему желанию, а по природе, и светит не только для тех, кому бы пожелало. Солнце же Истины и Правды Христос, обладая не только естеством и естественным сиянием и славой, но в равной мере и волей, промыслительно и спасительно озаряет тех только, кому пожелало бы, и в той степени, как Ему это было бы угодно. Поэтому, пожелав, как солнце Он озарил и был зрим для глаз апостолов, и то не на долгое время, а затем еще сильнее просияв, как Ему это было

угодно, Он из-за превосходящего сияния стал недоступен для очей апостолов, как бы войдя в светлое облако» (Григорий Палама св. 1994, 97–98).

Хотя митр. Сергей считал свою систему цельным образованием, его воззрение страдает недостаточностью, разомкнутостью. Когда митрополит говорит о суде, все равно он не может полностью устранить из своего учения Бога. Поэтому с огромным трудом он ищет в своем богословии место для Божественного.

Допустим вместе с митр. Сергием, что есть такая стихия, которая сама одних судит, а других награждает. Допустим, что мир так устроен; но как ответить на вопрос о причинах стихии и такого устройства?

Мы слышим все то же естественное, стихийное толкование: мир так устроен, потому что Бог его таким устроил.

«Это не значит, чтобы Бог мирился со грехом», – вынужден указывать митр. Сергей, поскольку из всего хода мысли его следует, что Божественного Промысла не существует: «Грех, как прямое отрицание Божией жизни, всегда пребудет „мерзостью“ пред святым Богом, никогда не получит от Него признания, никогда не получит права на существование. Но это не потому, чтобы Бог хотел, так сказать, отмстить за оскорбление, нанесенное Ему, как Владыке мира – это объясняется самим существом правды» (Сергий 1898, 166).

Почему нужно отвергать, что Бог хочет наказать нераскаянного грешника? Почему человеку позволено желать, стремиться, а Божья воля упраздняется и заменяется безличным законом, или «существом правды»?

С точки зрения монизма, существо правды – то же, что миропорядок: «Богом установленный миропорядок оказывается пагубным для себялюбия и с необходимостью ведет его к наказанию» (Сергий 1898, 58). Вот и все «существо правды», не более и не менее!

Поэтому основанием для суда становится не воля Божия, а порядок вещей: «Почему же Богу угодно такое, а не иное поведение, себялюбец понять не может: сам исполняя желания своего „я“ только потому, что это ему приятно, желательно, он и закон Божий склонен представлять себе таким же беспричинным желанием Владыки» (Сергий 1898, 59).

В монизме порядок вещей – то же, что безличное свойство Божие. Это, разумеется, взгляд пантеистический: «Правду Божию они (Святые Отцы. – Р. В.), согласно с Священным Писанием, понимали не в смысле карающего гнева, а в смысле такого свойства Божия, по которому Бог „каждому“, то есть свободному существу, „воздаст по делам его“, то есть сообразно тому, куда человек себя определил» (Сергий 1898, 141).

Замечательна тонкость такого толкования: Бог воздаст каждому по делам его, поэтому каждый поступает туда, куда себя сам определил!

Там, где нужно говорить о благой воле Благого Судии, митр. Сергей переводит разговор на свойства Божии, так как будто мы наблюдаем их отдельно от Судящего и Милующего Бога-Троицы. Митрополит поступает так, потому что гнев он не мог бы толковать как безличное действие. А свойства безрелигиозная философия уясняет себе через абстракцию, отвлекает от Существа. Но для Христианской мысли свойства Божии не суть нечто безличное, независимое от суда Божия, Его воли.

И вот еще противоположение: «Бог не хочет мучения и смерти грешника для Своего удовлетворения», а «как Святой Носитель жизни и истины, от вечности дал право на жизнь и блаженство только добру» (Сергий 1898, 144).

«Это не значит, что грешник наказывается помимо Бога, – вынужден оправдываться митр. Сергий, – так было бы только в том случае, если бы виновником настоящего, противного злу устройства мира (по которому зло погибает, грех наказывается) был не Бог, а кто-нибудь другой. А так как мир и законы его бытия своим началом имеют волю Божию, то и первой причиной наказания зла служит ничто иное, не какая-нибудь независимая от Бога сила, римский фатум, а та же правда Божия, только руководствуется она уже не чувством оскорбления, а нравственным достоинством бытия. Эта-то правда и не может противоречить любви, потому что она побуждается не желанием удовлетворения, исключаящим любовь, а прямой невозможностью, не отрицая Себя, даровать мир и жизнь беззаконию» (Сергий 1898, 145).

Митр. Сергий учит, что Бог таким устроил мир, потому что такова была Его воля. Воля же вызвана свойством Божества. Это свойство есть любовь, причем качественно та же, которую мы наблюдаем в праведниках. Из этой системы, как мы видим, устранен Бог как Личность, а это неизбежно уничтожает понятие о Промысле Божиим и о спасении.

Когда такая фундаментальная часть Христианского вероучения устранена, к чему же прибегнуть человеку, не желающему считаться атеистом? Конечно, к учению о творении.

Из системы митр. Сергия следует, что Бог сотворил такой мир и такие законы для него, что участие Бога как Личности – судящей, спасающей и милующей – становится ненужным..

Учить так – значит безнадежно путать творение и спасение. Но монистическая философия к этому и приводит. Ведь митр. Сергий не может признать, что существуют разные свойства Божии, разные Его действия, разные силы. Более того, свойства Божии не должны различаться от Его Существа, а свойства Божии – от свойств человеческих.

Во всем митр. Сергий должен видеть всесмешение. Поэтому и сила в Боге, человеку и мире оказывается у него только одна; значит, не может быть суда и спасения, которые требуют, чтобы был Судия и судимый, Спаситель и спасаемый.

Почему митр. Сергий отрицает то, что Сам Бог будет судить мир? Ведь православное вероучение, Писание и Предание непрестанно говорят без всяких оговорок о том, что Сам Бог будет судить мир, и никто еще не сказал, что в этом таится какая-либо опасность для веры. Но для системы монизма принятие этого положения означало бы гибель.

Земная жизнь и загробная

Завершением монистической системы становится признание однородности мира загробного и мира здешнего. Таким способом разрушается последняя преграда, которая не позволяет человеку представить себе мир без Бога и без различия личностей.

Мы говорим об этом представлении как о завершении монистической системы, поскольку это учение не имеет понятия о духовной, сверхъестественной и личной стороне действительности. Поэтому можно было бы надеяться, что хотя бы безотчетный страх перед загробным миром послужит для мониста последней внутренней преградой, которая сохранит его душу. Если этот барьер разрушен, то перед нами предстает чистый язычник в слове, мысли и действии.

Конечно, «нравственный монизм» полностью пребывает здесь и сейчас в плоском однородном мире без ориентиров и границ. Но остаются же какие-то рудименты религиозного чувства, благоговения перед неявленным и неясным еще, «непережитым».

Если ничего такого не осталось, то путь к язычеству в самом деле становится ровным.

Вот как митр. Сергей уничтожает в сознании своих читателей этот последний барьер: «В сознании Церкви православной, – пишет он, – понятия добра и блаженства всегда имели внутреннюю сообразность и родство; здешнее, земное есть корень, зерно, из которого естественно развивается небесное, отсюда – необходимость первого для достижения второго» (Сергий 1898, 14).

Добро и блаженство имеют, по учению митр. Сергея, «внутреннюю сообразность и родство». Это значит, что они – просто одно и то же и находятся одно в другом.

А вот пример, которым митр. Сергей объясняет свою мысль, к ней совсем не подходит. Чтобы дать жизнь растению, зерно уничтожается, «умирает», по слову Спасителя. Ни зерно – это не растение, ни растение – это не зерно. Нельзя сказать, что одно просто находится в другом.

Митрополит описывает дело так, будто достаточно только посадить зерно и полить его, а растение в нем уже есть. Тогда как, на самом деле, без Бога, возвращающего растение, зерно останется зерном.

Так что мы сталкиваемся с любопытным парадоксом: монистическая жизненная философия очень не похожа на жизнь и для иллюстрации к ней больше подошли бы примеры из неживой материи.

Но митрополит продолжает: «Потусторонность вечной жизни только кажущаяся» (Сергий 1898, 116). Поэтому, «если дело идет о Христианстве по существу», понятие о возмездии и о потусторонности вечной жизни допустить нельзя (Сергий 1898, 119).

Митр. Сергей пишет также: «Если Богообщение всегда может и должно быть присуще человеку, то, следовательно, и вечная жизнь не заключает в своем существе ничего такого, что бы препятствовало ее открытию здесь на земле, другими словами, вечная жизнь именно как состояние души человеческой, не зависит от условий пространства и времени, не приурочена только к миру загробному, а зависит исключительно от нравственного развития человека и, следовательно, может начаться для избранных и в здешней жизни. Этим колеблется основной догмат правового жизнепонимания – предвзятая мысль о безусловной противоположности вечной жизни земному существованию человека, – мысль, которая нужна приверженцам этого жизнепонимания, чтобы объяснить и обосновать другой свой и столь же чуждый право-

славию догмат о доброделании из-за награды. Православное учение, взятое в его чистоте и независимо от случайных придатков, признает вечную жизнь лишь продолжением жизни настоящей» (Сергий 1898, 113).

Заметим, сколько несообразностей в этом взгляде:

вечная жизнь объявляется состоянием души человеческой, ее расположением и настроением;

вечная жизнь зависит не от Бога, а «исключительно от нравственного развития человека»;

вечная жизнь не является безусловно противоположной земному существованию человека;

вечная жизнь «не приурочена к загробному миру»;

вечная жизнь «начинается – для избранных – в здешней жизни».

Таким образом православное учение подвергается митрополитом окончательному очищению от «случайных придатков», поскольку, наконец, «вечная жизнь – это лишь продолжение жизни настоящей».

Вместо определенного учения о загробном мире и воздаянии митр. Сергий ставит в центр своей системы следующие расплывчатые образы: «продолжение», «развитие», «рост». Понятно, что такие определения невозможно применить ни к чему кроме столь же бесформенных: «расположения», «настроения»: «Получить вечную жизнь не значит перейти из одной области бытия в другую, а значит приобрести известное душевное расположение. Вечная жизнь... не получается, а постепенно растет в человеке» (Сергий 1898, 114).

Митр. Сергий утверждает, что «Отцы Церкви вообще представляли себе жизнь человека непрестающим развитием, которое начинается здесь на земле и продолжается за гробом. Земная жизнь для них была приготовлением к жизни загробной и именно в смысле предначатия последней, насаждения ее в душе. Человек, по учению Святых Отцов, здесь на земле созидает себе то настроение, которое будет содержанием его жизни за гробом» (Сергий 1898, 115).

Жизнь земная и жизнь вечная – это одно и то же, но, учит митр. Сергий, земная жизнь, само тварное бытие есть лишь видимость: «Бытие и жизнь в собственном смысле принадлежат только Богу, Который и носит название „Сый“, – все же остальное, все тварное существует и живет исключительно своим причастием этой истинной жизни Божией... Бог, следовательно, связан с Своим творением не одним абсолютным „да будет“, Бог в прямом смысле служит средоточием жизни, без которого тварь так же немислима в своем настоящем существовании, как и необъяснима в своем происхождении» (Сергий 1898, 9–10).

Дела наши призрачны, как и само бытие (Сергий 1898, 68). Тогда что же означает уравнивание земной жизни и жизни загробной, которое проповедует митр. Сергий? Очевидно, то, что совершенства, то есть полного избавления от видимости, не будет и в загробной жизни.

От этого митр. Сергий неизбежно вступает в противоречие с учением о воскресении мертвых, поскольку суд Божий, как считает митрополит, он уже удачно устранил.

Он учит: «Жизнь вечная не обусловлена воскресением из мертвых, она раньше его, и как будто бы даже обуславливает его собою» (Сергий 1898, 113). Это вполне последовательный вывод, поскольку для «нравственного монизма» все внешнее (то есть и тела) является посторонним существу спасения. Не в этом ли смысле учили некоторые о том, что «воскресение уже было» (2 Тим. 2:18)?

Митрополиту приходится потрудиться, чтобы из своей системы объяснить, в чем состоит превосходство высшего познания после воскресения мертвых: «Если же вечное блаженство возможно и в этой жизни, то что значит после этого все рассуждения Писания об открытии какой-то совершенно особой жизни, которое произойдет после всеобщего воскресения и обновления? Все эти рассуждения значат только то, что нет здесь на земле полного раскрытия вечной жизни... Причина же этого не в существовании вечной жизни, а в состоянии теперешнего мира и в нем человека» (Сергий 1898, 116–117).

То есть митр. Сергий предлагает читателю на выбор два толкования: во-первых, «здесь на земле нет полного раскрытия вечной жизни», а во-вторых, причина превосходства будущего познания – «состояние теперешнего мира».

Если нет полного раскрытия, то причина в вечной жизни. Если причина в состоянии мира, то причина в мире. Эти причины взаимно исключают друг друга.

Заметим, в какую неопределенность погружается митр. Сергий, для которого «жизнь вечная как будто бы даже обуславливает собою воскресение мертвых». Якобы по учению прп. Макария, «на долю же будущего прославления человека остается как будто бы одно воскресение и прославление тела» (Сергий 1898, 116). Митр. Сергий говорит о «рассуждениях Писания об открытии какой-то совершенно особой жизни».

Итак, переворот в сознании мониста завершен, поскольку устранена последняя грань, отделяющая мир нынешний и мир потусторонний. Теперь открыта дорога к языческому мировосприятию по существу.

Тождество блаженства и святости

Главная тема основного богословского труда митр. Сергия и его Декларации – одна и та же. Это идея тождества блаженства и святости, фундаментальное языческое положение, из которого следует как отвержение Православия, так и соответственная философия.

Еще раз процитируем сщмч. Виктора Глазовского: «„Воззвание“ есть удаление от истины Спасения. Оно смотрит на спасение как на естественное нравственное совершенствование человека (языческое философское учение о спасении), а для осуществления его, безусловно, необходима внешняя организация» (Виктор (Островидов) св. 2006, 146).

Тождество блаженства и святости, здешней жизни и вечной жизни есть не просто один из случаев применения «нравственного монизма», а нечто более существенное, переходящее из области философских убеждений в саму жизнь человека.

Декларация – это не просто заявление, а сопряженное с действием ментальное переживание. Это не просто изложение неверных взглядов на отношение к советской власти. Декларация мыслилась как акт «сверхчеловеческий», поэтому неотменимый и имеющий объективное значение независимо от правоты или неправоты отдельного лица: «я могу и заблуждаться, но то, что я делаю, есть неотменимая действительность».

Принимая Декларацию, митр. Сергей одновременно совершает поступок, сам же переживает его, оценивает его, подчиняется ему как член Церкви, а также требует от прочих подчинения ему, как неотменимому и неизгладимому действию. То есть Декларация – пример того, как человек хочет – и получает точно того, чего хочет. Хочет быть в Церкви – и создает вокруг себя церковную организацию. Или как иными словами излагает дело сам митр. Сергей: «Для соблюдающих закон нет ничего невозможного обитать на Сионе» (Сергий 1898, 122).

Если представить в акте безумия, что блаженство и святость тождественны, то последователь «нравственного монизма» мгновенно достигает полного качественного самождества: человек вдруг понимает, что для него «нет ничего невозможного обитать на Сионе».

От принятия такого личного убеждения сдвигается весь окружающий мир, вечные ориентиры колеблются и некогда священные неизменные знаки приходят в движение. Причем это особый род движения: не порождение отдельного сознания, поскольку имеет митр. Сергей сознает себя находящимся в единстве общины.

Но, с другой стороны, это не безвольное передвижение вместе со всеми. Мы имеем дело с волевым актом, где воля митр. Сергия и неразличима от воли общины.

Согласно учению митр. Сергия, если мы в общине, мы находимся как бы внутри однородной сущности. Это, казалось бы, означает, что всякое движение прекратилось и всякая личность уничтожена. Однако внутри этой общины царят не абсолютные, а релятивные отношения. Такие отношения «нравственный монизм» именуется «любовью». Значит, приближаясь, мы приближаемся; удаляясь, удаляемся; развиваясь, развиваемся и так далее: цель действий есть их сущность, и одновременно – их оценка.

Осознание тождества блаженства и святости – это мгновенное обращение в язычество, самая удивительная особенность которого состоит в том, что ничего не меняется. Так происходит и в нищестанстве, где сверхчеловек ничем не отличается от самого безобразного человека, а сверхиндивидуализм состоит в растворении в безличном бытии.

Со стороны это выглядит так, как будто у Христианской веры появилась более обширная рама, которая, в числе прочего, захватывает и Христианство. Человек остается прежним, но становится подвижной его незримая мера. И тогда он моментально оказывается в языческом мире.

Язычество – это жизнь без оснований, и поэтому единственным основанием оказывается вера в то, что человек всегда получает то, что он хочет. И это даже не магическое мироощущение, которое все-таки предполагает какую-то потустороннюю действительность.

Сергианство – это язычество философски обоснованное, утвержденное только в этом наличном мире и основанное только на данном насущном моменте бытия внутри организации. Поэтому митр. Сергию кажется противоестественным ожидать чего-либо еще иного: все помещено внутрь настоящего момента, так как пожелание человека есть по существу то же, что исполнение этого желания.

Время

Мир «нравственного монизма» существует всегда весь в целом, и он находится в простой и неизменной наличности данного момента.

Когда разрушены все преграды внутри и вне человека, то вместо них обретаются отчетливые очертания «настроение», «переживание», «чистая длительность», «существование». Все это синонимы течения жизни, понятого как движение времени.

В рафинированном язычестве, каковым по справедливости может быть названо сергианство, нет ничего грубо материального, а царствует утонченная чувственность, отождествляемая с духовностью. Поэтому время, как наиболее чистое, свободное от всего вещественного, становится той материей, с которой производятся разные операции.

Время – субстанция, через которую неверующему человеку кажется удобным понимать вещи духовные. Наглядно это видно в том, что настоящее язычество немислимо без традиции (перетекания знания). Как писал один из русских масонов: «Многие уставы и формы религии, наипаче Греческой, которая более сохранила почтенное установление свое, принося пользу наблюдающим их, могут и должны готовить к правильнейшему и действительнейшему устройению духовных упражнений внутреннего Богослужения» (Лопухин 1997, 88–89). Поэтому и «нравственный монизм» позволяет себе паразитировать на традиции и даже на истинном Предании Церкви.

Течение времени воспринимается как нечто внутреннее, действительное, мистическое. Поэтому в монистических системах философы пускаются в запутанные спекуляции, проводя тонкое различие между «переживаемым» и «пережитым», «пережитым, как настоящим», и «пережитым, как прошлым» и т. д.

Особенно замечательно в этом отношении объяснение митр. Сергием того, что такое грех и спасение от греха.

Для него «грех сам по себе, помимо всяких своих губительных последствий, составляет величайшее зло» (Сергий 1898, 147).

То есть митр. Сергий вместо понятия о грехе и наказании за грех, предлагает рассмотреть грех сам по себе. Это неверно в том отношении, что заменяет понятное – непонятым. Ведь предстояло бы установить: а есть ли вообще такое явление как «грех сам по себе».

Для митр. Сергия же проще и понятнее рассматривать такое расплывчатое понятие как «грех сам по себе», поскольку наш автор вооружен понятием о прошлом, настоящем и будущем.

Например, он пишет: «Грех... более не лежит между Богом и человеком. Бог Сына Своего отдал, чтобы убедить человека в Своей любви к нему и в Своем всепрощении» (Сергий 1898, 229).

Выше мы видели, каково отношение митр. Сергия к Ветхому Завету, поэтому в его системе не объясняется, что же было за время, когда грех еще «лежал между Богом и человеком». Это время описывается как некоторая данность: просто человек не спасается и не блаженствует, отделен от Бога и ничего более. Это равнозначно словам: «так было...», «во время оно...», или как мы видели объяснением служит «состояние теперешнего мира и в нем человека» (Сергий 1898, 116–117).

Так митрополит приходит к отчетливому понятию о прошедшем времени. Его, как философа, не интересует, какое это прошлое, поскольку непонятно, что такое грех. Важно лишь то, что это закончившийся отрезок течения жизни, в этом смысле мертвый, не перетекающий в вечность.

Поэтому весь спор с Новомучениками Российскими митр. Сергий предпочитает переводить в терминологию времени. В письме к священноисповеднику Агафангелу он пишет в 1928 г.: «Поверьте, что ни веры святой мы не предаем, ни от свободы церковной мы не отрекаемся и не намерены отречься. Мы только не закрываем глаза на ту обстановку, среди которой нам приходится действовать, и полагаем, что, как бы ни связывала нас эта обстановка, мы не можем оправдать ею своей бездеятельности: мы должны действовать и делать то, что можем в данных условиях» (Дамаскин 1996, 394).

Митр. Сергий писал в те годы: «Святая Русь и для меня дорога не менее, чем всем Вам. Но я помню совет премудрого, нельзя плакать без конца об умершем и думать только нем, наши силы и способности принадлежат жизни, и мы должны к ней обратиться. Страница со Святой Русью уже перевернута, и будет безумием и с нашей стороны отрицать это... теперь это было бы отрицанием факта, то есть нежеланием подчиниться свершившейся воле Божией» (Дамаскин 1996, 520).

Еще в 1917 г. Синод во главе с митр. (тогда еще архиепископом) Сергием писал: «При изменившемся государственном строе Русская Православная Церковь не может уже оставаться при тех порядках, которые отжили свое время» (Синод 1917, 101). Знакомая мысль.

А вот цитата из официального заявления Синода митр. Сергия: «Несчастье Церкви состоит в том, что она в прошлом, как это всем хорошо известно, слишком срослась с монархическим строем. Поэтому церковные круги не смогли своевременно оценить всего значения совершившегося великого социального переворота... К сожалению, даже до сего времени некоторые из нас не могут понять, что к старому нет возврата, и продолжают вести себя как политические противники советского государства» (Сергий 1930, 57).

Митр. Сергий обращается к Русской Православной Церкви Заграницей: «Пора уже убедиться, что возврата к старому не может быть. Сетования и заботы о бывшем государстве, которого уже нет, предоставим тем, кто имеет к тому досуг; нас же, обязанных служением Церкви, воля Божия призывает думать прежде всего и более всего о Церкви, всецело отдаться ее устройению» (Сергий 1933, 3).

Последователи митр. Сергия и по сей день предпочитают говорить о временах и эпохах. О. Дамаскин (Орловский) размышляет о Новомучениках, борцах с сергианством: «Вдумываясь в переписку тех лет, изучая жизнь и деятельность оппозиционеров, зачастую видишь, что в своей оппозиции они исходят не из церковно-богословских воззрений, а государственно-исторических, из убеждения, что советская власть недолговечна и они доживут до ее крушения» (Дамаскин (Орловский) о. 1996, 420).

Как человек, посвятивший свою жизнь собиранию сведений о Новомучениках, может возводить такую напраслину на Святых? Неужели под угрозой ареста, тюрьмы и смерти Новомученики думали не о Боге и истине, а ждали Белую армию, и ошиблись только в том, что не дождались?

Мы видим здесь только действие разлагающей идеи митр. Сергия, что корень вопроса – в оценке времени: что прошлое, что настоящее; что ушло, а что вернется...

Так происходит, с одной стороны, уничтожение времени, как реальности, а с другой – его мистификация. Если угодно: митр. Сергий и его единомышленники попытались одержать победу над временем, овладеть им.

Митр. Сергий через понятие о времени истолковывает даже внутреннее содержание Христианских Таинств. Поэтому получается, что Крещение и Покаяние по существу одно и то же Таинство, причем Крещение имеет совершенный (финальный) оттенок. Крещение это момент, а прощение – когда прошлое становится прошлым.

Крещение

Вот как митр. Сергий описывает Таинство Крещения: после возрождения человек «на деле переживает прощение» (Сергий 1898, 239). «Если человек не решит бросить совершенно грех..., тогда напрасно он принимал Таинство» (Сергий 1898, 177). «Человек в Крещении решил отселе служить Богу и исполнять волю Его. Благодать Таинства завершила это решение и довела его до степени полного нравственного переворота» (Сергий 1898, 208).

Митр. Сергий различает: «решение человека» – это предварительная степень; и «полный нравственный переворот» – это высшая степень. Это всего лишь оттенки внутри одного нравственного целого.

Истолковывая сверхъестественную благодать Крещения через понятие о естественном течении жизни, митр. Сергий оказывается не в состоянии объяснить, почему же в Христианстве Крещение совершается однократно. Из его системы, напротив, следует, что человек может многократно отпадать от Церкви и снова возвращаться. То есть как раз понятие о совершенстве Таинства от митр. Сергия ускользает, поэтому он учит о Крещении как о «возможности», «лишь начале» новой жизни. При этом имеется ввиду просто новое течение жизни.

Например, митр. Сергий пишет: «В Крещении и вообще в Таинстве человек одержал первую и, можно сказать, решительную победу над грехом. Но чтобы окончательно восторжествовать над грехом, необходимо его изгнать совершенно из своей природы, нужно совершенно очистить свою душу и тело от малейших признаков ветхого человека» (Сергий 1898, 209).

Выше митр. Сергей говорил, что благодать – совершает изменение, доводит до полного нравственного переворота. Теперь же оказывается, что ничего не совершает, а оставляет признаки ветхого человека и на душе и на теле. Этим самым митр. Сергей сводит Крещение на уровень предписанных Моисеем законов омовения.

Более того, допустимо ли говорить о том, что «человек одержал победу над грехом» в Крещении? Ведь только о Христе говорится как о победившем и принесшем дары человекам.

Таким образом, в системе нашего автора Крещение перестает быть рождением свыше. Для монизма Таинство лишь усиливает, моментально подтверждает совершившийся в человеке нравственный перелом.

Как мы указывали выше, митр. Сергей использует слово «совершенный», «совершенство» в иносказательном смысле, когда говорит о Таинстве Крещения. Он имеет ввиду не превосходящую всякий ум красоту Богоподобия, а лишь нечто совершившееся, мгновенное событие.

Например, митр. Сергей пишет о несовершенстве даров, получаемых человеком в Крещении: «Положительная сторона возрождения – облачение во Христа, является тоже только зачаточной, несовершенной. Человек сообразен Христу, но только в смысле общности идеи и начала жизни, в том смысле, что он избрал Христа отселе Своим Господом и Учителем, а отнюдь не в смысле полного подобия природ. Человек только определил себя на службу Христу, но еще не исполнил своего определения, еще не усвоил себе в полноте той жизни, проходить которую он назвал отселе своим долгом и своим высшим благом» (Сергий 1898, 209).

Помимо очевидного противоречия с Христианским представлением о Таинстве, в этом рассуждении мы сталкиваемся с псевдомистической идеей чистой длительности: Таинство объясняется через соотношение прошлого и настоящего, через понятие о течении жизни. Крещение никак не удается представить процессом, поэтому оказывается, что все в будущем, в течении, в процессе, а момент Крещения – «лишь» начало процесса!

Заметим также странное для православного человека описание изменения в Крещении: человек «назвал отселе своим долгом проходить жизнь»; «определил себя на службу Христу»; «избрал Христа отселе Своим Господом и Учителем». Ведь все это происходит не в Крещении, а в оглашении.

А вот несколько другое объяснение: «Праведность, полученная человеком в Крещении является скорее возможностью, чем действительностью (в смысле, конечно, полного подобия природ)... Она только есть семя» (Сергий 1898, 210).

Тем не менее, св. Кирилл Иерусалимский учит: «Никто не помышляй, что якобы крещение есть благодать оставления грехов только, каково было Иоанново крещение, но оно есть и благодать усыновления. Потому что вы истинно знаете, что оно есть как оставление грехов и подаяние дара Святого Духа, так и страстей Христовых изображение» (Кирилл Иерусалимский св. 1900, 323).

Блж. Феодорит Кирский пишет: Крещение «не только дарует нам отпущение древних грехов, но и вселяет в нас надежду на обетованные блага, делает участниками смерти Господней и воскресения, сообщает дары Святого

Духа, и делает сынами Божиими, и не только сынами, но и наследниками Богу, и сонаследниками Христу. Ибо Крещение не похоже на бритву, как думали сумасшедшие мессалиане, так как бы посредством одного отнимались только предшествовавшие грехи; конечно, и это бывает по преизбыточеству благодати. Но не одно только это сообщает нам сие Таинство, но гораздо большие и совершеннейшие блага, ибо оно есть залог будущих благ, образ нашего воскресения, причастие страданий Господних и воскресения, риза спасения, одежда веселия, светозарное одеяние, или лучше: сам свет» (Феодорит Кирский блж. 1844, 338–339).

Итак, православное вероучение ясно говорит о Крещении как рождении в святую жизнь. В Крещении восстанавливается и образ и подобие Божие в человеке, что не является только началом жизни, а самой жизнью. Крещение совсем не сводится к прощению грехов, а дарует благодать усыновления, дарует совершенные дары благодати. Совершенный и полный и простой дар Крещенской благодати соприсутствует христианину всегда, если он не отрекается от Христа.

Покаяние

Митр. Сергей не смог сколько-нибудь вразумительно объяснить духовное рождение в Крещении, поскольку пытался сделать это через учение о моментальном решительном отказе от прошлого. Он просто сводил Таинство Крещения к обыденному понятию о покаянии. Причем под покаянием он имел ввиду внутреннюю перемену в человеке.

В результате оказалось утраченным представление о сверхъестественности даров благодати и о совершенстве этих даров. Вначале митр. Сергей говорил о совершенстве, а затем пришел к тому, что в Крещении не происходит ничего превосходящего естественный жизненный порядок.

То же самое митр. Сергей производит и с учением о Таинстве Покаяния. Сначала он говорит о Таинственном свободно-благодатном перевороте. Затем митр. Сергей дает покаянию естественное объяснение. Покаяние, для него, – это изменение настроения, а прощение – когда грех уходит в прошлое.

Совершенно в этом же смысле тема покаяния была разработана Гегелем, который писал: «Субъекту надлежит только сделать свою волю доброй – и зло, злодеяние исчезает» (Гегель 1977, 317).

И далее: «Раскаяние, покаяние имеет тот смысл, что благодаря возвышению человека к истине преступление осознается им как в себе и для себя преодоленное, не имеющее само по себе силы. Таким образом, совершенное делается несовершенным, но это происходит не чувственным образом, а духовно, внутренне. Человеку прощается его преступление, он выступает как принятый Отцом среди людей.

Дело церкви – приучать к тому, чтобы воспитание духа становилось все более внутренним, чтобы истина отождествлялась с самостью, с волей человека, становилась его волеием, его духом», – утверждал Гегель (Гегель 1977, 317).

Мы замечаем знакомые черты монистического рассуждения: достаточно сделаться добрым, и зло исчезнет, «совершенное делается несовершенным», прошлое станет прошедшим. Опять мы видим, как истина отождествляется с самостью в том смысле, что самость растворяется в истине, открытой общине.

Внутренняя духовная сторона Покаяния исчезает, и покаяние становится просто переменной, волей, отождествленной с истиной. То есть покаяние – это только человеческое покаяние, в нем нет внешнего судебного Божественного действия.

Мысль митр. Сергия целиком заключена в приведенных положениях Гегеля. Вот, например, наш автор пишет: «Сущность Крещения или Таинства Покаяния состоит... в коренном перевороте, совершаемом в душе человека, в изменении всей его жизни. Человек был рабом греха, исполнял похоти диавола, был врагом Божиим, – теперь он решает прекратить грех и быть в общении с Святым Господом. Решение это... есть дело свободы человека, но совершается в душе только при воздействии и при помощи благодати, которая сообщается в Таинстве... До принятия благодати человек только желал следовать Христу и исполнять Его волю. Но грех продолжал быть для него приятен. Благодать же Божия настолько укрепляет решимость человека, что он начинает ненавидеть грех, то есть окончательно считает его злом для себя, как прежде считал его своим благом» (Сергий 1898, 169).

Митр. Сергий не различает Крещение и Покаяние и предпочитает описывать все объективно – с естественной точки зрения: сначала «человек был рабом греха, исполнял похоти диавола, был врагом Божиим», а затем человек «решает прекратить грех и быть в общении с Святым Господом».

Митр. Сергий прибавляет к словам о благодати: «окончательно». Однако от этого ничуть не становится понятнее: в чем же окончательность и каков источник этих совершенных степеней решимости и крепости человека.

«Благодать Божия настолько укрепляет...», – пишет далее митрополит, как будто дело в степени: сначала не очень сильная решимость, потом очень сильная. К тому же он смешивает жизнь как дар и жизнь как процесс.

Митр. Сергий всегда остается в рамках естественного объяснения: переворот в душе человека – это и есть прощение (оставление) грехов: «Благодаря этому перевороту в душе человека и грехи ему оставляются» (Сергий 1898, 173), оставляются в том смысле, что он сам оставил грех и больше не грешит.

Если оставление грехов имеет тот смысл, что грех остался в прошлом прошедшем, то мы снова имеем дело с иносказанием. Ведь это два разных слова: 1) «оставление» Богом грехов человеку и 2) «оставление» грехов человеком.

«Прежние грехи человек бросил, и потому они ему не считаются, – вместо же греха у него теперь решение служить Богу», – митр. Сергий на все лады повторяет эту тавтологию, как будто она что-то объясняет (Сергий 1898, 185). Ведь в том и был вопрос: почему и кем отпускаются грехи, когда человек покается и оставил грех? Ответ, что «оставление греха и есть в определенном смысле оправдание» – это просто софистический прием, поскольку все – одно и то же в каком-либо смысле. В том и был вопрос: в каком смысле.

Митр. Сергей усиленно старается поместить прощение и оставление греха внутрь человеческого действия: «Добровольное пресечение зла и является самой существенной частью оправдания, является, так сказать, самым способом, каким грехи человеку отпускаются... Прощение грехов в Таинстве Крещения или Покаяния происходит отнюдь не внешне-судебным способом, состоит не в том, что Бог с этого времени перестает гневаться на человека, а в том, что вследствие коренного душевного перелома, настолько же благодатного, как и добровольного, в человеке является жизнеопределение совершенно противоположное прежнему, греховному, так что прежний грех перестает влиять на душевную жизнь человека, перестает принадлежать душе – уничтожается» (Сергий 1898, 183–184).

«Добровольное пресечение зла является самой существенной частью оправдания», поскольку монизм не имеет иного понятия о внутреннем содержании, кроме как о том, что человек делает сам по своей воле. То, что мной пережито, то и есть мое «внутреннее». При этом, оправдание и спасение происходит для митр. Сергея здесь и сейчас, а не силой Христовых Голгофских страданий.

Душевный перелом назван митрополитом «столько же благодатным, как и добровольным». Тогда почему указано на то, что самая существенная часть – добровольное пресечение зла, а не «благодатно-добровольное»? Потому что благодать и добрая воля в монизме не различаются.

Бог примиряется с человеком, а человек с Богом, но при этом нужно помнить, что было время, когда человек хотел примириться с Богом, а попадал тем не менее в ад – в Ветхом Завете, до принесения Жертвы Христовой.

Но митр. Сергей не может, в отличие от Гегеля, полностью устранить прощение, поэтому он пытается отождествить его с процессом течения времени, прошлым, настоящим и пр.: «По закону правды человеческой, каждый поступок имеет свою ценность сам по себе, и никогда этой ценности не потеряет, будь он совершен десятки лет назад, и пусть о нем позабудут все. Воздаяние за него должно последовать несмотря ни на что... Не так правда Божия. Господь раз навсегда определил, что смерти грешника Он не желает, поэтому, простив человеку всякий грех настоящий, прошедший и будущий, Господь устремляется к человеку и предлагает ему жизнь, предлагает безразлично всем и праведным и грешным... Но если они предлагаемую жизнь принимают, тогда тоже никакое прошлое человека не вспоминается, Господь дождит на праведные и неправедные... Господь прощает человека и дает ему жизнь не потому, что получил от него удовлетворение за грехи, а просто потому, что решил простить человека и дать ему жизнь, так как иначе человек погибнет» (Сергий 1898, 142–143).

В чем тогда суть Таинства Покаяния? Что тогда такое власть отпускать грехи, данная апостолам и их преемникам? Почему для этого нужна благодать священства? Ведь в Таинстве подается благодать, отпускающая грехи, освящающая внутреннего человека. А митр. Сергей считает, что человеку сообщается то, что и так есть.

Разрушительная для православного мировоззрения философия монизма весьма радикально решает вопрос о покаянии: просто через утверждение, что грех, с точки зрения Божественной, есть совсем не то же самое, что

с человеческой! Для людей прошлые события неотменимы, а Бог настолько любит человека, что Им «никакое прошлое человека уже не вспоминается!» Это все равно, что сказать, что, в отличие от людей, для Бога грех не имеет значения, – что является богохульством.

Заметим также естественное объяснение уже дерзко примененное к Богу: «Господь прощает человека и дает ему жизнь не потому, что получил от него удовлетворение за грехи, а просто потому, что решил простить человека и дать ему жизнь, так как иначе человек погибнет». Заметим, что здесь прослеживается причинно-следственная связь, имеющая основанием просто то, что «иначе человек погибнет».

Это обычный обман, поскольку наш автор и брался объяснить то, как получается, что человек не погибает, а спасается милостью Божией. Поэтому как же можно объяснять прощение тем, что без него человек погибнет?

При этом митр. Сергей усиленно доказывает, что прощение есть только внутреннее человеческое, а не Божие действие: «Каждый обращающийся к Богу просит прежде всего прощения и получает его, но это не значит, чтобы в Боге во время самого совершения Таинства происходил какой-нибудь особый акт примирения с дотоле нелюбимым грешником, перемена происходит в человеке и состоит в примирении этого последнего с Богом. Таким образом главное в оправдании... обращение человека от греха к жизни по Богу, нравственный переворот» (Сергий 1898, 168).

Это есть уничтожение сущности Таинства Покаяния, как связанного с Искушением. Если отсекается внешне-судебное значение Жертвы Христовой, то все Таинства оказываются имеющими основание сами в себе, а не в Божественной благодати. Так и получается, что в системе митр. Сергия оправдание – это самооправдание.

Следует отметить, что усвоив себе весьма невнятные понятия о вероучении, митр. Сергей очень хорошо вдумался в учение о длительности, времени, течении. Вот как он пишет: «Сумма греховных действий составляет... некоторое прошлое человека, которое влияет на его поведение в настоящем, влечет его к тем или другим действиям. Таинственно-свободный переворот в том и состоит, что нить жизни человека как бы прерывается, и образовавшееся у него греховное прошлое теряет свою определяющую принудительную силу как бы выбрасывается из души, становится чуждым для человека. Какое бы ни было это прошлое, будет ли это наследство от родителей (грех первородный), или последствия поступков самого крещаемого, все это одинаково зачеркивается в жизни человека, лишь бы только он искренно отвернулся от этого, лишь бы только он окончательно порвал с этим прошлым связь. Из купели выходит новый человек, без определения ко греху, но с укрепленной благодатию ревностью творить волю Божию и более Бога не покидать... Грех не забывается и не неменяется человеку в силу каких-нибудь посторонних для души человека причин, – грех в буквальном смысле удаляется от человека, перестает быть частью его внутреннего содержания и относится к тому прошлому, которое прожито, которое, таким образом, с настоящим человека не имеет ничего общего. А... за прошлое Бог не гневается, не высчитывает его человеку. Раз в настоящем греха нет, нет следовательно и отчуждения от Бога,

человек „примирен и воссоединен с Церковью“, святым царством Божиим и Богом, грех действительно прощен человеку» (Сергий 1898, 170–171).

«Сумма греховных действий» – это прошлое человека. Это прошлое митр. Сергей предпочитает рассматривать само по себе. При этом оказывается, что это прошлое имеет некоторый вес и инерцию: прошлое «влияет на поведение в настоящем». Такое прошлое бывает родовым и личным.

«Таинственно-свободный переворот в том и состоит, что нить жизни человека как бы прерывается, и образовавшееся у него греховное прошлое теряет свою определяющую принудительную силу как бы выбрасывается из души, становится чуждым для человека». Таинственность здесь заключена в слове «как бы», которое означает, что митр. Сергей не может подобрать удачного образа для внутреннего переворота в покаянии.

«Прошлое зачеркивается в жизни человека, выбрасывается из души, становится чуждым». Не правда ли, убедительное описание Таинства?

Но мы ищем ответа на то, как происходят такие обыденные явления как «зачеркивание прошлого», «выбрасывание из души», «отчуждение». Усвоив методологию монизма, мы могли бы и без помощи митр. Сергея сказать, что выбрасывается не иным способом, как выбрасыванием, зачеркивается зачеркиванием, отчуждается через отчуждение.

Но послушаем самого митрополита: он учит, что все эти события происходят, если человек «искренно отвернулся от прошлого» и «окончательно порвал связь с прошлым». Еще происходит и такое событие: «Грех в буквальном смысле удаляется от человека, перестает быть частью его внутреннего содержания и относится к тому прошлому, которое прожито, которое, таким образом, с настоящим человека не имеет ничего общего».

Грех уходит в прожитое прошлое – это и есть прощение. Прожитое прошлое – это прошлое, которое не имеет связи с настоящим.

Человек отвращается от греха – поэтому грех в буквальном смысле удаляется от человека. Митр. Сергей пишет: «Раз в настоящем греха нет, нет следовательно и отчуждения от Бога, человек „примирен и воссоединен с Церковью“, святым царством Божиим и Богом, грех действительно прощен человеку».

Он все помещает в настоящее и здесь рассматривает: греха нет, отчуждения нет. Значит, все одно. То есть мы опять находимся внутри уравнения: «нет греха» = «нет отчуждения от Бога». Но это совершенная ложь, поскольку Богообщение есть сверхъестественный дар, особое и отдельное действие Божественной благодати. Простое устранение греха без даров Святаго Духа не позволило бы человеку «воссоединиться с Церковью, святым царством Божиим и Богом».

«Покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи» (Афанасий Александрийский св. 1994, 200), поэтому прощение и отпущение грехов, дары Святаго Духа были доставлены человеку не покаянием и не внутренней переменой, а примирением Жертвой Христовой.

Как говорит св. Иоанн Златоуст: «Почему, скажи мне, Дух не был дарован прежде распятия? Потому что вселенная была еще во грехах, в злобе, во вражде и бесчестии, так как еще не был принесен в жертву Агнец, взявший на Себя грехи мира. Итак, доколе Христос еще не был распят, дотоле не было

и примирения, а доколе не было примирения, дотоле по справедливости не был ниспослан и Дух» (Иоанн Златоуст св. 1899, 507).

В отличие от Святых Отцов для митр. Сергия грех и человек расположены в одной временной системе координат, и митр. Сергей различает – 1) грех, как внутреннее содержание настоящего момента; 2) грех, как прошлое перетекающее в настоящее; наконец, 3) грех «прощенный», тот, что остался в прошлом или, как выражается митрополит, «с настоящим человека не имеет ничего общего».

В этом толковании митр. Сергей находит место и для учения о Боге. Так устроен мир, что «за прошлое Бог не гневается, не высчитывает его человеку. Раз в настоящем греха нет, нет следовательно и отчуждения от Бога». Заметим, здесь уже нет и речи о грехе, о преступлении, а только о прошлом, причем утвердительно говорится, что за прошлое Бог не гневается.

«Грех не забывается и не невменяется человеку в силу каких-нибудь посторонних для души человека причин», – сообщает митрополит. Жертва Христова – это посторонняя или не посторонняя причина? Именно, что она становится нам непосторонней и это осуществляется благодатью, подаваемой в Таинствах.

Наконец, митр. Сергей приходит к полному отвержению понятия о прощении, когда говорит, что «прощение не в том состоит, что покрывается или прощается существующий грех, такого прощения нет в Христианстве. Человек получает прощение только тогда, когда будет скорбеть о совершенном грехе и покается в нем, то есть решит впредь не грешить, обещается Богу, тогда он и прощается» (Сергий 1898, 182).

Но это противоречит очевидной истине, что Бог простил нам грехи, приняв в выкуп бесконечно ценную Жертву Христову именно тогда, когда грех не только существовал, но и разливался по всему миру: «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8).

Христос пришел, чтобы доставить нам прощение греха тогда, когда грех не только не был прощен, но достиг своего наивысшего развития: «Когда зло достигло самой крайней степени, и никакого уже вида порока не оставалось в людях несовершенным, то, чтобы врачество удобно простерлось на весь недуг, Он исцеляет болезнь не в начале, но в полном ее развитии» (Григорий Нисский св. 1859, 132–133).

Блж. Феодорит учит, что «преизбыток любви Своей являет Бог в том, что смерть Христова совершилась не за праведных, но за грешных. Ибо ныне оправданы мы верою в Него, а когда подъял Он за нас смерть, тогда обременяли еще нас всякого рода прегрешения» (цит по Феофан Затворник св. 1890, 300).

Таким образом оказывается, что митр. Сергей иначе, чем Писание, понимает, что такое любовь Божия к человеку, поскольку для него это естественное чувство, а для Православной Церкви – преизбыточествующая любовь Бога-Личности к умирающему роду человеческому.

Для монизма смерть Христова ради Искупления грешников от греха и власти диавола есть отдаленное, «внешне-судебное», как выражается митр. Сергей, действие, не имеющее отношения к прощению грехов. Тогда как на

самом деле все Таинства, и Таинство Покаяния в том числе, имеют силу благодаря спасению совершенному Господом на кресте.

Блж. Николай Кавасила пишет: «А почему именно истинная жизнь нисходит в нас через смерть Спасителя, – это видно из следующего. Способ, каким мы привлекаем ее в наши души, есть тот, чтобы совершаться Таинствами, омываться, помазываться, наслаждаться священной трапезой». «И раны оные, и наказание, и смерть усвоаем себе, и сколько возможно привлекаем их в себя и бываем от плоти Умершего и Воскресшего» (Кавасила Николай блж. 1874, 19).

«Всех сих Таинств действующая и первоначальная причина есть святейшее и многоценное страдание Господа нашего, из коего или ради коего истекает благодать на участвующих в оных», – утверждает в своем «Ответе лютеранам» Патриарх Иеремия (Иеремия 1845, 210–211).

Наконец, в Катехизисе читаем: «Мы участвуем в страданиях и смерти Иисуса Христа посредством живой сердечной веры, посредством Таинств, в которых сокрыта и запечатлена сила спасительных страданий и смерти Иисуса Христа, и наконец, посредством распинания плоти своей с ее страстями и похотями» (Катехизис 1930, 42).

Наше исследование взглядов «нравственного монизма» показало, что учение митр. Сергия о Таинствах обходится без того, что является их источником и основанием. Поэтому даже само обыденное понятие о прощении, как перемене в человеке, очищено митр. Сергием от всякого Божественного участия, кроме воодушевления посредством примеров и образов.

Вопреки православному учению митр. Сергей предлагает рассматривать грех, покаяние, прощение, внутреннюю перемену, спасение, нынешнюю и вечную жизнь – как явления одного естественного жизненного порядка. Причем этот жизненный порядок сводится нашим автором к течению времени, так что грех и покаяние оказываются лишь точками на векторе времени, различающимися между собой промежутком.

Отсюда выходит, что для «нравственного монизма» грех неустраним из жизни человека, не может быть ни прощен, ни забыт. Единственное, что допускает митр. Сергей, – это, что грех уходит в прошлое прошедшее. Такое представление, несомненно, является разрушительным для Христианства. Поскольку что же тогда обещается Церковью приступающим к Таинству Крещения и Покаяния?

Послание Восточных Патриархов о вере выступает против такого учения митр. Сергия: «Нельзя говорить, что Крещение не разрешает от всех прежних грехов, но что они хотя и остаются, однакоже не имеют уже силы. Учить таким образом есть крайнее нечестие, есть опровержение веры, а не исповедание ее. Напротив, всякий грех, существующий или существовавший прежде Крещения, уничтожается и считается как бы не существующим или никогда не существовавшим» (Послание Патриархов, 1995, 89–90).

Таким образом, учение митр. Сергия, как основанное на чуждых вере началах, не является искажением Христианства, а совершенно чуждо ему, и представляет собой языческую веру в непрерывное и постоянное течение жизни-времени.

Понимание

Чтобы усвоить себе основное языческое положение о тождестве блаженства и святости, необходимо идти очень специфическим путем понимания. Такое понимание есть усвоение мысли, что «все едино». Из-за этого рассуждение превращается в сеть уравнений-тавтологий.

Более возвышенно такое понимание называется жизненным познанием, а самый высший его разряд – познание любовью. Следовательно, вопрос о любви, которым постоянно занят митр. Сергей и его последователи, уясняется нами как прежде всего вопрос о понимании. В «нравственном монизме» любовь – это внутреннее понимание, достигаемое через принадлежность к целому. Мы имеем здесь познание любовью, когда отдельному человеку ничего объяснить невозможно, а вообще – все понятно.

Когда общение происходит между сторонниками монизма, то главное сообщение, которым они делятся друг с другом, состоит в том, что они оба суть части одного целого. Когда же сторонник учения митр. Сергия пытается общаться с посторонним этому учению человеком, в адрес противников монизма сразу выдвигается упрек в отсутствии любви. Например, митр. Сергей обвинял Новомучеников в непонимании его Декларации, а митр. Антоний (Храповицкий) – критиков его учения об Искуплении.

Упреки: «В ваших словах нет любви, а есть разделение», «вы ищете более того, что разъединяет людей, чем того, что соединяет», – следует переводить как: «Вы меня не понимаете», а также: «Вам меня не поймать, я неуязвим».

Поэтому сторонники «нравственного монизма» стремятся уйти в себя, не подвергаться окружающего, в том числе нехристианского, мира.

Так, А. С. Хомяков утверждал, что признаки Церкви «познаются только ею самой и теми, которых благодать призывает быть ее членами. Для чуждых же и непризванных они непонятны» (Хомяков 1867, 4). Тогда как можно привлечь людей в Церковь? Только помимо понятия?

И вместе с тем, не было людей менее готовых принять юродство проповеди, чем Хомяков и митр. Сергей. Они боялись выглядеть смешными. Поэтому они не то имеют в виду, что «слово крестное погибающим убо юродство есть, а спасаемым нам сила Божия есть» (1 Кор. 1:18). Совсем напротив.

Критики митр. Антония задумывались над тем, почему для осмеяния православного учения об Искуплении он приводит мнения Льва Толстого и японских язычников. Ведь получается явное противоречие: если Христианство понятно только тем, кто находится в Церкви, и это понимание достигается через переживание церковной жизни, то почему приводится мнение чуждых Церкви людей?

Любовь доступна всякому человеку, а православно веруют не все. Поэтому «нравственный монизм», опираясь на общее, отрицает то, что понятно только христианам.

К этому же сводятся тавтологии митр. Сергия. Ведь что значит: «жизнь настоящая и жизнь загробная это одно и то же» или десятки других уравнений, которыми оперирует митрополит? Это значит, что все эти вопросы не нуждаются в разрешении. Живя внутри Церкви, все поймешь без слов и понятий.

Если же переживание жизни и есть истинное познание, то это удобно в том отношении, что невозможно ошибиться. Тот, кто живет православно, тот и поступает всегда православно. И оказывается, что православное вероучение, как четко очерченное, отвергается – оно разделяет людей. А у жизни и любви нет границ, они прямо перетекают в вечность и святость.

Поэтому, как замечал проф. П. С. Казанский, «выражение Хомякова „Церковь земная и видимая не есть еще полнота всей Церкви“ (Хомяков 1867, 4) означает, что в полноту ее якобы входит и невидимая Церковь, существующая среди нехристиан» (цит. по Горский 1900, 22). И для митр. Антония искупающая сострадающая любовь есть чувство доступное нехристианам.

Так же мыслил митр. Сергей: «Даже непринятие Таинства в установленной форме может не повредить человеку, раз образовалось в нем это существо истинного Христианства – желание царства Христова. Не успевший, по независящим от него причинам, осуществить своего желания сочетаться со Христом, тем не менее принимается наравне с крещенным» (Сергий 1898, 216).

«Вопрос, следовательно, в том, куда направлена душа, чего она хочет, чем живет. Если к Богу ее стремление, если она не для себя живет, тогда она помимо своего поведения, помимо внешних дел оправдывается; в этом залог будущего помилования, а подвиги и труды важны только для возвращения и укрепления этого стремления» (Сергий 1898, 251).

Как следует из этих цитат, для митр. Сергия принадлежность к Церкви обусловлена не православной верой и даже не Таинством Крещения, а стихийным жизненным стремлением. Это стремление является сверхличным, почему и не может быть замкнуто в границах веры и послушания. Православное исповедание и Таинства являются лишь знаками того, что человек имеет правильное устремление, и не более того. Так что в случае нужды можно обойтись и без этих внешних символов, считает митр. Сергей.

Этот взгляд является сверхличным и не предполагает спасения отдельного человека, а только некой философски понятой полноты. Такой взгляд является не Христианским, а языческим.

Личность

Когда уничтожены все границы и особенные черты, личность человека все же остается хотя бы как точка зрения. Она повисает в пространстве, как точка на векторе времени.

Согласно митр. Сергию, и этот последний рубеж должен быть разрушен, поскольку в монизме целое познается через целостное, а не частное, переживание. Мы окажемся несоизмеримыми тому, что хотим познавать, если останемся сознательными, нравственно ответственными личностями. Тот, кто познает, должен быть тем же самым целым, а не чем-либо отдельным.

Прежде всего митр. Сергей уничтожает личность теоретически, различая нынешнее состояние личности человека и – цельное.

Владимир Лосский так излагает воззрения митр. Сергия на личность: «В нашем состоянии после первородного греха мы не знаем тварной личности в ее чистом виде: то, что мы в общежитии называем личностью, по существу

личностью не является. Мы знаем лишь результат смешения – особи, индивидуумов, разбивающих единую человеческую природу, делящих ее между собой... индивидуум не есть личность» (Лосский 1984, 69).

Сам митр. Сергей утверждает: «Первое неизбежное условие достигнуть этого блага есть самоотречение во имя безусловной ценности добра» (Сергий 1898, 111). При этом подразумевается уничтожение «Я» во имя стихийного целого. Почему это так необходимо? Поскольку добро есть безусловная ценность. Но только нельзя думать, что подразумевается добро, как исполнение воли Божией, или добро, как воля Божия о человеке.

Самость – это отдельность, а следовательно, зло.

Целое – это единство, а следовательно, безусловное добро.

Например, митр. Сергей пишет: «Прежде чем приступить к благодати, человек наперед должен сам произвольно удалить из себя все греховное, должен разрушить в себе начало греха, чтобы благодать могла насадить в нем начала новой жизни» (Сергий 1898, 197).

Отметим, что под началом греха здесь именуется не грех как таковой, а сознание собственной отдельности. Иначе все это учение приобретает значения самоспасения: в самом деле, как человек может разрушить в себе все греховное, да еще и самое начало греха без помощи Божественной благодати? Здесь грех – то, что присуще человеку самому по себе, является его существом.

Митр. Сергей пишет в 1903 г.: «У каждого ведь из нас есть свой излюбленный внутренний мирок, в котором мы запираемся от других, есть привычный жизненный строй, который мы всячески бережем от постороннего вторжения. Это и есть внутренний оплот нашей самости, каждое непрощенное прикосновение к которому для нас бывает всегда особенно болезненно и поступиться которым в пользу других бывает всегда особенно трудно. Его-то и должен прежде всего разрушить монах, чтобы все свое существо безраздельно открыть для Христа, чтобы сказать с апостолом: Живу не ктому аз, но живет во мне Христос» (цит по Еремина 1991).

Это точно совпадает с масонскими представлениями, где личность также представляется как «гнездо греха» и поэтому должна быть уничтожена во имя всеобщего единения любви. «Собственность («Я». – Р. В.) – гнездо греха, магнит, привлекающий родившего ее, и главное его орудие», – пишет И. В. Лопухин (Лопухин 1997, 98).

Лопухин продолжает: «Один просвещенный муж сказал: „Ни о чем столько не прилежи, как чтоб быть в духе, в душе и теле совершенно без „Я“» (Лопухин 1997, 101). И даже так: «Крестный огонь, или огненное крещение (Мф. 3:11) долженствует наконец совлечь гнездо греха и стереть до единой пылинки корень всего зла, оногo „Я“, и истребить его» (Лопухин 1997, 134).

Против исповедуемой митр. Сергием нерасчлененности нравственного монолита выступает личное самосознание человека как таковое. Тут уже дело не в философских убеждениях, а в непосредственном знании, что я не то же, что другой. При этом я, как сознательная личность, все же сознаю, когда действую я, а когда другой.

Чисто умозрительным путем невозможно достичь уничтожения личности, поэтому митр. Сергей не только учил этому разрушению, но и показал на своем примере, каким должно быть целостное сознание человека.

Фигура митр. Сергия уникальна, так как только ему удалось в такой мере уничтожить свою личность, что он растворился в Церкви и Церковь – в нем. Здесь уже нет места произволу – всякое мое действие уже является необходимым, это действую не я, а Бог в Церкви. Поэтому митр. Сергей пишет, что его программа – «программа Духа Святаго». Но и это можно понять двояко: и как то, что он исполняет заповеданное апостолам Духом Святым. Нет, митр. Сергей добавляет, что он «действует сообразно нуждам каждого дня». Каждый день и каждое действие свое митр. Сергей считал исполнением «программы Святаго Духа».

А потому в мире митр. Сергия нет ничего случайного: пока митр. Сергей не выпустил Декларацию, можно было поступить так или иначе, а после выхода Декларация это уже не случайность, а «программа».

Наперед нельзя было знать, а случилось – и уже неслучайно, ведь случайного нет ничего: «Мир управляется Промыслом Божиим, и нет в нем такой автономной области, которая находилась бы вне Божественной воли, поэтому для христиан не может быть ничего случайного в происходящем, ничто не должно их смущать, приводить в замешательство или в отчаяние» (Лосский 1984, 67). Такова истина, которой, по В. Лосскому, руководствовался митр. Сергей.

Ближайший источник такого воззрения – Федор Достоевский, у которого мы находим следующее выражение: «Греха единичного нет» (Достоевский 1974, 26).

Но в самом ли деле в мире не происходит ничего случайного?

Это неверно, поскольку то, что убийца совершает убийство, является именно случайностью, как и всякий грех: «Зло не сущность какая-либо и не свойство сущности, но нечто случайное, то есть добровольное отступление от того, что согласно с природой, в то, что противоестественно, что именно и есть грех», как учит св. Иоанн Дамаскин (Иоанн Дамаскин св. 1894, 253).

Православное Предание вполне признает случайность, и притом там, где ее категорически отрицает митр. Сергей: в воле человека. «В нашей власти находится то, что одинаково может случаться (и так, и иначе), как, например, двигаться или не двигаться, стремиться или не стремиться, желать того, что необходимо, или не желать, лгать или не лгать, давать или не давать, радоваться, чему следует, или не радоваться, и прочее подобное, в чем состоят дела свойственные пороку и добродетели. Ведь в отношении к этому мы самопроизвольны» (Немезий 1998, 128).

«Говоря же об естественном желании, мы утверждаем, что это не вынужденно, но свободно, потому что если оно разумно, то непременно и свободно. Ибо не только Божественное и Несозданное естество не имеет ничего вынужденного, но не имеет также и разумное и сотворенное» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 158).

Если допустить вместе с митр. Сергием, что нет случайности, то нет ни личности человека, ни греха, как нарушения заповеди, ни блага, как исполнения заповеди.

Безнравственность

Последняя грань, отделяющая человека от растворения в языческом «нравственном» монолите, есть самосознание. Самосознание же, как известно, базируется на нравственности, то есть исполнении заповедей Божиих.

Само понятие о заповедях уничтожает все смешение, которое проповедуется «нравственным монизмом». Во-первых, заповеди даны Богом-Троицей в отдельных выражениях. То есть они обращены и к разуму. Во-вторых, они обращены к каждому человеку отдельно. И, наконец, за их неисполнение каждый будет судим как отдельная нравственно ответственная личность во Второе Пришествие Христа.

Языческое сознание идет путем прямо противоположным: отрицается суд, отрицается ответственность личности и, наконец, отрицается заповедь. Тогда исчезает понятие о необходимом и случайном, о добре и зле, добродетели и грехе. Через принятие этих ложных мнений в душе убивается все, кроме сознания: «я существую».

Когда же от здравого порядка в человеческом существе остается лишь самосознание, то никакие ложные мнения сами по себе уже не способны ему повредить. Основание личности разрушается только на деле, через грех. Поэтому языческая религия прямо предписывает преступать заповедь ради достижения совершенного единства общины. Этим же путем идет и учение «нравственного монизма».

Прежде всего митр. Сергей вводит мысль о том, что грех не является препятствием для богообщения. Ведь ему необходимо перебороть тот ужас, который навеивает на любую человеческую душу грех как таковой. Митр. Сергей изображает грех, с одной стороны, как неизбежный, с другой стороны, как неустрашимый, с третьей, – как несуществующий.

Митр. Сергей учит о неизбежности греха

Понятие о неизбежности греха рождается у нашего автора из пресловутого «объективного» подхода к нравственности. В самом деле, грех уже есть, он – в отдельных лицах – жив, и следовательно, подлежит рассмотрению сам по себе: «Главное в вопросе о спасении полагается священными писателями в грехе самом по себе, даже независимо от его последствий», – пишет митр. Сергей (Сергий 1898, 156).

Как выше митрополит смешивал богословие и Домостроительство, так здесь он путает Христианское учение о грехе, как не имеющем собственной сущности и являющемся лишь отсутствием добра, и учение о Христианской нравственности, которое учит о грехе как преступлении, за которое грядет суд Божий на творящих таковая.

Митр. Сергей учит о неустрашимости греха

Митр. Сергей рассматривает грех объективно и приходит к выводу о его неустрашимости. Поэтому в учении митр. Сергия не может быть, как мы уже

указали выше, ни оставления, ни прощения греха, а только его удаление в прошлое прошедшее: «Кто освободился от греха в Крещении, тот за прежние грехи, конечно, наказан не будет» (Сергий 1898, 212), – то есть не сказано самое главное: что грехи до Крещения не только не наказываются, а совершенно уничтожаются.

Грехи, для митр. Сергия, неуничтожимы: «На последнем Суде раскроется книга жизни каждого, и каждый даст ответ за всякое дело и слово, за всякую мысль, как бы ничтожна и мимолетна она ни была. Совершенного нельзя назвать несовершенным» (Сергий 1898, 252).

Поскольку он отрицает всякое значение Христовой Жертвы, кроме воодушевляющего, то оказывается, что за грех нет и не может быть никакого удовлетворения: «человек ничем не удовлетворил Богу за свой грех» (Сергий 1898, 254).

Удовлетворение правде Божией митрополитом отвергается как ненужное: «Причина наказания... не в необходимости как-нибудь удовлетворить правде Божией (ведь этого удовлетворения нет и после Покаяния), а в том, что грешник не кается, продолжает пребывать во грехе и тем отчуждает себя от жизни Божией» (Сергий 1898, 165).

Митр. Сергий учит, что греха нет

Казалось бы, учением митр. Сергия о неустранимости и объективности греха уничтожена всякая основа для веры и спасения. Как же спастись, если нет удовлетворения за грех Христовой Жертвой, если нет прощения и уничтожения греха?

Избавиться от греха никак невозможно, но, учит митр. Сергий, можно узнать о милости: «Человек ничем не удовлетворил Богу за свой грех: милость Божию он только узнает, а не заслуживает» (Сергий 1898, 254).

Или иное высказывание: «Боясь праведного суда Божия, человек отдался от Бога и вместо любви относился к Нему со враждой. Теперь же его сознание проясняется: он видит, что Бог – не Грозный Владыка, а Отец, что Он не пожалел Своего Сына, чтобы только примирить с Собою человека. Естественно, что и вражда против Бога, отчуждение от Него в человеке пропадает» (Сергий 1898, 230).

Милость же понимается митрополитом, как знание о том, что грех не имеет значения и веса, и следовательно, грех для нашего автора не препятствует спасению, а лишь приводит к большему смирению: «Совершенного (греха. – Р. В.) нельзя назвать несовершенным. Но это раскрытие жизни для одних будет только источником смирения, только приведет их к сознанию незаслуженности помилования и тем еще теснее привяжет их к Богу; для других же обличение совести на Суде принесет отчаяние и окончательно отторгнет их от Бога и царствия. „И идут сии в муку вечную, праведницы же в живот вечный“. Кто куда направлен был душой, туда и поступает» (Сергий 1898, 252–253).

«Господь раз навсегда определил, что смерти грешника Он не желает, поэтому, простив человеку всякий грех настоящий, прошедший и будущий, Господь устремляется к человеку и предлагает ему жизнь, предлагает безраз-

лично всем и праведным и грешным... Господь дождит на праведные и неправедные... Господь прощает человека и дает ему жизнь не потому, что получил от него удовлетворение за грехи, а просто потому, что решил простить человека и дать ему жизнь» (Сергий 1898, 142–143).

Когда личность уничтожена, а грех объявлен прошлым, то оказывается, что греха нет. «Удовлетворения, казни грешника Господь не желает, Он принимает всякого, как бы ни велики были его беззакония, всякого, кто придет „с сердцем сокрушенным и смиренным“» (Сергий 1898, 228).

Разумеется, если греха не существует, то нет и праведности: «С нашей земной точки зрения и для земных целей праведность человека имеет некоторую ценность и может в глазах людей заслуживать какую-нибудь награду, но пред Судом Божиим, где произносится приговор на последнюю участь человека, эта праведность ценности не имеет, не соответствует величию награды» (Сергий 1898, 71–72).

Итак, митр. Сергий учит, что и грех, и праведность имеют только земную цену.

Митр. Сергий учит, что грех не является препятствием для Богообщения

В системе митр. Сергия, грехи не прощаются, а остаются, и спасение происходит помимо их. В результате, митр. Сергий приходит к буквально сатанинской лжи, объявляя, что грех – это не препятствие для Богообщения.

Он пишет: «Можно ли представить, чтобы Бог враждовал против человека за его грех, чтобы Бог не мог примириться с человеком, хотя бы этот последний всей душой жаждал Бога и молил об общении с Ним? Оставаясь верными Слову Божию и учение Отцов, можем только сказать: нет» (Сергий 1898, 162).

Такое представление разрушает сразу все. Вера – сама Христианская вера! – становится способом узнать, что грех не препятствует общению. «Вера во Христа является тем средством, чрез которое человек узнает волю Божию, то есть то, что содеянный грех отнюдь не препятствует сближению Бога с человеком, что Бог простил грех и все Свое Домостроительство направляет к тому, чтобы как-нибудь возратить к Себе греховного человека» (Сергий 1898, 229).

Митр. Сергий богохульствует, утверждая, что «содеянный грех отнюдь не препятствует сближению Бога с человеком». Домостроительство же Божие он видит в Божественном стремлении «возратить к Себе греховного человека», именно греховного, поскольку прощения греха нет.

И о любви Божией митр. Сергий предлагает извращенное представление, когда пишет: «Любовь Божия и не ставит греха безусловным препятствием для сближения Бога с человеком; всюду, где есть смиренный и сокрушенный сердцем, где заметно желание бросить грех и быть с Богом, любовь Божия не оставляет без помощи» (Сергий 1898, 164).

Это возмутительнейшая ложь! Грех является именно безусловным препятствием для сближения Бога с человеком. Между греховным состоянием и союзом с Богом стоит безусловная и непреходимая для естественного те-

чения жизни граница: Таинство Покаяния, в котором соделанный грех отпускается силою Христовых страданий на Кресте.

Сергианство предписывает преступление заповеди

Нравственность в Христианском понимании есть исполнение закона и заповедей. Такая нравственность укрепляет личное начало, поскольку требует исполнения отчетливой заповеди, именно сейчас, и именно мной.

В философии «нравственного монизма» и в практике сергианства нравственность имеет иное значение. Нравственность есть то же, что единство. Поэтому чем более стирается личное начало и уничтожаются различия между личностями, тем большее единство достигается. Это процесс нравственный, но релятивный, поскольку сопряжен с жизнью коллектива. Такое «нравственное» совершенствование есть процесс естественный, а не моральный: чем более мы едины, тем мы более едины, и более ничего эта нравственность не обещает.

Заключение

Мы пытались показать в данной работе основные этапы, методы и способы стирания границ в сознании, как их обрисовал митр. Сергей, его предшественники и последователи.

Напомним их.

Во-первых, отрицается сознательный подход к Христовой истине, который заменяется подходом стихийно-жизненным. Здесь уничтожается значение вероучительных формул, Писания и Предания.

В конце концов монизм приходит к отвержению Христианского закона и Божественных заповедей.

Во-вторых, единство-нравственность требует разрушения всяких особенностей в сознании, поэтому монизм уделяет особое внимание упражнениям, приучающим приравнивать одни понятия к другим, сливать их и смешивать, сводя все к понятию единства. Наконец, разрушается понятие о воздаянии и загробной жизни.

В-третьих, от различий между понятиями и личностями не остается ничего, кроме самых элементарных, врожденных понятий о добре и зле. И эти понятия разрушаются на деле, окончательно преобразуя сергианство в язычество.

В самом деле, понятие о добре и зле вложено в душу каждого отдельного человека, является требованием обращенным только к нему, и поэтому разделяет людей как нравственно ответственных личностей друг от друга.

Из этого следует, что вершиной «нравственного монизма» необходимо должно быть преступление, причем не в мысли – такое преступление, как мы видели, монизм совершает на каждом шагу, – а преступное действие.

Потому мы и называем монизм язычеством, что он, в конечном счете, предписывает совершение греха, чтобы устранить последние особенности личностей друг от друга.

Сергианство не то, что допускает безнравственность во имя «блага Церкви», но прямо требует деятельного нарушения заповеди ради разрушения границ личности.

Ведь самое последнее, чем человек может пожертвовать: долг, заповедь и исполняющее их «Я».

Когда таким преступным действием разрушена личность, становится возможным построение коллектива на совершенно новом уровне слияния.

Таким образом, мы имеем все составляющие части того, что произошло в 1927 году:

- 1) «нравственный монизм», как нехристианское философское учение;
- 2) коллектив – поэтическое воображительное представление о Церкви, как общине единомышленников
- и 3) личное преступление митр. Сергия во имя этого коллектива.

Все вместе это составляет целостную языческую религию, включающую: философию, вероучение (поэзию) и культ, основанный на безнравственности.

Москва, 2000 г.

Библиография

Антоний (Храповицкий) митр.

1917 – Догмат Искупления // Богословский вестник. 1917. октябрь-декабрь
1988 – Письма. Джорданвилль, 1988

Афанасий Александрийский св.

1994 – Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Творения: В 4-х т. Т. 1. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994

Бриллиантов Александр Иванович

1906 – Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1906. Т. 1

Василий Великий св.

1911 – О Святом Духе // Творения: В 3-х т. Т. 1. СПб., 1911
1911а – Беседы на псалмы // Творения: В 3-х т. Т. 1. СПб., 1911

Виктор (Островидов) св.

1977 – Письмо Авраамии, еп. Уржумскому // Регельсон Лев. Трагедия Русской Церкви. 1917–1945. Paris: YMCA-PRESS, 1977
2006 – Ответы на 15 вопросов ОГПУ по поводу «Воззвания» митрополита Сергия от 29 июля 1927 года (18 января 1928 г.). Публ. и вступ. статья о. Александра Мазырина // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2006. № 3 (20)

Галахов Алексей Дмитриевич

1875 – Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // Журнал МНПр. 1875. ноябрь

Гегель Георг Вильгельм Фридрих

1977 – Лекции по философии религии // Философия религии: В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1977

Горский Александр Васильевич о.

1900 – Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова. Пред. А. А. Спасского // Богословский вестник. 1900. ноябрь. Т. 3. № 11

Григорий Богослов св.

1994 – Слово 14, о любви к бедным // Собрание творений: В 2-х т. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994

Григорий Нисский св.

1859 – Пространное огласительное слово. Пер. Ивана Златообразова. М., 1859

Григорий Палама св.

1994 – Омилия 35. На Преображение // Беседы: В 3 т. Т. 2. М., 1994

Дамаскин (Орловский) о.

1996 – Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним: В 3-х кн. Кн. 2. Тверь: Булат, 1996

Достоевский Федор Михайлович

1974 – Бесы. Глава «У Тихона» // Полное собрание сочинений: В 30-ти т. Т. 11. Л.: Наука, 1974

Еремина Вера Михайловна

1991 – Подвиг Патриарха Сергия // Русский вестник. 1991. № 16

Ефрем Сирин св.

1901 – Толкование на первую книгу, то есть на книгу Бытия // Творения: В 8-ми т. Т. 6. Сергиев Посад, 1901

1914 – Толкование на Четвероевангелие // Творения: В 8-ми т. Т. 8. Сергиев Посад, 1914

Иеремия Патриарх Константинопольский

1845 – Ответ лютеранам. О Церкви. Из 1-го послания // Христианское чтение. 1845. Ч. 1

Иоанн Дамаскин св.

1894 – Точное изложение православной веры. Пер. А. Бронзов. СПб., 1894

Иоанн Златоуст св.

1899 – Беседа первая на Святую Пятидесятницу // Творения: В 12 т. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1899

Иоанн (Снычев) митр.

1993 – Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия – григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. Ред. В. Б. Мокиенко. Изд. второе, дополненное. Сортавала, 1993

Иринеи Лионский св.

1996 – Пять книг против ересей. М.: Православный паломник; Благовест, 1996

Кавасила Николай блж.

1874 – Слово 1 // Семь слов о жизни во Христе. М., 1874

Катехизис

1930 – Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Варшава, 1930

Кирилл Иерусалимский св.

1900 – Тайноводственное поучение 2-е // Огласительные и тайноводственные поучения. М., 1900

Концевич Иван Михайлович

1970 – Оптина пустынь и ее время. Редакция Е. Ю. Концевич и Г. Д. Подмошенский. Jordanville, N.Y.: Holy Trinity Monastery, 1970

Лопухин Иван Владимирович

1997 – Некоторые черты о Внутренней Церкви // Массонские труды. Предисл. В. Ф. Саводника. М.: Алетея, 1997

Лосский Владимир Николаевич

1984 – Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия // Журнал Московской Патриархии. 1984. № 11

Немезий Эмесский еп.

1998 – О природе человека. Пер. Ф. С. Владимирского. Сост. М. Л. Хорькова. М.: Канон+, 1998

Обзор

1930 – Обзор главнейших событий церковной жизни России за время с 1925 г. до наших дней (Москва, 10 марта 1930 г.) // ГА РФ фонд 6343 оп. 1 дело 263 лист 12–13

Послание Патриархов

1995 – Послание Патриархов Восточно-кафолической Церкви о православной вере // Догматические послания православных иерархов XVII – XIX веков о православной вере. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995

Серафим (Лукьянов) митр.

1925 – Письмо от 17 февраля 1925 г. // ГА РФ фонд 6343 оп. 1 дело 264

Серафим (Соболев) архиеп.

1943 – Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943

Сергий (Страгородский) митр.

1898 – Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Священного Писания и творений Свято-отеческих. Казань, 1898

1930 – Интервью с главой Патриаршей Православной Церкви в СССР заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Сергием и его Синодом. О положении Православной Церкви в СССР. Газета «Правда» // ГА РФ фонд 6343 оп. 1 дело 263

1931 – Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Журнал Московской Патриархии. 1931. №№ 2, 3, 4

1933 – Послание Патриарху Сербскому Варнаве // Журнал Московской Патриархии. 1933. № 14–15

Синод Святейший правительствующий

Возлюбленным о Христе братьям архипастырям и всем верным чадам Святой Церкви // Церковные ведомости. 1917. № 18–19

Талантов Борис Владимирович

1972 – Сергиевщина или приспособление к атеизму. Иродова закваска // Церковная жизнь. 1972. № 1–6

Феодорит Кирский блж.

1844 – Краткое изложение Божественных догматов // Христианское чтение. 1844. Ч. 4

Феофан Затворник св.

1890 – Толкование Послания святого апостола Павла к римлянам. М., 1890

1893 – Толкование Послания святого апостола Павла к ефесянам. М., 1893

Филарет Московский св.

1869 – Письма к А. Н. М. 1832–1867. Киев, 1869. № 428, 1866

1885 – Собрание мнений и отзывов: В 5-ти т. Т. 3. СПб., 1885. С. 136–141; 156–161

Хомяков Алексей Степанович

1867 – Сочинения богословские. под ред. Ю. Самарина // Полное собрание сочинений. Т. 2. Прага, 1867

Указатель имен и предметов

А

Агафангел (Преображенский) св. 53

Антоний (Храповицкий) митр. 4, 6, 8, 9, 21, 23, 25, 28, 35, 63

Б

Бриллиантов Александр Иванович 24

В

Василий Великий св. 45

Виктор (Островидов) св. 6, 7, 8, 50

Временное правительство 5

Г

Гегель Георг Вильгельм Фридрих 20, 24, 26, 56, 57

гностицизм 9

Грановский Антонин 5

грех первородный 42, 59, 64

грех сам по себе 52, 67

Григорий Богослов св. 44

Григорий (Граббе) еп. 25

Григорий Палама св. 45

Д

Дамаскин (Орловский) о. 54

Достоевский Федор Михайлович 66

Е

Евлогий (Георгиевский) митр. 7

Евномий (арианин) 10

Ефрем Сирийский св. 41, 42, 43, 45

И

Иеремия II (Транос) Патриарх Константинопольский 62

Иеремия Пророк св. 18

Иларион (Троицкий) св. 25, 28

Иоанн Богослов Апостол 11

Иоанн Дамаскин св. 66

Иоанн Златоуст св. 19, 34, 60

Иринеи Лионский св. 14

Исаия Пророк св. 18

Искушение 17–18, 22, 23, 28, 32, 35, 36, 42, 59, 61, 63, 64

иудаизм 12, 16

Иустин (Попович) св. 25

К

Кавасила Николай блж. 62

Казанский Петр Симонович 64

католицизм 10, 24, 28, 37

Кирилл Иерусалимский св. 55

Крещения Таинство 12, 20, 28, 32, 33, 35, 54–56, 62, 64, 68

Л

Лопухин Иван Владимирович 65

Лосский Владимир Николаевич 64, 66

М

Макарий Египетский св. 50

масонство 9, 17, 30, 52, 65

мессалианство 56

Мещерский Евдоким 5

мистика времени 52–54, 58, 61, 62, 64

 настоящее 24, 40, 49, 52, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 63, 68

 прошлое 24, 39, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 68, 69

мистика коллектива, общины 26, 51, 57, 67, 70, 71

Михей Пророк св. 18

Моисей Пророк св. 18

Н

Нектарий Оптинский св. 5

Ницше Фридрих 51

нравственный монизм 8, 9, 21, 22, 24, 26, 35, 36, 39, 40, 43, 44, 48, 50, 51, 55, 61, 62, 63, 67, 70, 71

О

обновленчество 5

 Живая Церковь 5

опытный метод познания 26, 27, 36, 38

П

Павел Апостол 15, 19, 22

Петр Апостол 11

Покаяния Таинство 29, 54, 56–62, 68, 70

Послание Восточных Патриархов о вере 62

Приращения Таинство 28

Пространный Христианский Катехизис 44, 62

протестантизм 10, 24, 25, 28

Р

Религиозно-философские собрания 1901-1903 гг. 5

римское право см. также Сергей (Страгородский) митр.: антиюридическая полемика 18, 19, 20

Русская Православная Церковь Заграницей 53

С

Серафим (Лукьянов) митр. 5

Серафим (Мещеряков) митр. 5

Сергий (Страгородский) митр.

 антиюридическая полемика 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 31, 35, 37, 39, 40, 41, 42–47, 48, 49, 57, 58, 59, 61, 67, 68, 70

 «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее сообществам» (1931) 28

 «Послание к пастырям и пастве» (Декларация) (1927) 4, 6, 7, 8, 37, 50, 51, 63, 66

 «Православное учение о спасении» (1895) 8

Сионский вестник 17
славянофильство 26
советская власть 51, 53, 54
софиология 4
софистика 14, 26, 57
Софония Пророк св. 18

Т

тавтология 39, 57, 63
Талантов Борис Владимирович 6
Тихон (Беллавин) Патриарх св. 5
тождество блаженства и святости 8, 37, 39, 42, 50, 63
Толстой Лев Николаевич 63

Ф

Феодор (Поздеевский) св. 5
Феодорит Кирский блж. 55, 61
Феофан Затворник св. 16, 20, 34
Феофилакт Болгарский блж. 34
Филарет Московский св. 24, 36

Х

Хомяков Алексей Степанович 63, 64

Э

Экумений 34

Ю

Юстиниан император св. 19

Я

язычество 8, 12, 13, 16, 28, 29, 32, 35, 45, 48, 50, 51, 52, 62, 63, 64, 67, 70, 71

Оглавление

Вступление	4
Вероучение для митр. Сергия играет третьестепенную роль	8
Митр. Сергей о вероучении Православной Церкви	9
«Вероучение не жизненно»	9
«Вероучение есть лишь буква»	11
«Вероучение необходимо наполнить внутренним жизненным содержанием»	12
Митр. Сергей о Священном Писании	13
«Писание есть лишь буква»	13
«Писание необходимо наполнить внутренним жизненным содержанием»	17
Митр. Сергей о православном Предании	18
«Предание не жизненно»	18
«Предание есть лишь буква»	18
«Предание необходимо наполнить внутренним жизненным содержанием»	20
Вывод	21
Коренное убеждение митр. Сергия – «нравственный монизм»	22
Мысль о единстве	23
Цельное мировоззрение (антиисторизм)	24
Порядок рассмотрения	24
Способ рассмотрения	25
Бог и человек	26
Благодать и человеческая воля	28
Степени спасения	35
Благодать священнодействия и благодать Церковного управления	36
Блаженство и добродетель	37
Добродетель и благо	38
Блаженство и святость	39
Спасение и естественное последствие	39
Суд и естественный порядок вещей	42
Земная жизнь и загробная	47
Тождество блаженства и святости	50
Время	52
Крещение	54
Покаяние	56
Понимание	63
Личность	64

Безнравственность	67
Митр. Сергей учит о неизбежности греха	67
Митр. Сергей учит о неустранимости греха	67
Митр. Сергей учит, что греха нет	68
Митр. Сергей учит, что грех не является препятствием для Богообщения	69
Сергианство предписывает преступление заповеди	70
Заключение	70
Библиография	71
Указатель имен и предметов	74