

С. Л. Франк · Из истории русской философской мысли

С. Л. Франк
ИЗ ИСТОРИИ
РУССКОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ
КОНЦА 19^{го}
И
НАЧАЛА 20^{го}
ВЕКА
АНТОЛОГИЯ

Из истории русской
философской мысли
конца XIX и начала XX века

С. Л. ФРАНК

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
конца XIX и начала XX века

Антология

Посмертная редакция

В. С. ФРАНКА

Inter-Language Literary Associates

1965

**Рисунок переплета (и обложки) работы
художника С. Л. Голлербаха**

**Copyright 1965
by
Inter-Language Literary Associates
Washington, D. C. – New York**

Printed in Germany

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

В 1947 году лондонское издательство Harvill Press договорилось с моим отцом, русским философом Семеном Людвиговичем Франком (1877-1950), о публикации предложенной им антологии русской философии самого конца 19-го и первой половины 20-го века. Семен Людвигович, сам один из руководящих деятелей эпохи возрождения русской идеалистической философии, с увлечением взялся за работу. По его замыслу книга должна была состоять из переведенных на английский язык отрывков из произведений ряда мыслителей, которым были бы предпосланы их характеристики и краткие биографические и библиографические справки. Однако, из-за разногласий с издательством антология эта так и не вышла в свет.

Настоящая книга — русская версия этой антологии; она состоит из избранных С. Л. Франком отрывков и из его собственных кратких вступительных заметок. Тот факт, что антология была задумана не для русских образованных людей, а для иностранных читателей, мало осведомленных в истории русской мысли, определил несколько упрощенный характер этих заметок. Но и для многих русских читателей вся эта глава из истории русской мысли, о которой говорится в предлагаемой ныне книге, может оказаться экскурсом в неисследованную территорию, в одно из тех «белых пятен», которые появились в истории русской культуры в результате засилья в течение последнего полувека только одного направления русской мысли (обладающего к тому же несравненно менее глубокими историческими корнями, чем другие).

К тому же именно представленные в настоящей антологии направления мысли сыграли определяющую роль и в развитии русской художественной литературы первых десятилетий нашего века, тесно связанной с метафизическими исканиями и этическими проблемами. Поэтому антология поможет глубже подойти и к изучению и пониманию русской литературы 1890-1930-х гг. Это тем более очевидно, что в антологии представлены не толь-

ко профессиональные философы, но и писатели: Лев Толстой, Розанов, Мережковский, Вячеслав Иванов. Да и такие мыслители, как Владимир Соловьев или Лев Шестов, не могут быть обойдены и в истории русской художественной литературы.

В. Франк

Лондон, июль 1964.

ВВЕДЕНИЕ

Когда мне было предложено редактировать антологию новейшей русской религиозной мысли (начиная с конца 19-го века), главная трудность, вставшая предо мной, было то, что французы называют *embarras de richesse*. Людей, мысливших и писавших по религиозным вопросам, было за это время (в самой России, по крайней мере, до установления советского строя, а позднее — в русской эмиграции) очень много. Сюда относятся не только богословы в узком смысле слова, но и многие философы, поскольку они писали по философии религии; сюда относятся также целый ряд поэтов, писателей и литературных критиков, многие из которых за это время принимали участие в религиозных борениях эпохи; и, наконец, сюда же принадлежат и многие чисто политические писатели, потому что в состав политической борьбы в эту эпоху в значительной мере входила борьба между атеизмом и религиозным обоснованием жизни и общественного идеала. Недостаточно было выбрать из этого множества писателей и мыслителей наиболее интересных, значительных и оригинальных; нужно было руководиться и более точным и объективным критерием.

К счастью, такой критерий — хотя, как тотчас ниже будет указано, и в несколько неопределенной форме — здесь как бы сам собою навязывается. В интенсивной умственной и духовной жизни этой эпохи, из довольно значительного числа талантливых богословов, философов и эссеистов выделяется группа умов, которых можно назвать *религиозными мыслителями* в более специфическом смысле слова. В отличие от умов чисто теоретического склада, направленных на бескорыстное и бесстрастное познание бытия — включая ту его область, которая есть предмет религиозного сознания, — это тот умственный тип, который имел в виду Паскаль, когда говорил, что он одобряет «лишь тех, кто ищет, вздыхая». Это — люди (по большей части трагического склада духа), которые через внутреннюю духовную борьбу и личный религиозный опыт достигают утверждения какого-либо нового понимания смысла жизни, указывают новые жизненные пу-

ти, борются против общественных верований и оценок и проповедают новые (или старые, но забытые) высшие ценности, — люди, совершающие, по слову Ницше, «переоценку ценностей». Образцом таких умов на Западе были, например, Паскаль, Кьеркегор, Карлейль, Ницше, Шарль Пэги. Особенность русской мысли состоит именно в том, что большинство ее, быть может, наиболее оригинальных и интересных мыслителей и, во всяком случае, все наиболее влиятельные из них — с самого возникновения самостоятельной русской мысли в первой половине 19-го века и до наших дней — принадлежат именно к этому типу. Это — не столько философы и богословы, сколько духовные борцы и «пророки».

Однако, этот критерий все же лишь до известной степени мог помочь редактору в подборе материала антологии русской религиозной мысли. Прежде всего, оказалось все же невозможным совсем обойти и писателей иного умственного склада. Но, самое главное, сам этот критерий не настолько точен, чтобы можно было всегда отчетливо и с полной бесспорностью выделить мыслителей этого типа из общего состава других, тоже значительных умов, высказывавшихся по религиозным вопросам. И особенно трудно сделать это в отношении русской мысли, в которой разделение труда в области умственного творчества не пошло так далеко, как на Западе, и в которой преобладают люди универсального умственного склада. Лишь в некоторых случаях указанный признак давал бесспорный критерий отбора. Так, естественно было не включить в антологию таких выдающихся философов-теоретиков, как Л. М. Лопатин и князь С. Н. Трубецкой, хотя представленная ими «московская метафизическая школа» сыграла значительную роль в истории духовного развития эпохи; естественно было также исключить таких интересных специалистов-богословов, как Несмелов и Тареев.

С другой стороны, такие богословы, как о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков, хотя по сознательному замыслу стремились не реформировать религиозное сознание, а только дать новое богословское выражение традиционных учений церкви, фактически были столь оригинальными творческими религиозными умами, что необходимость включения образцов их творчества в состав антологии была очевидна. Столь же естественным казалось редактору из числа поэтов и писателей, принимавших участие в духовном движении эпохи, выбрать двух — Мережковского и Вячеслава Иванова, первого — как родоначальни-

ка т. н. «нового религиозного сознания», и второго, как представителя редкого в России типа изысканной тонкости религиозной мысли, и оставить в стороне других. При этом, однако, с сожалением пришлось отказаться от включения в антологию литературного критика и историка русской мысли М. О. Гершензона, который, не будучи в строгом смысле религиозным мыслителем, имел и проповедовал свой оригинальный идеал духовной жизни. Но уже труднее было принять положительное или отрицательное решение в других, тоже, так сказать, промежуточных случаях. Так, если вполне естественно было исключить политических писателей, хотя и высказывавшихся по вопросам религии, то лишь с величайшим сожалением пришлось к их составу причислить и оставить за пределами сборника такого совершенно выдающегося и оригинального мыслителя, как П. Б. Струве, который, будучи по главной своей специальности политическим писателем, социологом и экономистом, по существу своей умственной природы был духовным борцом и сыграл руководящую роль, как один из зачинателей и вождей духовного переворота эпохи.

В отношении представителя совсем другого типа русской мысли, выдающегося русского философа Н. О. Лосского — образца чисто абстрактно-теоретического мыслителя (гносеолога и метафизика) — обратное, положительное решение было принято на том основании, что проповедуемый им — редкий в русской мысли — чистый и последовательный абстрактный теизм хорошо восполняет общую картину русской религиозной мысли и в этом отношении имеет и чисто религиозное значение. Но, конечно, редактор вполне сознает, что в этих и им подобных случаях его выбор оспорим и носит на себе неизбежный отпечаток субъективности. Он может лишь с полной правдивостью заверить, что руководился не личными симпатиями и антипатиями, а старался всюду применять объективные критерии.

Во всяком случае, предлагаемая антология русской религиозной мысли в силу указанных оснований, а также ограниченности ее объема, никак не претендует на исчерпывающую полноту и не может дать полной картины движения религиозной мысли эпохи. Редактор был бы удовлетворен, если бы компетентная критика признала, что ему удалось дать в достаточно характерных образцах некоторое, хотя бы приблизительно верное общее представление о характере и ценности новейшей русской религиозной мысли и пробудить интерес к ней.

Эпоха, представленная в предлагаемой антологии, естественно выделяется, как некий особый исторический период в истории русской мысли. Чтобы понять это, надо вкратце коснуться ее прошлого. Самостоятельная русская религиозная и философская мысль возникает в 30-х годах 19-го века; поскольку рождение и развитие мысли поддается вообще причинному объяснению, это идейное движение было плодом более близкого ознакомления с западной духовной культурой, происшедшего в эпоху наполеоновских войн 1812-15 гг. и в следующие за ними десятилетия. Идеи французской, немецкой и английской романтики и немецкой идеалистической философии не только с жадным увлечением воспринимаются образованным слоем русского общества, но и дают толчок для пробуждения самостоятельной мысли. Первое обнаружение этого духовного возрождения есть изумительный универсализм и одухотворенность поэзии Пушкина, положившей начало великой русской поэзии и изящной литературы 19-го века. Одновременно пробуждается русская мысль; в 20-х гг. группа одаренных юношей образует кружок шеллингианцев; 30-е гг. есть эпоха увлечения гегельянством. Так складывается течение, известное под именем «идеализма 30-х гг.». Из этого брожения идей рождается первое проявление самостоятельной русской религиозной мысли — знаменитое «Философическое письмо» Чаадаева (1836) — опыт религиозного осмысления исторической судьбы Западной Европы и России. По мысли Чаадаева, несчастье России состоит в отсутствии в ней подлинной христианской общественной культуры; заимствовав христианство от обособившейся в духовном провинциализме Византии, Россия оторвалась от основного русла христианского просвещения, создавшего европейскую культуру. Толчок, данный Чаадаевым, и возникшая из него идейная борьба привела к образованию в 40-х гг. двух лагерей — западников и славянофилов. Если западники — мыслители, призывавшие Россию следовать по пути европейской культуры, были — в отличие от Чаадаева — либералами-рационалистами, представителями возродившейся на Западе «просветительной» философии «левого гегельянства» и французского радикализма и социализма 40-х гг. — то славянофилы, мечтавшие об оригинальной русской или славянской духовно-общественной культуре, были первыми представителями творческой религиозной мысли в России. Славянофилы противопоставляли индивидуализму и рационализму Запада, возникшим, по их мнению, из традиций древнего Рима и римской

церкви, идею целостной духовно-общественной культуры, господствующей на христианском востоке, который один только, как они утверждали, сохранил неискаженными подлинными заветы христианства. Сюда относятся такие мыслители, как родоначальник русской философии, бывший шеллингианец Иван Киреевский, проповедник живого, истекающего из опыта сердца знания и основанной на нем духовной целостности — идеалов, выражение которых он нашел у восточных отцов церкви, и первый оригинальный русский богослов Алексей Хомяков, создавший учение о церкви, как свободно-любовном «соборном организме», которому одному только открывается высшая правда христианства. Идеи славянофильства отразились на глубоких религиозных исканиях двух великих русских писателей — Гоголя и, позднее, Достоевского.

В известном смысле борьба между западничеством и славянофильством проходит с того времени и до наших дней через все развитие русской мысли. Но, начиная с конца 50-х гг., т. е. с начала эпохи реформ в царствование Александра II, религиозно-философская мысль 30-40-х гг. вытесняется из внимания общества и почти исчезает. Ее заслоняет пробудившийся в эту эпоху страстный интерес к социально-политическим проблемам, который имеет своим духовным фундаментом либо позитивизм и религиозный индифферентизм, либо, еще чаще, воинствующий рационализм и атеизм. Этот умственный тип (в различных его вариантах) почти беспредельно господствует в России с конца 50-х гг. вплоть до конца 70-х и остается по крайней мере преобладающим до самого конца 19-го века. (Нынешняя философия русского большевизма есть, кстати сказать, некий возврат к нему и притом в самой крайней, упрощенной и вульгаризованной его форме.)

Но на пороге 19-го и 20-го вв. (и особенно после 1905 года, когда политическое волнение, получив первое удовлетворение в установлении конституционного строя, временно затихает) совершается существенный перелом в умственном настроении русского общества. Если рядовая масса русского образованного общества продолжает еще жить прежними идеалами, то в ее элите пробуждается интерес к забытым проблемам эстетики, философии и религии. Поколение, достигающее зрелости к началу нового века, через головы своих отцов подает руку своим дедам или прадедам — «идеалистам» 30-х и 40-х гг. В 90-х гг. 19-го века появляется группа молодых поэтов, получивших сначала прозвище

«декадентов» и позднее назвавших себя более подходящим именем «символистов» (Мережковский, Брюсов, Бальмонт, Блок, Белый, позднее Вячеслав Иванов и Федор Сологуб); в их лице начинается новый расцвет русской поэзии, находившейся в полном упадке предыдущие десятилетия; и с этим связано пробуждение интереса к духовной и религиозной жизни. Одновременно возникает и быстро достигает успеха новое течение социально-экономической мысли, известное под несколько обманчивым именем «марксизма». По первоначальному своему замыслу т. н. «марксизм» был — в пределах социалистической мысли — западной реакцией против типично русского славянофильски окрашенного «народничества», мечтавшего об особом, русском пути к социализму (через развитие института сельской общины) в отличие от западноевропейского пути через капитализм и либерально-демократический строй. Дело шло, казалось, о разногласии чисто социально-политическом, не имеющем никакого принципиально идейного значения. Но очень скоро обнаружилось, что разногласие это идет гораздо более глубоко. «Народничество», почти безраздельно господствовавшее начиная с 60-х гг., как бы неразрывно срослось с общим духовным и умственным типом русской радикальной интеллигенции. Борьба против «народничества» поэтому вскоре же развернулась в принципиальную борьбу против всего этого традиционного духовного типа. Правда, левое крыло «марксистов», под водительством Ленина, вскоре создавшее столь влиятельное движение «большевизма», осталось в кругу старых представлений и даже усилило их односторонность своей фанатической проповедью материализма и атеизма. Однако, противоположное, «правое» крыло, быстро оторвавшись от своей «марксистской» пуповины, обнаружилось, как движение, направленное на решительный пересмотр духовных основ традиционных воззрений русской радикальной интеллигенции. В 1902 году группа недавних «марксистов» — молодых мыслителей, которым суждено было сыграть большую роль в дальнейшем духовном развитии России (Струве, Булгаков, Бердяев, Франк и др.) выпускает сборник «Проблемы идеализма», в котором призывает от позитивизма и материализма к идеалистической философии. Примерно та же группа издает в 1909 году еще более сенсационный сборник «Вехи», в котором подвергает резкой критике все господствующее мировоззрение русской революционной интеллигенции с его материализмом и отрицанием духовных ценностей и уже прямо призывает к религиозному обо-

снованию жизни и общественных идеалов. — В 1902 году, по инициативе другой, тоже религиозно заинтересованной группы писателей во главе с Мережковским, в воззрениях которой заметно влияние старого славянофильства, возникают в Петербурге «Религиозно-философские собрания» (позднее перешедшие в «Религиозно-философские общества» в Петербурге и Москве), в которых происходит первая идейная встреча между свободными религиозными мыслителями и иерархами православной церкви. — В 90-х гг. 19-го века философы московского университета Лопатин, С. Трубецкой и Н. Грот проповедуют права метафизики и основанием философского журнала и общества возрождают интерес к исконным традициям философской мысли. Так, из разных источников постепенно слагается умственное течение, представляющее русскую религиозную мысль 20-го века. Ее участники пошли позднее, естественно, каждый своим особым путем.

Как обычно бывает в таких случаях, это умственное течение имело своих — одинаковых в свое время — предшественников. В начале 80-х гг. русское общество, жившее в ту эпоху совсем иными интересами, было взволновано религиозным переворотом, происшедшим с величайшим русским писателем 19-го века Львом Толстым. Толстой, в своих художественных произведениях упивавшийся красотой и бесконечным многообразием чувственно-земной жизни, поведал в своей «Исповеди», как он осознал бессмысленность, пустоту и суету этой жизни. В ряде религиозных произведений, ради которых он почти забросил свой дивный художественный дар, он стал проповедовать, что жизнь можно осмыслить только через аскетическое отречение от культуры, науки, искусства, политики, через буквально-точное соблюдение Христовых заветов самоотверженной любви и непротивления злу, через возврат к смиренной, полной лишений и физического труда жизни русского крестьянина. Проповедь Толстого породила целое движение «толстовцев» и отразилась и в народной массе усилением сектантства.

Еще почти десятилетием раньше, юноша 21-го года Владимир Соловьев вступил в литературу небольшой книжкой «Кризис западной философии» — против позитивистов (1874). Соловьев, в то время ученик славянофилов, изображал упадок западной философии, как итог ее рационалистических предпосылок, и призывал к религиозному обоснованию мировоззрения. Университетский диспут, на котором Соловьев защищал свою кни-

гу, как диссертацию на степень магистра философии, был общественной сенсацией; книга была встречена бурными протестами позитивистов, но и пророческим замечанием одного из участников диспута: «Россию можно поздравить с новым гением». Своими дальнейшими произведениями (в которых он резко разошелся с славянофилами и стал проповедовать христианское возрождение общественной жизни на основе религиозного универсализма и сближения России с Западом) Соловьев быстро приобрел себе имя самого выдающегося и благородного русского религиозного мыслителя.

Оставаясь сначала одиноким, он под конец своей недолгой жизни и особенно после своей смерти (1900) имел большое влияние.

В известном смысле он может считаться единственной идейной нитью, связующей религиозную мысль 20-го века с мыслителями 19-го.

И, наконец, в последней четверти 19-го века скромный, при жизни совершенно неизвестный публике, но высоко почитаемый такими людьми, как Достоевский (в последние годы его жизни), Толстой и Соловьев, библиотекарь Московской публичной библиотеки Николай Федоров сочинял свой до безумия фантастический, но и религиозно гениальный «проект» духовного возрождения человечества через активное общее участие в Христовом деле преодоления смерти. Его произведения были опубликованы только после его смерти, в 1907 году, и создали ему целую группу фанатически верующих учеников.

Эти три мыслителя могут, таким образом, быть признаны зачинателями и предшественниками в конце 19-го века русской религиозной мысли 20-го века; и поэтому образцы их творчества включены в антологию. В эту же эпоху (именно — в 80-х гг.) творили и другие религиозные мыслители. Упомяну из них гениального Константина Леонтьева, сочетавшего эстетическое восхищение полнотой жизни и культуры (приводившее его к аморализму, похожему на идеи Ницше) с суровым византийским пониманием христианства и с политической реакционностью, и последнего благородного представителя старого славянофильства Ивана Аксакова; был и целый ряд эпигонов славянофильства, которое у них выродилось в узкий и политически реакционный национализм. Но все эти мыслители по всей своей духовной формации принадлежат 19-му веку и не оказали никакого влия-

ния на мысль 20-го века. Они поэтому естественно выпадают из рамок предлагаемой антологии.

Духовное движение и религиозная мысль 20-го века были в пределах самой России искусственно прерваны революцией 1917 года, утвердившей советский строй с его официальной доктриной материалистического атеизма. Во влиянии на народные массы и полуобразованные слои общества воинствующий атеизм внешне одержал, таким образом, полную победу над движением религиозного возрождения. С абсолютным подавлением свободы мысли и слова в советской России, всякое публичное обнаружение религиозной мысли стало невозможным; и хотя в последние годы русской церкви снова предоставлена некоторая возможность богослужебной жизни и церковного самоуправления (что есть свидетельство, что в скрытой глубине русское религиозное сознание не могло быть подавлено), самостоятельная религиозная мысль по-прежнему остается невозможной. К счастью, почти все русские мыслители, дожившие до большевизма, эмигрировали (или были высланы из России советской властью) и продолжали и продолжают умственно творить за пределами России. Благодаря этому, описываемое движение религиозной мысли продолжается до наших дней. Таким образом, эпоха возрождения русской религиозной мысли, — первые проблески которой относятся к последней четверти 19-го века, и которая, как общее течение, начинает формироваться на рубеже 19-го и 20-го веков — доходит до нашего времени. Предлагаемая антология и пытается дать читателю наиболее интересные и характерные образцы этой новейшей эпохи русской мысли.

* *
*

Нелегко определить своеобразие общего типа русской религиозной мысли, представленной в предлагаемой антологии. Конечно, при многообразии и разнородности ее отдельных представителей не может быть и речи об определении того, что общее им всем, о подведении их, так сказать, под один общий знаменатель. Но даже отыскание преобладающих черт этой мысли есть дело не легкое —, особенно для редактора, который сам — один из ее участников. Я ограничиваюсь здесь поэтому немногими краткими указаниями (в дополнение к тому, что было сказано выше о типе русского религиозного мыслителя), предоставляя

в остальном самому читателю сделать общие выводы из содержания антологии.

Одна из самых характерных черт преобладающего типа русской мысли, обильно представленного в антологии, есть, так сказать, ее эмоциональность и интуитивность, ее определенность сильными стихийными страстями, оценками и чувствами. Людей этого типа трудно даже назвать «мыслителями» в строгом смысле слова; они скорее суть, как уже сказано выше, духовные борцы, обличители, проповедники, «пророки». Получается почти впечатление, как будто они мыслят не умом, а каким-то другим, более первичным и стихийным духовным органом, каким-то «нутром» своей души. Они иногда умственно беспомощны и слабы; вся сила и значительность их заключается в напряженности их чувств и в оригинальности их непосредственной интуиции, их общего духовного отношения к жизни, которое им иногда лишь с трудом удастся выразить в точных понятиях. Таковы, например, Толстой, Федоров, Розанов, Мережковский, отчасти, несмотря на внешнюю остроту мысли, Шестов. Но сюда же относятся по существу и некоторые мыслители, обладающие большой умственной культурой и широким умственным образованием. Так, Владимир Соловьев, подлинный и сильный философ, по внешнему облику своей мысли человек даже рационалистического склада ума, любивший, например, «логически» доказывать догматы веры, обретает основную свою интуицию из мистического видения. Такие ученые богословы, как Флоренский и Булгаков, и такой образованный и умственно тонкий философ, как Бердяев, по существу суть, каждый по своему, натуры эмоциональные, одержимые сильными духовными страстями.

Вторая характерная черта русской религиозной мысли есть ее органическая связь с мыслью общественной, с политическими интересами. Если особенность религиозной мысли вообще, в ее отличии от мысли отвлеченно-философской и научной, состоит в том, что она направляет жизнь человека, указывает ему путь, по которому он должен идти, то русская религиозная мысль отличается тем, что путь этот почти всегда не путь личного спасения, а путь общественного устройства. Через всю историю русской мысли, начиная с ее зарождения в 30-х годах прошлого века и до наших дней, проходит один характерный ее тип, определенный сочетанием религиозной проблематики с проблематикой судеб России и Европы, исторических судеб человечества во-

обще, — иначе говоря, сочетанием философии религии с философией истории и политической философией. В отношении многих русских мыслителей с трудом можно определить, кто они — мыслители религиозные или политические; скорее они — то и другое в неразделимом единстве. Некоторые из представленных в сборнике мыслителей были (в короткий промежуток 1905-1917 гг., когда в России была возможна политическая деятельность в европейском смысле слова) и политическими деятелями (таковы Евгений Трубецкой и, в меньшей степени, Булгаков в течение первой половины его жизни). Вл. Соловьев не был политическим деятелем только потому, что в его время это было невозможно; но он был блестящим, страстным и влиятельным политическим публицистом. Федоров, Розанов, Трубецкой, Бердяев писали по текущим политическим вопросам. Даже Толстой, несмотря на свое принципиальное отрицание государства и политики, неоднократно вмешивался в политическую борьбу. Но самое главное — почти у всех религиозные идеалы находят свое последнее выражение в идеалах политических, в требованиях реформирования общественного порядка. Этот тип мысли есть одновременно и духовный источник, и следствие того векового политического брожения, в котором Россия находится, начиная с восстания декабристов 1925 года. Исключения, как, напр., Шестов, целиком сосредоточенный на индивидуальном «спасении», или такие чистые философы, как Лосский, — здесь чрезвычайно редки.

И, наконец, по своему содержанию русская религиозная мысль, характеризуется преобладанием в ней мотивов апокалиптического или эсхатологического порядка, как и вообще в этом состоит одно из отличий русского христианского сознания от западного. Западное христианство сумело формировать общественную культуру, осуществить в общественной жизни некоторые элементарные христианские принципы; но это было куплено ценою забвения, в значительной мере, первохристианского сознания неизбежности и близости «конца мира», и поэтому непрочности, условности и относительности всякого устройства земной жизни. Обратное — в России: неустанная мысль о конце мира, о непрочности и несущественности всякого относительного земного устройства, или — в другом, более распространенном варианте — страстная устремленность к последней цели христианской веры — к преображению мира и к наступлению Царства Божия, к осуществлению абсолютной правды, к явлению «нового неба и новой земли», настолько доминирует в русском христианстве,

что часто идет в ущерб трезвой и ответственной нравственной задаче христианского просветления и оздоровления земной жизни; или, по крайней мере, не проводится отчетливая граница между этими двумя разнородными целями. Большинство вошедших в предлагаемый сборник мыслителей — Толстой, Федоров, Соловьев, Мережковский, Флоренский, Булгаков, Бердяев — отражают в своей мысли, каждый по своему, эту апокалиптическую или эсхатологическую черту русского религиозного сознания. Противоположная и противоборствующая этому направлению тенденция также, впрочем, представлена в сборнике — в лице Е. Трубецкого и редактора сборника.

* *
*

Выбор отрывков из произведений мыслителей, собранных в антологии, представлял также некоторые трудности. Нелегко у писателей, большинство которых творили в течение нескольких десятилетий и естественно изменяли за это время свои воззрения, найти сравнительно краткий отрывок, который достаточно полно и адекватно выражал бы основную идею данного мыслителя. Редактор поневоле должен был здесь руководиться неким общим чутьем, и его решения естественно оспоримы. По общему правилу я старался представить мысль каждого автора образцом из последнего, наиболее зрелого периода его творчества. Но не всегда это оказывалось целесообразным. Укажу на два исключения из этого правила, которые пришлось допустить. Вл. Соловьев изложил наиболее ярко общие основы своего религиозного мировоззрения именно в ранних своих произведениях. Я остановился поэтому на двух отрывках из раннего, наиболее синтетического его труда, выражающего его основную религиозную интуицию — «Чтения о Богочеловечестве», дополнив их отрывком также из ранней, характерной для его общих религиозных воззрений «Лекции о Достоевском». (Этим, кстати сказать, *terminus a quo* эпохи, представленной в сборнике, несколько искусственно отодвинут в прошлое до начала 80-х годов; выбор, однако, оправдан тем, что именно идеи этих произведений оказали наибольшее влияние на позднейшую русскую религиозную мысль). Аналогичные соображения руководили выбором отрывка из произведений Мережковского. В многочисленных позднейших книгах этого автора-мыслителя вообще капризно-своевольного и логически недостаточно отчетливого и ответственного —

элемент риторики и парадокса в гораздо большей мере идет в ущерб серьезному идеологическому устремлению, чем в начале его творчества. Это касается не только книг последнего эмиграционного периода его творчества (начиная с 20-х годов), но и произведений среднего периода, эпохи его сближения с революционным течением в 1905-17 гг., когда он проповедовал довольно туманную религию «Третьего Завета» (намек на которую встречается, впрочем, уже в представленном здесь отрывке). К тому же, наиболее значительную роль, как пробудитель интереса к религии и инициатор т. н. «нового религиозного сознания», Мережковский сыграл в более ранний период своего творчества. Поэтому он представлен отрывком из бесспорно самой значительной своей ранней книги «Религия Толстого и Достоевского».

При размещении авторов в антологии я придерживался по возможности хронологического порядка. При этом пришлось, однако, комбинировать два, иногда расходящихся между собою, хронологических признака: время жизни и время опубликования приводимого произведения. В основу размещения положен первый из этих признаков, как более существенный. В силу его участники антологии распадутся примерно на три группы: 1) мыслители, относящиеся всецело или главным образом к концу 19-го века (Толстой, Федоров, Соловьев) — и они сами расположены в хронологическом порядке жизни, хотя приводимые произведения Соловьева на 20 лет старше соответствующих произведений Толстого и Федорова; 2) поколение писателей, родившихся в конце 50-х и в 60-х гг. 19-го века (Мережковский, Розанов, Трубецкой, Шестов, В. Иванов); и, наконец, 3) поколение писателей, родившихся в 70-х и 80-х гг. — все остальные участники сборника. В пределах этих последних двух групп авторы размещены в порядке опубликования приводимых произведений. Поэтому Флоренский, — по возрасту младший из всех участников сборника — помещен первым в последней группе, так как его книга, отрывки из которой здесь представлены, вышла уже в 1913 году, т. е. в эпоху до первой мировой войны и большевизма, и так как, к тому же, он оказал большое влияние на Булгакова. Не следует, впрочем, при этом упускать из вида, что все представители двух последних групп по своему творчеству являются — для первых двух десятилетий 20-го века — современниками и совместно участвовали в движении религиозной мысли этой эпохи.

С. Франк

Лев Толстой

ЛЕВ ТОЛСТОЙ

(1828—1910)

Имя, произведения и учение Льва Николаевича Толстого достаточно известны, чтобы нужно было здесь говорить о них. Мы ограничиваемся приведением кратких биографических данных.

Происходя из древней титулованной дворянской среды, он в молодости офицером принимал участие в стычках с горцами на Кавказе и в Севастопольской кампании 1855-56 гг., откуда вынес впечатления ужасов войны и скромного нравственного величия простого русского солдата. Первыми же своими произведениями того времени приобрел славу одного из величайших русских писателей. С начала 60-х годов он, женившись, почти безвыездно до конца жизни жил в своем родовом имении Ясная Поляна, Тульской губернии. В 60-е годы занялся педагогической деятельностью в деревне и опубликовал ряд педагогических произведений, в которых уже отчасти намечается его позднейшее учение. Его два больших эпических романа «Война и мир» (1862-66) и «Анна Каренина» (1874-77) суть бесспорно величайшие произведения русской изящной литературы 19-го века (первое из них он сам не без основания сравнивает с «Илиадой» Гомера). В конце 70-х годов с ним совершается религиозный переворот. С того времени, почти забросив свой художественный дар (однако, все же, как бы против воли, иногда возвращаясь к нему в ряде шедевров), он посвящает себя проповеди христианской веры и жизни, как он их понимает. В качестве религиозного мыслителя, он приобретает небывалую мировую славу, сравнимую только со славой Вольтера в 18-м веке, и Ясная Поляна становится местом паломничества не только для России, но и для всего мира. Из его влияния за пределами России надлежит отметить его решающее влияние на Ганди. Правительство запрещает его произведения (которые печатаются за границей), преследует его последователей, но не трогает его самого; в 1902 году Синод православной церкви отлучает его от церкви за кощунство и отрицание традиционного учения. Самому Толстому его религиозное учение не принесло душевного покоя. Отказавшись за себя лично от собственности и пытаясь подражать образу жизни простого крестьянина, он мучится разногласием с своей семьей, не разделяющей его учения, и своим невольным фактическим участием в богатой и праздной жизни. Новый душевный кризис ведет к тому, что 82-х - летний великий писатель в 1910 году ночью тайком бежит из дому, пытаясь начать новую

жизнь никому неведомым простым странником, но заболевает в поезде и через несколько дней умирает в доме приютившего его начальника деревенской станции Астапово.

Предлагаемый отрывок есть сокращенная примерно наполовину статья «Что такое религия, и в чем сущность ее?» (1902).

ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ, И В ЧЕМ СУЩНОСТЬ ЕЕ?

I

Всегда во всех человеческих обществах в известные периоды их жизни наступало время, когда религия сначала отклонялась от своего основного значения, потом, все более и более отклоняясь, теряла свое основное значение и, наконец, замирала в раз установленных формах, и тогда действие ее на жизнь людей становилось все меньше и меньше.

В такие периоды образованное меньшинство, не веря в существующее религиозное учение, делает только вид, что верит в него, находя это нужным для удержания народных масс в установленном строе жизни; народные же массы, хотя и держатся по инерции раз установленных форм религии, в жизни своей не руководятся уже требованиями религии, а только народными обычаями и государственными законами.

Так это было много раз в различных человеческих обществах. Но никогда не было того, что происходит теперь в нашем христианском обществе. Никогда не было того, чтобы богатое, властвующее и более образованное меньшинство, имеющее наибольшее влияние на массы, не только не верило в существующую религию, но было бы уверено в том, что в наше время религии уже никакой не нужно, и внушало бы людям, сомневающимся в истинности исповедуемой религии, не какое-либо более разумное и ясное религиозное учение, чем то, которое существует, а то, что религия вообще отжила свое время и стала теперь не только бесполезным, но и вредным органом жизни обществ, вроде того, как слепая кишка в организме человека. Религия изучается этого рода людьми не как нечто известное нам по внутреннему опыту, а как внешнее явление, как бы болезнь, которую бывают одержимы некоторые люди, и которую мы можем исследовать только по внешним симптомам.

Религия, по мнению одних из этих людей, произошла от одухотворения всех явлений природы (анимизм), по мнению дру-

гих, — из представления возможности отношений с умершими предками, по мнению третьих, — из страха перед силами природы. А так как, рассуждают далее ученые люди нашего времени, наука доказала, что деревья и камни не могут быть одушевлены, и умершие предки уже не чувствуют того, что делают живые, и явления природы объясняемы естественными причинами, то и уничтожилась необходимость и в религии, и во всех тех стеснениях, которые вследствие религиозных верований налагали на себя люди. По мнению ученых был период невежественный — религиозный. Этот период уже давно пережит человечеством, остались редкие, атавистические признаки его. Потом был период метафизический, и этот пережит. Теперь же мы, просвещенные люди, живем в периоде научном, в периоде позитивной науки, которая заменяет религию и ведет человечество на такую высокую степень развития, до которой оно никогда не могло бы достигнуть, подчиняясь суеверным религиозным учениям.

· : : : : : : : : : : : : : : : : : :
· .

«Религия отжила, верить во что-нибудь кроме науки, есть невежество. Наука устроит все, что надо, и руководствоваться в жизни надо только одной наукой», думают и говорят как сами ученые, так и те люди толпы, которые, хотя и очень далеки от науки, верят ученым и вместе с ними утверждают, что религия есть пережитое суеверие, и в жизни нужно руководиться только наукой, т.е., собственно ничем, потому что наука по самой цели своей — исследования всего существующего — не может дать никакого руководства в жизни людей.

II

Ученые люди нашего времени решили, что религия не нужна, что наука заменит или уже заменила ее, а между тем как прежде, так и теперь, без религии никогда не жило и никогда не может жить ни одно человеческое общество, ни один разумный человек (я говорю «разумный человек» потому, что неразумный человек, так же как и животное, может жить и без религии). А не может жить без религии разумный человек именно потому, что разум составляет свойство его природы. Всякое животное руководится в своих поступках, — кроме тех, к которым его влечет прямая потребность удовлетворения своих жела-

ний, — соображением о ближайших последствиях своего поступка. Сообразив эти последствия, посредством тех средств познания, которыми оно владеет, животное согласует с этими последствиями свои поступки и всегда без колебаний поступает одним и тем же образом, соответственно этим соображениям

Но не то с человеком. Разница между человеком и животным в том, что познавательные способности животного ограничиваются тем, что мы называем инстинктом, тогда как основная познавательная способность человека есть разум. Пчела, собирающая корм, не может иметь никаких сомнений о том, хорошо или дурно собирать его. Но человек, собирая жатву или плоды, не может не думать о том, — не уничтожает ли он на будущее время произростания хлеба или плодов? и о том, — не отнимает ли он этим собиранием пищу у ближних? Не может не думать и о том, что будет из тех детей, которых он кормит? и многое другое. Самые важные вопросы поведения в жизни не могут разумным человеком быть решены окончательно именно по обилию последствий, которых он не может не видеть. Всякий разумный человек, если не знает, то чувствует, что в самых важных вопросах жизни ему нельзя руководствоваться ни личными побуждениями чувств, ни соображениями о ближайших последствиях его деятельности, потому что последствий этих он видит слишком много различных и часто противоречивых, т. е. таких, которые также вероятно могут быть благодетельны или зловредны как для него, так и для других людей

.
И потому разумный человек должен был сделать и всегда делал по отношению бесконечно малых жизненных явлений, могущих влиять на его поступки, то, что в математике называется интегрированием, т. е., устанавливать, кроме отношения к ближайшим явлениям жизни, свое отношение ко всему бесконечному по времени и пространству миру, понимая его как одно целое. И такое установление отношения человека к тому целому, которого он чувствует себя частью, и из которого он выводит руководство в своих поступках, и есть то, что называлось и называется религией. И потому религия всегда была и не может перестать быть необходимостью и неустранимым условием жизни разумного человека и разумного человечества.

Сущность религии всегда понималась и теперь понимается людьми, не лишенными высшего человеческого свойства, как установление человеком его отношения к бесконечному существу или существам, власть которых он чувствует над собой. И отношение это, как бы оно ни было различно для разных народов и в разные времена, всегда определяло для людей их назначение в мире, из которого естественно вытекало и руководство для их деятельности. Еврей понимал свое отношение к бесконечному так, что он член избранного Богом из всех народов народа и потому должен соблюдать перед Богом заключенное Богом с этим народом условие. Грек понимал свое отношение так, что он, будучи в зависимости от представителей бесконечности — богов, должен делать им приятное. Брамин понимал свое отношение к бесконечному Бrame так, что он есть проявление этого Бrame и должен отрешением от жизни стремиться к слиянию с этим высшим существом. Буддист понимал и понимает свое отношение к бесконечному так, что он, переходя из одной формы жизни в другую, неизбежно страдает, страдания же происходят от страстей и желаний, и поэтому он должен стремиться к уничтожению всех страстей и желаний и переходу в нирвану. Всякая религия есть установление отношения человека к бесконечному существованию, которому он чувствует себя причастным, и из которого он выводит руководство своей деятельности. И потому, если религия не устанавливает отношения человека к бесконечному, как, например, идолопоклонство или волхование, — это уже не религия, а только вырождение ее. Если религия, хотя и устанавливает отношение человека к Богу, но устанавливает его утверждениями, несогласными с разумом и современными знаниями людей, так что человек не может верить в такие утверждения, то это тоже не религия, а подобие ее. Если религия не связывает жизнь с бесконечным существованием, это тоже не религия. И также не религия требование веры в такие положения, из которых не вытекает определенное направление деятельности человека.

Истинная религия есть такое согласное с разумом и знаниями человека, установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками.

· · · · ·
 · · · · ·

VII

· · · · ·

Вера не есть надежда и не есть доверие, а есть особое душевное состояние. Вера есть сознание человеком такого своего положения в мире, которое обязывает его к известным поступкам. Человек поступает согласно своей вере не потому, что, как это сказано в катехизисе, верит в невидимое, как в видимое, и не потому, что надеется получить ожидаемое, а только потому, что, определив свое положение в мире, он естественно поступает соответственно этому положению. Так что земледелец обрабатывает землю, и мореплаватель пускается в море не потому, как это сказано в катехизисах, что и тот и другой надеются получить за свою деятельность награду (надежда эта существует, но не она руководит ими), а потому, что они эту деятельность считают своим призванием. Так же и религиозно верующий человек поступает известным образом не потому, что он верит в невидимое или ожидает за свою деятельность награду, а потому, что поняв свое положение в мире, он естественно поступает согласно с этим положением. Если человек определил свое положение в обществе тем, что он чернорабочий, или мастеровой, или чиновник, или купец, то он и считает нужным работать и работает, как чернорабочий, или мастеровой, или как чиновник или купец. Точно так же человек вообще, так или иначе определив свое положение в мире, неизбежно и естественно поступает согласно этому определению (иногда даже не определению, а смутному сознанию). Так, например, человек, определив свое положение в мире тем, что он член избранного Богом народа, который, чтобы пользоваться покровительством Бога, должен исполнять требования этого Бога, будет жить так, чтобы исполнить эти требования; другой же человек, определив свое положение тем, что он проходил и проходит различные формы существования, и что от его поступков зависит более или менее его лучшее и худшее будущее, будет в жизни руководиться этим своим определением; и поведение третьего человека, определившего свое положение тем, что он есть случайное соединение атомов, на котором загорелось на время сознание, долженст-

ясняющие, а только еще больше запутывающие понимание жизни, то это есть не вера, а такое извращение ее, которое потеряло уже главные свойства истинной веры и не только не требует чего-либо от людей, но получает для людей служебное значение. Одно из главных различий между истинной верой и извращением ее — то, что при извращении веры человек требует от Бога, чтобы Бог за его жертвы и молитвы исполнял его желания, служил человеку. При истинной же вере человек чувствует, что Бог требует от него, человека, исполнения Его воли, требует того, чтобы человек служил Богу.

И вот этой-то веры не только нет у людей нашего времени, но они даже не знают, что это такое, и под верою подразумевают или повторение устами того, что им выдают за сущность веры, или исполнение обрядов, содействующее получению ими желаемого, как их учит этому церковное христианство.

VIII

Люди нашего времени живут без всякой веры. Одна часть людей, образованное, богатое меньшинство, освободившееся от церковного внушения, ни во что не верит, потому что считает всякую веру или глупостью, или только полезным орудием для властвования над массами. Огромное же бедное, необразованное большинство, за малыми исключениями людей действительно верующих, находясь под действием гипноза, думает, что верит в то, что ему внушается под видом веры, но что не есть вера, потому что оно не только не объясняет человеку его положения в мире, но только затемняет его. Из этого положения и взаимного отношения неверующего, притворяющегося меньшинства и загипнотизированного большинства и складывается жизнь нашего мира, называемого христианским. И жизнь эта, как меньшинства, держащего в своих руках средство гипнотизации, так и загипнотизированного большинства, ужасна и по жестокости и безнравственности властвующих, и по задавленности и одуренности больших рабочих масс. Никогда ни в какие времена религиозного упадка не доходило пренебрежение и забвение главного свойства всякой религии и в особенности христианской — равенства людей — до той степени, до которой оно дошло в наше время. Главную причину ужасной в наше время жестокости человека к человеку, кроме полного отсутствия религии, составляет еще и та утонченная сложность жизни, которая скрывает от лю-

дей последствия их поступков. Как ни могли быть жестоки Аттилы и Чингис-ханы и их люди, но когда они сами лицом к лицу убивали людей, процесс убивания должен был быть неприятен им, и еще более неприятны последствия убивания: вопли родных, присутствие трупов. Так что последствия жестокости умеряли ее. В наше же время мы убиваем людей через такую сложную передачу, и последствия нашей жестокости так старательно убираются и скрыты от нас, что нет никаких сдерживающих жестокость и воздействий, и жестокость одних людей к другим все увеличивается и увеличивается и дошла в наше время до пределов, до которых она еще никогда не доходила.

Основной принцип всякой религии — равенство людей между собою — до такой степени забыт, оставлен и загроможден всякими нелепыми догматами в исповедуемой религии, а в науке это самое неравенство до такой степени — в виде борьбы за существование и выживание более приспособленного (*the fittest*) — признано необходимым условием жизни, что уничтожение миллионов жизней человеческих для удобства меньшинства властвующих считается самым обычным и необходимым явлением жизни и постоянно производится.

Люди нашего времени не могут нарадоваться на те блестящие, небывалые, колоссальные успехи, которые сделаны техникой в XIX веке.

Нет сомнения в том, что никогда не было в истории подобного материального успеха, т. е., овладения силами природы, как тот, который достигнут в XIX веке. Но нет сомнения и в том, что никогда в истории не было примера такой безнравственной жизни, свободной от каких-либо сдерживающих животные стремления человека сил, как та, которою живет, все больше оскотиниваясь, наше христианское человечество. Успех материальный, до которого достигли люди XIX века, действительно велик; но успех этот куплен и покупается таким пренебрежением к самым элементарным требованиям нравственности, до которого еще никогда не доходило человечество даже во времена Чингис-хана, Аттилы или Нерона.

Нет спора в том, что очень хороши броненосцы, железные дороги, книгопечатание, тоннели, фонографы, рентгеновские лучи и т. п. Все это очень хорошо, но хороши также, несравненно ни с чем хороши, как говорил Рескин, жизни человеческие, которые теперь безжалостно миллионами губятся для приобрете-

ния броненосцев, дорог, тоннелей, не только не украшающих, но и уродующих жизнь

IX

В главе VI книги Бытия есть глубокомысленное место, в котором писатель Библии говорит, что Бог перед потопом, увидав, что тот дух Свой, который Он дал людям для служения Ему, люди весь употребили на служение плоти, так прогневался на людей, что раскаялся в том, что сотворил их, и прежде, чем уничтожить людей совсем, решил сократить жизнь людей до 120 лет. Вот это самое, за что, по словам Библии, Бог прогневался и сократил их жизнь, случилось теперь с людьми нашего христианского мира.

Разум есть та сила людей, которая определяет их отношение к миру; а так как отношение всех людей к миру одно и то же, то установление этого отношения, т. е., религия, соединяет людей. Единение же людей дает им высшее благо и телесное, и духовное, которое им доступно.

Совершенное единение — в совершенном высшем разуме, и потому совершенное благо есть идеал, к которому стремится человечество; но всякая религия, отвечающая людям известного общества одинаково на их вопросы о том, что такое мир, и что такое они, люди в этом мире, соединяет людей между собою и потому приближает их к осуществлению блага. Когда же разум, отвлекаясь от свойственной ему деятельности — установления своего отношения к Богу и сообразной этому отношению деятельности — направляется не только на служение своей плоти и не только на злую борьбу с людьми и другими существами, а и на то, чтобы оправдать эту свою дурную жизнь, противную свойствам и назначению человека, то и происходят те страшные бедствия, от которых страдает теперь большинство людей, и такое состояние, при котором возвращение к разумной и доброй жизни представляется почти невозможным. Язычники, соединенные между собою самым грубым религиозным учением, гораздо ближе к сознанию истины, чем мнимо-христианские народы нашего времени, которые живут без всякой религии, и среди которых самые передовые люди уверены и внушают другим, что религии не нужно, что гораздо лучше жить без всякой религии.

Среди язычников могут найтись люди, которые, сознав не-

соответствие их веры с их увеличившимися знаниями и запросами их разума, выработают или усвоят более сообразное с душевным состоянием народа религиозное учение, к которому присоединятся их соотечественники и единоверцы. Но люди нашего мира, из которых одни смотрят на религию, как на орудие властвования над людьми, другие считают религию глупостью, и третьи — все огромное большинство народа, находясь под внушением грубого обмана, думает, что оно обладает истинной религией — делаются непроницаемы для всякого движения вперед и приближения к истине.

Гордые своими усовершенствованиями, нужными для телесной жизни, и своими утонченными, праздными умствованиями, имеющими целью доказать не только свою правоту, но и превосходство над всеми народами во все века истории, — они коснеют в своем невежестве и безнравственности, в полной уверенности, что они стоят на такой высоте, до которой никогда прежде не достигало человечество, и что каждый их шаг вперед по пути невежества и безнравственности поднимает их на еще большую высоту просвещения и прогресса.

Х

Человеку свойственно устанавливать согласие между своей телесной — физической и разумной — духовной деятельностью. Человек не может быть спокоен, пока так или иначе не установит этого согласия. Но согласие это устанавливается двумя способами. Один — когда человек разумом решает необходимость или желательность известного поступка или поступков и потом уже поступает согласно с решением разума, и другой способ — когда человек совершает поступки под влиянием чувства и потом уже придумывает им умственное объяснение или оправдание.

Первый способ согласования поступков с разумом свойствен людям, исповедующим какую-либо религию и на основании ее положений знающим, какие им следует и какие не следует совершать поступки. Второй же способ свойствен преимущественно нерелигиозным, не имеющим общей основы для определения достоинства своих поступков и потому всегда устанавливающим согласие между своим разумом и своими поступками не подчинением своих поступков разуму, а тем, что, совершив поступок на основании влечения чувства, они уже потом употребляют разум на оправдание своих поступков.

Религиозный человек, зная, что в его деятельности и деятельности других людей хорошо или дурно, если и видит противоречие между требованиями своего разума и поступками своими и других людей, то все усилия своего разума употребляет на то, чтобы найти средство уничтожения этих противоречий, т. е., научиться наилучшим способом согласовать свои поступки с требованиями своего разума. Нерелигиозный же человек, не имея руководства для определения достоинства поступков, независимо от их приятности, отдаваясь влечению своих чувств, самых разнообразных и часто противоречивых, невольно впадает в противоречия, старается разрешить или скрыть их более или менее сложными и умными, но всегда лживыми рассуждениями. И потому, тогда как рассуждения людей религиозных всегда просты, немногосложны и правдивы, умственная деятельность нерелигиозных людей делается особенно утонченной, многосложной и лживой.

Возьму самый обычный пример. Человек предан разврату, т. е., нецеломудрен, изменяет жене, или, не женись, предается разврату. Если он религиозный человек, он знает, что это дурно, и вся деятельность его разума направлена на то, чтобы освободиться от своего порока: не иметь общения с блудниками и блудницами, увеличить труд, устроить себе суровую жизнь, не позволять себе смотреть на женщин, как на предмет похоти, и т. п. И все это очень просто и всем понятно. Но если развратный человек нерелигиозен, то он тотчас же придумывает всякие объяснения, почему любить женщин очень хорошо. И тут начинаются всякого рода самые сложные и хитрые, утонченные соображения о слиянии душ, о красоте, о свободе любви и т. п., которые чем больше распространяются, тем больше и затемняют дело и скрывают то, что нужно.

То же самое для нерелигиозных людей происходит во всех областях деятельности и мысли. Для скрывания внутренних противоречий накопляют сложные, утонченные рассуждения, которые, наполняя ум всякой ненужной дребеденью, отвлекают внимание людей от важного и существенного и дают им возможность коснуться в той лжи, в которой живут, не замечая ее, люди нашего мира.

«Люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы», сказано в Евангелии. «Ибо всякий, делающий зло, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы.»

И потому люди нашего мира, вследствие отсутствия религии, устроив себе самую жестокую, животную, безнравственную жизнь, довели и сложную, утонченную, праздную деятельность ума, скрывающую зло этой жизни, до той степени ненужного усложнения и запутанности, что большинство людей совершенно потеряло способность видеть различие между добром и злом, ложью и истиной.

Для людей нашего времени нет ни одного вопроса, к которому бы они могли подойти прямо и просто: все вопросы — экономические, государственные внешние и внутренние, политические, дипломатические, научные, не говоря уже о вопросах философских и религиозных, — поставлены так искусственно неправильно и потому окутаны такой густой пеленой сложных, ненужных рассуждений, утонченных извращений, понятий и слов, софизмов, споров, что все рассуждения о таких вопросах кружатся на одном месте, ничего не захватывая, и, как колеса без приводного ремня, передачи, ни к чему не приводят, кроме как к той единой цели, в виду которой они и возникают: к тому, чтобы скрыть самим от себя и от людей то зло, в котором они живут, и которое они делают.

XI

.
.

XII

Христос упрекал фарисеев и книжников за то, что они взяли ключи Царства Небесного, и сами не входят, и других не пускают.

То же самое делают теперь ученые книжники нашего времени: эти люди взяли в наше время ключи — не Царства Небесного, а просвещения, и сами не входят, и других не впускают. Жрецы, духовенство, посредством всякого рода обманов и гипноза, внушили людям, что христианство не есть учение, проповедующее равенство всех людей и потому разрушающее весь теперешний языческий строй жизни, а что оно, напротив, поддерживает его, предписывает различать людей, как звезды, друг от друга, предписывает признавать то, что всякая власть от Бога, и беспрекословно повиноваться ей, внушает вообще людям

угнетенным, что такое положение их — от Бога, и что они должны нести его с кротостью и смирением и покоряться тем угнетателям, которые могут быть не только не кротки и смиренны, но должны, исправляя других, учить, наказывать — как императоры, короли, папы, епископы и всякого рода мирские и духовные власти — и жить в блеске и роскоши, доставлять которую обязаны им их подчиненные. Правящие же классы, благодаря этому ложному учению, которое они усиленно поддерживают, властвуют над народом, заставляя его служить своей праздности, роскоши и порокам. Между тем, как единственные люди, ученые, освободившиеся от гипноза, которые одни могли бы избавить народ от его угнетения, и которые говорят, что они желают этого, вместо того, чтобы делать то, что могло бы достигнуть этой цели, делают совершенно обратное, воображая, что они этим служат народу.

Казалось бы, люди эти из самого поверхностного наблюдения над тем, чем прежде всего озабочены те, которые держат народ в своей власти, могли бы понять, чем движутся и чем удерживаются народы в известном положении, и должны бы были на этот двигатель обратить все свои силы, но они не только не делают этого, но считают это совершенно бесполезным.

Люди эти как будто не хотят видеть этого и старательно, часто искренне делая для народа самые разнообразные дела, не делают того одного, которое прежде всего нужно народу, и деятельность их подобна той деятельности человека, который старался бы усилиями мускулов сдвинуть поезд, тогда как ему стоит только взойти на тендер и сделать то, что, он видит, постоянно делает мишинист: двинуть ручкой, впускающей пар в поршни. Пар этот есть религиозное мировоззрение людей. А стоит им только посмотреть на то, с какой ревностью отстаивают все властители этот двигатель, которым они властвуют над народами, чтобы понять, на что надо направить свои усилия для того, чтобы освободить народ от его порабощения.

Все эти люди часто не знают, каким образом власть их держится религиозным обманом, но они по чувству самосохранения знают, где их слабое место, то, на чем держится их положение, и защищают прежде всего это место. Люди эти всегда допустят и допускали в известных пределах социалистическую, даже революционную пропаганду; религиозные же основы они никогда не дадут затронуть.

И потому, если передовые люди нашего времени — ученые, либералы, социалисты, революционеры, анархисты — не могут из истории и из психологии понять то, чем движутся народы, то они этим наглядным опытом могли бы убедиться, что двигатель их не в материальных условиях, а только в религии.

Но удивительное дело — ученые, передовые люди нашего времени, очень тонко разбирающие и понимающие условия жизни народов, не видят того, что режет глаза своей очевидностью. Если люди поступающие так, умышленно оставляют народ в его религиозном невежестве для того, чтобы удерживать свое выгодное положение среди меньшинства, то это ужасный, отвратительный обман. Поступающие так люди суть те самые лицемеры, даже которых одних из всех людей осуждал Христос, осуждал потому, что никакие изверги и злодеи не вносили и не вносят столько, сколько эти люди, зла в жизнь человечества. Если же люди эти искренни, то единственное объяснение этого странного затмения только то, что как массы находятся под внушением ложной религии, так и эти мнимо просвещенные люди нашего времени находятся под внушением ложной науки, решившей, что тот главный нерв, которым всегда жило и живет человечество, уже не нужен ему и может быть заменен чем-то другим.

XIII

В этом заблуждении или коварстве книжников — образованных людей нашего мира — особенность нашего времени, и в этом причина того бедственного состояния, в котором живет христианское человечество, и того озверения, в которое оно более и более погружается.

Обыкновенно передовые, образованные люди нашего мира утверждают, что те ложные религиозные верования, которые исповедуются массами, не представляют особой важности, и что не стоит того и нет надобности прямо бороться с ними, как это делали прежде Юм, Вольтер, Руссо и др., т. е., те разрозненные, случайные знания, которые они распространяют между народом, сами по себе достигнут этой цели, т. е., что человек, узнав о том, сколько миллионов миль от земли до солнца, и какие металлы находятся в солнце и в звездах, перестанет верить в церковные положения.

В этом искреннем или неискреннем утверждении или предположении — великое заблуждение или ужасное коварство . . .

Когда . . . несогласные ни с разумом, ни с современными знаниями, ни с человеческой совестью (догматические) положения неизгладимо запечатлеются в восприимчивом уме ребенка, его оставляют одного, предоставляя ему разбираться, как он умеет, в тех противоречиях, которые вытекают из принятых и усвоенных им, как несомненная истина, догматов. Никто не говорит ему о том, как он может и должен примирить эти противоречия. Если же богословы и пытаются примирить эти противоречия, то попытки эти еще более запутывают дело. И понемногу человек привыкает (в чем усиленно поддерживают его богословы) к тому, что разуму нельзя верить, и что поэтому на свете все возможно, и что в человеке нет ничего такого, посредством чего он сам мог бы отличать добро от зла и ложь от истины, что в самом важном для него — в своих поступках — он должен руководиться не своим разумом, а тем, что скажут ему другие люди. Понятно, какое страшное извращение в духовном мире человека должно произвести такое воспитание, поддерживаемое и в зрелом возрасте всеми средствами внушения, которое постоянно с помощью духовенства производится над народом.

Если же сильный духом человек с великим трудом и страданиями и освободится от того гипноза, в котором его воспитали с детства и держали в зрелом возрасте, то то извращение его души, при котором ему внушалось недоверие к своему разуму, не может пройти бесследно, как не может в мире физическом пройти бесследно отравление организма каким-либо сильным ядом. Освободившись от гипноза обмана, такой человек, ненавидя ту ложь, от которой он только что освободился, естественно усвоит то учение передовых людей, по которому всякая религия считается одним из главных препятствий движения человечества вперед по пути прогресса. А усвоив это учение, такой человек делается, как и его учителя, беспринципным, т. е., бессовестным человеком, руководящимся в жизни только своими похотями и не только не осуждающим себя за это, но считающим себя поэтому на высшей, доступной человеку точке духовного развития.

Так это будет с самыми духовно сильными людьми. Менее же сильные, хотя и пробудятся к сомнению, никогда не освободятся вполне от того обмана, в котором они воспитаны, и, примкнув к различным хитросплетенным туманным теориям, которые должны оправдывать нелепости принятых ими догматов, и, придумывая такие, живя в области сомнений, тумана, софиз-

мов и самообманывания, будут только содействовать ослеплению масс и противодействовать их пробуждению.

Большинство же людей, не имеющих ни сил, ни возможностей бороться с внушением, произведенным над ними, поколениями будет жить и умирать, как оно живет теперь, лишенное высшего блага человека — истинного религиозного понимания жизни, и будет всегда составлять только покорное орудие для властвующих и обманывающих его классов.

И про этот-то ужасный обман передовые ученые люди говорят, что он не важен, и не стоит прямо бороться с ним. Единственное объяснение такого утверждения, если искренни утверждающие, это то, что они сами находятся под гипнозом ложной науки; если же они не искренни, то — в том, что нападение на установленные верования не выгодно и часто опасно. Так или иначе, во всяком случае утверждение о том, что исповедание ложной религии безвредно или хотя бы неважно, и что поэтому можно распространять просвещение, не разрушая религиозного обмана, вполне несправедливо.

Спасение человечества от его бедствий только в освобождении его от того гипноза, в котором держат его жрецы, так же как и от того, в которое вводят его ученые. Для того, чтобы влить что-либо в сосуд, надо прежде всего освободить его от того, что он содержит. Точно так же необходимо освободить людей от того обмана, в котором их держат, для того, чтобы они могли усвоить истинную религию, т. е. правильное, соответствующее развитию человечества отношение к началу всего — к Богу и выведенное из этого отношения руководство деятельности.

XIV

«Но разве есть истинная религия? Все религии бесконечно различны, и мы не имеем права одну называть истинной только потому, что она более подходит к нашим вкусам», скажут люди, рассматривающие религии по их внешним формам, как некоторую болезнь, от которой они чувствуют себя свободными, но от которой страдают еще некоторые люди. Но это неправда: религии различны по своим внешним формам, но все одинаковы в своих основных началах. И вот эти-то основные начала всех религий и составляют ту истинную религию, которая одна в наше время свойственна всем людям, и усвоение которой одно может спасти людей от их бедствий.

Человечество живет давно и как преемственно выработало свои практические приобретения, так не могло не выработать тех духовных начал, которые составляли основы его жизни, и вытекающих из них правил поведения. То, что ослепленные люди не видят их, не доказывает того, что их не существует. Такая общая всем людям религия нашего времени — не какая-нибудь одна религия со всеми ее особенностями и извращениями, а религия, состоящая из тех религиозных положений, которые одинаковы во всех распространенных и известных нам, исповедуемых более чем 9/10 рода человеческого, религиях — существует, и люди еще не окончательно озверели только потому, что лучшие люди всех народов хотя и бессознательно, но держатся этой религии и исповедуют ее, и только внушение обмана, которое с помощью жрецов и ученых производится над людьми, мешает им сознательно принять ее.

Положения этой истинной религии до того свойственны людям, что как только они сообщены людям, то принимаются ими как что-то давно известное и само собою разумеющееся. Для нас эта истинная религия есть христианство, в тех его положениях, в которых оно сходится не с внешними формами, а с основными положениями браманизма, конфуцианства, таоизма, еврейства, буддизма, даже магометанства. Точно также и для исповедующих браманизм, конфуцианство и др. : истинная религия будет та, основные положения которой сходятся с основными положениями всех других больших религий. И положения эти очень просты, понятны и не многосложны.

Положения эти в том, что есть Бог, начало всего; что в человеке есть частица этого божественного начала, которую он может уменьшить или увеличить в себе своею жизнью; что для увеличения этого начала человек должен подавлять свои страсти и увеличивать в себе любовь, и что практическое средство достижения этого состоит в том, чтобы поступать с другими так же, как хочешь, чтобы поступали с тобою. Все эти положения общи и браманизму, и еврейству, и конфуцианству, и таоизму, и буддизму, и христианству, и магометанству.

«Но это не религия», скажут люди нашего времени, привыкшие принимать сверхъестественное, т. е., бессмысленное, за главный признак религии: «это все, что хотите: философия, этика и рассуждения, но не религия». Религия, по их понятию, должна

быть нелепа и непонятна (*credo quia absurdum**). А между тем, только из этих самых положений или, скорее, вследствие проповедания их, как религиозного учения, и выработались длинным процессом извращения все те нелепости чудес и сверхъестественных событий, которые считаются основными признаками всякой религии. Утверждать, что сверхъестественность и неразумность составляют основные свойства религии, все равно, что, наблюдая только гнилые яблоки, утверждать, что дряблая горечь и вредное влияние на желудок есть основное свойство плода яблок.

Религия есть определение отношения человека к началу всего и вытекающего из этого положения назначения человека и из этого назначения правил поведения. И общая религия, основные положения которой одни и те же во всех исповеданиях, вполне удовлетворяет этим требованиям. Она определяет отношение человека к Богу, как части к целому; из этого отношения выводит назначение человека, состоящее в увеличении в себе божественного свойства; назначение же человека — выводить практические требования из правила: поступать с другими, как хочешь, чтобы поступали с тобой.

Часто люди сомневаются, и я сам одно время сомневался в том, что такое отвлеченное правило, как то, чтобы поступать с другими, как хочешь, чтобы поступали с тобой, могло быть столь же обязательным правилом и руководителем поступков, как правила более простые — поста, молитвы, причащения и т. п. Но на это сомнение дает неопровержимый ответ душевное состояние хотя бы русского крестьянина, который скорее умрет, чем выплюнет в навоз причастие, а между тем по приказанию людей готов убивать своих братьев.

Почему бы требования, выведенные из правила — поступать с другими, как хочешь, чтобы поступали с тобой, как-то: не убивать своих братьев, не ругаться, не прелюбодействовать, не мстить, не пользоваться нуждой братьев для удовлетворения своих прихотей и многие другие — не могли бы быть внушены с такою же силой и стать столь же обязательными и непреступными, как вера в святость причастия, образов и т. п. для людей, вера которых основана более на доверии, чем на ясном внутреннем сознании?

*) Верю, потому что нелепо.

Истины общей всем людям религии нашего времени так просты, понятны и близки сердцу каждого человека, что, казалось бы, стоило бы только родителям, правителям и наставникам вместо отживших и нелепых учений о троицах, богородицах, искуплениях, индрах, тримуртиях и улетающих на небо буддах и магометах, в которые они сами часто не верят, внушать детям и взрослым те простые, ясные истины общей всем людям религии, метафизическая сущность которой в том, что в человеке живет дух Божий, и практическое правило которой в том, что человек должен поступать с другими так, как он хочет, чтобы поступали с ним, — и сама собою изменилась бы вся жизнь человеческая. Только бы так же, как теперь внушается детям и подтверждается взрослым вера в то, что Бог послал сына своего, чтобы искупить грехи Адама, и установил свою церковь, которой надо повиноваться, и вытекающие из этого правила о том, чтобы тогда-то и там-то молиться и приносить жертвы и тогда-то воздерживаться от такой-то пищи и в такие-то дни от работы, внушалось и подтверждалось бы то, что Бог есть дух, проявление которого живет в нас, и силу которого мы можем увеличить своей жизнью. Только бы внушалось это и все то, что само собой вытекает из этих основ, так же, как внушаются теперь ни на что ненужные рассказы о невозможных событиях и вытекающие из этих рассказов правила бессмысленных обрядов, — и вместо неразумной борьбы и разъединения очень скоро, без помощи дипломатов, международного права и конгрессов мира и политико-экономов и социалистов всех подразделений наступила бы мирная, согласная и руководимая единой религией счастливая жизнь человечества.

Но ничего подобного не делается: не только не разрушается обман ложной религии, и не проповедуется истинная, но люди, напротив, все больше и больше, все дальше и дальше удаляются от возможности принять истину.

Главная причина того, почему люди не делают того, что так естественно, необходимо и возможно, состоит в том, что люди нашего времени так привыкли, вследствие долгой безрелигиозной жизни, устраивать и упрочивать свой быт насилием, штыками, пулями, тюрьмами, виселицами, что им кажется, что такое устройство жизни не только нормально, но что другого и

не может быть. Мало того, что так думают те, для которых существующий порядок выгоден, но и те, которые страдают от него, так одурены производимым над ними внушением, что точно так же считают насилие единственным средством благоустройства в человеческом обществе. А между тем это-то устройство и упрочение общественного быта насилиями более всего удаляет людей от понимания причин своих страданий и потому от возможности истинного благоустройства.

Совершается нечто подобное тому, что делает дурной или злонамеренный врач, загоняя внутрь злокачественную сыпь, не только обманывая этим больного, но усиливая самую болезнь и делая невозможным лечение ее.

.
.

Закон жизни человеческой таков, что улучшение ее, как для отдельного человека, так и для общества людей возможно только через внутреннее нравственное совершенствование. Все же старания людей улучшить свою жизнь внешними друг на друга воздействиями насилием служат самой действительной проповедью и примером зла, и потому не только не улучшают жизни, а, напротив, увеличивают зло, которое, как снежный ком, нарастает все больше и больше удаляет людей от единственной возможности истинного улучшения их жизни.

По мере того, как обычай насилий и преступлений, совершаемых под видом закона самими блюстителями порядка и нравственности, становится чаще и чаще, жесточе и жесточе и все более и более оправдывается внушением лжи, выдаваемой за религию, люди все более и более утверждают в мысли, что закон их жизни не в любви и служении друг другу, а в борьбе и поедании друг друга.

И чем больше они утверждают в этой мысли, спускающей их на степень животного, тем труднее им пробудиться от того гипноза, в котором они находятся, и принять в основу жизни истинную, общую всему человечеству религию нашего времени.

Устанавливается ложный круг: отсутствие религии делает возможным животную жизнь, основанную на насилии; животная жизнь, основанная на насилии, делает все больше и больше невозможным освобождение от гипноза и усвоение истинной религии. И поэтому люди не делают того, что естественно, возможно и необходимо в наше время: не разрушают обмана подобия религии и не усваивают и не проповедуют истинной.

Возможен ли выход из этого заколдованного круга, и в чем он?

Сначала представляется, что вывести людей из этого круга должны бы правительства, взявшие на себя обязанность руководить для их блага жизнью народов. Так думали всегда люди, пытавшиеся заменить строй жизни, основанный на насилии, разумным и основанным на взаимном служении и любви устройством жизни.

Людям естественно кажется, что правительства, оправдывающие свое существование заботами о благе народов, должны для упрочнения этого блага желать употребить то единственное средство, которое ни в каком случае не может быть вредным для народа, а может только произвести самые плодотворные последствия. Но правительства никогда нигде не только не брали на себя этой обязанности, но, напротив, всегда и везде с величайшей ревностью защищали существующее ложное, отжившее верование и всеми средствами преследовали тех, кто пытался сообщить народу основы истинной религии. В сущности оно не может быть иначе: правительствам обличать ложь существующей религии и проповедовать истинную значит то же, что человеку рубить тот сук, на котором он сидит.

Но если не делают этого правительства, то, казалось бы, наверное должны сделать это те ученые люди, которые, освободившись от обмана ложной религии, желают, как они говорят, служить народу, который воспитал их. Но эти люди, так же, как и правительства, не делают этого; во-первых, потому, что они считают нецелесообразным подвергать себя неприятностям и опасностям гонений от правительств за обличение того обмана, который защищается правительством, и который по их убеждению сам собою уничтожится; во-вторых, потому, что, считая всякую религию пережитым заблуждением, им нечего предложить народу на место того обмана, который они разрушили.

Остаются те большие массы неученых людей, находящихся под гипнозом церковного и правительственного обмана и потому считающих, что то подобие религии, которое внушено им, есть единственная истинная религия, и другой никакой нет и быть не может. Массы эти находятся под постоянным усиленным воздействием гипноза; поколения за поколениями рождаются, живут и умирают в том одуренном состоянии, в котором их держат духо-

венство и правительство, и если и освобождаются от него, то неизбежно попадают в школу ученых, отрицающих религию, и влияние их становится столь же бесполезно и вредно, как влияние их учителей.

Так что для одних это невыгодно, для других это невозможно.

XVII

Выхода как будто нет никакого.

И действительно, для нерелигиозных людей нет и не может быть из этого положения никакого выхода: люди, принадлежащие к высшим правящим классам, если и будут притворяться, что озабочены благом народных масс, никогда серьезно не станут (они и не могут этого делать, руководясь мирскими целями) уничтожать того одурения и порабощения, в которых живут массы, и которые дают им возможность властвовать над ними. Точно так же и люди, принадлежащие к порабощенным, тоже, руководствуясь мирскими целями, не могут желать ухудшить свое и так тяжелое положение борьбою с высшими классами из-за обличения ложного учения и проповедания истинного. Ни тем, ни другим незачем это делать, и если они умные люди, они никогда не станут делать этого.

Но не то для людей религиозных, тех религиозных людей, которые, как бы ни было развращено общество, всегда блюдут своею жизнью тот священный огонь религии, без которого не могла бы существовать жизнь человеческая. Бывают времена (таково наше время), когда людей этих не видно, когда они, всеми презираемые и унижаемые, безвестно проводят свои жизни, как у нас — в изгнании, тюрьмах, дисциплинарных батальонах; но они есть, и ими держится разумная жизнь человеческая. И эти-то религиозные люди, как бы мало их ни было, одни могут разорвать и разорвут тот заколдованный круг, в котором закованы люди. Люди эти могут сделать это, потому что все те невыгоды и опасности, препятствующие мирскому человеку идти против существующего строя жизни, не только не существуют для религиозного человека, но усиливают его рвение к борьбе с ложью и в исповедании словом и делом того, что он считает божеской истиной. Если он принадлежит к правящим классам, он не только не захочет скрывать истину ради выгод своего положения, но, напротив, возненавидя эти выгоды, все силы души своей употребит на освобождение себя от этих выгод и на пропо-

ведение истины, так как у него в жизни уже не будет иной, кроме служения Богу, цели. Если же он принадлежит к поработанным, то, точно так же, отказавшись от общего людям в его положении желания улучшить условия своей плотской жизни, такой человек не будет иметь другой цели, кроме исполнения воли Бога обличением лжи и исповеданием истины, и никакие страдания и угрозы не могут уже заставить его перестать жить сообразно с тем единым смыслом, который он признает в своей жизни. И тот, и другой будут так поступать так же естественно, как мирской человек трудится, неся лишения для приобретения богатств или для угождения тому властелину, от которого он ожидает себе выгоды. Всякий религиозный человек поступает так, потому что просвещенная религией душа человека живет уже не одной жизнью этого мира, как живут нерелигиозные люди, а живет вечной, бесконечной жизнью, для которой так же ничтожны страдания и смерть в этой жизни, как ничтожны для работника, пахущего поля, мозоли на руках и усталость членов.

Вот эти-то люди разорвут заколдованный круг, в котором закованы теперь люди. Как ни мало таких людей, как ни низко их общественное положение, как ни слабы они образованием и умом, люди эти так же верно, как огонь зажигает сухую степь, зажгут весь мир, все высохшие от долгой безрелигиозной жизни сердца людей, жаждущие обновления.

Религия не есть раз навсегда установленная вера в совершившиеся будто бы когда-то сверхъестественные события и в необходимость известных молитв и обрядов; не есть так же, как думают ученые, остаток суеверия древнего невежества, который не имеет в наше время значения и применения в жизни; религия есть установленное, согласное с разумом и современными знаниями отношение человека к вечной жизни, к Богу, которое одно движет человечество вперед к предназначенной ему цели.

«Душа человеческая есть светильник Бога», говорит мудрое еврейское изречение. Человек есть слабое, несчастное животное, пока в душе его не горит свет Бога. Когда же свет этот загорается (а зажигается он только в душе, просвещенной религией), человек становится могущественнейшим существом мира. И это не может быть иначе, потому что действует тогда в нем уж не его сила, а сила Божия.

Так вот что такое религия, и в чем ее сущность.

Николай Федоров

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ

1828 — 1903

Николай Федорович Федоров был незаконным сыном кн. Павла Гагарина и пленной черкешенки; получил фамилию и отчество по своему крестному отцу. Место его рождения остается неизвестным; повидимому — деревня Тамбовской губернии. По окончании гимназии в Тамбове, поступил в Ришельевский лицей в Одессе по «камеральному отделению», но не окончил его. С 1854 по 1868 г. был учителем истории и географии в городских школах нескольких провинциальных городов. С 1868 г. поселился в Москве и вскоре стал одним из дежурных библиотекарей при читальном зале библиотеки Румянцевского Музея (московской публичной библиотеки). Полный почтения коллективной научной мысли человечества, он был осведомлен в содержании едва ли не всех книг этого книгохранилища; посетители библиотеки, заказав одну или несколько книг, часто неожиданно для себя получали по инициативе Федорова дополнительную литературу по интересующему их вопросу. В личной жизни Федоров был строгим аскетом, не только упорно многократно отказываясь от прибавок к своему скромному жалованию (400 р. в год, а позднее — ежемесячная пенсия в 17 р.), но и раздавая большую его часть бедным. Он спал на деревянном сундуке и питался почти только хлебом и водой. При жизни печатал очень мало, всегда без подписи в мало заметных журналах и газетах, и потому оставался совершенно неизвестным публике.

Федоров — один из самых оригинальных русских мыслителей. Глубокое и оригинальное понимание метафизического существа христианского откровения он сочетает с нравственно-практическим устремлением к преобразованию и преображению мира. Задача философии для него — не в созерцании и постижении бытия, а в «проективной» установке его совершенствования; и все его писания имеют характер «проектов» спасения мира. По типу мышления, Федоров отчасти напоминает французских «утопических» социалистов, вроде Фурье и сенсимонистов; но его «проект», с одной стороны, гораздо смелее, ибо сводится к метафизическому преобразованию мира, а, с другой стороны, сочетает радикализм с преданностью патриархальному прошлому и обосновывается через толкование христианского откровения. Социальный вопрос — неравенство и эксплуатация — есть, по его мнению, следствие подчиненности человека силам природы, и в этом смысле он верует в разрешимость его техническим прогрес-

сом. Более глубокую причину небратского отношения между людьми он усматривает, однако, в забвении сынами их отцов. Христос, победив смерть, даровал возможность воскресения и тем поставил перед людьми активную задачу воскресения умерших. «Общее дело» человечества он усматривал поэтому в теургической задаче — в которой научное знание сочетается с религией — преодоления смерти не только для будущего, но и для прошлого, т. е. воскресения умерших отцов. На это дело должна быть направлена вся та энергия, которая расходуется теперь на рождение потомства. В гармоническом единстве прошлого и настоящего, воскресенных отцов с детьми, будет осуществлено Царство Божие на земле; «страшный суд» есть лишь условная угроза, указание на неизбежную судьбу человечества в случае непослушания.

Федоров пользовался глубочайшим уважением таких людей, как Достоевский, Толстой и Вл. Соловьев. Ознакомившись в последние годы своей жизни с идеями Федорова, Достоевский выразил свое безусловное согласие с ними; есть предположение, что они отразились на фабуле «Братьев Карамазовых» (грех отцеубийства). В одном из своих писем Федорову Соловьев признает его проект «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову во времени появления христианства», а его самого — своим «наставником».

После смерти идеи Федорова нашли отклик в кругу ряда фанатически уверовавших в него почитателей. Их усилиями были изданы два тома его произведений под общим заглавием «Философия общего дела» (т. I, Верный, ныне Алма-Ата, 1906, под редакцией Кожевникова и Петерсона; т. II, Москва, 1913). Согласно заветам Федорова, книги не поступили в продажу, а только были бесплатно разосланы в библиотеки, редакции журналов и некоторым частным лицам, и потому сразу же стали библиографической редкостью. В 30-х гг. начато было (но не закончено) в Харбине второе издание «Философии общего дела» под редакцией Остромирова.

Предлагаемый здесь отрывок взят из статьи «Супраморализм» («Философия общего дела», т. I).

СУПРАМОРАЛИЗМ ИЛИ ВСЕОБЩИЙ СИНТЕЗ.

... Супраморализм, это — долг к отцам-предкам, воскрешение, — как самая высшая и безусловно-всеобщая нравственность естественная для разумных и чувствующих существ, от исполнения которой, т. е. долга воскрешения, зависит судьба человеческого рода. — Называя долг к отцам-предкам, долг воскрешения, супраморализмом, мы говорим языком тех, к которым обращаемся, чтобы быть ими понятыми, для которых слова, — долг к отцам-предкам, воскрешение — совершенно непонятны, так как все они, можно сказать, иностранцы и нищиеанцы; это те, которые, удаляясь от могил отцов, не только не взяли щепотки праха их (как то делают переселенцы, чужие своих отцов, забывшие долга к предкам), но и отрясли даже прах отцов от ног своих, — как это, можно сказать, сделал известный Рише, назвав предков отвратительными,... чем выразил мнение и чувства большинства своих современников-интеллигентов.

Супраморализм, это не высшая только христианская нравственность, а само христианство, в коем вся догматика стала этикою (догматы заповедями), и этикою, неотделимою от знания и искусства, от науки и эстетики, — которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в дело искупления, т. е. воскрешения...

Для нашего городского быта, — в высшей степени искусственного, которым все тяготятся, — естественное дело человека, всеобщее воскрешение, должно казаться неестественным, и даже, можно сказать, в высшей степени неестественным, но это не значит, что оно, дело всеобщего воскрешения, и в самом деле неестественно, это значит лишь, что мы стали уже слишком искусственны, исказили себя, свою природу. Для природы, переходящей из бессознательного состояния в сознательное, — воскрешение есть такое же необходимое и самое естественное дело, как для природы слепой естественны рождение и смерть. Природа стала сознавать себя в сынах человеческих, в сынах умерших отцов, и естественным это сознание должно считать в народах, живущих сельской жизнью, у могил отцов, тогда как в отделившихся

ся от отцов, в покинувших землю горожанах, как сынах блудных, естественность сознания утрачена; наибольшего же удаления от естественности, наибольшей искусственности сознание достигает у ученых, у которых «Бог отцов» превращается в отвлеченного Бога деизма, «сыны человеческие» — в неопределенное «человек».....

Супраморализм излагается в Пасхальных вопросах, которые обращаются ко всем живущим.... Вопросы эти требуют, чтобы все рожденные поняли и почувствовали, что рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, т. е. лишение отцов жизни, — откуда и вытекает долг воскрешения отцов, который сынам дает бессмертие. На переходе от истории, как взаимного истребления, — нами бессознательно совершаемого, — к истории, как исполнению проекта воскрешения, — сознанием необходимо требуемого, — и становятся эти вопросы, которые должно назвать пасхальными, т. е. возвращающими к жизни, или приводящими искупление от греха и смерти во исполнение...

Вопрос I. О двух вопросах: социальном (о богатстве и бедности, или о всеобщем обогащении) и естественном (о жизни и смерти, или о всеобщем возвращении жизни), не в теоретическом лишь смысле, разрешающем — «почему сущее существует», а в практическом, требующем разрешения — «почему живущее страдает и умирает»...

«Пока будет смерть — будет и бедность». Что ценнее, — золото ли, являющееся источником взаимного истребления, или же прах отцов, как цель соединения сынов. — Что нужно выдвинуть вперед, — решение ли вопроса о богатстве и бедности (вопрос социальный), или же решение вопроса о жизни и смерти (вопрос естественный). Что важнее, — общественные ли бедствия (т. е. пауперизм искусственный) или же бедствия общие природные (— пауперизм естественный). Богатство ли — добро, а бедность зло, или же жизнь, т. е. жизнь бессмертная, есть истинное добро, а смерть истинное зло, — и в чем состоит наше дело.

Вопрос о бедности и мнимом богатстве есть вопрос о двух званиях, или сословиях (бедных и богатых), — вопрос неразрешимый; вопрос же о смерти и жизни есть вопрос об едином призвании, объединяющем богатых и бедных в общем деле возвращения жизни, которая, как приобретенная трудом, будет неотъемлема, бессмертна; — первый пасхальный вопрос и требует замены вопроса о бедности и богатстве вопросом о смерти и жизни, — вопросом общим для богатых и бедных... Итак, первый пасхальный

вопрос есть проект, поставляющий целью: — всех сделать субъектом и все сделать объектом знания и дела...

Вопрос II. О двух мертвых религиях — и об одной живой: 1) о внутренней, лицемерной, бездельной, безжизненной религии (идеолатрия, деизм, объединения не требующий, никакого дела не налагающий, и гуманизм, требующий даже разъединения под видом свободы); 2) о внешней обрядовой и столь же безжизненной, или мертвой, религии (идололатрия) и 3) об единой живой, или деловой религии, возводящей в религию вопрос о смерти и жизни, вопрос о воскрешении...

«Аз есмь Бог отцов, Бог не мертвых, а живых», и да не будет тебе (т. е. сынам человеческим) иных богов (т. е. да не будет тебе мертвого бога деизма и безжизненного бога гуманизма). — Не природа бог и не в природе (слепой и падшей) Бог, а с нами Бог. — Разумная сила должна управлять слепую, а не наоборот. Разумная сила и будет управлять, когда не будет между нами, разумными существами, розни, т. е. когда с нами будет Бог. — «И поставил его (человека) над делы руку твою, вся покорил еси под нозе его» (человека). (Псал. VIII, 4-7). «Внегда же покорити ему» (человеку) «всяческая, ничто же остави ему непокорена» (Евр. 11,8).

Бог отцов, — не мертвых, а живых, — по своему подобию создал человека, — и сыны живущие, сыны отцов умерших, для которых отцы мертвы, мертвы безусловно, навсегда, — очевидно, — неподобны Богу; подобие же Ему будет заключаться лишь в возвращении жизни отцам, в воссоздании, но в воссоздании действительном, живом, а не мертвом...

И живое христианство не может не считать сынов умерших отцов, орудиями Бога отцов, орудиями в деле возвращения им, отцам, жизни...

Вопрос III. О двух отношениях разумных существ к неразумной силе, — о том, какое ныне есть (эксплуатирующее, истощающее), и о том, какое должно быть (регулирующее, воссоздающее)...

Ради чего, на какую потребу истощаются многовековые запасы земли? И оказывается, что все это нужно для производства игрушек и безделушек, для забавы и игры. Приходить от этого в негодование, конечно, нельзя; — нужно всегда помнить, что мы имеем дело с еще несовершеннолетними, хотя бы они и назывались профессорами, адвокатами и т. п...

О двух отношениях разумных существ к неразумной силе:

I. О теоретическом, или мнимом, господстве над природою и действительном подчинении ей; — это значит, что в теории признают превосходство разумных существ над неразумною силою, а в действительности мирятся с зависимостью от неразумной силы...

II. Только регуляция естественного процесса, или слепой силы природы, есть истинное отношение разумного существа к неразумной силе; регуляция же, это значит обращение рождающей и умерщвляющей силы в воссоздающую и оживляющую... Человек и будет управлять природою, когда между людьми не будет розни, когда не своеволие, а доброволие они будут вносить в мир, и когда, следовательно, станут орудием Божественной воли. У человека, как существа разумного, есть один только враг, это — слепая сила природы; но и этот враг лишь временный и станет другом вечным, когда между людьми не будет вражды, а будет соединение в познании и управлении ею, слепую силу природы, которая казнит за невежество, как казнила в настоящем 1902 г. на Мартинике за неверное понимание учеными вулканического процесса...

И верующие и неверующие могут объединиться в этом естественном деле, объединившись же в деле, придут и к единомыслию. И для верующих — участие в этом естественном деле будет не противлением воле Божией, а исполнением ее, для неверующих же это будет освобождением от рабства слепой силе и подчинением воле Божией вместо отрицания Божественной воли, на которое бесплодно растрачивала свои силы философия.

Вопрос IV... Об едином истинном разуме, объединяющем всех во всеобщем познании и управлении слепой неразумной силой (в регуляции), — в познании и управлении, постепенно расширяющемся на все миры, на все системы миров до окончательного одухотворения вселенной через регуляцию воскрешенными поколениями...

... и о разуме едином, том «истинном» разуме, в который все должны прийти, чтобы никто не погиб, но чтобы все объединились в деле «сынов человеческих».

Разум теоретический, смерть и жизнь познающий... и разум практический, жизнь возвращающий и смерть тем побеждающий... — и это, как исполнение воли Бога-отцов, не мертвых, а живых, воли Сына, давшего заповедь собирания, и воли Св. Духа,

действующего чрез собирающих и научающих в общем деле осуществления чаемого, в котором вера воссоединяется с разумом...

Вопрос V. О двух чувствах: 1) о половой чувственности и 2) о детской любви к родителям, или, — что то же, — о всемирной вражде и о всемирной любви.

«Нет вражды вечной, а устранение временной — наша задача». «Будьте как дети».

О двух чувствах, — половая чувственность ... и единое чувство всеобщей любви к родителям, неотделимое от единого разума.

Беспричинна ли вражда, или же есть реальные причины небратских отношений между людьми и неродственных отношений слепой природы к разумным существам? И какие нужны средства для восстановления родства?

Увлечение внешней красотой чувственной силы, — особенно в половом инстинкте, этом «обмане индивидуумов для сохранения рода», — увлечение, не видящее, или не желающее видеть в ней, в силе чувственной, и силу умерщвляющую, — не видящее связанной с рождением смерти, — и производит индустриализм, служащий к возбуждению полового инстинкта, индустриализм же создает для своей защиты милитаризм, производит богатство и бедность, а сии последние, — (богатство и бедность) — вызывают социализм, или вопрос о всеобщем обогащении.

Сила чувствующая, но не чувственная, зарождается в детских душах; сила эта вместе с наступлением старости и смерти родителей переходит в силу страдающую и соумирающую, а соединяя всех сынов и дочерей в познании и управлении, т. е. в регуляции природы, обращается в могучую силу, воссоздающую умерших; — чрез воскрешаемые же поколения регуляция постепенно распространяется на все миры.

Любовь всемирная рождается из детски-сыновнего и особенно дочернего чувства, развивается же и укрепляется она только в деле отеческом, общем для всех и родном, близком, своем для каждого.

Вопрос VI. О двух волях и двух нравственностях... Воля к рождению, — т. е. воля как похоть и как отрицание похоти (аскетизм), жизнь только для себя (эгоизм) и жизнь только для других (альтруизм), — и воля к воскрешению, — т. е. чтобы жить со всеми живущими для воскрешения всех умерших...

Что предпочтительнее: нравственность ли разъединения, т. е. свобода личности, выражающаяся в борьбе за мнимые достоинства и мнимые блага сынов, забывших отцов, заменив-

ших любовь к отцам похотью; — или же *нравственность объединения*, нравственность сынов, сознающих утрату, свое сиротство, и только в исполнении долга к отцам находящим свое благо, свое дело.

Воля к рождению, как похоть, порождая богатство, приводит весь род человеческий к деморализации,... а воля к воскрешению, — или когда вопрос о возвращении жизни ставится целью разумных существ, — приводит к морализации всех миров вселенной, ибо тогда все миры, движимые ныне бесчувственными силами, будут управляемы братским чувством всех воскрешенных поколений; — в этом и будет заключаться *морализация* всех миров, равно как и *рационализация* их, ибо тогда миры вселенной, движимые ныне бесчувственными и слепыми силами, будут управляемы не чувством только, но и разумом воскрешенных поколений.

Вопрос VII. О двух образах жизни, о *двух бытах*, или, можно сказать, об единой сельской жизни, (т. е. о сынах, у праха отцов живущих), — незрелая форма которой есть жизнь кочевая, а отживающая форма — жизнь городская, культурная.

Постановка во всей городской мануфактуре на первое место *красочной промышленности*, которой присвоено даже название — «*ученой индустрии*», показывает, что вся промышленность, вся технология обречены на службу половому подбору, и это свидетельствует о глубоком унижении и позоре ума человеческого, о приближении человека к животности, о большем и большем нравственном упадке города. Можно сказать, что *вся городская культура есть обожание, обоготворение*, т. е. культ женщины.

Куда же направиться, — к городскому ли культу вещи и женщины, к «*благолепию тления*», или же к селу, к праху отцов, — к селу в уповании, что оно достигнет такого состояния, при котором прах отцов будет обращаться уже не в пищу потомкам, а в тело и кровь самих отцов, так что отцы станут живы и для нас, телесных существ, как живы они для Бога... Культ ли кладбищ, т. е. мертвых, ждущих оживления, или же Всемирная Выставка — плод индустриализма, учреждение уже созревшее и отживающее, учреждение мнимо-враждебное, а на самом деле дружественное милитаризму, — вытеснившее кладбище, вытесняющее храмы, теснящее университеты, презирающее музеи, которые хранят останки предков (мощи), — словом, учреждение только в себе признающее жизнь...

Сельская жизнь, как она ныне есть, хотя и высшая двух других (кочевой и городской), не есть еще жизнь совершенная; сель-

ская жизнь приобретает условие к достижению совершенства, делается способной достигнуть совершенства только тогда, когда горожане возвратятся к праху отцов и кочевые сделаются оседлыми, т. е. когда никто уже не будет удаляться от могил отцов, когда кладбища сделаются центрами собирания сынов, когда совершится объединение в деле отеческом, которое вместе будет и братским. Условие для достижения совершенной жизни будет приобретено лишь тогда, когда разрешится вопрос о двух типах людей: о сынах умерших отцов, помнящих и поминающих отцов, и о сынах, забывших отцов, о блудных сынах, или о высшем звании «человек», общечеловек, всечеловек и, наконец, сверхчеловек (это отвлеченнейшее философское определение, ничего определенного в себе не заключающее)..., и когда будет признано, что истинно высшее, это — сын человеческий, — определение, заключающее в себе истинный долг всех сынов, как одного сына, ко всем отцам, как одному отцу, т. е. долг воскрешения, долг разумных существ, объединенных по образу Троиственного Существа, в Коем открывается для нас причина бессмертия и вина человека, которая привела его к смерти...

Религия, воссоединяя знание и искусство в Пасхе, — по христиански, — и даже в культе умерших, — по язычески, — достигнет совершенства, действительности, осуществления... Религия, как соединение знания и дела, и есть культ умерших, или Пасха страдания и воскрешения: религия есть совокупная молитва всех живущих, вызванная страданием и смертью, молитва о возвращении жизни всем умершим, исполнение которой есть долг и дело самих молящихся, а в этом исполнении заключается и истина, и благо, и красота, или благолепие нетления. Страждущий и воскресший Христос есть тип всех людей, сынов человеческих; Ему посвящены две недели в году, но и остальные пятьдесят есть лишь повторение этих двух.

Должны ли вера и знание быть всегда противоположными и враждебными, или они должны объединиться, и каким образом. Разрешим ли этот вопрос в городе, переходящем к четвертому сословию, к сословию утилитаризма и секуляризма, которое наибольшее наслаждение, наименьший труд считает высшим благом, а потому и в науке отвергает, как отбросы, все, неимеющее непосредственного приложения к этой цели?! Или же вопрос этот может быть разрешен только селом, где должны воссоединиться все, вытесненное городом, для того, чтобы, став в прямые, непосредственные отношения к земле, т. е. к праху предков, и к небу, — к

силе умерщвляющей и оживляющей, — превратить слепую силу в управляемую разумом, в деле же управления слепую силою, которое есть дело воскрешения, все знание и все искусство будут служить лишь орудиями этого великого дела; и только таким путем, таким образом и могут объединиться вера и знание.

Пасха начинается с создания человека Богом чрез него же, т. е. чрез человека самого; она выражается в восстании сынов (вертикальное положение) и в восстановлении (в виде памятников) умерших отцов; она выражается и в весеннем хороводе, в этом мнимом солнцеводе, на красной горке, т. е. на кладбище совершаемом, в солнцеводе, возвращающем солнце от зимы на лето для возвращения жизни... И эта Пасха, — возвращение сынами жизни отцам, — есть необходимая функция, необходимое отправление сынов, утративших отцов; она не прекращается и при вынужденном удалении сынов от могил отцов, когда они уносят горсть земли с могилы отцов. Прекращается Пасха только у блудных сынов, отрясающих прах от ног, т. е. при превращении села в город, что наглядно выражается удалением праха умерших за черту поселения; в селе же, в настоящем селе, незараженном городом, этот прах имеет всегда центральное положение. И в городе, чем выше поднимаются сыны, тем более утрачивается ими чувство к отцам, а с утратою чувства утрачивается и эта потребность так или иначе, хотя бы и мнимо, возвращать, восстанавливать жизнь отцов...

Даже ученые, высшая стадия горожан, отрекшихся от самого имени сынов, заменившие его отвлеченным, неопределенным, ничего не говорящим словом человек, все они в самих себе носят своих отцов-предков и всячески, различным образом их воспроизводят, хотя и не сознают, не понимают этого...

«Будьте совершенны, как Бог-Отец Ваш совершенен, — Бог-Отец не мертвых, а живых». Где нужно брать образцы для жизни — в мире ли животных, в мире ли слепой силы природы, или же в мире высшем человеческого рода. Организм ли нужно поставить образцом для нашего общества и слепую эволюцию для жизни; или же образцом для нашего многоединства должно поставить Божественное Триединство, в котором единство — не иго, а самостоятельность личностей не рознь, — и тогда Божественное творчество не послужит ли нам образцом для воссоздания жизни вместо нынешнего разрушения жизни.

Вопрос о несовершеннолети и о совершеннолети есть во-

прос о кризисе, как необходимом следствии несовершеннолетия, и об амнистии, как условии совершеннолетия; амнистия вместо страшного суда, всеобщей войны, кончины или катастрофы мира.

Богатство, страсть к мануфактурным игрушкам обрекает человека на вечное несовершеннолетие, делает человека из сына и брата гражданином, нуждающимся в надзоре, в угрозах наказанием, ведет к дипломатическим дрызгам, к военным шалостям. Несовершеннолетие не состоит ли в подчинении слепой эволюции, приводящей к восстанию сынов на отцов и к борьбе между братьями..., а потом к вырождению и вымиранию. Совершеннолетие же не состоит ли в братотворении для отцветования, т. е. в объединении сынов для возвращения жизни отцам, — жертвам борьбы и прогресса, — что и выразится в переходе Кремля из крепости, защищавшей прах отцов, и из храма отпевания к внехрамовой литургии, или к воскрешению?

Род человеческий, оставаясь несовершеннолетним, оставаясь в розни, не объединяясь в труде познавания слепой силы, а подчиняясь ей, естественным путем придет к вырождению и вымиранию, а путем сверхъестественным может ожидать лишь трансцендентного воскресения, не чрез нас совершаемого, а извне, помимо и даже вопреки нашей воле приходящего, воскресения гнева, страшного суда и осуждения одних (грешников) на вечные муки, а других (праведников) на созерцание этих мук. Мы, чтущие Бога, «Который всем человекам хочет спастися», чтобы все в разум истинный пришли и никто не погиб, — не можем не признать такой конец в высшей степени печальным, в высшей степени безотрадным, и потому позволяем себе думать, что пророчество о страшном суде условно, как пророчество пророка Ионы, как и всякое пророчество, ибо всякое пророчество имеет воспитательную цель, имеет в виду исправление тех, к кому оно обращено, и не может осуждать на безысходную гибель и притом даже тех, которые еще не родились; если бы это было так, то какой смысл, какую цель могло бы иметь такое пророчество, и может ли оно быть согласно с волею Бога, Который, как сказано, — всем хочет спастись, чтобы все в разум истинный пришли, чтобы никто не погиб... Огорчение пророка Ионы, когда пророчество его не исполнилось, получило осуждение, поставлено ему в вину, — творец же Апокалипсиса, он же и апостол любви, — думается нам, — возблагодарил бы Господа, если бы не исполнилось его пророчество.

... О деспотизме (неволии) и конституции (своеволии) или об

открытом господстве (деспотизм) и о скрытом иге (конституция), и о *самодержавии*, в коем власть над себе подобными заменяется властью над слепую силу, что и ведет к совершеннолетию, — к действительному умиротворению, т. е. к доброволию, а в доброволии и заключается сущность самодержавия.

«*Божие — Богови, Кесарево — Кесарю*», — завет для власти языческой. — «*Не народ для Царя и не Царь для народа, а Царь вместе с народом, как исполнитель дела Божия, дела всечеловеского*», — завет для власти христианской, православной. *Разрешение антиномии Божия и Кесарева, духовного и светского, и антиномии двух разумов...*

Вопрос пасхальный есть вопрос о том: остаться ли человеческому роду в вечном несовершеннолетьи, или же достигнуть полноты совершеннолетия, — остаться ли на той первой ступени перехода природы от слепоты к сознанию, на какую в настоящее время природа поднялась чрез нас, или же природа должна достигнуть полноты сознания и управления всеми мирами чрез все воскресенные поколения.

Отречение же от дела воскрешения оставляет роду человеческому на выбор только: остаться ли при конституционных прениях или же при деспотизме; остаться ли при Пасхе, как празднике только, и при литургии лишь храмовой, как выражении еще неполном любви к отцам, — выражении, не переходящем в действительное воскрешение, — или же при совершенном отречении от отечества и братства, предаться на могилах отцов скотским оргиям и затем зверскому истреблению друг друга; остаться ли при искусстве лишь мертвых подобий, или же уничтожить всякие подобию, и не осуждать лишь отцов за дарование жизни без согласия рожденных, а проклинать породивших, остаться ли при науке сословной, кабинетной, или же, отказавшись от всякого знания, погрузиться в непроглядный мрак обскурантизма; остаться ли при вечном городе женихов и невест, окруженных игрушками и безделушками, в забавах и удовольствиях, или же, отрехшись не только от предков и отцов, но даже от потомков и сынов (искусственно бездетный брак), предаться безграничному сладострастию; остаться ли при воле, как похоти, или же при плотоумерщвлении, остаться ли при чувственности и только при печаловании об умерших, или же, как самое последнее и величайшее зло, — погрузиться в нирвану, произведение злой нетовщины; — таков плод отречения от дела воскрешения.

Не такова благая весть Христианства; — как Буддизм проти-

воположен Христианству, так противоположна и чаемая будущность, обещаемая христианством, буддийскому небытию. Супраморализм, в противоположность буддийской нирване, небытию, требует от разумных существ полного раскрытия бытия, т. е. всего, что в нем есть, было и может быть: разумные существа, располагая настоящим, т. е. всем, что есть, воскрешают то, что было, во всевозможном совершенстве. Супраморализм требует рая, Царства Божия, не потустороннего, а посюстороннего, требует преобразования посюсторонней, земной действительности, преобразования, распространяющегося на все небесные миры и сближающего нас с неведомым нам потусторонним миром: рай, или Царство Божие, не внутри лишь нас, не мысленное только, не духовное лишь, но и видимое, осязаемое, всеощущаемое органами, произведенными психофизиологической регуляцией (т. е. управлением душевно-телесными явлениями), — органами, которым доступны не трав лишь прозябание, но и молекул и атомов всей вселенной движение, — что и сделает возможным воскрешение и всей вселенной преобразование. Итак Царство Божие, или рай, есть произведение всех сил, всех способностей, всех людей в их совокупности, произведение не отрицательных, а положительных добродетелей; — таков, можно сказать, рай для совершеннолетних; — он может быть произведением лишь самих людей, произведением полноты знания, глубины чувства, могущества, воли; рай может быть создан только самими людьми, во исполнение воли Божией, и не в одиночку, а всеми силами всех людей в их совокупности; и он не может заключаться в бездействии, в вечном покое, — покой, это — нирвана; совершенство заключается в жизни, в деятельности: «Отец мой доселе делает и аз делаю», — вот в чем совершенство.

Владимир Соловьев

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ

(1853—1900)

Владимир Сергеевич Соловьев, сын известного историка России, С. М. Соловьева, родился в Москве. По окончании московского университета и защиты магистерской диссертации «Кризис западной философии» (1874, см. Вступление) стал доцентом московского университета. После путешествия с научными целями в Зап. Европу и Египет был назначен в 1878 г. членом ученого комитета министерства народного просвещения. В 1880 г. защитил диссертацию на степень доктора философии — «Критика отвлеченных начал», — и стал доцентом петербургского университета и профессором высших женских курсов. В марте 1881 г. после убийства Александра II, в публичной лекции призывал нового царя помиловать преступников, за что был временно выслан из Петербурга и должен был оставить государственную службу. В 1882 г. оставил профессорскую деятельность и с того времени жил, как свободный писатель, попеременно в Москве и Петербурге, неоднократно ездя за границу. В 80-х гг. сблизился с кратким униатским епископом Штроссмейером, опубликовал по-французски (ввиду цензурных препятствий к русскому изданию) книгу «La Russie et l'Eglise Universelle» (1889), в которой призывал к восстановлению единства церкви; формально признав верховенство папы, был в католической церкви в Петербурге воссоединен с римско-католической церковью; он сам рассматривал это не как «переход» из православия в католичество, а как признание себя членом единой, канонически нераздельной церкви. Летом 1900 г., поехав в имение своего друга, кн. С. Трубецкого, внезапно там скончался, исповедовавшись и причастившись у православного священника. Перед смертью молился о спасении еврейского народа.

Вл. Соловьев — один из самых глубоких, сильных и универсальных умов России. Он одновременно — философ, богослов, поэт, литературный критик и политический писатель, причем во всех этих областях одинаково выражает единое миросозерцание. Центральная идея его философии есть учение о «всеединстве» (термин, введенный им), т. е. об органическом единстве бытия ввиду его утвержденности в Боге, и о гибельности, во всех областях жизни, распада бытия на обособленные части или элементы. В составе этого учения он развивает учение о св. Софии, как (платоническом) идеальном мире в Боге, образующем основу тварного мира. Религиозно центральная его идея есть учение о «Богочело-

вечестве». Единство Божественного и человеческого начала, в абсолютной форме осуществленное в Богочеловеке Иисусе Христе, должно быть активно осуществлено самим человечеством в нравственном устройении его жизни. Отсюда проистекает универсализм, проникающий всю его моральную и общественную философию. Будучи вначале преемником славянофилов, он сохраняет их общий религиозный дух, но ведет непримиримую борьбу с высокомерием и узостью их национального мессианизма и особенно с политической реакционностью и национальным эгоизмом их эпигонов и проповедует единение Запада и Востока во всех областях жизни — религиозной, культурной и политической. Его общественные воззрения могут быть определены, как христианский гуманизм, христианское обоснование идеалов свободы, культуры и международного и социального примирения. Разделяя в течение всей своей жизни веру в прогресс, в духе оптимизма 19 в., он перед смертью пророчески предвидел (и выразил в своем последнем произведении «Три разговора») наступление катастрофической эпохи, что он воспринимал, как симптом непосредственного приближения конца света.

Главные произведения, помимо упомянутых выше: «Философские начала цельного знания» (1877—80), «Чтения о богочеловечестве» (1877—81), «Духовные основы жизни» (1884), «Национальный вопрос в России» (1884, 2-е изд. 1888), «История и будущность теократии» (1887), «Оправдание добра» (1896).

ИЗ «ЧТЕНИЙ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ» (1877-1881)

из чтения второго

ЧТО ТАКОЕ ЧЕЛОВЕК?

Начиная с протестантизма, западная цивилизация представляет постепенное освобождение человеческой личности, человеческого я от той исторической, на предании основанной связи, которая соединяла, но вместе с тем порабощала людей во время средневекового периода. Великий смысл исторического процесса, начавшегося с религиозной реформации, состоит в том, что он обособил человеческую личность, предоставил ее самой себе, чтобы она могла сознательно и свободно обратиться к божественному началу, войти с ним в совершенно сознательную и свободную связь.

Такая связь была бы невозможна, если б божественное начало было чисто внешним для человека, если б оно не коренилось в самой человеческой личности; в таком случае человек мог бы находиться относительно божественного начала только в невольном, роковом подчинении. Свободная же внутренняя связь между безусловным божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение. Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединиться с божественным началом, что она сама в известном смысле божественна или точнее — причастна Божеству.

Личность человеческая, — и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек, — имеет безусловное, божественное значение. — В этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией.

Но в чем же состоит эта безусловность, эта божественность человеческой личности?

Безусловность, так же как и другие сходные понятия: бесконечность, абсолютность — имеет два значения: отрицательное и положительное.

Отрицательная безусловность, несомненно принадлежащая человеческой личности, состоит в способности переступить за всякое конечное, ограниченное содержание, в способности не останавливаться на нем, не удовлетворяться им, а требовать большего, в способности, как говорит поэт, «искать блаженств, которым нет названья и меры нет».

Не удовлетворяясь никаким конечным условным содержанием, человек на самом деле заявляет себя свободным от всякого внутреннего ограничения, заявляет свою отрицательную безусловность, составляющую залог бесконечного развития. Но неудовлетворимость всяким конечным содержанием, частичною ограниченною действительностью, есть тем самым требование действительности всецелой, требование полноты содержания. В обладании же всецелою действительностью, полнотою жизни заключается *положительная* безусловность. Без нее, или, по крайней мере, без возможности ее, отрицательная безусловность не имеет никакого значения, или лучше сказать — имеет значение безысходного внутреннего противоречия. В таком противоречии находится современное сознание.

Западная цивилизация освободила человеческое сознание от всех внешних ограничений, признала отрицательную безусловность человеческой личности, провозгласила безусловные права человека. Но вместе с тем, отвергнувши всякое начало безусловное в положительном смысле, т. е. в действительности, и уже по природе обладающее всецело полнотою бытия, ограничивши жизнь и сознание человека кругом условного и преходящего, эта цивилизация утвердила зараз и бесконечное стремление, и невозможность его удовлетворения.

Современный человек сознает себя внутренне свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, утверждает себя центром всего, и между тем в действительности является только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности.

Современное сознание признает за человеческой личностью божественные права, но не дает ей ни божественных сил, ни божественного содержания, ибо современный человек и в жизни и в знании допускает только ограниченную условную действительность, действительность частных фактов и явлений, и с этой точки зрения сам человек есть только один из этих частных фактов.

Итак, с одной стороны человек есть существо с безусловным

значением, с безусловными правами и требованиями, и тот же человек есть только ограниченное и преходящее явление, факт среди множества других фактов, со всех сторон ими ограниченный и от них зависящий, — и не только отдельный человек, но и все человечество. С точки зрения атеистической не только отдельный человек появляется и исчезает, как и все другие факты и явления природы, но и все человечество, вследствие внешних естественных условий, появившихся на земном шаре, может, вследствие изменения тех же естественных условий, бесследно исчезнуть с этого земного шара или вместе с ним. Человек есть все для себя, а между тем самое существование его является условным и проблематичным. Если б это противоречие было чисто теоретическое, касалось бы какого-нибудь отвлеченного вопроса и предмета, тогда оно не было бы таким роковым и трагическим, тогда его можно было бы оставить в покое, и человек мог бы уйти от него в жизнь, в живые интересы. Но когда противоречие находится в самом центре человеческого сознания, когда оно касается самого человеческого я и распространяется на все его живые силы, тогда уйти, спастись от него некуда. Приходится принять один из членов дилеммы: или человек действительно имеет то безусловное значение, те безусловные права, которые он дает себе сам в своем внутреннем субъективном сознании, — в таком случае он должен иметь и возможность осуществить это значение, эти права; или же, если человек есть только факт, только условное и ограниченное явление, которое сегодня есть, а завтра может и не быть, а чрез несколько десятков лет *наверно* не будет, в таком случае пусть он и будет только фактом: факт сам по себе не истинен, не ложен, не добр и не зол, — он только натурален, он только необходим., Так пусть же человек не стремится к истине и добру, все это только условные понятия, в сущности — пустые слова. Если человек есть только факт, если он неизбежно ограничен механизмом внешней действительности, пусть он и не ищет ничего большего этой натуральной действительности, пусть он ест, пьет и веселится, а если невесело, то он, пожалуй, может своему фактическому существованию положить фактический же конец.

Но человек *не хочет* быть только фактом, только явлением, и это нехотение уже намекает, что он действительно не есть только факт, не есть только явление, а нечто большее. Ибо что значит факт, который не хочет быть фактом? — явление, которое не хочет быть явлением?

Так как истина не может себе противоречить, то полная последовательность неизбежно дает ей торжество, точно так же, как эта последовательность пагубна для лжи, держащейся только внутренним противоречием.

Начало истины есть убеждение, что человеческая личность не только отрицательно безусловна (что есть факт), т. е., что она не хочет и не может удовлетвориться никаким условным ограниченным содержанием, но что человеческая личность может достигнуть и положительной безусловности, т. е., что она может обладать всецелым содержанием, полностью бытия, и что, следовательно, это безусловное содержание, эта полнота бытия не есть только фантазия, субъективный призрак, а настоящая, полная сил действительность. Таким образом, здесь вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога, ибо божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницей, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается; в данном же состоянии есть только возможность, только стремление.

Человеческое я безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии — зло и страдание, в этом — несвобода, внутреннее рабство человека. Освобождение от этого рабства может состоять только в достижении того безусловного содержания, той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого я. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными».

Прежде чем человек может достигнуть этого безусловного содержания в жизни, он должен достигнуть его в сознании: прежде чем *познать* его как действительность *вне себя*, он должен *сознать* его как идею *в себе*. Положительное же убеждение в идее есть убеждение в ее осуществлении, так как неосуществляемая идея есть призрак и обман, и если безумно не верить в Бога, то еще безумнее верить в Него наполовину.

Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательной, — не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры — вера в Бога и вера в человека — сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества.

ХРИСТОС И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

Воплощение божественного Логоса в лице Иисуса Христа есть явление нового духовного человека, второго Адама. Как под первым Адамом натуральным разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество, так и второй Адам не есть только это индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собою все возрожденное, духовное человечество. В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданием во времени восстанавливать то, что оставлено им в вечности, т. е. свое внутреннее единство с Богом и природой, — то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен низойти в тот же поток явлений, должен подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент — в полноту времен. Злой дух разлада и вражды, вечно бессильный против Бога и в начале времен осиливший человека, должен в середине времени быть осилён Сыном Божиим и Сыном Человеческим, как перворожденным всей твари, для того, чтобы в конце времен быть изгнанным из всего творения — вот существенный смысл воплощения. Латинские богословы средних веков, перенесшие в христианство юридический характер древнего Рима, построили известную правовую теорию искупления, как удовлетворения по поручительству нарушенного божественного права. Эта теория не совсем лишена верного смысла, но этот смысл совершенно заслонен в ней такими грубыми и недостойными представлениями о Божестве и Его отношениях к миру и человеку, какие равно противны и философскому разумению, и истинно христианскому чувству. Поистине, дело Христово не есть юридическая фикция, казуистическое решение невозможной тяжбы, — оно есть действительный подвиг, реальная борьба и победа над злым началом. Второй Адам родился на земле не для совершения формально-юридического процесса, а для реального спасения человечества, для действительного избавления его из-

под власти злой силы, для откровения в нем на деле царства Божия.

Но прежде чем говорить о деле Христовом, для которого совершилось воплощение, неизбежно ответить на два вопроса: 1) о возможности самого воплощения, т. е., реального соединения Божества с человечеством, и 2) о способе такого соединения.

Что касается первого вопроса, то, конечно, воплощение *невозможно*, если смотреть на Бога только как на отдельное существо, пребывающее где-то вне мира и человека. При таком взгляде (деизма) вочеловечение Божества было бы прямым нарушением логического закона тождества, т. е. делом совершенно немыслимым. Но точно так же невозможно воплощение и с той точки зрения (пантеизма), по которой Бог есть только всеобщая субстанция мировых явлений, универсальное «все», а человек лишь одно из таких явлений. При этом взгляде вочеловечение противоречило бы аксиоме, что целое (все) не может быть равно одной из частей своих: Богу здесь также нельзя стать человеком, как воде целого океана нельзя, оставаясь всей водой, быть вместе с тем одной из капель этого океана. Но есть ли необходимость понимать Бога или как только отдельное существо, или как только общую субстанцию мировых явлений? Напротив, самое понятие Бога, как всецелого или совершенного (абсолютного), устраняет оба односторонние определения и открывает путь иному воззрению, по которому мир, как совокупность ограничений, будучи вне Бога (в этих своих границах), как вещественный, вместе с тем существенно связан с Богом своей внутренней жизнью или душой, которая состоит в том, что *каждое* существо, утверждая себя в своей границе как *это*, вне Бога, вместе с тем не удовлетворяется этой границей, стремится быть и *всем*, т. е., стремится к внутреннему единству с Богом; соответственно этому, по нашему воззрению, и Бог, будучи *сам по себе* трансцендентным (пребывающим за пределами мира), вместе с тем *по отношению к миру* является как действующая творческая сила, волящая сообщить мировой душе то, чего она ищет и к чему стремится, — т. е., полноту бытия в форме всеединства, волящая соединиться с душой и родить из нее живой образ Божества. Этим определяется уже и космический процесс в природе материальной, оканчивающийся рождением натурального человека, и следующий за ним исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного. Таким образом, это последнее, т. е. во-

площение Божества, не есть что-нибудь чудесное в собственном смысле, т. е. не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а, напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества, есть нечто подготовляемое и логически следующее из этой истории. Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия (что было бы невозможно), а воплощается Бог — Слово, т. е., проявляющееся во вне, действующее на периферии бытия начало, и Его личное воплощение в индивидуальном человеке есть лишь последнее звено длинного ряда других воплощений физических и исторических, — это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных, подготовительных и преобразовательных теофаний. С этой точки зрения появление духовного человека, рождение второго Адама не более непонятно, чем появление природного на земле, рождение первого Адама. И то и другое было новым, небывалым фактом в мировой жизни, и то и другое представляется в этом смысле чудесным; но это новое и небывалое было подготовлено всем прежде бывшим, составляло то, чего желала, к чему стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества. Во всяком случае, когда говорится о возможности или невозможности вочеловечения Божества, то главное дело в том, как понимается и Божество и человечество; при том понятии Божества и человечества, которое дано в этих чтениях, воплощение Божества не только возможно, но и существенно входит в общий план мироздания. Но если факт воплощения, т. е., личного соединения Бога с человеком, имеет свои основания в общем смысле вселенского процесса и в порядке божественного действия, то этим еще не решается вопрос о способе этого соединения, т. е. об отношении и взаимодействии божественного и природного человеческого начала в богочеловеческой личности, или о том, что есть духовный человек, второй Адам?

.
.

Первобытное непосредственное единство двух начал в человеке — единство, представляемое первым Адамом в его райском состоянии, его невинности, и разрушенное в грехопадении, не могло уже быть просто восстановлено. Новое единство уже не может быть непосредственным, невинностью: оно должно быть достигнутым, оно может быть только результатом свободного де-

ла, подвига, и подвига двойного — самоотвержения божеского и человеческого; ибо для истинного соединения или согласования двух начал необходимо свободное участие и действие обоих. Взаимодействием божественного и природного начала определяется вся жизнь мира и человечества, и весь ход этой жизни состоит в постепенном сближении и взаимном проникновении этих двух начал, сперва далеких и внешних друг другу, потом все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающих друг друга, пока в Христе природа не является, как душа человеческая, готовая к всецелому самоотвержению, а Бог — как дух любви и милосердия, сообщающий этой душе всю полноту божественной жизни, не в силе подавляющей и не в разумении освещающей, а в благодати животворящей. Тут мы имеем действительно богочеловеческую личность, способную совершить двойной подвиг богочеловеческого самоотвержения. Такое самоотвержение представляет до известной степени уже и весь космический и исторический процесс: ибо здесь, с одной стороны, Логос Божий свободным действием своей божественной воли или любви отрекается от проявления своего божеского достоинства (славы Божией), оставляет покой вечности, вступает в борьбу с злым началом и подвергается всей тревоге мирового процесса, являясь в оковах внешнего бытия, в границах пространства и времени; является затем природному человечеству, действуя на него в различных конечных формах мировой жизни, более закрывающих, нежели обнаруживающих истинное существо Божие; с другой стороны, и натура мирская и человеческая, в своем постоянном томлении и стремлении к все новым и новым восприятиям божественных образов, непрерывно отвергается самой себя в своих данных действительных формах. Но здесь (т. е., в космическом и историческом процессе) это отвержение с обеих сторон не есть совершенное; ибо для Божества границы космических и исторических теофаний суть границы внешние, определяющие его проявления для другого (для природы и человечества), но ничуть не касающиеся его внутреннего самоощущения; с другой стороны, и природа и природное человечество в своем непрерывном прогрессе отвергаются себя не свободным актом, а лишь по инстинктивному влечению. В личности же богочеловеческой божественное начало, именно вследствие того, что оно относится к другому не чрез внешнее действие, полагающее границы другому, не изменяя самого себя, а чрез внутреннее самоограничение, дающее другому место в себе, — такое внутреннее соедине-

ние с другим есть действительное самоотвержение божественного начала; здесь оно действительно нисходит, уничтожает себя, принимает на себя знак раба.

.

Христос, как Бог, свободно отрекается от славы Божией, и тем самым, как человек, получает возможность *достигнуть* этой славы Божией. На пути же этого достижения человеческая природа и воля Спасителя неизбежно встречаются с *искушением* зла. Богочеловеческая личность представляет двойственное сознание: сознание границ природного существования и сознание своей божественной сущности и силы. И вот, испытывая ограниченность природного бытия, Богочеловек может подвергаться искушению сделать свою божественную силу средством для целей вытекающих из этой ограниченности.

Во-первых, для существа, подчиненного условиям материального бытия, представляется искушение сделать материальное благо целью, а свою божественную силу средством для его достижения: «аще Сын еси Божий, рцы да камень сие хлебы будут», здесь божественное естество — «аще Сын еси Божий», и обнаружение этого естества — слово («рцы») должно служить средством для удовлетворения материальной потребности. В ответ на это искушение Христос утверждает, что Слово Божие не есть орудие материальной жизни, а само есть источник истинной жизни для человека: «не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе Божии». Преодолев это искушение плоти, Сын человеческий получает власть над всякой плотью.

Во-вторых, свободному от материальных побуждений Богочеловеку представляется новое искушение — сделать свою божественную силу орудием самоутверждения своей человеческой личности, подпасть греху ума — гордости: «аще Сын еси Божий, верзися низу, писано бо есть, яко ангелам Своим заповесть о Тебе сохранить Тя, и на руках возьмут Тя, да не когда преткнеши о камень ногу Твою». Это действие («верзися низу») было гордым зовом человека Богу, искушением Бога человеком, и Христос отвечает: «Паки писано есть: не искусиши Господа Бога Твоего». Победив грех ума, Сын человеческий получает власть над умами.

В-третьих, но тут представляется последнее и самое сильное искушение. Рабство плоти и гордость ума устранены: человеческая воля находится на высокой нравственной ступени, соз-

нает себя выше всей остальной твари; во имя этой своей нравственной высоты человек может хотеть владычества над миром, чтобы вести мир к совершенству; но мир во зле лежит и добровольно не покорится нравственному превосходству, — итак, нужно принудить его к покорности, нужно употребить свою божественную силу, как насилие, для подчинения мира. Но такое употребление насилия, т. е. зла для целей блага было бы признанием, что благо само по себе не имеет силы, что зло сильнее его, — это было бы *поклонением* тому началу зла, которое владычествует над миром: «и показа Ему вся царствия мира и славу их, и глагола Ему: сия вся Тебе дам, аще пад поклонимися». Здесь для человеческой воли прямо ставится роковой вопрос: во что она верит и чему хочет служить — невидимой ли силе Божией или силе зла, явно царствующей в мире? И человеческая воля Христа, победив искушение благовидного властолюбия, свободно подчинила себя истинному благу, отвергнув всякое соглашение с царствующим в мире злом: «глагола ему Иисус: иди за Мною, сатано, писано бо есть: Господу Богу твоему поклониши и тому единому послужиши». Преодолев грех духа, Сын человеческий получил верховную власть в царстве духа; отказавшись от подчинения земной силе ради владычества над землею, приобрел себе служение сил небесных: «и се ангели приступиша и слушаху Ему».

Таким образом, преодолев искушения злого начала, склонявшего Его человеческую волю к самоутверждению, Христос подчиняет и согласует эту свою человеческую волю с волей божественной, обожествляя свое человечество вслед за вочеловечением Божества своего. Но внутренним самоотвержением человеческой воли еще не исчерпывается подвиг Христов. Будучи вполне человеком, Христос имеет в себе не один только чистый человеческий элемент (разумную волю), но и природный материальный элемент: он не только вочеловечился, но и воплотился — *σὰρξ ἐγένετο*. Духовный подвиг — преодоление внутреннего искушения, должен быть довершен подвигом плоти, т. е. чувственной души, претерпением страданий и смерти, поэтому-то в Евангелии после рассказа об искушении в пустыне сказано, что диавол отошел от Христа *до времени*. Злое начало, внутренне побежденное самоотвержением воли, не допущенное в центр существа человеческого, еще сохраняло свою власть над его периферией — над чувственной природой, и эта последняя могла быть избавлена от него также только через процесс самоотрицания — страдание и

смерть; и после того, как человеческая воля Христа свободно подчинилась Его Божеству, она через это подчинила себе Его чувственную природу и, несмотря на помощь сей последней (моление о чаше), заставила ее осуществить в себе божественную волю до конца — в физическом процессе страдания и смерти. Так во втором Адаме восстанавливается нормальное отношение всех трех начал, нарушенное первым Адамом. Человеческое начало, поставив себя в должное отношение добровольного подчинения или согласия с началом божественным, как внутренним благом, тем самым получает вновь значение посредствующего, единящего начала между Богом и природой, и эта последняя, очищенная крестной смертью, теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным духовным телом. В таком теле воскресает Христос и является Церкви Своей.

Должное отношение между Божеством и природой в человечестве, достигнутое лицом Иисуса Христа, как духовного средоточия или главы человечества, должно быть усвоено всем человечеством, как телом Его.

Человечество, воссоединенное со своим божественным началом через посредство Иисуса Христа, есть Церковь, и если в вечном первобытном мире идеальное человечество есть тело божественного Логоса, то в природном происшедшем мире Церковь является как тело того же Логоса, но уже воплощенного, т. е., исторически обособленного в богочеловеческой личности Иисуса Христа.

Это тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-по-малу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме; потому что и остальная природа, по словам Апостола, с надеждою ожидает откровения сынов Божиих; ибо тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу сынов Божиих; ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне.

Это откровение и слава сынов Божиих, которой с надеждою ожидает вся тварь, есть полное проведение свободной богочеловеческой связи во всем человечестве во все формы его жизни и деятельности; все эти сферы должны быть приведены к богоче-

ловеческому согласному единству, должны войти в состав свободной теократии, в которой Вселенская Церковь достигнет полной меры возраста Христова.

Таким образом, исходя из понятия Церкви, как тела Христова (не в смысле метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тело необходимо растет и развивается, следовательно изменяется и совершенствуется. Будучи телом Христовым, Церковь доселе еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело. Теперешнее земное существование Церкви соответствует телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения), — телу, хотя и являвшему в частных случаях чудесные свойства (каковые и церкви ныне присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти, — ибо все немощи и страдания человеческой природы восприняты Христом; но как в Христе все немощное и земное поглощено в воскресении духовного тела, так должно быть и в Церкви, Его вселенском теле, когда оно достигнет своей полноты.

Достижение же этого в человечестве обусловлено тем же, что и в Богочеловеческой личности, т. е., самоотвержением человеческой воли и свободным подчинением ее Божеству.

Но если в Христе, как в единичном лице, нравственный подвиг победы над искушениями злого начала и добровольного подчинения началу божественному совершился, как дело по преимуществу внутреннее, как субъективный психологический процесс, то в совокупности человечества это дело совершается, как процесс объективный, исторический, — при чем самые предметы искушения получают объективную действительность, так что часть человечества действительно подпадает искушениям злого начала и только собственным опытом убеждается в ложности путей, заранее отвергнутых совестью Богочеловека.

Так как все человечество представляет те же три существенные элемента, что и отдельный человек, именно — дух, ум и чувственную душу, то искушение зла для всего человечества представляется также тройким, — но в ином порядке, чем для личности Христа. Человечество уже получило откровение божественной истины в Христе, оно обладает этой истиной, как действительным фактом, — поэтому первым искушением представляется злоупотребление этой истиной, как таковой, во имя самой этой истины, зло во имя добра, — грех духа; зло нравственное по пре-

имуществу, т. е. то, что у Христа было последним искушением (по ев. Матфея).

Церковь христианская исторически составила́сь из всех людей, принявших Христа: но Христа можно было принять внутренним и внешним образом. Внутреннее принятие Христа, т. е. нового духовного человека, состоит в духовном возрождении, в том рождении свыше или от духа, о котором говорится в беседе с Никодимом, т. е., когда человек, сознав неистинность плотской, материальной жизни, ощущает в себе положительный источник другой истинной жизни (независимый ни от плоти, ни от ума человеческого), закон, который дан в откровении Христовом, и, признав эту новую жизнь, открытую Христом, за безусловно должную как благо и истину, добровольно подчиняет ей свою плотскую и человеческую жизнь, внутренне соединяясь с Христом, как родоначальником этой новой духовной жизни, главой нового духовного царства. Такое принятие Христовой истины освобождает от греха (хотя и не от грехов) и образует духовного человека. Но может быть и внешнее принятие Христа — только признание чудесного воплощения Божественного существа для спасения людей и принятие Его заповедей по букве, как внешнего обязательного закона. Такое внешнее христианство заключает в себе возможность подпасть первому искушению злого начала. А именно: историческое появление христианства разделило все человечество на христианскую церковь, обладающую Божественной истиной, и представляющую собою волю Божию на земле, — и на остающийся вне христианства, не знающий истинного Бога и во зле лежащий мир; и вот внешние христиане, верующие в Христову истину, но не возрожденные ею, могут почувствовать потребность и даже принять за свою обязанность покорить Христу и Его Церкви весь этот вне лежащий и враждебный мир, а так как во зле лежащий мир добровольно не покорится сынам Божиим, то покорить его и насильно. Этому искушению религиозного властолюбия подпала часть Церкви, предводимая римской иерархией, и увлекла за собой большинство западного человечества в первый великий период его исторической жизни — средние века. Существенная ложность этого пути заключается в том скрытом неверии, которое лежит в его корне. В самом деле, при действительной вере в истину Христову предполагается, что она сильнее царствующего в мире зла и может сама собственной своей духовной нравственной силой покорить зло, т. е., привести его к добру; предполагать же, что истина Христова, т. е. истина вечной любви и безусловной бла-

гости, для своего осуществления нуждается в чуждых и даже прямо противных ей средствах насилия и обмана, значит признавать эту истину бессильной, значит не верить в добро, не верить в Бога.

.

Ложность католического пути рано сознавалась на Западе, и наконец это сознание нашло себе полное выражение в протестантстве. Протестантство восстает против католического понятия спасения как внешнего факта и требует личного религиозного отношения человека к Богу, личной веры без всякого церковного традиционного посредства. Но личная вера, как таковая, т. е. как просто субъективный факт, не включает в себе никакого ручательства своей истинности, — необходим для такой веры критерий. Таким критерием для протестантства первоначально является Священное Писание, т. е. книга. Но книга нуждается в понимании; для установления же *правильного* понимания необходимо исследование и размышление, т. е. деятельность *личного разума*, который в конце концов и оказывается действительным источником религиозной истины, так что протестантство естественно переходит в рационализм, — переход и логически неизбежный, и исторически несомненно совершающийся. Излагать моменты этого перехода здесь не место, и мы остановимся только на общем результате этого пути, т. е. на чистом рационализме. Сущность его состоит в признании, что разум человеческий не только самозаконен, но что он дает законы и всему существующему в области практической и общественной. Этот принцип выражается в требовании, чтобы вся жизнь, все общественные и политические отношения были устроены и управляемы исключительно на основаниях, выработанных личным человеческим разумом, помимо всякого предания и всякой непосредственной веры, — требование, проникавшее собою все так называемое просвещение XVIII века и послужившее руководящей идеей первой французской революции. Теоретически начало рационализма выражается в притязании вывести из чистого разума (*a priori*) все содержание знания, или построить умозрительно все науки: притязание это составляло сущность германской философии — наивно предполагаемое Лейбницем и Вольфом, сознательно, но в скромной форме и с ограничениями выставленное Кантом, решительно заявленное Фихте и наконец с полной самоуверенностью и самосознанием и с таким же полным неуспехом проведенное Гегелем.

Эта самоуверенность и самоутверждение человеческого разума в жизни и знании есть явление ненормальное, это есть гордость ума, и западное человечество в протестантстве и вышедшем из него рационализме подпало второму искушению. Но ложность этого пути скоро обнаружилась, обнаружилась в резком противоречии между чрезмерными притязаниями разума и его действительным бессилием. В практической области разум оказался бессильным против страстей и интересов, и возведенное французской революцией царство разума окончилось диким хаосом безумия и насилия; в области теоретической разум оказался бессильным против эмпирического факта, и притязание создать универсальную науку на началах чистого разума разрешилось построением системы пустых отвлеченных понятий.

Конечно, неудачи французской революции и германской философии сами по себе не доказывали бы еще несостоятельности рационализма. Но дело в том, что историческое крушение рационализма было лишь выражением его внутреннего логического противоречия, противоречия между относительной природой разума и его безусловными притязаниями. Разум есть некоторое отношение (*ratio*) вещей, сообщающее им некоторую форму. Но отношение предполагает относящихся, форма предполагает содержание; рационализм же, ставя разум человеческий сам по себе верховным началом, тем самым отвлекает его от всякого содержания и имеет в разуме лишь пустую форму; но вместе с тем, вследствие такого отвлечения разума от всякого содержания, от всего данного в жизни и знании, все это данное остается для него неразумным, поэтому, когда он с сознанием своих верховных прав выходит против действительности в жизни и знании, то находит в ней все для себя чуждым, темным, непроницаемым и ничего с нею сделать не может; ибо разум, отвлеченный от всякого содержания, превращенный в пустое понятие, естественно не может иметь никакой власти над действительностью. Таким образом, самовозвышение человеческого разума, гордость ума — ведет неизбежно к его конечному падению и унижению.

Разум человеческий не мог совладать в жизни со страстями и низшими интересами человеческими, в науке с фактами эмпирической действительности, т. е. и в жизни и в знании он оказался против материального начала: не следует ли заключить отсюда, что это материальное начало в жизни и знании, — животная природа человека, вещественный механизм мира, — и составляет истинную суть всего, что в возможно большем удовлетворении ма-

териальных потребностей, в возможно полном познании эмпирических фактов и состоит вся цель жизни и знания? И вот господство рационализма в политике и науке европейской сменяется преобладанием материализма и эмпиризма. Этот путь еще не пройден до конца, но ложность его уже признана передовыми умами на самом Западе. Так же, как и предыдущий, этот путь страдает внутренним противоречием. Исходя из материального начала, начала розни и случайности, хотят достигнуть единства и цельности, создать правильное человеческое общество и универсальную науку. Между тем материальная сторона существующего, влечения и страсти человеческой природы, факты внешнего опыта, все это составляет лишь общую подкладку жизни и знания, материал, из которого они создаются; но для того, чтобы из этого материала действительно что-нибудь создалось, необходимо образующее, единящее начало и некоторая форма единства, и если оказалось уже, что разум человеческий не в силах служить таким образующим началом и не содержит в своей отвлеченности никакой действительной формы единства; если оказалось, что начало рационализма не в состоянии образовать ни правильной общественности, ни истинной науки; то отсюда следует, что должно обратиться к другому, более могущественному началу единства, а никак не то, что следует ограничиться материальной стороной жизни и знания, которая сама по себе не образует ни общества человеческого, ни науки. Поэтому, когда мы видим, что экономический социализм хочет в основу всего общества положить материальный интерес, а позитивизм в основу всей науки эмпирическое познание, то мы можем заранее предсказать неудачу обеим этим системам с такой же уверенностью, с какой мы бы утверждали, что куча камней сама собою, без архитектора и плана, не сложится в правильное и целесообразное здание.

Попытка действительно положить в основание жизни и знания одно материальное начало, попытка на деле и до конца осуществить ту ложь, что о хлебе едином жив будет человек, такая попытка неизбежно привела бы к распадению человечества, к уничтожению общественности и науки, к всеобщему хаосу. В какой мере суждено западному человечеству, впавшему в последнее искушение злого начала, испытать все эти последствия, — заранее сказать нельзя. Во всяком случае, изведав на опыте ложность трех широких путей, испытав обманчивость трех великих искушений, западное человечество рано или поздно должно обратиться к богочеловеческой истине. Откуда же и в какой фор-

ме явится теперь эта истина? и прежде всего есть ли это сознательное, но невольное обращение к истине путем испытания на деле всякой лжи единственный возможный для человечества путь? Фактически не все христианское человечество пошло этим путем: его избрал Рим и воспринявшие римскую культуру германо-романские народы. Восток же, т. е. Византия и воспринявшие византийскую культуру народы с Россией во главе, остались в стороне.

Восток не подпал трем искушениям злого начала, — он сохранил правду Христову; но, храня ее в душе своих народов, Восточная Церковь не осуществила ее во внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала *христианской культуры*, как Запад создал культуру антихристианскую. И она не могла создать ее, не могла осуществить христианскую истину. Ибо что должно разуметь под таким осуществлением, что должно разуметь под истинно-христианской культурой? Установление во всем обществе человеческом и во всех его деятельности того отношения трех начал человеческого существа, которое индивидуально осуществлено в лице Христа. Это отношение, как мы знаем, состоит в свободном согласовании двух низших начал (рационального и материального) высшему божественному чрез их добровольное подчинение ему не как силе, а как благу. Для такого свободного подчинения низших начал высшему, для того, чтобы они сами от себя пришли к признанию высшего начала, как блага, нужно, чтобы они имели самостоятельность. Иначе истине не на чем будет проявить свое действие, не на чем будет осуществиться. Между тем в Православной Церкви огромное большинство ее членов пленено в послушании истины непосредственным влечением, а не пришло сознательным ходом своей внутренней жизни. Вследствие этого собственно человеческий элемент оказался в обществе христианском слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения божественного начала во внешнюю действительность, а вследствие этого и последняя (т. е. материальная действительность) пребывала вне божественного начала, и христианское сознание не было свободно от некоторого дуализма между Богом и миром. Таким образом, христианская истина, искаженная и потом отвергнутая человеком западным, оставалась несовершенной в человеке восточном. Это несовершенство, зависящее от слабости человеческого начала (разума и личности), могло быть устранено только с полным развитием этого последнего, которое и выпало на долю Запада.

Таким образом, это великое западное развитие, отрицательное в своих прямых результатах, имеет косвенным образом положительное значение и цель.

Если истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начала, то оно, очевидно, обуславливается как действующей силой первого, так и содействующей силой второго. Требуется, следовательно, чтобы общество, во-первых, сохранило во всей чистоте и силе божественное начало (Христову истину) и, во-вторых, со всей полнотой развило начало человеческой самодеятельности. Но по закону развития или роста тела Христова совместное исполнение этих двух требований, как высший идеал общества, не могло быть дано разом, а должно быть достигаемо, т. е. прежде совершенного соединения является разделение, которое при солидарности человечества и вытекающем из нее разделении исторического труда выражается, как распадение христианского мира на две половины, причем Восток всеми силами своего духа привязывается к божественному и сохраняет его, вырабатывая в себе необходимое для этого консервативное и аскетическое настроение, а Запад употребляет всю свою энергию на развитие человеческого начала, что необходимо совершается в ущерб божественной истине, сначала искажаемой, а потом и совсем отвергаемой. Отсюда видно, что оба эти исторические направления не только исключают друг друга, но совершенно необходимы друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве; ибо если бы история ограничилась одним западным развитием, если бы за этим непрерывным потоком движений и взаимно уничтожающихся принципов не стояло неподвижное и безусловное начало христианской истины, все западное развитие лишено было бы всякого положительного смысла, и новая история оканчивалась бы распадением и хаосом. С другой стороны, если бы история остановилась на одном византийском христианстве, то истина Христова (богочеловечество) так бы и осталась бы несовершенной за отсутствием самодеятельного человеческого начала, необходимого для ее совершенства. Теперь же сохраненный Востоком божественный элемент христианства может достигнуть своего совершенства в человечестве, ибо ему есть теперь на что воздействовать, есть на чем проявить свою внутреннюю силу, именно благодаря освободившемуся и развившемуся на Западе

началу человеческому. И это имеет не только исторический, но и мистический смысл.

Если осенение человеческой Матери действующей силой Божиею произвело вочеловечение Божества, то оплодотворение божественной Матери (Церкви) действующим началом человеческим должно произвести свободное обожествление человечества. До христианства природное начало в человечестве было данное (факт), божество было искомое (идеал) и как искомое действовало (идеально) на человека. В Христе искомое было дано, идеал стал фактом, событием, действующее божественное начало стало материальным. Слово плоть бысть, эта новая плоть есть божественная субстанция церкви. До христианства неподвижной основой жизни была натура человеческая (ветхий Адам), божественное же было началом изменения, движения, прогресса; после христианства, напротив, само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижной основой, стихией жизни для человечества, искомым же является человечество, отвечающее этому божественному, т. е. способное от себя соединиться с ним, усвоить его. Как искомое, это идеальное человечество является действующим началом истории, началом движения, прогресса. Как в дохристианском историческом ходе основой, материей, была натура или стихия человеческая, действующим и образующим началом разум божественный, $\delta \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma \tau \omicron \upsilon \theta \acute{\upsilon} \theta \epsilon \omicron \upsilon$, и результатом (порождением) Богочеловек, т. е. Бог, воспринявший человеческую натуру, так в процессе христианства основой или материей является натура или стихия божественная (Слово, ставшее плотью, и тело Христово, София), действующим и образующим началом является человекобог, т. е. человек, воспринявший божество; а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, т. е. в совокупности со всем, то человекобог необходимо есть коллективный и универсальный, т. е. всечеловечество или Вселенская Церковь; Богочеловек индивидуален, человекобог универсален; так радиус один и тот же для всей окружности в любой из ее точек и, следовательно, сам по себе есть уже начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг. В истории христианства представительницей неподвижной божественной основы в человечестве является Церковь Восточная, представителем человеческого начала — мир Западный. И здесь прежде чем стать оплодотворяющим началом Церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того как человеческое нача-

ло вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественной основой христианства, сохраняемой в Восточной Церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество.

ИЗ РЕЧЕЙ В ПАМЯТЬ ДОСТОЕВСКОГО

Вторая речь

(Сказана 1 февраля 1882 г.)

... Центральная идея, которой служил Достоевский во всей своей деятельности, была христианская идея свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христова. Эту идею проповедовал Достоевский, когда говорил об истинной Церкви, о вселенском православии; в ней же он видел духовную, еще не проявленную сущность русского народа, всемирно историческую задачу России, то новое слово, которое Россия должна сказать миру. Хотя уже 18 веков прошло с тех пор, как это слово впервые возведено Христом, но поистине в наши дни оно является совсем новым словом, и такого проповедника христианской идеи, каким был Достоевский, по справедливости можно назвать «ясновидящим предчувственником» истинного христианства. Христос не был для него только фактом прошедшего, далеким и непостижимым чудом. Если так смотреть на Христа, то легко можно сделать из Него мертвый образ, которому поклоняются в церквах по праздникам, но которому нет места в жизни. Тогда все христианство замыкается в стенах храма и превращается в обряд и молитвословие, а деятельная жизнь остается всецело нехристианской. И такая внешняя Церковь заключает в себе истинную веру, но эта вера так слаба, что ее достает только на праздничные минуты. Это — *храмовое* христианство. И оно должно существовать первее всего, ибо на земле внешнее прежде внутреннего; но его недостаточно. Бсть другой вид или степень христианства, где оно не довольствуется богослужением, а хочет руководить деятельной жизнью человека, оно выходит из храма и поселяется в жилищах человеческих. Его удел — внутренняя индивидуальная жизнь. Здесь Христос является, как высший нравственный идеал, религия сосредоточивается в личной нравственности, и все дело полагается в спасении отдельной души че-

ловческой. Есть и в таком христианстве истинная вера, но и здесь она еще слаба; ее достает только на личную жизнь и частные дела человека. Это есть христианство домашнее. Оно должно быть; но и его недостаточно. Ибо оно оставляет весь общечеловеческий мир, все дела, общественные, гражданские и международные: — все это оно оставляет и передает во власть злых, антихристианских начал. Но если христианство есть высшая, безусловная истина, то так не должно быть. Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым: — оно должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие. И если Христос есть действительно воплощение истины, то Он не должен оставаться только храмовым изображением, или же только личным идеалом: мы должны признать Его, как всемирно-историческое начало, как живое основание и краеугольный камень всечеловеческой Церкви. Все дела и отношения общечеловеческие должны окончательно управляться тем же самым нравственным началом, которому мы поклоняемся в храмах и которое признаем в своей домашней жизни, т. е. началом любви, свободного согласия и братского единения.

Такое вселенское христианство исповедовал и возвещал Достоевский.

Храмовое и домашнее христианство существует в действительности — оно есть факт. Христианства вселенского еще нет в действительности: оно есть только задача, и какая огромная, превышающая повидимому силы человеческие задача. В действительности все общечеловеческие дела — политика, наука, искусство, общественное хозяйство, находясь вне христианского начала, вместо того, чтоб объединять людей, разрознивают и разделяют их, ибо все эти дела управляются эгоизмом и борьбой, и порождают угнетение и насилие. Такова действительность, таков факт.

Но в том-то и заслуга, в том-то и все значение таких людей, как Достоевский, что они не преклоняются перед силой факта и не служат ей. Против этой грубой силы того, что существует, у них есть духовная сила веры в истину и добро — в то, что должно быть. Не искушаться видимым господством зла и не отрекаться ради него от невидимого добра — есть подвиг веры. В нем вся сила человека. Кто не способен на этот подвиг, тот ничего не сделает и ничего не скажет человечеству. Люди факта

живут чужой жизнью, но они не творят жизнь. Творят жизнь люди веры. Это те, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми — они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества...

Не смущаясь антихристианским характером всей нашей жизни и деятельности, не смущаясь безжизненностью и бездействием нашего христианства, Достоевский верил и проповедовал христианство живое и деятельное, вселенскую Церковь, всемирное православное дело. Он говорил не о том только, что есть, а о том, что должно быть. Он говорил о вселенской православной Церкви не только как о божественном учреждении, неизменно пребывающем, но и как о задаче всечеловеческого соединения во имя Христово и в духе Христовом — в духе любви и милосердия, подвига и самопожертвования. Истинная Церковь, которую проповедовал Достоевский, есть всечеловеческая, прежде всего в том смысле, что в ней должно в конец исчезнуть разделение человечества на соперничающие и враждебные между собою племена и народы. Все они, не теряя своего национального характера, а лишь освобождаясь от своего национального эгоизма, могут и должны соединиться в одном общем деле всемирного возрождения. Поэтому Достоевский, говоря о России, не мог иметь в виду национального обособления. Напротив, все назначение русского народа он полагал в служении истинному христианству, в нем же нет ни эллина, ни иудея. Правда, он считал Россию избранным народом Божиим, но избранным не для соперничества с другими народами и не для господства и первенства над ними, а для свободного служения всем народам и для осуществления, в братском союзе с ними, истинного всечеловечества или вселенской Церкви.

Достоевский никогда не идеализировал народ и не поклонялся ему, как кумиру. Он верил в Россию и предсказывал ей великое будущее, но главным задатком этого будущего была в его глазах именно слабость национального эгоизма и исключительности в русском народе. Две в нем черты были особенно дороги Достоевскому. Во-первых, необыкновенная способность усваивать дух и идеи других народов, перевоплощаться в духовную суть всех наций — черта, которая особенно выразилась в поэзии Пушкина. Вторая, еще более важная черта, которую Достоевский указывал в русском народе, это — сознание своей греховности, неспособность возводить свое несовершенство в закон и право и

успокаиваться на нем: отсюда требование лучшей жизни, жажда очищения и подвига. Без этого нет истинной деятельности ни для отдельного лица, ни для целого народа. Как бы глубоко ни было падение человека или народа, какую бы скверной ни была наполнена его жизнь, он может из нее выйти или подняться, если хочет, т. е., если признает свою дурную действительность только за дурное, только за факт, которого не должно быть, и не делает из этого дурного факта неизменный закон и принцип, не возводит своего греха в правду. Но если человек или народ не мирится с своей дурной действительностью, и осуждает ее, как грех, — это уже значит, что у него есть какое-нибудь представление, или идея, или хотя бы только предчувствие другой, лучшей жизни, того, что должно быть. Вот почему Достоевский утверждал, что русский народ, несмотря на свой видимый звериный образ, в глубине души своей носит другой образ — образ Христа, и когда придет время, покажет Его въявь всем народам и привлечет их к Нему, и вместе с ними исполнит всечеловеческую задачу.

А задача эта, т. е. истинное христианство, есть всечеловеческое не в том только смысле, что оно должно соединить все народы *одной верой*, а главное в том, что оно должно соединить и примирить все человеческие дела в одно всемирное общее дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом. А это воссоединение всечеловеческих дел, по крайней мере самых высших из них, в одной христианской идее Достоевский не только проповедовал, но до известной степени и показывал сам в своей собственной деятельности. Будучи *религиозным* человеком, он был вместе с тем вполне свободным *мыслителем* и могучим художником. Эти три стороны, эти три высшие дела не разграничивались у него между собою и не исключали друг друга, а входили нераздельно во всю его деятельность. В своих убеждениях он никогда не отделял истину от добра и красоты; в своем художественном творчестве он никогда не ставил красоту отдельно от добра и истины. И он был прав, потому что эти три живут только своим союзом. Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир. Для Достоевского же это были только три неразлучные виды одной безусловной идеи. Открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души,

способной вместить в себя всю бесконечность божества — эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота. Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение — уже во всем есть конец и цель и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир.

Мир не должен быть спасен насильно. Задача не в простом соединении всех частей человечества и всех дел человеческих в одно общее дело. Можно себе представить, что люди работают вместе над какой-нибудь великой задачей и к ней сводят и ей подчиняют все свои частные деятельности; но если эта задача им навязана, если она для них есть нечто роковое и неотступное, если они соединены слепым инстинктом или внешним принуждением, это не будет истинным всечеловечеством, а только огромным «муравейником». Образчики таких муравейников были, мы знаем, в восточных деспотиях — в Китае, в Египте, в небольших размерах они были уже в новое время осуществляемы коммунистами в Северной Америке. Против такого муравейника со всею силой восставал Достоевский, видя в нем прямую противоположность своему общественному идеалу. Его идеал требует не только единения всех людей и всех дел человеческих, но главное — человеческого их единения. Дело не в единстве, а в свободном согласии на единство. Дело не в великости и важности общей задачи, а в добровольном ее признании.

Окончательное условие истинного всечеловечества есть свобода. Но где же ручательство, что люди свободно придут к единению, а не разойдутся во все стороны, враждя и истребляя друг друга, как это мы и видим? Ручательство одно: бесконечность души человеческой, которая не позволяет человеку навсегда остановиться и успокоиться на чем-нибудь частичном, мелком и неполном, а заставляет его добиваться и искать полной всечеловеческой жизни, всеобщего и всемирного дела.

Вера в эту бесконечность души человеческой дана христианством. Изю всех религий одно христианство рядом с совершенным Богом ставит *совершенного человека*, в котором полнота божества обитает телесно. И если полная действительность бесконечной человеческой души была осуществлена в Христе, то возможность, искра этой бесконечности и полноты существует во всякой душе человеческой, даже на самой низкой ступени паде-

ния, и это показал нам Достоевский в своих любимых типах.

Полнота христианства есть всечеловечество, и вся жизнь Достоевского была горячим порывом к всечеловечеству.

.

Не в нашей власти решить, когда и как совершится великое дело всечеловеческого единения. Но поставить его себе, как высшую задачу и служить ему во всех делах своих — это в нашей власти. В нашей власти сказать: вот чего мы хотим, вот наша высшая цель и наше знамя — и на другое мы не согласны.

Дмитрий Мережковский

Д. С. МЕРЕЖКОВСКИЙ

(1866—1943)

Дмитрий Сергеевич Мережковский — сын управляющего одним из императорских дворцов — родился и почти безвыездно прожил в Петербурге до 1919 г., а с того времени до смерти жил в Париже. Выступил, как поэт, еще в 80-х гг. и, начиная с 90-х гг., стал первым зачинателем и одним из главных представителей «символизма». Наибольшую славу приобрел своей трилогией исторических романов «Христос и Антихрист» (т. I «Смерть Богов — Юлиан Отступник»; т. II, «Воскресшие Боги: Леонардо да Винчи»; т. III, «Антихрист: Петр и Алексей» (1896—1905). В ней изображается борьба между языческим и христианским религиозным идеалом, между религией «плоти» и чувственной красоты и аскетической «религией духа». Одновременно выступил, как литературный критик, в книгах «Вечные спутники» (1897) — сборник статей о мировых писателях и памятниках мировой культуры, и «Религия Л. Толстого и Достоевского» (1901—1902). В дальнейших своих произведениях, под влиянием революционного брожения 1905 и последующих годов, начал проповедывать «новое религиозное сознание» — апокалиптическую «религию Св. Духа», но в большевистской революции 1917 года усмотрел признак «грядущего Антихриста». Со времени выезда из России продолжал, во все более туманной форме, излагать это «новое религиозное сознание» и исторические проявления религиозной проблематики, написав ряд биографий (преимущественно представителей религиозной мысли) и книг по истории религии.

Мережковский, блестящий писатель и тонкий литературный критик, имеющий заслугу возрождения в России эстетического вкуса, понимания духовной культуры и интереса к религиозным проблемам, — слаб, как мыслитель; он мыслит не столько в отчетливых понятиях, сколько руководясь страстью к словесным антитезам; большую начитанность в истории литературы и религии соединяет с неуправляемой фантастикой и неуловимой бесформенностью своих умственных построений, и эти отрицательные стороны его дарования постепенно все усиливались в нем. Самое интересное произведение его парижской эпохи — «Иисус Неизвестный» (1932), опыт жизнеописания Иисуса на основах отчасти итогов современной критико-исторической школы богословия, отчасти апокрифических источников, соединяет художественную красоту и тонкость не только с неуправляемой фантастикой, но и с религиозным безвкусием.

Из его произведений, имеющих религиозный интерес, кроме уже упомянутых, укажем из первой, петербургской эпохи, на книги «Гоголь и чорт» (1906), «Пророк русской революции» (о Достоевском), «Не мир, но меч»; из произведений последнего периода — «Тайна Трех» (исследование об идее Троицы в древних религиях) (1925), «Франциск Ассизский», «Наполеон» (1929), «Жизнь Данте» (1937).

Предлагаемый отрывок заимствован из предисловия к книге «Религия Л. Толстого и Достоевского».

ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К КНИГЕ «РЕЛИГИЯ Л. ТОЛСТОГО И ДОСТОЕВСКОГО»

...Историческое христианство усилило один из двух мистических полюсов святости в ущерб другому — именно полюс отрицательный в ущерб положительному — святость духа в ущерб святости плоти; дух был понят, как нечто не полярно-противоположное плоти, и следовательно, все-таки утверждающее, а как нечто совершенно отрицающее плоть, как *бесилотное*. Бесплотное и есть для исторического христианства духовное и, вместе с тем, «чистое», «доброе», «святое», «божеское», а плотское — «нечистое», «зло», «грешное», «дьявольское». Получилось бесконечное раздвоение, безвыходное противоречие между плотью и духом, то самое, от которого погиб и дохристианский мир, с той лишь разницей, что там, в язычестве, религия пыталась выйти из этого противоречия утверждением плоти в ущерб духу, а здесь, в христианстве, наоборот — утверждением духа в ущерб плоти.

Итак, я спрашиваю: не есть ли, по учению Христа, аскетизм, умерщвление плоти — *только средство*, цель которого — очищение, просветление и, наконец, воскресение плоти? Не подменило ли историческое христианство цель средством до такой степени, что, наконец, средство сделалось единственной, всепоглощающей и самодовлеющей целью? Воскресение плоти отодвинулось в недостижимую мистическую даль, почти ничем не связанную с реальной, земной, исторической и органической действительностью христианства. Воскресение плоти, святость плоти приняты были отвлеченно, догматически, холодно и неподвижно; умерщвление — действительно, жизненно, пламенно, так что в конце концов *умерщвление возобладало над воскресением*. Историческое христианство поставило как бы знак равенства между умерщвлением и воскресением плоти. В учении Христа этого знака равенства нет: там отрицание низшего состояния плоти, только будучи соединено с утверждением высшего состояния плоти, есть путь к воскресению: $a \times b = c$. В историческом христианстве $a = c$; умерщвление и есть воскресение, смерть есть жизнь, и жизнь есть смерть; смерть для смерти, и жизнь для смерти — ничего кроме смерти. Отрица-

ние жизни и есть бессмертие: отрицание плоти и есть дух; отрицание для отрицания; одно чистое отрицание без всякого утверждения. Вместо живого диалектического развития, которое дано в учении Христа: тезис — плоть, антитезис — дух, синтез — «духовная плоть», в историческом христианстве получилось только мертвое логическое тождество — получилась бесплотная святость вместо святой плоти, бесплотная духовность вместо духовной плоти. В учении Христа все отдельные радужные цвета жизни, достигая высшей степени яркости, сливаются, наконец, в один белый цвет Воскресения, то есть, высшего утверждения плоти и духа; в историческом христианстве эти радужные цвета постепенно слабеют, потухают и, наконец, совсем уничтожаются в одном черном цвете смерти, умерщвления, последнего отрицания плоти и духа: пост, скорбь, боль, страх — вот постепенно сгущающиеся тени, которые сливаются в один сплошной черный монашеский цвет исторического христианства. Весь древний многоцветный, многоязычный мир, со всеми сокровищами науки, искусства, общественности, мудрости — все «язычество», которое если и не нашло, то ведь недаром же все-таки искало «святой плоти», — хотя и принято, впитано историческим христианством стихийно, бессознательно, но христианским сознанием, разумом, Логосом отвергнуто, как «мир, лежащий во зле» — слишком светлый, «светский». Таким образом в христианстве человечество как бы само на себя восстало и само себя отринуло, по крайней мере, сознательно, в целой половине своих высочайших, уже достигнутых, религиозных ценностей. В жизни не только каждого отдельного человека, но и всего человечества произошло бесконечное раздвоение, безвыходное трагическое противоречие.

Итак, вот опять-таки мой вопрос: не указан ли в учении Христа выход из этого противоречия? Не утверждает ли учение это в посюсторонней полярной противоположности *потустороннего мистического единства Духа и Плоты*? Другими словами, не утверждает ли Христос *равноценности, равносвятости Духа и Плоты*? Ежели это так, то и дух есть «плоть» — иная, преображенная, высшая — но все еще «плоть», даже более «плоть», чем когда-либо: — дух есть плоть плоти, самое твердое, нетленное, реальное, и, вместе с тем, самое мистическое во плоти — то, чем вся она крепнет и держится. Дух есть не только отрицание низшего, но и утверждение высшего состояния плоти; дух есть непрерывное движение, устремление плоти от низшего состояния к высшему — «от света к свету», до последнего белого света Преображения, Воскре-

сения, в котором уже все отдельные радужные цвета жизни сливаются в один. Дух не есть бесплотная святость, а *Святая Плоть*. В самом деле, учение Христа, если не открывает до конца («теперь вы еще не можете вместить»), то указывает с достаточной ясностью три пути к этому единству Святого Духа и Святой Плоти в трех главных исчерпывающих моментах бытия: в моменте начала — через тайну Рождества, Воплощения — «Слово стало *Плотью*»; в моменте продолжения — через тайну приобщения, таинство Плоти и Крови; в моменте конца — через тайну Воскресения Плоти. Во всех трех моментах бытия указана не бесплотная святость, а *Святая Плоть*. Историческое христианство не отвергло этих трех сокровенных путей, но и не пошло по ним, по крайней мере, жизненно, действенно; оно остановилось перед ними и замерло в отвлеченной догматике, в бездейственном таинстве; все три тайны о святой плоти остались именно только тайнами, то есть, нераскрытыми истинами, тогда как весь смысл таинства заключается в том, чтобы раскрыть нераскрытую истину, чтобы из таинства делать откровение. *Слово Мое не вмещается в вас*». Всего менее вместились в нас именно это слово Его о Святой Плоти. Слышали, но не услышали; сказали: *плоть святая*, но не сделали ее святою, а сделали и делаем именно так, как будто *плоть* никогда не может быть и не будет святою, как будто «бесплотное» значит духовное, а «плотское» — бездушное. На словах принимаем и благословляем, на деле проклинаям *плоть*, боимся, стыдимся, ненавидим, умерщвляем и не воскрешаем ее. Вся живая реальная *плоть* европейского человечества — вся его культура, искусство, наука, общечеловечность — остается не святой или не христианской. Никогда еще *плоть* не была более грешной, грубой, бездушно-плотской, чем в наше время, в переживаемое нами мгновение исторического христианства. Даже в язычестве она более реально святая, светлая, «духовная»: недаром же все, от Рафаэля до Гете, кто, не на словах, а на деле, искал святой плоти, соскальзывали с христианства в язычество.

Во всем этом я вижу не какую-либо случайную или роковую, непоправимую ошибку, «неудачу» христианства, а лишь историческую (именно только историческую, отнюдь не мистическую) необходимость его развития: для того, чтобы вырасти в явление самостоятельное и равное греко-римскому язычеству, христианство должно было сначала оттолкнуться со всей доступной ему силой от язычества, как отчаливающий корабль отталкивается от бе-

рега, противопоставить себя язычеству до последней возможной крайности; в идеале одностороннего, всепоглощающего аскетизма, умерщвления плоти, бесплотной святости и нашло оно эту нужную силу отталкивания, отрицания, отвлечения от язычества. «Если не умрешь, то не оживешь». Почти два тысячелетия человечество и «умирало», чтобы впоследствии «ожить». Так и должно было быть; не могло быть иначе; это было предвидено Господом: «Блажен, кто не соблазнится о Мне». Величайший «соблазн» аскетизма дан, конечно, и в подлинном учении Христа; но этот соблазн «во спасение». Аскетизм есть нож, который с пролитием крови, с опасностью жизни отделил, отрезал христианство от язычества, как новорожденного младенца — от пуповины матери.

С человечеством происходит теперь нечто подобное тому, что должно было произойти с телом, брошенным в мировое пространство по направлению от земли к какой-нибудь планете, например, к луне: летящее тело достигает точки, где кончается сила притяжения земного, а следовательно, и сила отталкивания становится ненужной, даже прямо задерживающей полет, ибо здесь уже начинается противоположная сила притяжения лунного. В переживаемое нами мгновение христианства человечество и достигло этой именно точки в космическом пространстве между своим началом и концом, между Первым и Вторым Пришествием; точка эта — страшная, потому что кажется мертвой: почти кончилась сила отталкивания, отрицания, отвлечения от язычества, заключенная в Первом Пришествии, а противоположная сила притяжения, заключенная во Втором Пришествии, еще почти не началась. И вот нам кажется, что движение совсем прекратилось, что мы остановились навеки в этой срединной мертвой точке, что уже все силы христианства перестали в нас действовать, и что оно вообще не удалось. Но это не так. Расчет сил сделан с математической точностью Тем, Кто никогда не ошибается в своих расчетах: еще мгновение полета — и начнется сила противоположного притяжения и будет увеличиваться в непрерывно, бесконечно возрастающей прогрессии, и все вдруг изменится в нас и вокруг нас, все примет обратное положение: верхнее делается нижним, нижнее — верхним, и мы вдруг почувствуем, что уже не летим, а падаем с ужасающей стремительностью. Кончится отрицание, умирание, умерщвление, начнется утверждение, оживание, воскрешение. От первого — скорбного, темного, тайного Лица Господня христианство обратится ко второму — радостному, светлому, славному. Этот величайший космический переворот и совершается ныне почти неосвязаемо, не-

чувствительно, как и всегда совершаются подобные космические перевороты.

По сравнению Гоголя, церковь западная, римско-католическая есть «деятельная Марфа»: она исполнила необходимое действие — отторжение от язычества и окончательное укрепление, устройство христианства, как особого и единственного, всеобъемлющего, всемирно-исторического целого. Сестра ее, церковь восточная, находилась донныне как бы в стороне от всякого действия: подобно созерцательной Марии, сидела она у ног Господа и внимала безмолвно словам Его. Не наступает ли ныне и ее черед? Не будет ли и она призвана к некоторому великому действию, в которое, может быть, и «вместится» никем не вмещенное слово Господне о Святом Духе и Святой плоти: *«Придет Дух истины, Он наставит вас на всякую истину»*. Дух истины, Дух Святой не наставит ли нас на всякую истину о Плоти Святой? Не есть ли Церковь не западная и не восточная, а всемирная, грядущая, в своем последнем, еще не раскрывшемся предназначении — церковь Плоты Святой и Духа Святого?

Как бы то ни было, вопрос об отношении Святого Духа к Святой Плоти, кажущийся только вопросом созерцательной мистики, имеет уже и теперь огромное жизненное, действенное значение, как это, между прочим, видно из случая со Л. Толстым. Толстовский нигилизм — один из многих симптомов болезни, охватившей весь христианский мир — болезни бесплотной духовности, которая есть только личина бездушной плотскости, — болезни спиритуализма, который есть только личина материализма.

Во имя чего собственно восстал Л. Толстой на церковь? Во имя бесплотной духовности — против Духа и Плоты. Он отрицает все три тайны Святой Плоты, заключенные в христианских таинствах и догматах: тайну Воплощения, тайну Приобщения (Евхаристия), тайну Воскресения Плоты. Он отрицает их, потому что усматривает в них чудовищный религиозный материализм, «колдовство», «магию», кощунственное «обоготворение плоти», как он в высшей степени знаменательно выражается в своем Ответе Синоду. Он восстал на церковь, потому что восстал на плоть, потому что не хочет никакой плоти, гнушается всякой плотью, как чем-то грубым, грешным, грязным, мертвым, бездушным, потому что не верит в Святую Плоть, а верит только в бесплотную святость. Бог есть дух — это он понял, только это одно он и понял из всего исторического христианства, но зато в этом он даже как будто более историчен и более «христианин», чем само историческое христи-

анство. Да, как это ни странно, в своем восстании на церковь, Л. Толстой, конечно, в узком, ограниченном смысле, более церквен (клерикален), чем сама церковь. Аскетизм исторического христианства, отрицание плоти, бесплотную духовность доводит он до последнего логического предела и до самоотрицания, до бессмыслицы: Бог есть совершенное отрицание плоти; плоть — мир, плоть — все; Бог есть совершенное отрицание мира, отрицание всего — чистый Дух, чистое ничто. Как вино, вследствие особого брожения, превращается в уксус, так христианство Л. Толстого превращается в буддийский нигилизм, в религию небытия, нирваны, обожествленного Ничто. Л. Толстой страшен тем, что его крайний спиритуализм, который служит лишь маской для бессознательного крайнего материализма и нигилизма, есть неизбежное следствие одностороннего аскетизма исторического христианства. Этот соблазн охватившего Европу буддийского нигилизма — соблазн бесплотной духовности, чистого духа, как чистого «Ничто» и воли к этому «Ничто» («Wille zum Nichts» по гениальному выражению Ницше) христианство может преодолеть, только вернувшись от аскетического противоположения «чистого духа» «нечистой плоти» к основной своей идее — к идее о мистическом единстве, равноценности, равносвятости Духа и Плоты.

Тот же самый вопрос, который перед церковь ставит мнимое христианство Л. Толстого отрицательно, — ставит и положительно подлинное антихристианство всей западно-европейской культуры — с особенной силой именно в наше время, в лице последнего и совершеннейшего выразителя этой антихристианской культуры — в лице Ницше. Ницше, со своими откровениями нового оргазма, «святой плоти и крови», воскресшего Диониса — на Западе; а у нас, в России, почти с теми же откровениями — В. В. Розанов, русский Ницше. Я знаю, что такое сопоставление многих удивит; но, когда этот мыслитель, при всех своих слабостях, в иных прозрениях столь же гениальный, как Ницше, и может быть, даже более, чем Ницше, самородный, первозданный в своей антихристианской сущности, будет понят, — то он окажется явлением, едва ли не более грозным, требующим большего внимания со стороны церкви, чем Л. Толстой, несмотря на всю теперешнюю разницу в общественном влиянии обоих писателей.

Так, со всех сторон, всеми своими явлениями сама жизнь ставит этот вопрос ребром перед церковь; не следовало ли бы и ответить на него столь же прямо, как он ставится? Слишком

легко обойти его, уклониться, ответить опять, как уже столько раз отвечали, на вопрос о деле словами — словами о словах — неподвижными догматами, нераскрытыми таинствами. Но для ответа на этот вопрос нужны не слова, а дела — нужны чудеса, нужны явления Святой Плоти, откровения Святого Духа. Не следовало бы забывать, какая огромная *преобразующая* сила, подобная силе взрыва и силе чуда, заключена в возможном ответе на этот вопрос. Черту, которая отделяет меня и таких, как я (нас мало, но с каждым днем все больше) от исторического христианства, я не считаю непереступаемой: я готов ее переступить, но не хотел бы, чтобы для ложных легких соглашений стирали эту черту: она очень тонкая — «как волосок» — но и очень резкая и, может быть, не для меня одного опасная. Мне самому, признаюсь, иногда становится страшно: что, если это та самая черта, которая отделяет огонь от пороха и правую веру от ереси? Я знаю, что в моем вопросе заключена опасность ереси, которую можно бы назвать, в противоположность аскетизму, ересью *астартизма*, то есть, не святого соединения, а кощунственного смешения и осквернения духа плотью. Если это так, то пусть предостерегут меня стоящие на страже, ибо, повторяю, я не учу, а учусь, не исповедую, а исповедуюсь. Я не хочу ереси; не хочу взрыва; я хотел бы только подлинного огня для возжжения тех светильников, о коих сказано: «свет Христов просвещает всех».

Таков один из моих вопросов — более созерцательный, чем действенный: а вот и второй, связанный с первым — более действенный, чем созерцательный — вопрос о бессознательном подчинении исторического христианства *несвятой плоти* — языческому Imperium Romanum — об отношении Церкви к Государству.

Русская «*церковь в параличе с Петра Великого. Страшное время*». Это говорит не человек, подобно Л. Толстому, ненавидящий церковь, отрешенный от исторической и народной действительности русского христианства, а человек, убежденный в том, что «православие для народа все», что от судеб церкви зависят судьбы России, — это говорит Достоевский. (Записная книжка Ф. М. Достоевского, изд. 1883 г., стр. 356). И ведь уж он, конечно, знал, что говорит; не сказал бы такого слова на ветер: в его устах оно имеет страшный вес.

Что же это значит? Что собственно сделал Петр с русской церковью?

Москва, «третий Рим», от Рима второго, Византии, унаследовала, вместе с православием и самодержавием, всемирно исторический вопрос об отношении «Кесарева» к «Божьему», царства от мира к царству «не от мира сего», государства к церкви, то есть, все тот же, хотя и в иной области, вечный вопрос об отношении духа и плоти. В христианском самодержавии идея римского кесаря, обладателя вселенной, Августа, Александра Великого, Кира, и еще глубже в сказочную древность — до библейского царя Навуходоносора, человека, который называл себя Богом и велел поклоняться себе как Богу, — идея «Человекобога» встретилась с идеей Богочеловека. И в русском самодержавии скрывалась возможность этого же самого противоречия, которого Рим второй не разрешил, от которого он и погиб. «Да не вспомнятся подобные и у нас бывшие замахи» — эти слова Духовного Регламента относятся конечно к борьбе патриарха Никона, русского «папы», с тишайшим царем Алексеем из-за преимущества духовной власти перед светской. Победа Алексея над Никоном была чисто внешняя, политическая. Внутренний религиозный вопрос, поставленный в этой борьбе, остался неразрешенным, совесть царя — неуспокоенной. Вся внутренняя культурная жизнь России, и после падения Никона, заключалась все-таки в церкви, — по Домострою строилась, как церковь.

И вот одним росчерком пера под Духовным Регламентом «в 25 день Генваря 1721 году» Петр разрушает этот гордиев узел, решает этот всемирно-исторический вопрос, подчиняет церковь государству, православие — самодержавию. Одним ударом и «обезглавил» он русскую церковь, уничтожив патриаршество, и «обмиршил» русское государство, сняв с него церковный облик, разорив церковное домостроительство древней России. Отныне деятельность церкви становится лишь «духовной политикой», по выражению Регламента, частью более обширной и важной политики государственной; сама церковь становится одним из колес огромной машины — «пальцем от ноги» железного колосса. Существуют берг, юстиц, комерц-коллегии; — среди них и коллегия духовная; в ней точно такие же чиновники, члены-советники, «асессоры», «вице-президенты», и президенты, как во всех остальных коллегиях. Настоящий глава этого «соборного правления» — конечно, не президент Синода, «блжоститель патриаршего престо-

ла», какой-нибудь Стефан Яворский, а сам Петр. «Делать сие (в сущности делать все) должна Коллегия Духовная *не без нашего соизволения*» (то-есть государства), сказано в Регламенте. Петр соединил в себе власть русского царя с властью русского патриарха — «кесарево» с «Божьим».

«В коих правилах писано царю церковью владеть?» — спрашивал протопоп Аввакум царя Алексея и с гораздо большим правом мог бы спросить Петра Алексеевича.

«Он бог твой, бог твой, о, Россия!» — несколько лет спустя после смерти Петра, пел о нем тоже человек из крестьянства — Ломоносов; это сравнение царя с Богом только обычная в одах риторика, идущая впрочем из подлинного язычества Imperium Romanum: «divus Imperator», Кесарь Божественный», «Кесарь — Бог». В одной из проповедей своих сочинитель Духовного Регламента, Феофан Прокопович, еще при жизни Петра, называл его в лицо и всенародно «христом»; — конечно, и это тоже риторика второго христианского Imperium Romanum, Византии: «христос» тут с маленькой буквы, в смысле «помазанника Божьего». Но под этой несколько жуткой для нас игрой слов не скрывается ли очень глубокая, старая для Европы, новая для России религиозно-политическая мысль о совершенном подчинении «Кесареву» «Божьего», церковного государственному — та самая мысль, которой проникнут и Духовный Регламент? Раскольники XVIII века вспомнят этот стих Ломоносова о «боге России» и с ужасающей искренностью, до мученических кровей, до самоожжений в срубках, поверят, будто бы Петр действительно, подобно «нечестивейшему из царей Навуходоносору», делал себя Богом, говорил: «Бог есмь аз!» — и что следовательно тот, кого сочинитель Духовного Регламента, только играя словами, называл «христом», уже без всякой игры слов, в самом страшном, точном смысле, есть Антихрист. — и в этой чудовищной легенде о Петре Антихристе выразит народная мистика свой самый глубокий, испытующий вопрос об отношении русского самодержавия к русскому православию — идеи «Человекобога» к идее «Богочеловека».

Страшен удар, нанесенный церкви Петром, и то состояние, в которое он поверг ее, действительно похоже на состояние «паралича». Но в том-то и обнаружилась уже не историческая, а сверх-историческая, мистическая крепость церкви, что и этот удар был для нее спасителен, что и Петр, думая сделать церковь орудием своим, сам оказался лишь орудием Высшей Воли.

Недаром сравнивает Духовный Регламент «замаху» Никона

с властолюбивыми происками пап: идея патриаршества, как понимал его Никон, доведенная до конца, есть идея папства, идея духовного самодержавия, противопоставленного самодержавию светскому, идея церкви, которая поглощает в себя государство и сама становится государством. Если бы удалось то, чего хотел Никон, то русский патриарх сделался бы русским папой; православие изменило бы своей самой внутренней сущности, и восточная половина христианского мира пошла бы по тому же пути, как западная.

Два пути указаны Господом церкви. Первый — путь Петра. «Симон Ионин! любишь ли ты Меня больше, нежели они? — Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. — Иисус говорит ему: паси агнцев Моих. — Еще говорит ему: паси овец Моих» (Иоанна XXI). *Pasce oves meos* — недаром слова эти начертаны на куполе римского Петра. «Един пастырь, едино стадо». Начало всемирного единства, объединения и есть то начало, которое осуществляет в веках и народах церковь Римская, церковь Петра. — «Ты — Петр (камень), и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Матфея XVI). Начало непотрясаемой, каменной крепости, твердости, стойкости предания и есть опять-таки по преимуществу начало церкви западной. Но Петр, постигнув раньше всех тайну Воплощения, тайну Первого Пришествия, и раньше всех ответив Господу на вопрос Его:

— «А вы за кого почитаете Меня?»

— «Ты Христос, Сын Бога Живаго», — не постиг тайны Воскресения, тайны Второго Пришествия. Когда Иисус открыл ученикам Своим, что должно ему пострадать, умереть и воскреснуть, «Петр, отозвав Его, начал прекословить Ему: будь милостив к Себе, Господи! Да не будет этого с Тобою! — Он же, обратившись, сказал Петру: *отойди от Меня, сатана!* ты Мне соблазн, потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Матфея XVI). И самый сильный оказался все-таки слабым, и Петр — камень — не достаточно твердым: «Прежде нежели пропоет петух, отречешься от Меня трижды». Сколько раз и церковь Петра отрекалась от Господа в веках и народах, думая «не о том, что Божие, но что человеческое», смешивая царства от мира и не от мира сего. Последнее, самое страшное и еще неведомое отречение Петра не предсказано ли в этом, столь таинственном, пророчестве — в последних на земле словах Иисусовых, сказанных тотчас же после завета: «паси овец моих»: «*истинно, истинно*

говорю тебе: когда ты был молод, то препоясывался сам и ходил, куда хотел; а когда состаришься, то прострешь руки твои, и другой препояшет тебя и поведет, куда не хочешь» (Иоанна XXI). Что это значит? Не есть ли это то самое, о чем говорит Великий Инквизитор Достоевского: «мы не с Тобой а с ним», т. е., с дьяволом, с Антихристом. Не даром Господь те самые слова, которые сказал некогда дьяволу во время искушения в пустыне, повторяет, обращаясь к Петру: «отойди от Меня, сатана!» Старый западно-европейский христианский мир и есть этот «состарившийся Петр», который стирает руки свои, и уже не Христос, а другой препоясывает его и насильно ведет. Дух не-святой плоти, дух язычества, которым пропитана вся западно-европейская культура, наука, искусство, общественность, даже сама церковь, от Возрождения до Революции, от Макиавелли до Наполеона, от Гете до Ницше, — и есть этот «другой», препоясывающий дряхлого Петра и ведущий его, куда не хочет он — прочь от Христа, против Христа, к последнему отступлению. Не ошибся ли однако Достоевский, считая это последнее отступление не временным, а вечным? Пропоеет петух — и Петр покается и горько заплачет, и вернется к Господу, и все-таки пойдет за Ним. «Иди за мною» — недаром же это сказано ему после пророчества о том, что он пойдет за «другим» (Иоанна XXI). Так, в судьбе апостола Петра, предрены всемирно-исторические судьбы церкви Западной.

А вот и другая судьба, другой путь.

«Господи! а он что?» — обратившись и увидев Иоанна, спрашивает Петр уходящего навеки Господа — «Иисус говорит ему: если Я хочу, чтобы он пребыл пока прииду, что тебе до того? Ты иди за Мною. — И пронеслось это слово между братьями, что ученик тот не умрет. Но Иисус не сказал ему, что не умрет, но: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока прииду, что тебе до того?» (Иоанна XXI). Словами этими и кончается Евангелие. В судьбе Иоанна не предрены ли судьбы церкви, «пребывающей» до Второго Пришествия? Как Петр постиг тайну воплощения — Плоти рождающей, так Иоанн постиг тайну воскресения — плоти воскресающей. Как Петр исповедал раньше всех: Ты пришел, Ты Христос, Сын Бога Живаго, — так Иоанн исповедует раньше всех: Ты приидешь; — «и Дух, и невеста говорят: прииди! — Ей, гряди, Господи Иисусе!» Церковь Петра обращена лицом к прошлому — к Первому — церковь Иоанна к будущему — ко Второму Пришествию. Иоанн, любимый ученик Господа, возлежавший на груди Его, один из всех учеников услышал и передал нам это самое таинст-

венное слово Учителя о «невмещенной» истине и о Духе, Который откроет нам истину: «не оставлю вас сиротами, пошлю вам Духа Своего». Церковь Петра есть церковь «вмещенной» — церковь Иоанна — «невмещенной» истины. В церкви Петра — тайна Плоти Святой; в церкви Иоанна — откровение Духа Святого. В церкви Петра — водное; в церкви Иоанна — огненное крещение. В церкви Петра — начало единого Пастыря; в церкви Иоанна — начало соборное: «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их». Наместник Христа, видимый глава, папа, ненужен ей, ибо сам Христос — ее Глава невидимый, пребывающий в ней до скончания века: «И се Я с вами во все дни до скончания века. Аминь.» (Матфея XXVIII). Петр — камень: и в церкви Петра — неподвижная каменность, крепость, верность Пришедшему; Иоанн — «Сын Громов»; и сам он весь — как стремящийся гром, как молния, которая «исходит от востока и видна бывает даже до запада»; и церковь его вся — движение, устремление, молния от Востока до Запада, от Пришедшего ко Грядущему, от таинства Плоти Святой к откровению Духа Святого. Если церковь Петра есть церковь Западная, то Восточная, *не настоящая, а будущая*, по преимуществу «соборная», в своем последнем, еще не раскрывшемся предназначении, есть церковь Иоанна, церковь Духа Святого и Второго Пришествия. Тайна эта еще не раскрылась, ибо не исполнились времена и сроки; церковь Восточная, в противоположность Западной, как бы все еще не обрела своего Апостола, еще не явился он, пребывающий в ней, по слову Господа, до Второго Пришествия; и все еще остается она безымянной, бездейственной во всемирной истории, колеблясь только в отклонениях своих между Петром и Павлом — между католичеством — от Иосифа Волоцкого до Стефана Яворского, и протестантством — от Феофана Прокоповича... до современного «культурного» русского священника, хотя бы, например, моего почтенного возражателя в Философском Обществе, о. Григория Петрова. Но время близко; тайна уже открывается: когда начнет совершаться Второе Пришествие (а оно уже невидимо начало совершаться), когда сила отталкивания, отрицания, умерщвления плоти заменится силой притягивания, утверждения, воскресения плоти, тогда и будущая Церковь Западно-Восточная обретет наконец свое всемирно-историческое имя и действие — явится как церковь Иоанна, рядом с церковью Петра и Павла; — тогда-то кончится отступление Петра, и Петр соединится с Иоанном, и примирит Иоанн Пе-

тра с Павлом: православие — свобода Христова — в любви примирит католичество с протестантством — веру с разумом. В камень Петра, в скалу предания ударит молния откровения, и потечет из камня ключ воды живой. И в этом окончательном соединении церковей трех Верховных Апостолов — Петра, Павла, Иоанна — во единую соборную и апостольскую, уже действительно *вселенскую* Церковь Святой Софии, Премудрости Божьей, коей глава и первосвященник сам Христос, совершатся последние судьбы христианского мира. — Так ли я разумею или не так? Пусть научат меня и наставят: я спрашиваю.

На Западе, под сенью церкви Петра, «состарившегося», ведомого «другим», совершилось первое подготовительное Возрождение, которое принято было за Возрождение «языческое», потому что, от Рафаэля до Гете и Ницше, бессознательно искало оно «Святой Плоти» в язычестве, не найдя ее в старом христианстве, с его бесплотной святостью. Не свершится ли на Востоке второе и окончательное, не языческое, а христианское Возрождение, которое найдет Святую Плоть, потому что будет сознательно искать ее уже в самом христианстве? Кажется, второе Возрождение это и начинается действительно, ежели не в самой русской церкви, то около нее и близко к ней, именно в русской литературе, до такой степени проникнутой веяниями нового таинственного «христианства Иоаннова», как еще ни одна из всемирных литератур...

Василий Розанов

В. В. РОЗАНОВ

(1856—1919)

Василий Васильевич Розанов родился в городе Ветлуге, Костромской губернии, в бедной семье. По окончании Московского университета был провинциальным учителем истории и географии. Его первое произведение, большой философский труд, «О понимании» (1886), не имело успеха. Рядом дальнейших произведений он обратил, однако, на себя внимание, и это помогло ему переселиться в Петербург (1883) — сначала на государственную службу, а затем, с конца 90 гг., в качестве сотрудника газет. Лишенный твердых политических убеждений и по своим воззрениям склонный к аморализму, он, будучи постоянным влиятельным сотрудником консервативной газеты «Новое Время», позднее одновременно писал в либеральных газетах. Эта шаткость общественных воззрений сказалась особенно на его двойственном отношении к больному в России еврейскому вопросу: будучи религиозно поклонником жизнеутвержденности религии Ветхого Завета и семейных и моральных добродетелей евреев, он как-то умел сочетать с этим антисемитизм и даже утверждал вероятность ритуальных убийств у евреев. Своими писаниями по брачному и семейному вопросу он оказал влияние на смягчение русского законодательства о незаконных детях. Он скончался в разгар большевистской революции, в совершенной нищете, в Сергиевом Посаде, в доме своего друга, о. Павла Флоренского.

Даже противники Розанова не могут отрицать в нем замечательного литературного дарования и оригинальности мысли. В качестве писателя, он обладает неподражаемым даром совершенно безыскусственного, произвольного, замечательного нелитературного выражения мыслей. Слово есть у него не искусственное орудие выражения отвлеченного содержания мысли, а как бы живое адекватное воплощение конкретного душевного процесса мышления во всей его непосредственности. В своих писаниях он поэтому с предельной откровенностью обнажает все интимное существо своей личности. К нему применимы слова Паскаля: «Ожидаешь встретить автора, и находишь человека».

Религия Розанова есть страстное, полуязыческое, полуетхозаветное религиозное благословение земной плотской жизни с ее чувственными радостями, в особенности утверждение глубокого положительного религиозного смысла половой и семейной жизни, и потому резкое отвержение аскетической, мироотрицающей тенденции христианства, в особенности православия (западное христиан-

ство он знал плохо). Но его своеобразие — в отличие от распространенного западного типа подобной тенденции — состояло в том, что он одновременно был произвольно глубоко укоренен в русской православной церкви, ощущал ее красоту и религиозную значительность и влекся к светящему в ней образу Христа. Поэтому его религиозное творчество носит характер внутреннего борения с самим собой. И при всей дерзости своих ересей, он перед смертью благочестиво исповедался и причастился. Главные произведения: «Легенда о великом инквизиторе» (1894); «В мире неясного и нерешенного» (1901); «Семейный вопрос в России», 2 тт. — (1903); «Около церковных стен» (1906); «Темный лик» (1911); «Люди лунного света» (1911); «Опавшие листья» (1913); «Уединенное» (1916); «Апокалипсис нашего времени» (1917-18).

Предлагаемая здесь статья «Об Иисусе Сладчайшем» и два отрывка взяты из книги «Темный лик».

1. ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К КНИГЕ «В ТЕМНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ЛУЧАХ»*

Это еще что за «темные лучи»?... «Разве они бывают?», спросит читатель, взглянув с недоумением на заглавие книги... Да, читатель, — они и в *физике* есть. Правда, долго считали, что из Солнца исходит только тот белый свет, с помощью которого мы все видим вокруг. Но вот его разложили призмой. Получился спектр... Казалось — «все». Свет, представлявшийся нам «белым», состоит из семи цветов. Но прошло и это время... За одним «казалось» выступило другое «кажется». Когда за границу крайней фиолетовой полосы начали ставить разные растворы, то увидели, что они подвергаются сильнейшему действию «чего-то», что уже не было ни светом, ни цветом.

Это — *темные лучи* Солнца, бесцветные, бесцветные... Приводящие в движение химические вещества, соединяющие одни из них, разделяющие другие; убивающие жизнь, возбуждающие жизнь...

От того великого Солнца, духовного Солнца, которое взошло над человечеством 2.000 лет тому назад, — также несутся снопы света, «при помощи которого мы все видим вот уже 2.000 лет»... И вообще всегда считали этот свет «простым и белым»... Но разложение его уже давно началось. Все давно догадываются, что он не так прост, как кажется. Монастыри, — что такое они, как не *грусть*, как не *удинение человека от человека*? Откуда это, если свет совершенно «бел и прост»? Грусть человека... печаль человека: всякий почувствует, что едва мы произнесем это, как назвали главное христианское чувство, без которого нет его, нет без этого чувства христианина. «Веселый христианин» — это такое же *contradictio in adjecto*, как «круглый квадрат». Вот загадка, или, лучше сказать введение к загадкам...

*) Эта книга не была опубликована. Содержание ее вошло в две книги: «Темный лик» и «Люди лунного света». В первую из них Розанов включил предлагаемое здесь предисловие к неизданной книге. (Прим. С. Л. Франка).

Явно, что свет христианства вовсе не «простой и белый». Откуда же меланхолия? Откуда любовь к пустыне, к уединению? Откуда столп всего в нем, монастырь? Позвольте, разве есть христианин без таланта слез? «Боже, дай мне слезный дар» — молитва пустынь и людей пустыни, которые все разработали в христианстве, все утвердили в христианстве. До очевидности ясно, что свет, «при помощи которого мы все видим», вовсе не белый и уж в особенности не простой, а как-то окрашенный и необыкновенно сложный... До неисповедимости, до неисследимости...

Как окрашенный? И что вокруг этих лучей, дальше, — за ними? Природу великого Духовного Солнца мы можем скольконнибудь постигнуть перейдя от трюизма о его свете — «простой и белый» — к исследованию невидимых частей христианского спектра. В тайне слез христианских содержится главная тайна христианского действия на мир: ими преобразовало оно историю...

Центр — прекрасное плачущее лицо.

Нос victor eris — «сим ты будешь побеждать».

Западное христианство, которое боролось, усиливалось, навредило на человечество «прогресс», устраивало жизнь человеческую на земле, — прошло совершенно мимо главного Христова. Оно взяло слова Его, но не заметило Лица Его.*) Востоку одному дано было уловить лицо Христа... И Восток увидел, что Лицо это — бесконечной красоты и бесконечной грусти. Взглянув на Него, Восток уже навсегда потерял способность по-настоящему, по-земному радоваться, попросту — быть веселым; даже просто спокойным и ровным. Он разбил вдребезги прежние игрушки, земные, недалекие удовольствия, — и пошел, плача, но и восторгаясь, по линии этого темного, невидимого никому луча, к великому источнику «своего Света»...

...«мой свет».. «родной наш Свет».

Только с русским народом, с русским пустынноиком Христос «уроднился»: на Западе же Его лишь «знают». Разница большая. Да, русский народ в печали: но эта печаль до того ему сладка, что ее он не променяет ни на какие веселости...

*) Любимое католическое изображение Христа, как измученного борца, по лицу и телу которого текут капли и струйки крови — непонятно Востоку, недопустимо на Востоке, отвратительно для Востока. (Прим. В. В. Розанова.)



Пробовали и пробуют соединить христианство с социализмом: нет большей противоположности! Социализм — весь в крепкой уверенности о земле. Христианство же есть полная безнадежность о всем земном. Социализм — хлебен, Евангелие — бесхлебно. Социализм — день, когда все предметы имеют точные свои размеры, и точный свой вид; христианство же — ночь («Се Жених грядет в полунощи»), когда предметы искажены, призрачны, невидны в реальных очертаниях и зато приобретают громадные, фантастические формы. Без мечты и сновидения и без присутствия в человеке сновидящих способностей — христианства не было бы, и оно было бы невозможно. Оно все зиждется на не реальном, сверх реальном в человеке: отнимите его — и христианства нет.

Социализм же весь борется против этого сверх-реального: оперировать его у человека — суть его! Как же они слились бы, соединились? Говорить это можно только до обращения внимания на «темные тучи» в христианстве, которые лежат позади «видимого спектра его». Пока думалось, что так как христианство есть белый простой свет *благожелательности* к человеку, и социализм также есть «белый простой свет» *благодетельности*, то отчего же им и не «совпасть»? «Оба желают добра человеку»...

Но социализм хочет сытого человека, — у которого труд, и сон без сновидений.

Христианство прежде всего хочет сновидений; оно хочет плачущего человека, любящего свою печаль.

Разница — в корне вещей, и — несоизмеримая.



Каким образом христианство, столь к человеку *благожелательное*, однако, пришло к *инквизиции*? Явно, что здесь скрыта цепь «флюксий», «переменных бесконечно малых величин», «дифференциалов»: ибо ведь перелома из «да» в «нет», перелома в убеждениях, в вере, в идеалах мы *при этом* нигде не наблюдаем. В этом то все и дело, что разлома нет. Нельзя сказать, — исторически не было, — чтобы католики 1000 лет «гладили по голове», — но потом «начали жечь»: и вот тогда произошла реформация! Ничего подобного!!! Никакого перелома, реформации, бури: тихое веяние... Веет, веет, гладит волосы, сладко, съедобно, веет, опять веет, горечь, опять сладко, еще слаще, веет, веет, чей-то раздался

стон, но все замерло, веет, веет, выпали гвоздики, выпали иголки, кого-то укололи, смертельно, веет, веет, хорошо ли, дурно ли, все мешается, все непонятно уже, веет, веет...

Так до нашего времени.

Инквизиция вошла в Церковь «дифференциалами», а не «простым» «делением, умножением», не арифметическими действиями. Если бы она пришла «делением», произошла бы реформация: и тогда никакого вопроса не было бы, незачем было бы писать этой книги. Но... *никто не заметил ее* (инквизиции)!!! Когда те пять-шесть кардиналов, которые постановили «сжечь» и действительно «сожгли» кого-то, — то никому решительно не пришло на ум спросить, «не впали ли они в ересь?», «не отделиться ли нам от них?» Отделились бы — была бы «арифметика», никакого вопроса не было бы. Но в том-то и суть, что *никто от них не отделился*, и они сами считали и чувствовали себя со всеми слитыми, — соединенными со всем христианским миром, верными ему, служителями его... Т. е. в кардиналы вошли некоторые «флюксии», темные незаметные лучи *подлинно христианства же*, но обычно незаметные, да и... зачем замечать? Заметит тот «до кого дойдет очередь»...

* *
*

Настоящая книга зарывается именно в христианские «флюксии», — «текущие малые величины», пошедшие от источника нашего Света. Она исследует только тонкое, незаметное, бесцветное, безвидное, бездокументальное. Исследует как бы «вкусы» и «запахи», а не куски, части и члены тела (арифметика)... И ее полная понятость читателем будет заключаться в безмолвном согласии со мной: если он ошутит те «темные лучи», тайный ожог которых я чувствую, и многие чувствовали... но никогда никто не понимал.

II. О СЛАДЧАЙШЕМ ИИСУСЕ И ГОРЬКИХ ПЛОДАХ МИРА*)

В нынешних «Религиозно-философских собраниях» поднимаются те же темы, которые волновали собою собрания 1902-1903 года. Эти вопросы — о духе и плоти, «христианской общине» и об-

*) Эта статья представляет собою доклад, читанный В. В. Розановым в Санкт-Петербургском Религиозно-философском Обществе в ноябре 1907 года (О религиозно-философских обществах см. Введение). (Прим. С. Л. Франка).

шественности в широком смысле; об отношении Церкви и искусства; брака и девства; евангелия и язычества, и проч. В блестящем докладе «Гоголь и отец Матвей» Д. С. Мережковский страстно поставил вопрос об отношении христианства к искусству, в частности, — об отношении, напр., Православия к характеру Гоголевского творчества. В противоположность отцу Матвею, известному духовнику Гоголя, он думает, что Евангелие совместимо со сладкою преданностью музам, что можно слушать и проповеди отца Матвея, и зачитываться «Ревизором» и «Мертвыми душами», от души смеясь тамошним персонажам. Пафос Мережковского, по крайней мере, в ту пору, заключался в идее *совместимости* Евангелия со всем, что так любил человек в своей многотысячелетней культуре. Ему охотно поддакивали батюшки, даже архиереи и все светские богословы, согласно кивавшие, что «конечно, Евангелие согласимо со всем высоким и благородным; что оно *культурно*»: а посему культура и Церковь, иерархи и писатели могут «гармонично» сидеть за одним столом, вести приятные разговоры и пить один и тот же вкусный чай. Все было чрезвычайно приятно и в высшей степени успокоительно. Сервет в Женеве, Савонарола во Флоренции, оба сожженные, не могли подать своего голоса в наших спорах. С другой стороны, «Союз русского народа» еще не открывал своих действий. Мы дебатировали в 1902 году, забыв прошлое и не предвидя будущего, отдавшись сладкой минуте.

Мне кажется, вопрос решается с помощью мысленной инкрустации. Если кусок из прозы Гоголя, самый благожелательный, самый, так сказать, бьющий в добрую цель, вставить в Евангелие, — то получим резкую, несносную какофонию, происходящую не от одной разнокачественности человеческого и Божественного, слабого и сильного, но от разнокатегорического: невозможно не только в евангелиста вставить кусок Гоголя, — но и в послание которого-нибудь апостола. Савл не довоспитался в Павла, но *преобразился* в Павла; к прежней раввинской мудрости он не приставил новое звено, пусть новую головку — веру во Христа, нет: он изверг из себя раввинство. Отношение в нем есть именно *Савла и Павла*: взаимно пожирающих друг друга «я». И так бывало со всяким, обращавшимся ко Христу: пожирание новым старого. Апостол Павел вовсе не предлагал афинянам: «Поверуйте во Христа *сверх того, что вы ходите на олимпийские игры*». В минуту отдыха, ну хоть какого-нибудь отдыха, суточного, часового, — он все же не пошел в греческий театр посмотреть трагедию. Тонким чувством психических навыков мы знаем твердо, что об этом не только не

рассказано в «Деяниях», но этого и *не было*. Павел в театре — невозможное зрелище!! Одобряющий игру актеров — какофония! разрушение всего христианства!! Между тем, это было бы только то самое «примирение», «гармония», о которой спрашивает Д. С. Мережковский. Да, Павел трудился, ел, обонял, ходил, был в материальных условиях жизни: но он глубоко из них вышел, ибо уже ничего более *не любил* в них, ничем *не любовался*. Он брал материю только в *необходимом и утилитарном*, он знал и нуждался только в прозе плоти. Христос был единственным цветком в ней; моноцветком, если позволительно так выразиться. «Я хожу, ем, сплю, вкушаю: но наслаждаюсь только Иисусом», может сказать о себе всякий подлинный христианин.

Христос никогда не смеялся. Неужели не очевидно, что весь смех Гоголя был преступен в нем, как в христианине? Я не помню, улыбался ли Христос. Печать грусти, пепельной грусти — очевидна в Евангелии. Радости в нем есть, но совершенно особенные, схематические, небесные: радости с неизмеримой высоты над землей и человечеством. Не будем обманываться «лилиями полевыми». Это, во всяком случае, не ботаника и не садоводство, не наука и не поэзия, а только схема, улыбка над землей. В том и дело, что Евангелие действительно не *земная* книга, и все земное в высшей степени трудно связуемо или вовсе не связуемо с ним в один узел; не связуемо иначе, как искусственно и временно. Позволю небольшую параллель. Наше ухо прожужжали слова: «христианский брак», «христианская семья», «христианские дети». Какая иллюзия! Конечно — ничего подобного не было и до скончания века не будет!! Я вам предложил сделать инкрустацию из Гоголя в Евангелиста, и вы получили какофонию. Теперь я предложу вам представить одну из юных жен евангельских, или которого-нибудь апостола, — извините за смелость, — влюбленными. Я *извиняюсь*, и вы чувствуете, что я *должен был извиниться*. Отчего? По *мировой несовместимости* влюбления и Евангелия. Я не читал «Жизни Иисуса» Ренана, но слышал, всегда в словах глубочайшего негодования, что дерзость этого французского вольнодумца простерлась до того, что которое-то из евангельских лиц он представляет влюбленным. Вкус всего мира, всех сонмов читателей Евангелия почувствовал в этом величайшее *кошунство* над его божественностью. Это тот же вопрос, что вопрос об отце Матвее и Гоголе. Только это другой пример. И, между тем, апостолы, как Петр и Иоанн, были *женаты*. Да, но какой-то особенной женитьбой, евангельской. Церковь позволяет священникам жениться, но на ком-нибудь и

сейчас, без выбора и влюбления, т. е. так все обставлено в их женьитьбе, что жених может или должен быть влюблен в невесту не менее, чем офицер в солдата. Отношения офицера и солдата сохраняются, а любви нет; отношения мужа и жены сохраняются в христианстве, но любовь, из которой, казалось бы, и рождается брак, пройдена гробовым в нем молчанием и даже *преднамеренным, роковым, по-ту-светным*. Ни смеха, ни влюбленности нет в Евангелии, и одна капля того или другого испепеляет все страницы чудной книги, «раздирает завесы» христианства.

Ни Гоголь, ни вообще литература, как *игра, шалость, улыбка, грация*, как цветок бытия человеческого, вовсе несовместимы с *моноцветком*, «Сладчайшим Иисусом». Но как же тогда мир? — завоплю я с Мережковским. Как же тогда мы, в *цвете и радости* своей жизни?

Все, что говорили духовные лица на докладе Д. С. Мережковского, что, например, они «пошли бы в театр, если бы театр был *лучше*» — уклончиво, словесно и вытекает из необходимости что-нибудь сказать, когда они явно не могут *ничего* сказать. Да, конечно, если бы на театральные подмостки вышли актеры и стали реветь о своем окаянстве, то г. г. епископы с удовольствием пошли бы на такое зрелище. Но предложите им сыграть на флейте довольно невинную народную песню: «Во лузях», — и они откажутся. Им вовсе не *грешные* удовольствия запрещены, им запрещено удовольствие, как *таковое*. Все не *грустное* — им не позволительно. Вино, чай, большие рыбы, варенье, хорошая квартира и мебель — собственно прокрались к ним контрабандою. Но официально, в законе, в «церковных правилах» решительно невозможно сказать: «епископ может побаловаться хорошим рыбным столом»; а что он, например, должен есть одни сухие грибы — это можно сказать официально, по форме, вслух. Говоря так, я различаю в христианстве товар и контрабанду. Контрабандою прокрались в христианский мир и искусство, музы, Гоголь, хороший стол, варенье. «Это — позволено»; но никто не прибавит: «это — полезно» (формула ап. Павла); а в этой прибавке все и дело, вся поэзия, цветочек, кого решительно не допускает *моноцветок* Иисус.

Христианство и Евангелие сделало собственно бесконечное *расширение* объятий, я думаю — расширение *охвата*; широкое устье невода оно распустило на бесконечность: но это — лишь *позволенное* — есть именно проявление его собственной доброты, снисхождения, прощения. Ну, и Гоголя оно «прощает», и Пушки-

на, и варенье; даже блудницу и блуд, без коих, кстати, не попали бы в невод почти все святые, начиная с бл. Августина, знавшего бурную молодость. Но *прощение* — это вовсе не то, что *призыв*. Призваны-то христиане только к одному — любви ко Христу. Конечно, Гоголь со всем своим творчеством, и не мало его не прерывая, мог бы «спастись». Но спасение спасению рознь: есть *герои* спасения, есть *великие* в христианстве, есть поэзия христианского спасения, в своем роде *духовный роман*. Таковой прошли только мученики; и Гоголь должен был стать мучеником, чтобы войти в роман и поэзию христианства.

Дело в том, что с христианской точки зрения невозможна *акция*, *усилие*, *прыжок*, *игра* в сфере ли искусства, или литературы, или смеха, гордости и проч. Варенье вообще дозволено: но не слишком вкусное, лучше — испорченное, а еще лучше — если бы его не было; но когда оно есть и даже вкусное, — оно прощается... На этом основалась возможность христианской шири. Неводом «прощения», *доброты* своей, снисхождения — христианство охватило бездны предметов, ему вовсе ненужных, в его глазах ничтожных; схватило «князя мира сего» и повлекло его к *умалению*. Христианство есть религия нисходящей прогрессии, вечно стремящаяся и никогда не достигающая величины: «Христос + О». В каждый день и в каждый век, и во всяком месте, и во всякой душе человеческой получалось «Христос + еще что-нибудь», «Христос + богатство», «Христос + слава», «Христос + удобства жизни». Но это «что-нибудь», прибавленное ко Христу, в душе нашей всегда только *снисходилось* и *малилось* по мере возобладания Христа. «Князь мира сего» *таял*, как снежный ком, как снежная кукла весною около солнца — Христа. Собственно был оставлен христианам очерк «Князя мира сего», семья, литературы, искусства. Но нерв был выдернут из него, — осталась кукла, а не живое существо. Как только вы попробуете оживлять семью, искусство, литературу, как только чему-нибудь отгадитесь «с душою», — вы фатально начнете выходить из христианства. Отсюда окрики отца Матвея на Гоголя. Не в том дело, что Гоголь занимался литературою. Пусть бы себе занимался. Но варенье должно быть кисло. Гоголь со *страстью* занимался литературою: а этого нельзя! Монах может сблудить с барышней; у монаха может быть ребенок; но он должен быть брошен в воду. Едва монах уцепился за ребенка, сказал: «не отдам»; едва уцепился за барышню, сказал: «люблю и не перестану любить», — как христианство кончилось. Как только *серьозна* семья — христианство

вдруг обращается в шутку; как только *серьезно* христианство, в шутку превращается семья, литература, искусство. Все это есть, но не в настоящем виде. Все это есть, но без идеала.

Но как же тогда? где этому всему место? Д. С. Мережковский негодует на *серый или пестрый* вид христианства, его полосатость: черная полоска, белая полоска; скорбь, но не вечная; монастырь и пост — но среди хорошего ландшафта. Можно написать оду: «Размышления о Божием величии при виде северного сияния», но «Медного всадника» написать — грешно. . . .

Возвращаюсь к подробностям доклада Д. С. Мережковского. Бог имеет не одно дитя — Иисуса. Но двоих — мир и Иисуса. Мир есть дитя Божие, потому что сотворен Им. В этом мире есть и Гоголь, поэзия, игра, шутка, грация, семья, эллин, иудей, ад и все язычество. Все это — царство Бога-Родителя и продукт Его рождения. Церковь не сразу, не в апостольский век, но позднее, лет через 200-300 после Христа, задумалась: «как же мир?» и оттенила, вынуждена была оттенить: «Сын Божий» — об Иисусе, «Который стоит в тени и подобии Своего Отца». Но Церковь только *назвала* Отца, не в силах будучи что-нибудь о Нем подумать: — изобразила Его в виде старого человека, впавши в явный антропоморфизм. «Бога никогда же никто же не видел», — слова Нового Завета: «нельзя видеть Меня и не умереть», — сказал о Себе Бог Моисею. Но христианские учителя всегда как-то видели и видят часть Писания, а все его никогда, кажется, не принимали во внимание. И вообще все церковные понятия как будто построены сквозь сон: тут вы найдете и яростный спиритуализм, и самый грубый антропоморфизм, и даже фетишизм. Все в эклектическом, «пестром» здании умещается. Вот в эту *Отчую Ипостась*, только нумерационно названную, и входит мир с его сиянием, с его идеалом, с комедией, с трагедией, с бытом народным; мир — святой во плоти, но святой — не во плоти Сына, но по *исхождению* из плоти Отца. Таким образом, в круге *Иисусотеизма* вопрос Мережковского не находит никакого ответа или получает ответ резко отрицательный. Но в круге *Три-Ипостасного* исповедания Церкви вопрос находит полное и удовлетворительное разрешение. Но только Церковь сама, кроме антропоморфического и грешного живописного представления, кроме в своем роде «выдачи документа на жительство» — ничего в отношении к Отцу не сделала. Она, правда, говорит: «Творец мира», «Промысл». Но это — отвлеченные предикаты. Творцу мира и Промыслу моли-

лись и евреи, называя Его собственным, правда никогда не произносимым, именем, и египтяне, и вавилоняне. Вообще Промысл и Творца мира всегда все народы знали, и признав «Отчую Ипостась» — учителя церковные, хотя безотчетно для себя, признали, в сущности, весь языческий мир. Случись это три века назад, апостолу Павлу не с чем было бы и бороться. Его борьба, с высших точек зрения самой Церкви, была недоразумением. Никаких не было реальных причин из Савла превращаться в Павла, потрясать Синай, становиться презрительною пятою на Олимп и Капитолий: где под умаленными именами, не настоящими именами — поклонялись истинному существу Божию; славили в святых творениях святого Творца. Но загадка истории заключается в том, что был именно *Савл* и затем стал именно *Павел*, а не просто был Павел, прибавивший к раввинской мудрости знание Христа. Навсегда останется тайною: отчего же Никодим не признал Христа? Отчего Его не признал Гамалиил, и вообще кроткие евреи. совершенно будто христиане по очерку души, по быту и характеру? Ничего они об этом не рассказали и скрыли в каком-то молчании главную тайну мира. А если бы они ее сказали, то не было бы столкновения от. Матвея и Гоголя. Не было бы инквизиции, не было бы истребления ею инков и перуанцев. Не возник бы с какими-то своими секретами иезуитский орден, фанатичный до сумасшествия.

Дело в том, в *согласии* ли дети Божии, — Мир-Дитя и Иисус-Дитя? Вот вопрос, куда подводит нас доклад Мережковского. На этот вопрос я ответить не умею, и на него нельзя ответить без детальных изысканий, проверок, сопоставлений.

Мир *раздался* — и пало на него Евангелие. Мир его *принял*, *принял с любовью*. Евангелие инкрустировалось в мир.

Но Гоголь инкрустациею не входит в Евангелие; любовь, влюбление не инкрустируются туда. И Евангелие вообще *не раздвигается для мира*, не принимает его в себя. Мир — за переплетом небесной книги. И с него сходит румянец, он бледнеет, как только приближается к этому переплету... Вопрос Мережковского мы разрешить не можем, и только можем подготовить условия к его разрешению.

Сколько я убедился, слушая здесь г. г. духовных лиц, они не имеют вовсе, так сказать, метафизики христианства, не только верной, но никакой. Им христианство просто представляется добрым явлением. «Мы — хорошие люди и не понимаем, чего вы от нас хотите», вот смысл всех их ответов на светские недоумения. Ког-

да раздаются некоторые упреки, они говорят: «мы — люди скромные, и сознаемся», и улыбка довольства почти увеличивается на их лице. С этой позиции добродетели их невозможно сбить. «Решительно мы исповедуем самую добродетельную веру, и сами — самые добродетельные люди, добродетельные до скромности, до сознания своих грехов, до высшей деликатности, к какой способен человек». Между тем, светские недоумения, так сказать, катятся по обручу метафизики. Нам, светским людям, кажется невозможную религия как только добродетель, как *summa virtutum*. Религия — тайна, тайный узор стальной крепости, отнюдь без податливости в себе. Мы хотели бы, чтобы духовные лица загремели негодованием, анафемами: тогда мы бы и увидели *границу* между собою и ими, которую теперь решительно не видим. — «Ну, и мы — добрые люди — я, Мережковский и др.» По негодованию духовных лиц мы увидели бы, что они любят, и бросились бы анализировать это любимое, рассматривать, может быть, любить. «Христианство есть гроб и смерть», говорят им. — «Ну, что вы, отнюдь нет», отвечают они: «сочувствуем всякой радости». — «Тогда пойдите в театр, ну хоть на *Бориса Годунова* — произведение патриотическое, или на *Жизнь за Царя*, кажется, чего выше». Пропуская молчанием Годунова и Глинку, они говорят: «театр недостаточно серьезен». Да что до того, ведь есть же у Александро-Невской лавры амбары хлебные, а торговля запрещена Спасителем? Они это пропускают мимо, или лучше говорят: «ну, вот, Христос не чуждался земли, ел с мытарями и грешниками». — «Тогда пойдите в оперу». — «Не можем: низко». Но дело не в том, что низко, а в том, что *весело*. Вот ничего *веселого и счастливого* их «устав» не позволяет. Веселое и счастливое — отрицание смерти, забвение гроба. Семья, искусства — украшение жизни. И гроб иногда украшается позументами, серебряными ручками. Вот хорошие ландшафты около монастырей и суть такие серебряные ручки около гроба. Доклад Мережковского, — вторично после моего доклада о *смерти*, как главном идеале христианства, — ставит вопрос: «что же такое христианство?», и на него решительно невозможно отвечать моральными ответами: «мы добрые люди», а нужно отвечать метафизически и доказательно. Мне кажется, нам нужно отвести одно заседание выслушанию сплошных ответов духовенства по этому вопросу, но не красноречивых и закругленных, не моральных и уклончивых, но хотя бы негодующих, даже анафематствующих, однако прямо

отвечающих на вопросы. Ибо нам больно от нашего незнания. Мучительно.

Позволю себе, в помощь следующим рассуждениям, маленькую личную догадку, вовсе не догматическую. Иисус действительно прекраснее всего в мире и даже самого мира. Когда Он появился, то как солнце — затмил Собою звезды. Звезды нужны в ночи. Звезды, — это искусства, науки, семья. Нельзя оспорить, что начертанный в Евангелиях Лик Христа, так, как мы Его приняли, как мы о Нем прочитали — «слаще», привлекательнее и семьи, и царств, и власти, и богатства. Гоголь — солома пред главой из евангелиста. Таким образом, во Христе — если и смерть, то сладкая смерть, смерть-истома. Отшельники, конечно, знают свои сладости. Они томительно умирают, отрещиваясь от всего мира...

С рождением Христа, с воссиянием Евангелия все плоды земные вдруг стали горьки. Во Христе прогорк мир, и именно от Его сладости. Как только вы вкусите сладчайшего, неслыханного, подлинно-небесного, — так вы потеряли вкус к обыкновенному хлебу. Кто же после ананасов схватится за картофель? Это есть свойство вообще идеализма, идеального, могущественного. Великая красота делает нас безвкусными к обыкновенному. Все «обыкновенно» сравнительно с Иисусом. Не только Гоголь, но литература вообще, науки вообще. Даже более: мир вообще и весь, хоть очень загадочен, очень интересен, но именно в смысле сладости — уступает Иисусу. И когда необыкновенная Его красота, прямо небесная, просияла, озарила мир, — сознательнейшее мировое существо, человек, потерял вкус к окружающему его миру. Просто мир стал для него горек, плоск, скучен. Вот главное событие, происшедшее с пришествием Христа. Возьмем маленькую параллель. Мы изучали бы средневековых князьков — если бы не было Карла Великого. Если бы не было Эллады, мы, пожалуй, внимательнейшим образом изучили бы и историю разных монгольских племен. Мы были бы внимательны к малому и некрасивому. Но когда есть великое, какой интерес в малом? Таким образом мир стал тонуть около Христа. Наступил всеобщий потоп прежних идеальных вещей. Этот потоп и называется христианством. Тонули «боги», «Иеговы», «Дианы»; тонули человеческие относительные идеалы перед мировым, небесным идеалом. И ведь невозможно не заметить, что лишь не глядя на Иисуса внимательно — можно предаться искусствам, семье, политике, науке. Гоголь взглянул внимательно на Иисуса — и бросил перо,

умер. Да и весь мир, по мере того, как он внимательно глядит на Иисуса, бросает все и всякие дела свои — и умирает. «Меня тебе невозможно увидеть, и не умереть», сказал Бог Моисею. Юноша из Саиса взглянул на «Божье существо», и умер. Вообще смерть и познание Бога как-то взаимно требуются. Бог все же не мир. И как только вы на Бога взглянули — так и стали куда-то «переходить из мира», «умирать». Я заметил, что тон Евангелия грустный, печальный, «предсмертный». Но грусть выше радости, идеальнее. Трагедия выше комедии. Мы все сейчас хороши: а превосходны станем в минуту грусти, потеряв жену, детей. Бедняк красивее богача: бедняка и поэты берут в описание. А богача кто же описал? Это сатирический сюжет. Таким образом, одна из великих загадок мира заключается в том, что страдание идеальнее, эстетичнее счастья, — грустнее, величественнее. Мы к грустному невероятно влечемся. Не здесь ли секрет религиозной жертвы детей Богу, этот никогда неразгаданный секрет Молоха? Люди переживали небесную грусть, искали ее пережить, всем для этого жертвовали, *главным*. «Смерть — уже до смерти»; вот — Молох!

Возвращаемся к частному нашему вопросу. Всеобщее погребение мира во Христе не есть ли самое эстетическое явление, высший пункт мировой красоты? Гоголя нельзя инкрустировать в Евангелия; нельзя, значит, вводить и в христианство; его просто надо выкинуть. Но не с земных точек зрения, а именно с монашеской, как сладостного умирания во Христе. Гоголь любил мир и нас привязывал к миру. Это задерживает мировой финал. Вообще вся история, быт, песня, литература, семья, суть задержки, теперь уже слабые, — со времени Христа слабые — задержки мирового испеления всех вещей во Христе-смерти. Смерть — вот высшая скорбь и высшая сладость. Она венчает скорби, а в скорбях истома таинственной эстетики. Трагедия трагедией. С этих точек зрения Христос есть Трагическое Лицо — как всегда и открывалось человеку, вождь гробов — как опять же это открывалось человеку: а мы не знаем, что все это божественное, и именно не знаем — поскольку еще живем, так как жизнь есть «та сторона», «изнанка», Бога. Пытаются смерть отождествить с рождением. Возможно. Но отчего, например, рождение не отождествить со смертью? Когда родился человек — он в сущности умер; утроба матери — могила, уже зачатие меня — переход в смерть. Дело в том, что «здесь» и «там» пропастью разделены, как «низ» и

«верх», «наружное» и «внутреннее». И что бы ни поставили на одном, какой бы термин, какой бы значок ни начертали, — на другой придется выставить термин противоположный. «Мир», «бытие», «жизнь наша» — не божественны: значит «гроб», «после кончины», «тот свет» — божественны. Или обратно: «мир», «бытие», «жизнь наша» — божественны; тогда «гроб», «после кончины», «тот свет» — демоничны.

Но очевидно, что Иисус — этот «Тот Свет», поборающий «этот», наш, и уже поборовший. А предикаты к Нему, из которой угодно линии равно возможных, вы выберете по усмотрению сами. Церковь всегда считала Христа — Богом и *eo ipso* принуждается считать весь мир, бытие наше, самое рождение, не говоря о науках и искусствах — демоническими, «во зле лежащими». Так она и поступила. Но это не в смысле, что чему-то надо улучшаться, а просто — что всему надо уничтожиться.

III. О МОНАШЕСТВЕ

В монашестве христианство получило себя, т. е. получило тот «вкус», который управляет бесчисленными подробностями религиозного выражения. Это важнее догмата, это неизмеримо его важнее! Догмат есть мысль, знание, ведение: а религия, во всяком случае, — не ведение, а биение сердца, скорбящего, умиленного или переживающего еще тысячи чувств! Она вечна в человеке. Всякий человек, почти всякий, есть центр крошечной религии, особенной, таинственной, *своей*: и только от того, что вообще люди не сходны, что они сцепляются в массы, эти крошечные религии сливаются в одну, большую. Нет собственно двух людей с абсолютно тождественною религиею, «вера» коих походила бы как «а» и «а» в алгебре. И этого не нужно, это была бы смерть религии, как вечного спутника человека на земле, «ковчега» души его, который он пронесит среди суеты, как евреи через пустыню несли свой национальный ковчег. Вернусь к монашеству. Были души с первоначальным в себе отвращением к многообразию, к разнообразию, с первоначальным сильным и несколько монотонным настроением души. У нас четырех писателей: Лермонтова, Гоголя, Достоевского и, несколько менее — Толстого, можно очень представить себе монахами: Пушкина — невозможно, хоть он и написал «Отцы пустынники». В монахи вообще не годится человек с разнообразием и неустойчивостью в душе. Итак, стиль

душ, монотонно-сильных, незаметно охватил собою первоначальное зерно Евангелия и дал ему свою исключительную обработку. Ведь и «общество христианское» и «семья христианская» — суть проблемы, а не факты. А монастырь — это факт, и при том давно созревший. Христианство и созрело только в монастыре. Здесь его бесспорная вершина, острие: *семья ли, общество ли, государство ли* и его учреждения — все это просто явления языческого порядка, к которым Евангелие никак не пристало, и они никак не пристали, не подошли к Евангелию. Наденьте на сочинения Пушкина обложку из Добролюбова или обратно — и вы получите явление, подобное именуемым. «Христианское общество», «христианское государство»; или — ближе и конкретнее — «христианский финансовый контроль», «христианский клуб», — ибо ведь «общество — христианство» бывает в клубе и служит в контроле — что это за смешение, за какофония?! Нет стиля. Как нет его в городах наших, где аракчеевская желтая стена чередуется с коринфскою колонною и стрелчатым готическим окном. Безобразие. В монастыре все выдержано. Нет противоречий. Нет несовместимых разных культур на одном вершке пространства. Поэтому-то он давит на душу, очаровывает просто потому, что это цельно и едино, а следовательно — убежденно и последовательно!

«Единое и многое», *ἓν καὶ πολλὰ* — над этим много ломала себе голову еще греческая философия. И никак, читая об этой проблеме их мудрецов, включительно до Платона, не поймешь, что собственно занимало тут греков, и чего они не могли в этой теме разрешить себе. В монастыре это я понял. Мир — многообразен; есть свой стиль, свое увлечение в этом многообразии. Человечество не только не могло бы, но оно и не должно хотеть жить каким бы то ни было монотонным явлением, пусть самым прекрасным. Монастырь и мир, — как это совместить? Вот новая постановка вопроса об *ἓν καὶ πολλὰ*. Нужно страшное сужение природы человека, страшный и вечный зарок ее перед потребностями развития, просто — *роста*, чтобы она могла войти в монастырь. А вне монастыря христианство хаотично; вне монастыря оно просто попеп, в приличных случаях упоминаемый. Вот великая проблема, непосильная для гиганта. Правда, Евангелие везде и говорит «о малом числе избранных», о том, что — «званных много, а избранных немного», оно отделяет Марию от заботливой многообразной Марфы. И, вообще, монастырь тверд, монастырь имеет в самом Евангелии слишком много почвы для себя. Мона-

стырь и говорит довольно ясно, что вне его «спастись нельзя», или «трудно»; что он есть тот «узкий путь», по которому идут немногие; та «драгоценная жемчужина», найдя которую, купец «продает все свое имущество и покупает ее одну». В Евангелии есть тонкая игла особенного устремления, сломать которую решительно не могут «гуманисты-христиане», хотевшие бы заменить Церковь неким «универсальным братством» или «роскошью культурного пиршества». Они обманутся! В конце концов, они ужасно обманутся! Ибо совершенно бесспорным остается, что Христос принес на землю что-то исключительное, особенное, *новое*, отчего и зачалась новая эра. А «культурного пиршества» и «всемирного братства» было много и до Него. Как будто не Каракалла велел сравнивать в «правах гражданства» всех обитателей империи-мира?!

Христова — келья, а мир — *не* Христов. «Мужайтесь, ныне Я победил мир»: никак гуманистам-христианам не удастся сломить это и некоторые другие столь же основные, таинственные, необходимые изречения Христа. Мир естественный, натуральный несомненно *не* Христов, ибо если он был уже изначала и по существу своему «Христов», то *не* зачем было Христу и приходить! Фраза Тертуллиана, бесчисленное множество раз повторенная, что «душа человеческая есть *по природе* своей христианка», — одна из самых ложных, ошибочных фраз, с которой не согласится ни один монастырь. Напротив, «душа человеческая есть *по природе* язычница» которая воспитывается к христианству только через некий трудный подвиг, пройдя через «тесную дверь» бесчисленных отречений (Мария отреклась от *всего*, чтобы *только* Иисуса слушать). Без этого специального приуготовления и воспитания, до него, — «душа человеческая» и развернулась в язычество, в целый ряд языческих культов, языческих гражданственностей, искусств, философий, наук. Какова «естественная душа человека» — это она показала памятно и документально до Христа, в Ахилле и Терсите, Платоне и Эпикуре, в Сократе и Сулле, в Нероне и кротком Тите, «утешении рода человеческого» (прозвание). Древность, язычество — это и есть Humanität, чистая и исключительная человечность, новые песни которой запели Гете и Шиллер:

Радость, ты искра небес, ты божественна,
Дочь Елисейских полей,
Мы, упоенные, входим торжественно
В область святости твоей.

Этого стиха не уместить в монастыре, — ни напева в этом духе, ни картины в этом духе. Вся прелесть живописи в монастыре есть только *повидимому* прелесть *признанной* действительности, но на самом деле — признанной уже *после* «таинственной смерти»; под углом образа смерти, через ужас которой проведена душа. «Божьи люди» — пусть и мужики; но со всею мужицкою силою они глубоко охватили некоторые основные христианские идеи и, пожалуй, выразили их точнее, пунктуальнее, нежели это есть в которой-нибудь из Церквей. Всякая радость земная рассматривается в христианстве через грусть. Где нет *грусти* — нет христианства! Язычество — это младенчество, до какого-то перелома, потрясения, испытания, после которого просто невозможно, неестественно впасть вторично в младенчество! Это гроб матери перед глазами семилетнего ребенка; собственная тяжелая болезнь. Христианство — *выздоровление*; но не здоровье! Этой-то основной тайны христианства и не уловляют, когда воображают, что его можно слить с торжеством культуры, первоначальным, здоровым, непосредственным. Недаром древние храмы были полны тельцов, овец, голубей — здоровья еще до-человеческого; а новые полны хромых, слепых, ослабленных.

Недаром в Евангелии вкраплено столько рассказов об «исцелениях», между прочим, об исцелении именно «расслабленного», — а Христос начал свое «новое» изгнанием животных из храма. Здесь вовсе была не филантропия, а открывалась *новая* сущность, *иной* дух. «Не здоровые имеют нужду во враче, но *больные*», — этого наречения Себя врачом невозможно забыть в учении Христа. Да и что иное значит и слово «Спаситель», как не тот же ли «врач»? *Болящие*, боль мира, и не *долгая* уже жизнь, которая после болезни кажется как «воскресение», как «преображение», — вот в волны чего Христос опустил Свое слово. И решительно невозможно и не натурально перенести это слово или привить его к первоначальному дичку, растущему, полному сил, и который вообще ничего себе не ожидает и ни в чем для себя не нуждается! Самодовление — и нет христианства! Нужда, жажда, алкание — о, на эту раскаленную почву христианство капнет ответной влагой. Слова о здоровых и больных, сказанные Самим основателем новой религии, и определяют «первоначальную натуру», Humanität, «естественную душу», как необоримо внехристианскую и до-христианскую, еще не нуждающуюся в Небесном Целителе. Это не значит, что она *вне* Бога и без Бога, «безбожна» или даже просто худа; но что она пока находится в круге Отца Небесного и не доросла еще до Страдаю-

шего Сына. Весь мир до нашей эры мог бы повторить, как свое исповедание, весь первый член нашего Символа веры; точнее, этот первый член и объемлет собою древний мир, все его «упования». Это — «πολλὰ», «многое и разнообразное», над которым размышляла греческая философия. С Христом сошло на землю «ἐν», «единое» той же философии, «единое на потребу», как говорит наша религия, почти вторя эллинским мудрецам. В этом смысле «мир» и «монастырь» навсегда останутся неслиянны; но, оставаясь разнокатегоричны, и один и другой восходят к божественному; мир — к Ипостаси Отчей («в доме Отца обителей много»), — монастырь к Ипостаси Сыновней («Мария избрала единое на потребу»).

IV. СВЯТОСТЬ И СМЕРТЬ

Мощи вовсе не есть что-либо обрубленное в себе самом, не есть разрозненный и одиночный факт; они глубочайшим образом затканы во всем составе христианства, в целостности мысли его. Чуждые наши зауспокойные напевы не есть ли уже некоторое предуготовление к идее мощей, не есть ли некое ожидание или мечта о святости, наступившей для умершего? Не святости, но — почти святости. Все, что живет — грешно; а что не живет более — избежало греха. Все, что рождается, нуждается в очищении; а смерть и есть настоящее очищение, наступающее для «я». Есть в человеческом составе смертный человек, и есть в человеческом составе бессмертный человек. Смертный человек — мятется, суетится, тревожится, любит, ненавидит — и все это грех; «несть человек, иже не согрешит, аще и миг единый проживет», поется в одной церковной песне. И, например, новорожденный человек, — полон греха, и если умрет до крещения — не пойдет в светлое место рая. Обратное этому, чем ближе к смерти — больше святости; и весь народ говорит: «хорошо пострадать, страдания нам посылает Бог», т. е. в страданиях — святость. Благодетельные русские (я много раз слышал) боятся умереть внезапно и даже боятся и не хотят умирать безболезненно: когда мой покойный брат умер в постели ночью, заснул, не проснувшись (разрыв сердца), и я принес это известие к себе в дом, то родственница, его очень любившая, залилась слезами. Я удивился. — «Что без покаяния умер? но ведь это произвольно, и тут нет греха», — возразил я. «Как без покаяния? Не в этом дело. Но как страшно умереть, не переболев, не выболев грехов своих, не пострадав! Так животные уми-

рают!...» Во всяком случае — вот воззрение. Все построение христианской святости приурочено к смерти. И святой затворник, спасающийся в пустыне, построит себе гроб, с любовью и без страха смотрит на него, на ночь в него ложится. ...

Этому настроению святости и отвечают мощи, — и вот отчего они равно есть у нас и у католиков, и их нет только у протестантов, вообще не имеющих самой идеи святости и образа и прототипа святого человека. Когда святой человек умер, то собственно двигавшееся, боявшееся, мятущееся, смущенный ум и колеблющееся сердце, от него отлетели. Но есть некий малый остаток его бытия в гробу, образ бытия Христа в гробу: и вот это уже благоухает нетленной святостью. Сообразно с общим построением религии, мощи святее храма, святее молящихся, святее церковной службы: *на частице святых мощей становится Престол в алтаре*, святейшее место всего храма. Ибо без мощей нет ни храма, ни литургии, ничего. Таким образом, это вовсе не есть часть Православия, а краеугольный камень его. И потрясти или самому поколебаться в вере относительно мощей — значит сдвинуть с места все Православие...

Все наши церковные напевы таковы, что в них как бы «умерли все стихии земные»; нигде удара голоса, восклицания, ничего горячего, страстного, т. е. могуче и благородно-страстного, что для музыки доступно и выразимо. Все спокойно, тягуче, — звучит, но уже бесстрастными звуками. Нерва и крови, жизни и бытия в пении нет. Как бы это поют лики угодников из-за золотистых риз своих, и пение это — прекрасное, особенное, неземное пение. Таким образом, вот даже и такая подробность, как церковная музыка, приурочена тоже к мощам, есть как бы звуковой венчик на лбу почившего, и все вытекает из общей и главной мысли христианства, что «Господь в гробу».

.

Евгений Трубецкой

Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

(1863—1920)

Князь Евгений Николаевич Трубецкой, младший брат философа Сергея Трубецкого, родился в Москве, происходит из старой дворянской семьи. По окончании Московского университета по юридическому факультету, был профессором политической философии в Ярославском юридическом лицее, потом в Киевском университете и с 1906 г. в Московском университете. В 1917 г. был редактором-издателем либерального политического журнала «Московский Еженедельник» и руководителем религиозного издательства «Путь». В те же годы был членом Государственного Совета и одним из вождей умеренно-либеральной партии — «Мирного обновления». Был товарищем председателя Всероссийского Собора Православной Церкви в 1917-18 гг. и членом созданного Собором Высшего Церковного Совета при патриархе. Скончался в Новороссийске во время гражданской войны.

Е. Н. Трубецкой — в первую очередь политический мыслитель (его главные научные труды посвящены политическим идеям в истории западного христианства) и политический деятель либерального направления. Но своим политическим идеям он дает религиозное обоснование. Следуя за Вл. Соловьевым (с которым он, как и его брат, был связан личной дружбой и с воззрениями которого он расходился лишь в некоторых деталях) он — один из самых благородных сторонников идеи христианского возрождения общественной жизни, представляя в этом направлении его антиутопическое, реалистическое крыло. Свое религиозно-философское мировоззрение он выразил в трудах, посвященных критике философии Ницше и Канта и анализу учения Вл. Соловьева. Свое последнее произведение «Смысл жизни» (Москва 1918, посмертно издано в 1922 г. в Берлине) он написал под трагическим впечатлением большевистской революции.

Главные произведения: «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Миросозерцания Августина» (1892); «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Миросозерцание папы Григория VII и его современников» (1897); «Философия Ницше» (1906); «Социальная утопия Платона» (1908); «Миросозерцание Вл. Соловьева», 2 тт. (1913); «Метафизи-

ческие предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства» (1916). «Умозрение в красках (о русской иконописи)» (1917); «Смысл жизни» (1918).

Предлагаемый отрывок взят из заключительной части книги «Смысл жизни».

КАТАСТРОФИЧЕСКИЕ ЭПОХИ И «ПОСЛЕДНИЕ ДНИ»

Есть пророческие слова в Евангелии, совершенно точно выражающие значение наших катастрофических переживаний.

Не думайте, что Я пришел принести мир на землю: не мир пришел Я принести, но меч. Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку с свекровью ее. И враги человеку домашние его (Матф. X, 34 - 37).

В октябре 1917 года, в дни московского расстрела, мне пришлось наблюдать одну такую семейную драму, — образец того, что в катастрофические периоды истории переживается многими семьями. Отец принадлежал к правящим большевистским сферам; сыновья-офицеры сражались против большевиков, а мать была на стороне сыновей против мужа. Так и говорится в Евангелии: *Предаст же брат брата на смерть и отец сына; и восстанут дети на родителей и умертвят их (Матф., X, 21).*

Между царствием Божиим и царствующим на земле злом не может быть никаких компромиссов. Вот почему крушение двойственных, противоречивых установлений, осуществляющих на земле недопустимый компромисс между добром и злом, рассматривается в Евангелии, как признак близости второго пришествия Христа. Чтобы осуществился на земле безусловный, вечный мир между Богом и тварью, должен разрушиться тот ложный мир, который соединяет тварь с чуждым и с враждебным Богу началом. Решительное, ясное самоопределение твари к добру или ко злу не оставляет для такого мира места на земле. Вот почему, по Евангелию, близость второго пришествия Христа предвещается катастрофическими событиями, в которых выражается глубочайшее внутреннее разделение мировых начал. Чтобы определиться к своему окончательному, грядущему образу, мир земной должен перестать быть «смешанным телом». Суд вечного Логоса над миром и есть тот острый меч, который рассекает всякие двусмысленные сочетания, — все, что носит на себе печать полужли или полуправды. И это рассечение — процесс болезненный, катастрофический.

В человечестве внутреннее разделение выражается прежде

всего в войнах; но война — не конец, а начало всеобщего разделения, которое должно проникнуть во все общественные отношения. Так и говорит Евангелие:

Когда услышите о войнах и о военных слухах, не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть; но это еще не конец (Марк, XIII, 7, Матф. XXIV, 6, Лк., XXI, 9).

Евангелие указывает и другие признаки всеобщего распада человечества, — *голода и смуты* (Марк, XIII, 8), *моры* (Матф., XXIV, 7). Мы знаем, что все эти явления тесно связаны с войной и составляют естественное ее последствие. *Смута* рождается из войны, потому что война расшатывает весь государственный механизм, *голод*, — потому что война и смута повреждают все народное хозяйство и, наконец, *моры*, — потому что война всегда служит причиной возникновения жестоких эпидемий. В Евангелии указывается еще одно явление, служащее предвестником близкого конца вселенной, — *землетрясения по местам* (Матф., XXIV, 7, Марк, XIII, 8, Лук., XI, 11). Связь между этими явлениями вулканических сил и событиями истории человечества в данном случае не очевидна и не может быть вскрыта научным анализом; но мистически связь явлений человеческой разрухи с явлениями разрушения космического вполне понятна. Раз смысл всемирной истории есть тем самым и смысл существования земной планеты, — конец человечества есть тем самым и ее конец; поэтому и совпадение катастрофических событий истории с «ужасными явлениями» (Лук., XI, 11) вполне естественно.

Само по себе крушение бессмыслицы еще не есть осуществление смысла. Поэтому неудивительно, что во всех отмеченных здесь проявлениях хаоса во внешней природе и в человечестве Евангелие видит только *начало болезни* (Матф., XXIV, 8, Марк, XIII, 8). Предсмертная болезнь вселенной достигает кульминационной точки своего развития лишь в тот момент, когда началом разделения борющихся в мире стихий становится сам смысл мира, когда мир раскалывается надвое в ожесточенной борьбе за или против Евангелия. Для этого нужно, чтобы Евангелие Царствия было проповедано *по всей вселенной* (Матф. XXIV, 14). Лишь после этого возможно наступление того всемирного гонения против проповедников веры Христовой, которое и будет ближайшим предвестником всеобщего конца. *Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас, и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое. И тогда соблазняются многие; и друг друга будут предавать и возненавидят друг друга* (Матф. XXIV, 9-10).

Борьба будет вестись не только мечом крови, но и духовным оружием, лжехристов и лжепророков, которые прельстят многих (Матф., XXIV, 5, 11).

Все указанные Евангелием признаки близости конца вселенной налицо в наши дни; и, однако, мы должны быть чрезвычайно осторожны в выводах из этого факта. В большей или меньшей степени те же явления повторяются во все дни великих мировых потрясений и кризисов. Не в первый раз мир обгагрется кровью, и не в первый раз из войны рождается смута и голод; также и гонение против Церкви, начавшееся на наших глазах, — не только не первое, но и далеко не самое беспощадное. От начала христианской эры не раз повторялись катастрофические эпохи, и всякий раз события вызывали в христианском обществе эсхатологические предчувствия; сопоставляя их с пророчествами Евангелия, христиане говорили о непосредственной близости конца. О последних днях говорили христиане в дни крушения западной римской империи. Средневековье, где состояние войны и междоусобия имело характер хронический, было полно предчувствием непосредственной близости конца. Предчувствия эти обострились в век реформации и вызванных ею войн. У нас в России эсхатологическое настроение было вызвано в царствование Петра Великого многочисленными войнами и гонениями против раскольников; оно возродилось в дни войн наполеоновских. Из века в век повторялся все тот же оптический обман. Всякий раз оказывались одинаково неправыми те, кто приурочивал евангельские предсказания к какой-либо определенной дате, более того, — к определенной эпохе истории. А в то же время всякий раз была и великая правда в тех предчувствиях.

Мировые катастрофы повторяются в истории. При каждом повторении они становятся глубже и шире, распространяются на все большую и большую область земной поверхности. Мы не знаем и знать не можем, сколько раз суждено повторяться в мире катастрофическим явлениям войны, смуты, голода и гонения, как часты и как сильны будут в будущем землетрясения, которых также бывает много во все века. Но, как бы часто ни повторялись эти ужасы, — безусловный смысл их всегда один и тот же. Они всегда означают не только близость конца, но и действительное его приближение. Ошибка начинается только с момента, когда мы начинаем мерить эту близость нашим человеческим аршином, т. е. днями или годами в буквальном смысле и, в особенности, — определенными датами.

Сам Христос жил в предчувствии близости последних дней. *Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все сие будет* (Матф. XXIV, 34, Марк. XIII, 30, Лук., XXI, 32). Более того, все наши человеческие умозаключения от катастрофических событий к близости конца вселенной заранее оправданы в Евангелии. Так, *и когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко царствие Божие* (Лук., XXI, 31). Но только не следует забывать, что подлинный смысл этого изречения может быть понят лишь в связи с другим изречением Христа. *О дне же том или часе никто не знает, ни ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Марк, XIII, 32, Матф., XXIV, 36). Стало быть, уверенность в близости пришествия Христа признается вполне правильным выводом из событий, но только она не должна переходить в самонадеянное и легкомысленное гадание о сроке. Христос несомненно чувствовал и сознавал Царствие Божие, как имеющее наступить вскоре, находящееся *близко, при дверях* (Марк., XIII, 29). И предчувствие это, разумеется, не опровергается тем, что со дня рождения Спасителя идет уже двадцатый век: ибо у Бога день, как тысяча лет.

Что понимать под тою близостью Царствия Божия, о которой говорят приведенные тексты, — близость срока или близость цели? Раз срок составляет тайну не только для людей, но и для ангелов, очевидно, что не о нем здесь идет речь. Притом, что следует разуметь под сроком близким? Раз близость измеряется не человеческою мерою, — она имеет здесь иной, божественный и, стало быть, вовсе не временный смысл. Ибо для Божества, которое объемлет все течение времени во единый миг, близки все сроки, в том числе и те, которые нам, людям, кажутся бесконечно отдаленными. Очевидно, что под близостью тут следует разуметь нечто другое, — именно *метафизическую близость цели*. При таком толковании все изречения Евангелия относительно признаков второго пришествия Христа сразу приобретают глубокое конкретное применение ко всем катастрофическим эпохам истории вообще и к нашей эпохе в частности.

Путь спасения — вообще путь катастрофический. И каждый новый шаг на этом пути, каждое новое огненное испытание готовит катастрофу заключительную и тем самым приближает мир к его вечному концу. Когда сторает человеческое благополучие, гибнут относительные ценности, рушатся утопии, — это *всегда* бывает признаком, что Царство Божие *близко, при дверях*: потому что именно через отрешение от утопического и относительного человек *сердцем* приближается к вечному и безусловному.

Именно катастрофа, в которой гибнет временное, готовит грядущий космический переворот. Царствие Божие вначале не приходит приметным образом: оно зачинается во внутреннем мире человека. Но это внутренний переворот души, обращающейся к Богу, имеет необъятное, космическое значение: ибо в нем осуществляется *перемещение центра мирового тяготения*. Благодаря крушению земных надежд происходит величайший сдвиг в жизни духовной: человеческие помыслы, желания, надежды переносятся из одного плана существования в другой. И в этом сдвиге являются в мире величайшие творческие силы. Именно в катастрофические эпохи человеческое сердце дает миру лучшее, что в нем есть, а уму открываются те глубочайшие тайны, которые в будничные эпохи истории заслоняются от умственного взора серою обыденщиною. Среди пламени мирового пожара, уничтожающего обветшавшие формы жизни, рождаются те величайшие откровения Духа Божия на земле, которые предваряют явления новой земли. Эти явления божеского в человеке несомненно предвещают и готовят «последние дни», ибо именно в них видимо воплощается смысл всего творения — конец и предел всего мирового развития. Но было бы глубоко ошибочно видеть в этих предвестниках конца какие-либо хронологические указания на тот день, который придет, «как тать в нощи».

КОНЕЦ — РАЗРУШЕНИЕ И КОНЕЦ — ЦЕЛЬ

Есть одна отдаленная эпоха древнего мира, которая дает удивительно яркую иллюстрацию значения катастрофического в истории. Я говорю о пелопонесской войне, которая была, несомненно, величайшей катастрофой древней Греции.

Связь положительного и отрицательного момента Божьего суда над миром может быть выяснена с величайшею наглядностью именно на этом примере, потому что история Греции представляет собою вполне закончившийся, во всех своих частях завершившийся цикл мирового развития. Какой же урок дает нам эта война? После величайшего национального успеха в борьбе с персами внезапно открылся тяжкий смертельный недуг, подтачивавший всю греческую культуру. Война разделила все в Элладе — и отдельные ее государства, и общественные группы, и партии. Война междугосударственная тут была логически и жизненно связана с войною гражданскою между богатыми и бедными, ибо с

самого начала она велась между величайшей демократией и могущественнейшей олигархией Эллады. И результат войны оказался губительным для всех — для победителя не менее, чем для побежденного. Война привела к полному и всеобщему внутреннему истощению. Она разложила всю греческую государственность и общественность, внесла деморализацию во все общественные слои. Она сделала бедных грабителями, богатых — заговорщиками и изменниками поневоле, ибо заговор и измена в те дни были нередко единственным способом защиты против не сдержанного законом своеволия черни. В войне же родилась и воспиталась отвратительная форма демагогической тирании. Словом, война сделала в то время то же, что она делает в наши дни. Она воздвигла класс на класс и брата на брата. Тем самым она сделала Грецию легкой добычей внешней силы. Междоусобная распря Спарты и Афин подготовила торжество Македонии.

Казалось бы, что может быть бессмысленнее этого конца Греции, самого культурного из народов древнего мира!... Пелопонесская война была *началом конца* Греции в двояком смысле, — в смысле разрушения временных форм быта и в смысле достижения высшей духовной цели национального развития. В этом горении временного явился тот безусловный смысл, который составляет непереходящее содержание всей греческой культуры.

Не случайно именно в дни пелопонесской войны или после нее, под влиянием переживаний, ею вызванных, родились те духовные ценности, которые составляют величайший вклад Эллады в сокровищницу всемирной культуры. Не будь этих переживаний, не было бы и многих великих творений греческих трагиков, комедий Аристофана, философии Сократа и Платона. В особенности в истории греческой философии бросается в глаза эта внутренняя связь между катастрофическими переживаниями и высшим духовным подъемом. Когда мы читаем вдохновенное изображение последних минут жизни Сократа в платоновом Федоне, эта связь становится очевидной. Не личная, а национальная катастрофа была двигателем сократовской проповеди бессмертия. Сократ был свидетелем великой разрухи общественной жизни, глубочайшего нравственного падения родины. Отсюда — все дело его жизни: порочной и суетной жизни родного города он противопоставляет иную, высшую жизнь, основанную на знании божественного. Таинственным демоническим внушением вызывается уход философа из политики. Этим же откровением обуславливается и

самый уход его из жизни, ибо причина его казни — в его проповеди. Таким образом, откровение этой возвышенной мысли и этой праведной жизни представляет собою прямой ответ на современное философу обнажение бессмыслицы.

С одной стороны — осатаневшая чернь, преступившая закон божеский и человеческий, а с другой стороны — высший подвиг добра, смерть праведника за правду, — такова основная трагическая противоположность эпохи. В ней суд Божий проявляется как острый меч, отделяющий и рассекающий живое и мертвое, смысл и бессмыслицу. Народ, умертвивший величайшего из своих сынов, тем самым отрекся от смысла своего существования и обрек себя смерти. Зато пророку, отверженному своими согражданами, дано было явить миру откровение вечной жизни через смерть. Вся философия Платона, это яркое видение другого мира, представляет собою дальнейшее развитие и раскрытие этого сократовского откровения. Потусторонняя красота мира божественных идей открылась Платону в дни обнажения суеты и прозрачности человеческой жизни.

В последующей истории мы найдем множество таких примеров. Видение нерушимого, вечного града Божия открылось блаженному Августину в катастрофические дни взятия Рима Аларихом, в век падения западной римской империи. Религиозный подъем Савонаролы и фра Беато был возможен в дни чудовищных явлений зла, в век Макиавелли и Цезаря Борджиа. У нас в России среди ужасов татарщины зародился тот духовный подъем, который выразился в житии св. Сергия и в бессмертных произведениях новгородской иконописи. Все эти и многие другие примеры свидетельствуют об одном и том же, — о положительном значении катастрофического в мире, о связи глубочайших откровений с крушением человеческого благополучия. Вот почему второму пришествию Спасителя должна предшествовать такая скорбь, которой не было от начала мира.

Как бы ни были соблазнительны исторические аналогии, из них нельзя извлекать более, чем они дают на самом деле. Возможно, что пережитая нами мировая война есть начало конца Европы; возможно, что и здесь обе воюющие стороны работали в пользу Японии или Китая, как некогда спартанцы и афиняне работали в пользу Македонии. Но возможен и другой исход: возможна временная, более или менее продолжительная остановка начавшегося на наших глазах процесса всемирного разрушения. Нам не дано знать, начались ли уже теперь последние дни предельной

высшей скорби. Верно только одно: вечная жизнь мира осуществляется через смерть его временных форм: достижение безусловного смысла готовится разрушением всего половинчатого и двусмысленного. Постольку и переживаемые нами испытания готовят конец мира в двояком смысле — и в смысле прекращения суеты, и в смысле творческого завершения мирового движения.

Совершается суд над миром, и все те духовные силы, которые таятся в человечестве, должны обнаружиться в этом огненном испытании. Самое разрушение мирского порядка доказывает, что Царство Божие нас коснулось: *оно близко, при дверях*. Все то, что его не вмещает, подлежит разрушающему действию огня, разгоревшегося в мире. Но для тех народов, которые сумеют осознать и вместить его откровения, наступает эпоха великих духовных подвигов и высшего творчества.

СМЫСЛ МИРА И ОТНОСИТЕЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ

Всем сказанным подготавливается наш ответ на поставленный в начале этой главы вопрос о смысле человеческой культуры. Ответ этот, в виду отмеченного уже выше *смешанного состава* человеческой жизни вообще и культуры в частности, не может быть ни простым *да*, ни простым *нет*. В культуре есть элементы, обреченные глению, но есть и другие, подлежащие увековечению: есть в ней ценности отрицательные, но есть и положительные, причем эти последние в свою очередь подразделяются на ценности безусловные и относительные.

Руководящим началом для распознавания тех и других для нас должен служить, очевидно, все тот же критерий, коим апостол учит узнавать Духа Божия и духа заблуждения (Иоанн, IV, 2 - 3). Мысль о Христе, пришедшем во плоти, для христианина выражает собою *основную задачу* культуры, — то начало, которое она призвана воплощать в жизни; а признание за культурой положительной задачи есть тем самым ее оправдание. Раз началом религиозной жизни человеческого общества является воплощение божеского в человеческом, человеческий ум и человеческая воля призываются к творческому участию в деле Божиим. Христианский идеал выражается не в одностороннем *монофизитском* утверждении божеского начала: он требует от нас сочетания беззаветной преданности Богу с величайшей энергией человеческого творчества. Человек призван быть на земле сотру-

дником в строительстве дома Божия; и этой задаче должна служить вся человеческая культура, наука, искусство и общественная деятельность... Не вызывает сомнений *положительная* необходимость и ценность культуры религиозной в собственном смысле слова.

Также не вызывает сомнения и *отрицательная* ценность той явно антирелигиозной культуры, которая стремится утвердить на земле царство безбожного человека. Это именно та культура, которая разрушается и гибнет в разгоревшемся на наших глазах мировом пожаре. В катастрофических событиях всемирной истории мы читаем ей суд и осуждение.

Но этими указаниями на *явно* положительные и *явно* отрицательные элементы культуры ответ на наш вопрос не исчерпывается вследствие существования в человеческой жизни области смешанной, окончательно не определившейся, а потому в конце концов, спорной. Есть безусловное добро и безусловное зло; но есть и средняя область *относительного*, религиозная оценка которой представляет значительные трудности. Спорным с христианской точки зрения представляется, как уже было мною указано, не вопрос о религиозной, а вопрос о *светской* культуре. Можно ли признавать за ней какую-либо положительную ценность, хотя бы относительную? Не предрасполагает ли сказанное здесь о значении катастрофического в истории к отрицательной ее оценке? Если цели божественного домостроительства осуществляются через крушение мирского порядка и мирского строения, не значит ли это, что мы должны смотреть на весь мирской порядок, а с ним вместе и на всю светскую культуру, как на *ценность отрицательную*?

То или иное решение этого вопроса имеет огромную практическую важность: ибо, в конце концов, это — вопрос обо всем нашем отношении к миру. Должны ли мы быть деятельны в нем, бороться из-за него, спасти гибнущее мирское строение или спокойно предоставить его собственной участи? Должны ли мы тушить мировой пожар или, сложив руки, ждать того Божьего суда над миром, который предвозвещается этой картиной всеобщего разрушения?

Отказ от борьбы за мир с религиозной точки зрения может показаться весьма соблазнительным... Но именно признавая мирской порядок «царством антихриста», мы отдаем его во власть антихриста. А отказ от борьбы за мир есть недостойная челове-

ка, и в особенности христианина, капитуляция перед господствующим в мире злом.

В основе всех этих пассивных настроений, так или иначе связывающихся с эсхатологией, лежит двоякая ошибка религиозной мысли и религиозного чувства, — ложный максимализм, пренебрегающий относительными ценностями, и нехристианское, фаталистическое понимание конца мира.

Начну с первого заблуждения. — Мирской порядок, как таковой, представляет собою, разумеется, ценность относительную и временную: ибо конечный идеал христианства есть — Бог как всяческая во всем; основное требование этого идеала есть пресуществление всего человеческого, более того — всего земного в Богочеловечество... В качестве ценности относительной и временной, мирской порядок не может и не должен перейти в вечность. И однако с христианской точки зрения было бы не только ошибочно, но и предосудительно требовать его немедленного упразднения, или хотя бы отрицать ценность его во времени.

Царствие Божие, где Бог наполняет Собою все, и где не остается места для какой-либо внебожественной действительности, есть конец, завершение мировой истории, а не какая-либо из начальных и посредствующих стадий ее развития. Пока мир не созрел для окончательного самоопределения, пока он не вмещает в себе полноты божественной жизни, он остается внебожественною областью. В качестве таковой он временно остается за порогом Царствия Божия; но отсюда, разумеется, не следует, чтобы он должен был быть отдан во владычество бесу. В этом заключается оправдание мирского порядка — мирского общества, государства, хозяйства и всей вообще светской культуры.

В Царствии Божием зло побеждается *изнутри*, в самой своей возможности — через органическое сочетание Бога с человечеством и с миром, через полное преображение вселенной. Наоборот, в порядке мирском зло ограничивается *извне*, подавляется внешнею силою государства. Отсюда видно, как относится мирской порядок к последним, высшим целям человеческого существования, и в каком смысле он ценен. Он находится за пределами царства благодати, но он ценен, как посредствующая, историческая стадия развития, необходимая, пока еще не совершился, но совершается исторический переход от зверочеловечества к Богочеловечеству. ...

Та область, где зло побеждается лишь внешнею силою, еще не есть царствие Божие; но для последнего далеко не безразлич-

но, что делается у его преддверия. С христианской точки зрения, понятное дело, бесконечно лучше то состояние человечества, где зло сдержано хотя бы внешними, материальными преградами, нежели то, где зло не сдержано ничем. Вот почему Самуилу было велено благословить на царство царя израильского, и сам Христос вменил в обязанность христианам платить тот динарий, на который содержались римские легионы! Евангелие ценит государство не как возможную часть Царствия Божия, а как ступень, должную вести к нему в историческом процессе. Кто хочет, чтобы жизнь человеческая когда-нибудь, хотя бы за пределами земного, претворилась в рай, тот должен благословлять ту силу, хотя бы внешнюю, которая *до времени* мешает миру превратиться в ад. Путь к Царствию Божию таков, каким он некогда явился в сноведении Иакову; он — *лествица*, коей вершина — на небе, а основание — на земле. Тот ложные максимализм, который с мнимой религиозной точки зрения отвергает низшие и посредствующие ступени во имя вершины — во имя христианского идеала — отрицает христианский путь: это — *максимализм не христианский, а бесцельный*.

Признание *относительных* ценностей и положительное к ним отношение не только не противоречит этическому максимализму религии, но прямо им требуется. Ибо, как смысл *всего* существующего, Бог есть смысл и всего относительного, временного. Если совершенное Божоявление есть тот максимум, который составляет действительный конец мирового процесса, то этим *оправдан весь процесс*, и несовершенное его начало (минимум), и отдельные *относительные* стадии прогресса. Тем самым оправдано и государство. Христианскую должна быть признана не та точка зрения, которая требует немедленного его упразднения, и не та, которая спешит включить его в Царствие Божие, а та, которая разделяет Божие и кесарево, воздавая подобающее тому и другому.

С этой точки зрения заслуживает осуждения не только антигосударственное, анархическое настроение в собственном смысле слова, но и безучастное, *равнодушное* отношение к государству. Раз государство признается положительной, хотя бы и относительной ценностью с христианской точки зрения, всякий христианин обязан за него бороться. Чем сильнее и настойчивее попытки превратить его в царство «зверя, выходящего из бездны», тем больше мы, христиане, должны стремиться удержать государство

в наших руках, сделать его служебным орудием в борьбе против звериного начала в мире. ...

Христианство высоко ценит отречение от мира и уход из него; но этот уход святых и преподобных, который признается одним из высших человеческих подвигов, есть отказ от мирских благ, отказ от эгоистического наслаждения и пользования миром, а отнюдь не отречение от борьбы с царствующим в мире злом: наоборот, иноческий подвиг представляет собою одно из высших проявлений этой борьбы. Оттого-то между иноком, который молитвой изгоняет бесов из мира, и воином Христовым, который ратует за мир, нет антагонизма, а есть полное внутреннее согласие. Оттого-то христианское государство находит себе в церкви не осуждение, а точку опоры, источник силы и крепости....

ФАТАЛИСТИЧЕСКОЕ И ХРИСТИАНСКОЕ ПОНИМАНИЕ КОНЦА

С этой точки зрения нам нетрудно разоблачить сущность другого отмеченного выше заблуждения — фаталистического понимания конца мира.

Конец мира есть второе и окончательное пришествие в мир Христа Богочеловека; это — не простое прекращение мирового процесса, а достижение его цели, исчерпывающее откровение и осуществление его внутреннего (имманентного ему) смысла. Конец мира, так понимаемый, не есть внешний для человечества фатум: ибо Богочеловечество есть обнаружение подлинной идеи-сущности всего человечества. Пришествие Христово означает полное преобразование всего человеческого и мирского в Божеское и Христово.

Такое космическое превращение по самому своему существу и замыслу не может быть односторонним действием Божества. Второе пришествие Христово, как акт окончательного объединения двух естеств во всем человечестве и во всем космосе, есть действие не только Божеское и не только человеческое, а *Богочеловеческое*. Стало быть, это — не только величайшее чудо Божие, но вместе с тем и проявление высшей энергии человеческого естества.

Христос не придет, пока человечество не созреет для Его принятия. А созреть для человечества именно и значит обнаружить высший подъем энергии в искании Бога и в стремлении к

Нему. Отсюда следует, что конец мира должен быть понимаем не фаталистически, а динамически. Это не какой-либо внешний, посторонний миру акт божественной магии, а двустороннее и при этом окончательное самоопределение Бога к человеку и человека к Богу — высшее откровение творчества Божества и человеческой свободы.

Очевидно, что такой конец миру может быть подготовлен не пассивным ожиданием со стороны человека, а высшим напряжением его деятельной любви к Богу, стало быть и крайним напряжением человеческой борьбы против темных сил сатанинских.

Как сказано, конец мира должен быть понимаем в положительном смысле — достижения его цели. Цель мира — не прекращение жизни, а, наоборот, ее преизбыточествующая и совершенная полнота. Поэтому и утверждение «близости конца вселенной» должно звучать, не как призыв к неделанию, а наоборот, как призыв к энергии в созидании непреходящего и существенного. В наши дни, когда постигшие нас тяжкие испытания заставляют людей говорить и думать о близости конца, надо начать с уяснения понятия «конца» в христианском значении этого слова...

Конец есть отрицание только пустых и суетных дел, — только тех, которые пребывают под законом смерти и всеобщего горения. Есть другие дела, которые не сгорают, потому что они вносят в гераклитов ток непреходящее, субстанциональное содержание. По отношению к таким делам, конец есть не отрицание, а завершение, утверждение их в вечности.

Конец близок! Это значит, что жизнь должна идти полным ходом к цели: непрерывно должно продолжаться то восхождение, которое в процессе эволюции идет от зверочеловека к Богочеловеку. И, так как восходящая линия поднимается из ступени в ступень, то тем самым оправданы все ступени, благословенно всякое, даже относительное усовершенствование. Всякая ступень необходима в лестнице, и ни одной невозможно миновать человечеству, чтобы достигнуть цели. Пусть эта человеческая лестница заостряется кверху немногими вершинами. Вершины эти не могли бы упираться в небо, если бы они не воздымались над широким человеческим основанием. Все тут составляет одно целое — и основание, и вершина, все одно другим утверждается и скрепляется в этой религиозной архитектуре человеческой жизни. И, как бы низко ни стояли отдельные ступени, — высота вершины свидетельствует об общем стремлении ввысь.

Разъяснения эти могут вызвать возражения, и нам необходимо на них ответить. В них есть как будто некоторая видимость внутреннего противоречия. С одной стороны, с точки зрения динамического понимания конца, мы вменяем людям в обязанность *деятельно* заботиться о сохранении относительных ценностей культуры, в частности — о спасении мирского порядка; с другой стороны — мы говорили выше, что крушение государства и всего вообще мирского благополучия может быть *благодетельным*, потому что *неблагополучие бывает нужно человеческой душе*. Как совместить эти два противоположные утверждения? Не убивает ли такое, хотя бы и «динамическое» понимание конца всякую энергию, если не в стремлении к абсолютному, то, по крайней мере, в созидании относительного? Не должно ли оно, в частности, подорвать веру в ценность какой-либо государственной деятельности?

Возражения эти основаны на явном недоразумении. Во-первых, *неблагополучие* может быть полезным только для тех, кто от него страдает, а не для тех, кто его причиняет своими преступными действиями или преступным бездействием. Для тех избранных душ, которые закаляются в испытаниях, могут быть полезными не только испытания, но и соблазны. Но горе тем, через кого соблазн приходит. Во-вторых, как бы ни были проблематичны и недолговечны относительные ценности жизни, *самая деятельность* человека, направленная к их созиданию, может заключать в себе нечто безотносительно ценное, в зависимости от того, какой дух в ней проявляется, какими намерениями и началами она вдохновляется... В. С. Соловьев, по чувству долга писавший публицистические статьи, отвлекаясь от любимых философских занятий, сравнивал эту скучную для него, но, как он полагал, нужную для общества работу, с послушанием монастырского послушника, обязанного выметать сор из монастырской ограды.

Есть бесчисленное множество будничных, серых человеческих дел, которые напоминают это выметание сора: всеми этими делами создаются, разумеется, ценности в высокой степени относительные и временные. Но когда в эти серые дела человек вносит религиозное послушание и служение, когда он вкладывает в них чувство беззаветной любви к Богу, к родине или даже просто к близким людям, о которых он заботится, он тем самым созидает нечто неумирающее и бесконечно дорогое, что на веки

останется. Ибо этим самым он в лице своем являет образ Божий на земле. Возможно, что публицистическая деятельность Соловьева была сплошь ошибочна: возможно, что от нее не осталось ни единой живой мысли и что все созданные ею относительные ценности сторели. Одно во всяком случае остается на веки нерушимым и ценным: это — смиренный образ монастырского послушника, который выполняет тяжелое, скучное ему дело не по внешнему принуждению, а потому что ему бесконечно дорога его обитель. Создавая относительные ценности, человек, сам того не замечая, делает нечто другое, неизмеримо более важное: он определяет себя самого, выковывает тот свой человеческий образ, который либо перейдет в вечную жизнь, либо станет добычей второй смерти. Создание собственного своего образа по образу и подобию Божию и есть то подлинное, субстанциональное и творческое дело, к которому призван человек. Относительные ценности служат лишь средством для этого творчества, но сами по себе не выражают его сущности.

Однако, в качестве средства, эти ценности необходимы. И пища, которою мы питаемся, и одежда, в которую мы одеваемся, и здоровье, которым мы наслаждаемся, принадлежат к области благ относительных. И тем не менее, если я не позабочусь о пище, одежде и здоровье моих ближних, я сам понесу безотносительную утрату. Христос не хочет иметь ничего общего с теми, кто алчущего не напитал, нагого не одел, а страждущего и находящегося в темнице не посетил. Поскольку относительные ценности служат средствами для осуществления любви, они приобретают высшее освящение, ибо они становятся способами явления безусловного и вечного в мире.

В числе других относительных ценностей такое освящение получает и государство в христианском общежитии. Человек, который равнодушно относится к одичанию человеческого общества, к нарушению в нем всякого права и правды и к превращению людей в стаю хищных зверей, — тем сам доказывает полное отсутствие любви к ближнему. Не этим холодным и пассивным отношением к человечеству, а деятельным и самоотверженным ему служением человек готовит то последнее, заключительное явление Богочеловечества, которое завершает всемирную историю.

Таким образом мысль о близости конца не обесценивает относительных ценностей, а только заставляет думать об их под-

чиненном значении. Мысль о Христе-Богочеловеке, грядущем в мир, не есть отрицание мирового процесса во времени, а осуществление его основного стремления, откровение его вечного смысла. Этот всеединый смысл объемлет в себе и вечное, и временное, и безусловное, и относительное. Об этом свидетельствует молитва Господня, которая просит Отца Небесного и о пришествии Царства Божия, и о даровании хлеба насущного.

.

Лев Шестов

ЛЕВ ШЕСТОВ

(1866—1938)

Лев Исаакович Шварцман, писавший под псевдонимом Шестова, родился в Киеве, в состоятельной еврейской семье. По окончании киевского университета по юридическому факультету, отдался литературной деятельности. Жил в Москве и Петербурге, а после революции в Париже, где и скончался. Первая его книга, «Шекспир и его критик Брандес» (1898), посвящена критике позитивизма и рационализма Брандеса в его истолковании духовного мира Шекспира. Начиная со следующей книги: «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (1900), Шестов излагает во многих книгах свое собственное мировоззрение, оставшееся неизменным в течение всего его творчества.

Шестов — в своем роде сильный, но узкий мыслитель; он — человек одной идеи. Он может почитаться одним из родоначальников того, что теперь называется *экзистенциализмом*, творившим задолго до того, как это направление возникло на Западе (с его первым родоначальником Кьеркегором он ознакомился лишь поздно, когда его собственные воззрения уже вполне сложились). Эта основная и единственная идея Шестова заключается в том, что истинно нужное и ценное для человека абсолютно иррационально, невыразимо в понятиях разума и морали, и что поэтому вера в общеобязательные научные знания и в добро, как в норму жизни, есть гибельное для истинной жизни грехопадение, вредное и по существу необоснованное суевие. Это иррациональное существо жизни он иногда называет «Богом» (причем идея Бога принципиально оставляется совершенно неопределенной), и в этом смысле любит противопоставлять «религию», как нечто подлинно насущно нужное человеку, гибельным и призрачным философским идолам добра и истины; в произведениях второй половины своей жизни он любит ссылаться при этом на Библию и на таких религиозных писателей, как Плотин, Тертуллиан, Лютер, Паскаль, Кьеркегор, которые настаивали на иррациональности или сверхрациональности религиозной веры, причем он, не стесняясь, суверенно истолковывает их учения в духе своего собственного. Но от всякого подлинно-религиозного сознания его позиция отличается тем, что для него трагизм человеческой жизни остается и должен оставаться безысходным, и всякая попытка его преодоления бичуется, как нечестность и трусость мысли.

Главные произведения, помимо упомянутых выше: «Достоевский и Ницше»

(1902); «Начала и концы» (1908); «Великие кануны» (1910); „Potestas clavium“ («Власть ключей», 1916); „Les Révélations de la mort*» (по французски, 1923); „La Nuit de Gethésmani“**), (о Паскале, по французски, 1923); «На весах Иова» (1929); „Athenes et Jerusalem“***) (по французски, 1938).

Предлагаемый этюд взят из книги «На весах Иова»; он помещен в ней в качестве предисловия.

*) «Откровения смерти».

**) «Гефсиманская ночь».

***) «Афины и Иерусалим».

НАУКА И СВОБОДНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

1

Вспоминается старое, всем известное, но всеми забытое предание. Умная фракианка, которая видела, как искавший небесных тайн Фалес провалился в колодезь, искренне хохотала над старым чудачком: не может разглядеть, что у него под ногами, и воображает, что разглядит, что на небе...

Все здравомыслящие люди рассуждают так же, как и фракианка. Все убеждены, что *ordo et connexio rerum**) на небе такое же, как на земле. Даже философы, которые, нужно полагать, не без основания всегда прислушивались к суждениям умных людей, уже с давних пор стремятся установить закон непрерывности явлений во вселенной. Сам Фалес, о котором предание сохранило нам только что рассказанный анекдот, сам Фалес был тем — кому впервые пришла мысль о единстве мироздания. И вполне допустимо, что, когда он, провалившись в свой колодезь, услышал веселый смех молодой девушки, он с ужасом почувствовал, что «правота» на ее стороне, что нужно, действительно нужно смотреть себе под ноги даже тому или, пожалуй, тому по преимуществу, кого тревожат тайны неба.

Фалес был отцом древней философии, его ужас и его выросшие из ужаса убеждения преемственно сообщались его ученикам и ученикам его учеников. В философии закон наследственности так же властно и нераздельно царит, как и во всех других областях органического бытия. Если вы в этом сомневаетесь, загляните в любой учебник. После Гегеля никто не смеет думать, что философам дано «свободно» мыслить и искать. Философ вырастает из прошлого, как растение из почвы. И если Фалеса напугал смех и обидные слова фракианки, то все, кто следовал за ним, были уже достаточно напуганы и «обогащены» его опытом. Они уже твердо знали, что прежде, чем искать на небе, нужно тщательно разглядеть, что у нас под ногами.

*) Лад и связь вещей (Лат.).

В переводе на школьный язык это значит: философия во что бы то ни стало хочет быть наукой. Она, как и наука, стемится возвести свое значение на прочном основании, на граните. Кант, стало быть, имел законное право ставить в «Критике чистого разума» свои знаменитые вопросы, равно как и составлять prolegomena*) ко всякой будущей метафизике. Если Фалес попал в колодезь на земле, то, как совершенно правильно рассуждала фракианка, его заоблачные путешествия не предвещали ничего доброго. Нужно выучиться твердо ходить по земле, тогда только будет нам обеспечен успех на небе. И наоборот: кто не умеет ориентироваться в нашем мире, тот ничего не найдет и в иных мирах...

Из этого как будто следует, что Гегель был совсем неправ, представляя свое прославившееся возражение против кантовской теории познания. Он, как известно, сравнивал Канта с пловцом, который, прежде чем броситься в воду, хотел бы знать, как нужно плавать. Это было бы верно, если бы ни сам Кант и никто другой до Канта не пробовал ни разу изучать мир в самом широком смысле этого слова, т. е. и небо и землю, — и все ограничивались только вопросом: как нужно изучать? На самом деле все было иначе: люди, в течение многих столетий до Канта, плавали, много и хорошо плавали (Кант это особенно подчеркнул в своей основоположной книге), и Кант предложил свои вопросы после того, как сам не раз бросался в воду.

Так что возражение Гегеля, если его понимать à la lettre,**) оказывается неудачным, наскоро сколоченным софизмом. Но нет оснований думать, чтоб Гегель был настолько наивен и на самом деле считал, что таким легкомысленным соображением можно отделаться от поставленных Кантом вопросов. Все говорит за то, что мысль Гегеля была много глубже и серьезнее, и именно потому, что она была глубока и серьезна, он облек ее в форму шутки. Ведь вопросы Канта по самому существу своему были такие, что поставить-то их можно было, но ответить на них совсем и нельзя было — ни так, как Кант ответил, ни каким бы то ни было другим способом. Кто знает, — может быть, и сам Кант это чувствовал, и потому он обнаружил только половину и далеко менее трудную и важную вопроса, а самое трудное и важное так же скрыл, как и Гегель в своем шуточном возражении. Кан-

*) Введение (греч.).

***) Буквально (франц.).

ту, раз он затеял создать теорию познания, т. е. дать философское обоснование науке, никак нельзя было исходить из положения, что у нас существуют науки — математика, естествознание и т. д. Существуют науки — да, но этого недостаточно. Задача ведь в том, чтобы *оправдать* их существование. Многие существуют, что не может и не должно быть оправдано. Существуют воровские притоны, игорные дома, притоны разврата, — но факт их существования ничего не говорит ни в их пользу, ни против них. И существование наук и даже оказывавшийся им всегда почет несколько не защищает их от возможных укоров. Сейчас науки всеми приняты и приносят пользу. А что, если того, кто этим наукам вернется и на них полагается, где-то в последнем счете ждет что-то много худшее, чем то, что было уготовлено Фалесу, когда он глядел через свою трубу на небо? И, стало быть, философ, если он хочет избежать беды, должен не искать связей с наукой, а всячески рвать их?

Как ответить на такой вопрос? Куда итти с ним? Кого спросить? И есть ли вообще такое существо, такая инстанция, к которой можно с таким вопросом обращаться? А если есть, то по каким признакам узнать, что мы попали, куда следует?

Кант, говорю, этих вопросов не ставил. Он «был убежден», что есть куда итти, что есть что-то непогрешимое либо в нас, либо вне нас, что раз навсегда и безошибочно разрешило, либо разрешит те сомнения, которые кроются в гегелевском возражении. Иначе говоря, — плавать-то мы умеем и ко дну не пойдем, нужно только отдать себе отчет в том, какими приемами мы пользуемся, чтоб держаться на поверхности.

Откуда пришли к Канту его убеждения? Он молчит об этом, точно бы тут и спрашивать не о чем было. Но тут *есть, о чем спрашивать*, и, если Кант не отвечает, то, поневоле, приходится искать ответ в иных местах.

В «Свадьбе Фигаро» у Бомарше Сусанна сталкивается с Фигаро по поводу будущего устройства их семейного очага. При первом же возражении Фигаро Сусанна обрывает разговор и с той ясностью, которую мы всегда ищем, но далеко не всегда находим даже у лучших философов, заявляет ему, что она вовсе не намерена с ним спорить и доказывать свою «правоту». Ибо, поясняет она, раз я вступила бы в спор, этим бы я уже признала, что могу быть и неправой. Вот она, настоящая, последняя, окончательная правота — именно такая, которая умеет не допускать сомне-

ний и вопросов! Фигаро принужден уступить, принужден признать, что нужно остановиться — ἀνάγκη στῆναι, выражаясь словами Аристотеля — перед волей своенравной, но для него непреодолимо очаровательной женщины. И тогда внезапно обнаруживается, что высшая инстанция, основательно и навсегда полагающая конец всяким спорам и пререканиям, — в капризе случайного, брэнного и преходящего, но милого и близкого сердцу существа. Так, говорю, строил теорию познания своих геросов пронизательный и тонкий Бомарше. Вправе ли мы использовать его пронизательность и в том случае, когда речь идет не о легкомысленных героях французской комедии, а о прославленных вождах философских направлений. Допустить, что и у Канта, и у Гегеля, и у самого Аристотеля были свои Сусанны, которых они не умели или не хотели называть их настоящими именами, но пред которыми они так же безвольно и восторженно пасовали, как и Фигаро пред своей возлюбленной?

Знаю, что такое сопоставление вызовет негодование! Гегель, Кант, Аристотель, с одной стороны, и беспутный Фигаро, с другой. Но, помимо того, что «негодование» ведь никак не может сойти за возражение, на этот раз я могу сослаться на предание, и даже классическое, — о котором у нас уже шла речь. Ведь сам Платон не постеснялся рассказать нам о столкновении Фалеса с фракианкой или, лучше сказать, о том, как молодая невежественная (и тоже, повидимому, очаровательная) девушка посрамила отца философии. Спору быть не может: престарелый Фалес был посрамлен юной фракианкой, ибо она весело хохотала, стоя на твердой земле, а он беспомощно взывал, барахтаясь в своем колодце. И тоже, как я уже указывал, спору быть не может, что критика фракианки многому научила философов ἀνάγκη στῆναι *) оно родилось не в душе Аристотеля, а в душе провалившегося в колодезь Фалеса. Это испуганный Фалес, под громкий хохот деревенской красавицы, принял твердое решение отныне не идти наудачу, куда Бог пошлет, а, прежде чем продвигаться вперед, тщательно разглядывать, куда ставить ногу.

В этом основное задание того, что принято называть теорией познания. Кант меньше всего был озабочен тем, чтоб оправдать науку и чистый разум. Он так же хорошо, как и Гегель, знал, что нельзя поднимать вопрос о правах научного знания. Ему только нужно было дискредитировать своевольную и капризную мета-

*) Нужно остановиться (греч.)

физику, т. е. показать, что метафизика возводит свое здание не на прочном граните, а на песке. Возражение же Гегеля нужно понимать так, что раз мы хотим сохранить уверенность в неизблемости наших метафизических приемов разыскания истины, то лучше всего совершенно упразднить вопрос, откуда пришла к нам эта уверенность. Важно, чтобы уверенность была, а откуда и как мы ее добыли, это уже дело второе. Даже больше того: только такая уверенность прочна, о которой никто не может ни вспомнить, ни догадаться, когда и откуда она явилась. Ибо, если начать вспоминать и допытываться, — где порука, что наше любопытство приведет нас к желанным результатам? А что, если получится обратное? Если желание обосновывать уверенность не только не упрочит, но расшатает ее? У нас есть знание, и знание принесло нам очень много: от добра добра не ищут. Останемся при том, что есть, и усыпим в себе беспокойного искусителя. Философу нельзя забывать опасный опыт Фалеса и выросший из него аристотелевский принцип *ἀνάγκη στήναι*.

II

Итак, не нужно никакой метафизики, или, если уж допустить метафизику, то только такую, которая умеет ладить с наукой и даже покоряться ей. Ибо — вперед можно знать — если метафизика столкнется с наукой, она будет «сметена с лица земли». Новая философия выросла и окрепла в таком сознании. После Декарта и, в особенности, после Спинозы, ни один из признанных философов не мог говорить и думать иначе.

Спиноза оставил нам в наследие *ethica, more geometrico demonstrata*.*) Никто не сомневается, что система Спинозы есть система метафизическая. Но многие убеждены, что Спинозе был еще чужд тот «критицизм», который создан Кантом. В учебниках философии дело часто так изображается, что, живи Спиноза после Канта, он бы уже не мог говорить того, что он говорил. Но едва ли это верно. Повидимому, то, что было существенного в критицизме Канта, уже целиком заключалось в *more geometrico****) Спинозы. Так же, как и Кант, Спиноза не хотел «произвольной» метафизики. Он добивался строгой научности и, если он облек свои размышления в форму математических выводов, то

*) Этика, доказываемая геометрическим способом (лат.).

**) Геометрическом способе.

именно потому, что он, как вслед за ним и Кант, больше всего был озабочен тем, чтобы раз навсегда положить конец капризному разнообразию мнений и создать постоянное единообразие суждений, связанное с идеей необходимости. Аксиомы, постулаты, теоремы — все эти непривычные для читателя философских книг и, как будто бы, бесполезные облачения, в которые Спиноза нарядил свои истины, сослужили свою службу. Они, как когда-то слуга персидскому царю об афинянах, напоминали Спинозе, что в метафизике не должно быть произвола, что она должна быть строгой наукой.

Между прочим у Спинозы, как у многих других великих философов, вы не найдете точного ответа на вопрос, что такое наука. Даже Кант, когда писал «Критику чистого разума», не дал на этот вопрос исчерпывающего ответа. Наука? Всякий знает, что такое наука. Это — геометрия, арифметика, астрономия, физика, — даже история. Дальше примеров и общих мест никто не идет. И настоящего определения разума вы нигде не найдете, — даже у того же Канта, который критику разума написал. Предполагается, что все знают, что такое разум, как все знают, что такое наука. Если же вы сами из сочинений философов захотите извлечь представление о том, что такое разум, и что такое наука, то все сведется к одному: разум и наука дают нам общеобязательные суждения. И там, где, так или иначе, добываются общеобязательные суждения, должны кончаться всякие сомнения, всякие споры: там все всегда думали и будут думать одинаково. И, стало быть, там — вечная истина.

Начиная уже с древности и до нашего времени поэтому взоры философов были обращены к математике. Платон отстранял от себя людей, не знавших геометрию. Кант называл математику королевской наукой, и даже Спиноза, сам правдивый Спиноза, считал своей обязанностью притворяться, что та истина, которую он так мучительно разыскивал, по своей природе не отличается от истины математической. Когда один из его корреспондентов спросил его, по какому праву он считает свою философию наилучшей, он ответил ему, что вовсе не считает ее наилучшей, а только истинной, и на том же основании, в силу которого всякий считает, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым.

Так ответил Спиноза своему разгневанному корреспонденту, так говорил он по всякому поводу и даже иной раз без всякого повода и в своих сочинениях. В «Этике» он обещал трактовать о

Боге, уме и человеческих страстях так, точно речь шла бы о плоскостях и треугольниках, он дает торжественный обет вытравить из своего философского словаря все слова, которые скольконибудь напоминают человеческие желания, искания и боренья. Ни зло, ни добро, ни прекрасное, ни безобразное, ни хорошее, ни дурное не будет влиять, говорит он, на его метод разыскания истины. Человек есть звено или одно из бесконечно многих звеньев в едином бесконечном целом, которое он называл то Богом, то природой, то субстанцией. Задача же философии сводится к тому, чтобы «понять» сложный и затейливый механизм, в силу которого бесконечное количество отдельных частей складывается в единое и самодовлеющее целое. Слова «Бог» от не отменил и даже (в том же письме к разгневанному корреспонденту) подчеркивал, что в его философии Богу отведено такое же почетное место, как и в других философиях: правдивый Спиноза не побрезгал и этой ложью.

На это обстоятельство я обращаю особое внимание, ибо, после Спинозы, принявшего на себя всю тяжесть ответственности за впервые в новой истории прославленную ложь, такого рода притворство было чуть ли не возведено в философскую добродетель. И слепому ясно: уравнение — Бог, природа, субстанция — обозначало, что Богу больше нельзя и не нужно давать места в философии. Иными словами: когда ищешь последнюю истину, нужно идти за ней туда же, куда идут математики, когда они разрешают свои проблемы. Когда мы спрашиваем, чему равна сумма углов в треугольнике, разве мы ждем, что тот, кто нам дает ответ на наш вопрос, имеет свободу так или иначе ответить нам, т. е. обладает свойством, по которому мы отличаем живое существо от неживого, одушевленное от неодушевленного? Оттого-то математика и отличается столь соблазняющей нас точностью и прочностью и связанными с этим всеобщностью и обязательностью своих суждений, что она отказалась от всего человеческого, что она не хочет ни *ridere*, ни *lugere*, ни *detestare*,*) что ей нужно только то, что у Спинозы называется *intellegere*.**)

И, раз философия хочет и себе такой же прочности и общеобязательности, у ней нет другого выхода. Она должна стремиться только к *intellegere* и все, что в *intellegere* не вмещается, от-

*) осмеивать, оплакивать, ненавидеть.

***) разуметь.

вергнуть, как несуществующее и призрачное. А мы уже знаем, что значит у Спинозы его *intellegere*. *Intellegere* значит представить себе мир, как движущееся по существующим от века правилам бесконечное количество частиц (Лейбниц потом говорил монад), не имеющих ни возможности, ни права хоть в чем-нибудь изменить без них и вовсе не для них установленный порядок. И Бог, в этом смысле, нисколько от людей не отличается. И его «свобода» только в подчинении порядку, который в конце концов и выражает его существо. *Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.**)

Вот почему, уже в «Теолого-политическом трактате», Спиноза поднимает и без всякого видимого колебания разрешает вопрос о смысле и значении Библии и Библейского Бога. В Библии, говорит он нам, Истины нет, и Библия не место для Истины. В Библии есть только моральное поучение. Это мы можем из Библии принять, а за Истиной нужно идти в другое место. Да, Библия на Истину не претендует, и то, что в ней рассказывается, на истину совсем и не похоже. Бог не создал в шесть дней мир, Бог не благословлял никогда человека, не открывался Моисею на Сионе, не вывел евреев из Египта и т. д. Все это только поэтические образы, которые разумный человек истолковывает в условном и ограниченном смысле. Да и того Бога, о котором столько рассказывается в Библии, нет и никогда не было, — об этом опять-таки свидетельствует разум, т. е. то Нечто, что безапелляционно разрешает математические проблемы и в математике научает человека отделять истину от лжи. И, наконец, — это, пожалуй для будущего имеет особенно важное значение, — не только нет того Бога, о котором рассказывается в Библии, но и надобности в нем нет. Для людей существенно — так постановляет все тот же, не признающий над собой никакой высшей власти разум, благодаря которому мы знаем, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым — не то, есть ли Бог, а то, можно ли сохранить всю полноту благочестия, к которому приучились в течение столетий воспитанные на св. Писании народы. Спиноза, уверовавший в непогрешимость разума, безропотно покоряется и этому его решению. Да, Бога можно и должно отвергнуть, — но благочестие и религиозность нужно и должно сохранить. А раз так, стало быть понятия «субстанции» или «приро-

*) Бог, который действует только по законам своей природы, не будучи никем принужденным (лат.)

ды», понятия, которые не оскорбляют ум воспитанного на математике человека, превосходно заменяют ставшую для всех неприемлимой идею Бога.

Спинозовская формула — *deus — natura — substantia**) — как и все, сделанные из нее в «Этике» и в предшествовавших «Этике» сочинениях выводит, обозначает только, что Бога — нет. Это открытие Спинозы стало исходной точкой размышления философии нового времени. Сколько бы теперь ни говорили о Боге, мы твердо знаем, что речь идет не о том Боге, который жил в библейские времена, который создал небо и землю и человека, который любит и хочет и волнуется и раскаивается и спорит с человеком и даже иной раз уступает человеку в споре. Разум, все тот же разум, который властен над треугольниками и перпендикулярами, и который поэтому считает, что ему принадлежит суверенное право отличать истину от лжи, разум, который ищет не лучшей, а истинной философии, — этот разум со свойственной ему самоуверенностью недопускающим возражений тоном заявляет, что такой Бог не был бы все совершенным и даже просто совершенным существом, а потому, стало быть, он вовсе и не Бог. Всякого, кто откажется принять решение разума, неизбежно ждет участь Фалеса; он провалится в колодезь, и все земные радости станут для него недоступны.

III

Так учил нас правдивый Спиноза. Он нашел последнего судью над живыми и мертвыми, сам пред ним преклонился и нам завещал, что высшая, последняя мудрость в подчинении этому судье, по безвольной воле которого и сумма углов в треугольнике равняется двум прямым, и свершается все, что бывает в жизни...

И, что бы ни говорили историки философии, преемникам Спинозы по настоящее время не удалось вырваться из власти возвещенных им идей. Ни «критицизм» Канта, ни «динамизм» Гегеля, ни наукословие Фихте, ни попытки Лейбница и Шеллинга, ни даже новейшая философская критика не в силах была перешагнуть за линию очерченного Спинозой круга. Много говорили о рационализме Спинозы, много старались противопоставить его «разуму» наш «опыт», но все это ни к чему не приво-

*) Бог — природа — субстанция.

дило и привести не могло. Ибо основного положения Спинозы никто не посмел коснуться. Все после него убеждены, что, когда нам нужна истина, мы должны за ней идти к тому же «неправедному» судье, от которого мы узнали, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым. Все верят и в то, что другого «праведного» судьи нет и быть не может, и еще в то, что и сам Спиноза за всеми своими истинами шел к неправедному судье и покорно, даже радостно подчинялся его приговорам. Покорность у нас на земле всегда считалась высшей добродетелью, ибо только в том случае, если все люди согласятся покориться одному началу, осуществима, по нашим представлениям, та «гармония», которая тоже считается высшим идеалом достижений. Ни один философ не дерзнул бы сказать то, что сказала легкомысленная Сусанна влюбленному в нее Фигаро, что ее каприз, каприз живого существа, стоит над неодушевленными нормами и законами. Сусанна ведь прежде покорила Фигаро, а потом с ним спорила. Философам же приходится обращаться к слушателям, которые к ним совершенно равнодушны, и которые ни за что не покорятся, если их не принудить к покорности силой — все равно, физической или силой диалектики.

И вот мы являемся свидетелями поразительного явления. Философы, т. е. люди, которым истина дороже всего, и которые должны были бы быть правдивыми *par excellence**), оказываются менее правдивыми, чем невежественные женщины. Фракианка хохотала, глядя на барахтавшегося в колодце Фалеса. Сусанна откровенно говорила, что для нее каприз — единственный источник истины. Приходилось ли вам слышать что-нибудь подобное из уст представителей мудрости? Даже софисты — на что, кажется, уж смелые люди, так скомпрометировавшие себя своею смелостью пред судом истории — и те никогда не разрешали себе такой правдивости. Они «спорили» с Сократом: им хотелось, чтоб и Сократ, и все другие люди признали их истину, т. е. согласились бы, что их утверждения являются не выражением их «случайных» желаний и устремлений, а чем-то таким, что они получили все от того же, стоящего над людьми и богами, но не имеющего в себе ничего человеческого, даже ни одного из признаков одушевленности, начала. Ведь на этом, и только на этом, и улавливал их в свои диалектические сети Сократ, если только то, что нам Платон рассказывает о спорах Сократа с софистами, соответ-

*) В первую очередь (фр.).

ствует исторической действительности. Ибо, если бы софисты, как веселая фракианка или беспечная Сусанна, отвечали на все представленные им возражения хохотом или отказывались от спора за ненадобностью или из презрения к общеобязательным истинам, непобедимый в спорах Сократ был бы совершенно обезоружен. Но видно и софисты верили в суверенные права разума декретировать общеобязательные истины, или, если не верили, значит Судьбе не угодно было сохранить в истории следы столь необычного для смертных дерзновения. Это вполне допустимо; мы ведь очень хорошо знаем, что боги завистливы и ревниво оберегают от людского взора наиболее глубокие тайны.

Так или иначе, история философии свидетельствует нам, что для человека искание истины всегда было погоней за общеобязательными суждениями. Человеку мало было обладать истиной. Он хотел иного — как ему казалось, «лучшего»: — чтоб его истина была «истиной для всех». Чтoб иметь на это право, он создал фикцию, что он свою истину не сам творит, а берет ее готовой и не у такого же существа, как он сам, т. е. у существа живого, значит, прежде всего, непостоянного, изменчивого, капризного, — а из рук чего-то, что перемен не знает и не хочет, ибо оно вообще ничего не хочет, и ему нет никакого дела ни до себя, ни до кого другого: из рук того, что научает нас, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым. Соответственно этому, раз истина имеет своим источником такое особенное и непременно неодушевленное существо, добродетель человеческая сводится целиком к отречению от себя, к самоотречению. Безличная и беспристрастная истина, с одной стороны, и готовность все принести в жертву такой истине, вот что было видимым *primum movens**) уже древней философии. В средние века, даже раньше, — с самого почти начала нашей эры, — вдохновляемые Библией философы и теологи делали попытки бороться с завещанной эллинами «мудростью». Но, в общем, они были безуспешны и заранее обречены на неудачу. За несколько десятков лет до того, как Библия открылась европейским народам, Филон Иудейский начал уже хлопотать о «примирении» восточного откровения с западной наукой. Но то, что он называл примирением, было предательством. Некоторые отцы церкви, как Тертуллиан, например, давали себе в этом отчет. Но не все, как Тертуллиан, умели видеть, в чем сущность эллинского духа и опасность его влияния. Он один понял, что Афины, как он выражался, ни-

*) Первымдвигающим началом (лат.).

когда не сговорятся с Иерусалимом. Он единственный — и тоже только один раз — в прославившемся изречении, которое я уже не раз приводил, и которое, по-моему, как я уже тоже указывал, каждый из нас должен повторять ежедневно, ложась спать и вставая ото сна, — решился признать заклинательную формулу, которая одна только и может дать нам свободу от векового наваждения *Non pudet — quia pudendum est, prorsus credibile — quia ineptum est, certum — quia impossibile*.*) Вот с каким *Novum Organon****) попытался было подойти к Вечной Книге Тертуллиан. Раз только, один раз за два тысячелетия, которые прошли с тех пор, как западные народы стали читать Библию, одному человеку пришло в голову, что прославляемые разумом *pudet, ineptum, impossibile****) отнимают у нас самое нужное и самое драгоценное. Тертуллиана никто не услышал, он сам даже не услышал себя. Его слова либо совсем забыты, либо, если и приводятся иногда светскими или церковными писателями, то лишь как образец крайней бессмыслицы и бестактности. Все считают своим долгом не только мирить Афины с Иерусалимом, но требовать от Иерусалима, чтобы он шел за оправданием и благословением в Афины. Филоновская мысль даже проникла в св. Писание и окрасила собою четвертое Евангелие. В начале было слово — это значило: сперва были Афины, а после — Иерусалим. И, значит, все, что пришло из Иерусалима, надо взвешивать на афинских весах. Библейский Бог, поскольку он не соответствовал эллинскому представлению о всесовершеннейшем существе, должен был согласиться изменить свою «природу». Прежде всего, ему пришлось отказаться от «образа и подобия», ибо, как грекам это было точно известно, всесовершеннейшее существо не должно иметь никакого образа и никакого подобия и, менее всего образа и подобия человека...

Так соблазняющее и ныне многих онтологическое доказательство бытия Божия (хотя Кант его и отверг — Гегель убедил нас, что к нему нужно вернуться) ведь означает не что иное, как готовность отдать Иерусалим на суд Афин. Идея всесовершеннейшего существа была создана в Афинах, и библейский Бог, чтобы приобрести предикат бытия, должен был идти за ним с земным поклоном в Афины, где выковывались и раздавались все предикаты, ко-

*) Не стыдно, ибо постыдно; предельно достоверно, ибо нелепо; уверенно, ибо невозможно.

**) Новая система.

***) Постыдно, нелепо, невозможно (лат.).

которые не могут существовать без общего признания. Ни один «разумный» человек не согласится допустить, что Бог может добыть себе нужные ему предикты по тертуллиановскому *Novum Organon* — *non pudet quia pudendum est* и *certum quia impossibile*. И это относится не только к нашим современникам или к древним: нельзя забывать, что и «религиозно» настроенное средневековье читало в Аристотеле *praecursor Christi in naturalibus**) и про себя

Эта древняя, не умершая и в «мрачную эпоху» средневековья идея, получила полное свое выражение в новое время в философии Спинозы. Сейчас она так овладела умами людей, что из ныне живущих никто даже не подозревает, что правдивый Спиноза вовсе не был так правдив, как это принято думать. Неправда, что философию свою он считал не лучшей, а только истинной. Неправда тоже, что, создавая ее, он не плакал, не смеялся, не проклинал, а только прислушивался к тому, что ему говорил разум, т. е. тот ко всему безразличный — потому что не живой — судья, который провозгласил, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым. Если не верите мне, — прочтите *Tractatus de emendatione intellectus**) — или хоть вступительные слова к этому трактату. Тогда вы будете знать, что Спиноза, как некогда Фалес, провалился в пропасть, и что из глубины пропасти он взывал к Господу. Не правда тоже, что он трактовал о Боге, уме, о человеческих страстях, как трактуют о линиях и плоскостях, и что он, как и тот судья, которого он навязал людям, был равнодушен и к добру и к злу, и к хорошему и к дурному, и к прекрасному и к безобразному, и только добивался «понимания». Математические ризы, в которые он облачал свою мысль, были взяты им «на прокат», чтоб придать побольше тяжеловесности своему изложению, — ведь люди отождествляют так охотно тяжеловесность с значительностью. Но попробуйте «раздрать» их — и вы увидите, как мало похож настоящий Спиноза на того, которого нам сохранила история. Философию свою он, повторяю, считал не истинной, а наилучшей, вопреки тому, что он так категорически заявил своему корреспонденту. Он сам в этом признался в конце этики: *Omnia praeclara tam*

*) Предшественника Христа в естественном плане.

думало, что *Philosophus* был тоже предшественником Христа (in *supernaturalibus***).

**) В сверхестественном плане.

*) Трактат об усовершенствовании разума (лат.).

difficilia quam rara sunt,*) сказал он. Он искал не verum, а optimum,**) а людям он, правдивый Спиноза, рассказывал неправду о том, что тому, кто решает, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым, дано разрешать все вопросы, возникающие в мятежной и тоскующей человеческой душе. Как случилось, что правдивый Спиноза возвещал всю свою жизнь такую безобразную ложь, об этом я говорю в другом месте. Здесь скажу только еще раз, что эту ложь люди нового времени приняли, как единственно возможную высшую правду. Спиноза оказался не только мудрецом, но и святым. Он для нас был единственным трезвым среди пьяных, как некогда Анаксагор для Аристотеля. И он же был канонизирован в святые, — вспомните хотя бы восторженные слова Шлейермахера: *Opfert mit mir ehrerbietig den Manen des heiligen verstossenen Spinoza***)* и т. д.

IV

Правдивый Спиноза, с неслыханной доселе силой и вдохновением, возвестил людям ложь. Правда — как я уже указывал — эта ложь не им была придумана. Она живет в мире с тех пор, как человеческая мысль стала добиваться господства «знания» над жизнью. Если верить учебникам философии, это произошло в Европе за шесть веков до нашей эры, и отцом этой лжи был Фалес. Если верить Библии, это произошло много раньше, когда на земле было всего два человека, и отцом этой лжи был не человек, а принявший образ змия дьявол. Библии мы не верим: Спиноза открыл нам, что в Библии можно найти высокую и еще для нас годную мораль, но за истиной нужно идти в иные места. Но так или иначе, от Фалеса ли это идет, или от дьявола, факт остается неизменным: люди глубоко убеждены, люди считают это самоочевидной истиной, что они находятся во власти какой-то, от века существующей, бесплотной и равнодушной силы, которой дано решать, и чему равняется сумма углов в треугольнике, и какая судьба ждет человека, народы и даже вселенную. Или, как выразился со свойственным ему загадочным и зловещим спокойствием все тот же Спиноза: разум и воля Бога имеет столько же общего с разумом и волей человека, сколько созвездие Пса со псом, лающим животным. Вся-

*) Все благородное столь же трудно, сколь и редко.

**) Не истинного, а лучшего (лат.).

***) Принесите же вместе со мной благоговейные жертвы духу святого изгнанного Спинозы (лат.).

кая попытка вырваться из власти веками создавшегося убеждения разбивается о целый ряд заранее подготовленных, тоже «самоочевидных» и непреодолимых в своей самоочевидности *puđet, ineptum, impossibile*.*)

Может быть, одним из наиболее замечательных примеров связанности современной философской мысли является столь прославившийся Юмо-Кантовский спор. Как известно, Кант не раз заявлял, что Юм пробудил его ото сна. И точно, читая Юма и те места у Канта, в которых встречаются ссылки на Юма, кажется, что иначе быть не могло, что то, что увидел Юм, и что после Юма уже видно было Канту, не только спящего, но и мертвого, могло бы разбудить. Юм писал: «Есть ли в природе принцип, более таинственный, нежели связь души и тела, принцип, благодаря которому предполагаемая духовная субстанция приобретает над материальной такую власть, что самая утонченная мысль может действовать на самую грубую материю? И если бы мы обладали силой путем тайного желания передвигать горы или направлять планеты в их орбитах, эта широкая власть не была бы более необыкновенной или более превышающей наше понимание, чем вышеупомянутая». Так писал Юм. Кант, повторяя слова Юма, говорил почти теми же словами: „*Dass mein Willen meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, dass derselbe auch den Mond zurückhalten könne*“.**)

Казалось, чего еще? Казалось бы, что для людей, которые такое увидели, дальнейший сон, дальнейшая вера в понимание, в *intellegere****) станет невозможной и ненужной. Что они, как Тертуллиан, вырвутся из власти дьявольского наваждения и, проснувшись к окончательной действительности, разобьют вдребезги все сковывавшие их *puđet, ineptum, impossibile*...****)

Но не тут-то было. И Юм, и Кант проснулись — во сне. Их пробуждение было иллюзорным. Даже то обстоятельство, что они в себе открыли чудесную силу двигать горы и направлять планеты в их орбитах, не научило их тому, что они имеют иное пред-

*) Постыдно, нелепо, невозможно (лат.).

**) «Что моя воля приводит в движение мою руку, для меня это не более понятно, чем если бы кто-нибудь сказал, что моя рука может задержать луну в ее движении» (Прим. Л. Шестова).

***) Разумение.

****) Постыдно, нелепо, невозможно (лат.).

назначение, чем перпендикуляр и треугольники. Юм заговорил о «привычке» — и забыл о виденных чудесах. Кант, чтоб не глядеть на чудеса, перенес их в область Ding an sich*), а людям оставил синтетические суждения a priori**), трансцендентальную философию и три жалких «постулата». Т. е. выполнил программу Спинозы: благочестие и мораль он отстоял, а Бога — предал, поставив на его место понятие, которое создано им по образу и подобию высшего критерия математических истин. И такая философия всем показалась «возвышенной» par excellence.***) Мораль, как и ее родитель, разум, или то, что разумом называли, стала автономной, самозаконной. И чем «чище», чем самозаконнее, чем независимее была мораль, тем больше пред ней преклонялись. За Кантом выступил Фихте и опять воссоздал Спинозу в своем «этическом идеализме». Человек должен, прежде всего, повиноваться, и повиноваться началу, столь же далекому от него, как и воспетые Спинозой перпендикуляры и треугольники, они же являются в смиренной покорности высшему началу вечными и недостижимыми образцами для беспокойных и неразумно мятущихся смертных. Гегель шел в том же направлении: сколько он ни боролся со Спинозой, как упорно он ни стремился в своем «динамизме» преодолеть статику своего учителя, — он еще более укрепил в людях веру в «автономию» разума. Для него философия была «саморазвитием» духа, — т. е. автоматическим развертыванием Абсолюта, который «идеальностью» своей природы и своей неодоушевленностью превосходит даже математические понятия. О современных философах я уже не говорю. У них страх перед «разумом» так велик, вера в незыблемость синтетических суждений a priori так непреодолимо прочна, что никому и в голову не приходит, что здесь еще возможна борьба. «Чудеса», которые открылись на мгновение Юму и Канту, забыты. Кто не с наукой — того ждет участь Фалеса. Тот рано или поздно будет «сметен с лица земли» или, как Фалес, провалится в колодезь под веселый хохот молодых красавиц.

Я сказал, что правдивый Спиноза возвестил людям заведомую ложь. Могут спросить: почему же люди поверили ему? Как удалось ему заморозить их — отнять у них зрение и слух? Внимательный читатель, быть может, и сам догадался уже, как ответить на эти вопросы. Недаром ведь мне пришлось на этих страницах столько

*) Вещь в себе (нем.).

**) Дедуктивные суждения (лат.).

***) В первую очередь (фр.).

раз вспоминать о Фалесе. Ведь он точно провалился в колодезь — это не ложь и не выдумка. И со всяким, кто не глядит себе под ноги, рано или поздно случится беда. Иначе выражаясь: нельзя безнаказанно пренебрегать здравым смыслом и наукой. Оттого-то Юм и Кант так торопились забыть виденные ими чудеса и так крепко вцепились, один — в привычку, другой — в синтетические суждения а priori. Их ученики и поклонники это чувствовали — это и обеспечило успех их философий. Кто боится провала, тот должен верить в «правдивость» Спинозы, слушать Юма и Канта — и закрываться, чем Бог пошлет, от всего необыкновенного и «чудесного»...

И все же, Спиноза и все те, которые пошли от Спинозы и духовно питались им, возвещали людям ложь: нельзя безнаказанно пренебрегать здравым смыслом и наукой — это людям открывает их «повседневный опыт». Но есть и другой опыт — он открывает другое. Открывает, что нельзя также «безнаказанно» верить здравому смыслу и науке. Что и вверившихся, как и пренебрегших, равно ждет «наказание». Фракианка, издевавшаяся над Фалесом — ее-то миновала что ли пропасть? Где она? Где ее веселый хохот? Об этом история молчит! История, загадочная наука, рассказывающая о делах давно минувших дней, никогда не вспоминает, что ждало «победителей», какие пропасти были для них уготованы. Вы можете наизусть выучить много томов исторических книг — и не знать такой «простой» истины. Чем больше читаете вы исторических сочинений, тем основательнее вы забываете старую истину, что человек смертен. Словно история ставит себе задачей так воссоздать жизнь, как если бы люди никогда не умирали. Да так оно и есть. У истории имеется своя философия, и эта философия требует от нее именно такого воссоздания человеческого прошлого. Иначе разве мог бы зародиться у людей нелепый миф, что готовность следовать за наукой и здравым смыслом обеспечивает безнаказанность? Впрочем, нужно думать, что историки собственными средствами не справились бы с такой задачей. За историками стоит и ими движет какая-то иная и непостижимая сила — создает то *enchantement et assoupissement surnaturel*,*) о котором речь идет у Паскаля, и о котором ни Кант, ни шедшие по пути Канта гносеологи никогда даже не подозревали. Ни математика, ни равняющиеся по математике науки не могут расколдовать человеческое сознание

*) *Сверхъестественное наваждение и усыпление* (фр.).

и освободить его от сверхъестественных чар. Да и стремится ли наука к «свободному» исследованию? Ищет ли она пути к действительности? Я уже приводил образцы мышления таких смелых людей, как Кант и Юм. Как только на их путях вставало что-либо из ряда выходящее, они сейчас же прятались в свою раковину, решали, что это то, что нужно не видеть, даже то, чего нет, что это — «чудо». Для большей наглядности приведу еще один пример из книги современного, очень известного и влиятельного историка литературы. Чтобы объяснить своему читателю смысл и значение «философии тождества», унаследованного Гегелем от Шеллинга, в свою очередь получившего «прозрение» из книги Спинозы, ученый историк пишет: Solange man die Erkenntnis sich nach dem Gegenstand „richten lässt“ in dem Sinne, dass für sie bei aller noch so grossen Annäherung doch immer ein äusserlicher ist und bleibt; — solange bleibt die Zusammenstimmung des „Subjektiven„ und des „Objektiven„ ein unbegreifliches Wunder. Dieses Wunder schwindet nur erst..., etc.*)

Примеров таких суждений я мог бы набрать сколько угодно. Из них явствует, в чем основная «вера» науки и философии, которая все время оглядывается на науку в убеждении, что, если она с наукой не поладит, она неизбежно будет «сметена с лица земли» (взятые в кавычки слова тоже принадлежат не мне, а одному очень известному современному философу.) Чудо «непостижимо», так как его нельзя уловить в сети «всеобщих и необходимых суждений». Ergo,**) если бы оно предстало пред нашими глазами, наша наука научила бы не видеть его. Она не может успокоиться, пока все «чудесное» не уходит из поля ее зрения „Das Wunder schwindet“.***) И при таком добровольном самоограничении, равного которому человеческая мысль не знала, повидимому, ни в одну историческую эпоху — наука со всей искренностью отождествляет себя со свободным исследованием. Что это, спрошу еще раз, как не «сверхъестественное наваждение», которым так болезненно мучился Паскаль? При выработанных научной методах разыскания истины — мы роковым образом обречены на то, чтобы самое важное, самое значительное для нас каза-

*) «Пока познание направляется по объекту в том смысле, что объект при каком угодно приближении к сознанию все же есть и остается для него внешним, — до тех пор связь между объективным и субъективным будет непостижимым чудом. Это чудо исчезает» и т. д. (Прим. Л. Шестова).

***) Значит (лат.).

***) Чудо исчезает (нем.).

лось несуществующим *par excellence*.*) Когда оно является перед нами, нами овладевает безумный ужас, душа боится, что великое Ничто поглотит ее навсегда, и бежит без оглядки назад — туда, где торжествуют веселые и беспечные фракианки.

Какой же выход отсюда? Как преодолеть кошмарное наваждение, когда оно ниспослано сверхъестественной силой? И «как может человек препираться с Богом»? Сверхъестественное наваждение рассеивается только сверхъестественной же силой. Спинозовский судья, не удовлетвовавшийся властью над треугольниками и перпендикулярами и подчинивший себе живых людей, никогда, конечно, не благословит кроющегося в сверхъестественном произвола и попрежнему будет пугать нас перунами своей «необходимости». Но ни его благословение, ни угрозы теперь, когда наваждение исчезло, не производят прежнего действия. Все *prudendum, ineptum, impossibile,**)* сорванные нашим праотцем с райского дерева, забыты. Забыты и «общеобязательные суждения» и довлеющее себе благочестие, которые так прельщали нас. Может быть, читатель, которого не оттолкнут долгие странствования по душам, — давшие материал для этой книги, убедится, что в Св. Писании есть Истина, и что Спиноза, во исполнение воли пославшего его, был обречен отнять эту истину у наших современников.

*) В первую очередь (фр.).

***) Постыдное, нелепое, невозможное (лат.).

Вячеслав Иванов

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

(1866—1949)

Вячеслав Иванович Иванов родился в Москве в семье мелкого чиновника. По окончании гимназии учился в Московском университете на историко-филологическом факультете под руководством известного историка (позднее профессора Оксфордского университета) Павла Виноградова, но вскоре перешел в Берлинский университет, где изучал древнюю историю и классическую филологию, был учеником Моммзена и написал латинскую докторскую диссертацию „*De societatibus vectigalium populi Romani*“ («Об обществах откупщиков в древнем Риме»). Продолжал научные занятия в Париже, Риме и Афинах. С 1904 г. поселился в Петербурге. В юности имел общение с Вл. Соловьевым, которого в автобиографическом признании назвал «великим и святым человеком». Из западных мыслителей наибольшее влияние на него имели Гете и Ницше. Он долго в тишине культивировал свое поэтическое дарование и, когда в 1903 г. опубликовал свою первую книгу стихов «Путевые звезды», то сразу стал во главе русских поэтов-символистов. Одновременно выступил, как религиозный мыслитель, с исследованием «Эллинская религия страдающего бога». В 1905-12 гг. был центральной фигурой русского передового поэтического и духовного движения; «среды» на его квартире (т. н. «башне») в Петербурге были в те годы центром этого движения. В 1910-12 гг. был профессором греческой литературы на Высших Женских Курсах. После нового заграничного путешествия в 1912-13 гг. поселился в Москве, где жил до 1920 г. За эти годы выполнил доселе неизданный поэтический перевод трагедий Эсхила. В 1920-24 гг. был профессором классической филологии в новоучрежденном университете в Баку и опубликовал там книгу «Дионис и прадионисийство». В 1924 г. переселился в Италию. В 1926 г. в соборе св. Петра в Риме был принят в римско-католическую церковь (смысл этого обращения он сам изложил в открытом письме к Dubos, напечатанном в приложении к французскому переводу «Переписки из двух углов», 1931). С 1926 по 1934 г. был профессором литературы в университете Павии, а затем профессором церковно-славянского и русского языков в Pontificio istituto orientale и в Collegium Russicum в Риме, где и скончался в 1949 г.

По изысканной утонченности мысли, по насыщенности ее всем наследием европейской культуры и, в частности, по своей связи с античностью, В. Иванов — явление исключительное в русской литературе и мысли. Его поэзия и проза одинаково полны глубоких и сложных мыслей, выраженных часто иератическим, но всегда чеканным языком, и требуют больших умственных усилий для пони-

мания. В своих первых двух сборниках статей эстетического и религиозного содержания он выступил сторонником синкретической религиозности, охватывающей античную религию и христианство, религиозный смысл своей символической поэзии он сам определяет, как путь „а realibus ad realiora“.*) Сначала он склонялся к славянофильским тенденциям; в религиозно-общественном смысле одновременно возглавлял эфемерное течение «мистического анархизма» (самодержавие личного духа и «неприятие» мира). В написанной в 1921 г. вместе с литературным критиком М. О. Гершензоном «Переписке из двух углов» защищал против своего оппонента религиозную ценность богатства и многообразия духовной культуры. Дальнейшее развитие привело его к все большей религиозной умудренности. Он писал мало, был скуп на слова, но каждое его слово, прозаическое и поэтическое, было плодом одновременно и поэтической, и религиозной интуиции.

Здесь не место перечислять поэтические произведения В. Иванова. Его главные религиозно-философские произведения суть уже упомянутая книга «Эллинская религия страдающего бога» (1903-4); «По звездам» (1909); «Межи и борозды» (1916); «Переписка из двух углов» (вместе с М. О. Гершензоном, 1921).

Предлагаемый этюд был опубликован по-немецки в журнале *Согна*, т. V, 4, (1934-1935).**).

*) От реального к еще более реальному (лат.).

***) Перевод с немецкого на русский был выполнен С. Л. Франком.

ANIMA*)

I. Экстаз и религия

К исконным формам религиозного опыта принадлежит состояние близкой к безумию восхищенности и охваченности Богом — душевное событие, которое на время расщепляет внутренний мир личности на две эксцентрические сферы. Прежняя воля смолкает, преодоленная и низвергнутая как бы извне проникающей в человека чужой волей. Прежнее «я» сменяется более могущественным «я», которое едва ли уже можно назвать человеческим; восхищенный, возвращаясь из своего оглушения к самосознанию, воспринимает его носителя, как проникшее в него божество, и говорит ему «Ты».

Если дистанция между Богом и человеком остается и после этого грозового соприкосновения неумаленной, то их взаимоотношение становится после этого качественно чем-то иным, чем то, что древние италики называли словом „religio“ (***) — чем-то более содержательным и интимным, чем робкая оглядка и благоразумная предусмотрительность, чем правовая или магическая связанность, награда или принуждение, исходящие от богов. Привступает новый элемент, как зародышевый зачаток того, к чему позднейшая созерцательность стремится под именем „*ip̄io mystica*“ (****) Отныне богословской рефлексии дана возможность истолковывать слово „religio“ в более духовном смысле, выводя его из слова „religare“ (соединять).

Религия становится более интимной, когда человек научается говорить «Ты» тому, присутствие чего он ощутил в своей собственной груди — будь то как внезапное посещение, будь то как то постоянное пребывание, которое его древнейший предок с священным трепетом почитал в царе и провидце. Что же собст-

*) *Анима* («душа») и *Анимус* («дух») — условные термины обозначающие соответственно пассивную, женскую, и действенную, мужскую стороны человеческой личности.

***) Буквально — связанность, связь.

****) Мистическое единство (лат.).

венно случается с человеком, одержимым божеством, при благоприятном течении описанного испытания, т. е. в случае, когда «энтузиастический пафос», как это переживание называется по-гречески, завершается гармоническим аккордом «катаргического» исцеления?

II. *Анима как мэнада*

Поскольку можно серьезно говорить о противоположности между *Animus* и *Anima* — как это делает Анри Бремон,*) усматривая в нем даже „*Le dogme fondamental de la psychologie mystique*“,**) — о своеобразии их сожителства и о всех его неровностях и кризисах, которые, оставляя в стороне соответствующие намеки в мистической литературе, подслушали и разгласили не только поэты, как Поль Клодель (впервые рассказавший притчу об „*Animus* и *Anima*“), но и ученые, как К. Г. Юнг, — то вряд ли удивит допущение, что экстатические состояния, предполагающие повышенную восприимчивость, надо рассматривать, как действия женского начала нашего духовно-душевного существа. Ведь и в оргиастических культах элемент экстаза представлен, главным образом, женщинами.

В такие мгновения *Anima*, повидимому, убегает от опеки мужского «я», а последнее погружается в некоторого рода самозабвение. Тогда она блуждает, подобно Психее сказки; она похожа и на мэнаду, в диком безумии призывающую Диониса. Как Ева восстает из тела Адама во время его сна, так подлинная жизнь *Anima* пробуждается лишь, когда заглох огонь очага наших целесообразно и рассудочно действующих, регулирующих и сдерживающих душевных сил. Развивающееся в ней тогда сомнамбулическое влечение решительно берет верх над сознательной частью нашего существа и вызывает паралич или летаргию *Animus'a*; и тем она начинает уже совсем походить на бешеных мужеубийц мифа. Ибо, если в большинстве мифологем нельзя не подметить отражение обрядов, то это еще в большей мере относится к психологии, обосновывающей миф. Итак, мы различаем двоякое в этом влечении: оно должно быть эротическим, так как вырывающаяся из пут *Anima* сознает, что она лишена целостности, — и, вместе с тем, анти-эротическим, потому что она страстно сбрасывает с себя свою прежнюю связанность.

*) Henry Brémond. *Prière et Poésie*, XII.

**) Основной догмат мистической психологии (фр.).

III. *Anima* и *Animus*

Но кто же — возлюбленный *Anima*, бегущий от нее, как Эрос от Психеи, зов которого неудержимо гонит ее, как мэнату, в горную пустынь? Кто он, не как создание сновидения веры, а как нечто уже наличное, хотя лишь потенциально, во внутреннем мире, одновременно и данное, и заданное? Конечно, это есть ее единосущная половина, т. е. именно та же мужская часть нашей личности, от которой она, негодуя, отвернулась и замкнулась не столько из-за его сурового деспотизма, сколько из-за того, что он был не более божествен, чем она сама. Поистине, нечто божественное должна женщина прозреть и прогрезить в муже, чтобы любить его. Он был несвободен, сам того не сознавая в своем самодовольстве; она же чувствовала себя как-то и где-то скованной и кощунственно униженной. Он искал достижимого, она вождела невозможного. Он был благоразумным, умно ограничивая себя; она же была то грезящей и как бы отсутствующей, то бунтующей и смелой. Он, казалось, забыл все то, темная память о чем наводила на нее тихую скорбь, вдохновляла на песнь и молитву, подстрекала к дикому возмущению. Она втайне обвиняла его в никогда не совершенной, недоказуемой измене. Она гневалась на него за то, что он не принес ей спасения.

Жажда спасения принадлежит, как думают некоторые мыслители (так, напр., Эдуард Гартман и Дреус) к существу религиозного переживания; быть может, мы вправе сказать: она есть собственно душевное начало в религии. Как, по Павлу, вся тварь стонает и мучится, ожидая своего освобождения сынами Божиими, так и *Anima* в человеке жаждет действия духа, которое освободило бы ее «от стыда и греха, от муки и нужды», восстановило бы ее достоинство, открыло бы ее высшее бытие. Она хочет найти своего брата и супруга, *Animus*'а, но в преображенном инобытии, озаренного ему присущим сиянием, которое он потерял в земных делах и заботах. Когда он снова соберет свою потерянную, расточенную силу и даст воссиять своему истинному лику, он вознесет ее к себе и сочетается с ней, как со своей сестрой и невестой, возрожденной в девственной чистоте и красоте. Бесчисленные мифы и сказки о плененной, заколдованной, спящей деве, о зачарованной розе и ее спасителе повторяют все тот же мотив об *Anima*, жаждущей спасения.

IV. О самости.

Аnіma испытывает предмет своего влечения, как прирожденное ей благо высшей ценности, которое неведомо как, как будто волшебством, ускользнуло от нее, — как лучшую часть себя самой, потеря которой обрекла ее на бытие тоски и полубезумия, — но, вместе с тем, как нечто, что не есть она сама, как потусторонний свет, который некогда притекал к ней из полноты жизни и любви бесконечно близкого ей и все же бесконечно превышающего ее существа, животворя ее и даруя ей блаженство, но который теперь, заслоненный облачным покровом Animus'a (его улавливающим и к ней не пропускающим), уже не доходит до нее своими солнечными лучами.

Аnіma в своем ясновидении ведаёт, что это истинное «я» человека, сам человек в его скрытом, глубочайшем существе — божествен; и это глубочайшее существо пробуждает ее томление в образе извне приближающегося к ней спасителя. Она воспринимает его явление, которое она созерцает в экстазе, как откровение трансцендентной ей сущности и включает его в круг представлений своей веры. Но все такого рода встречи, как бы многообразно они ни отражались в воображении, сопровождаются одним постоянным симптомом: Аnіma узнаёт являющегося, как если бы она давно уже его знала; и, узнавая его собственное лицо, она созерцает в нем и себя самое, и своего Animus'a, и еще третьего, с кем они оба изначально были связаны, и кто связывал их между собой. Блаженно сознаёт она отныне свое собственное существо, еще недавно столь разорванное, собранное в единое целое и как бы возрожденным в столь совершенном примирении и осуществлении, что последняя тень раздора и противоречия, нужды и безумия рассеиваются в утренней заре покоя самопознания в Боге.

Напротив, отношение Animus'a к его первичному корню, к его загадочному внутреннему существу — поскольку он вообще сознаёт реальность последнего и не считает его уже заранее пустым понятием — либо направлено на познание, либо носит магический характер; в обоих случаях Аnіma вытесняется из сферы внутренней жизни, где ее соучастие как раз и необходимо. Чисто идеальное восприятие Абсолютного в человеческом духе (о конкретном познании могла бы идти речь только при целостности сознания) влечет опирающегося на себя самого Animus'a к идеалистическому самоотвержению в мире, построенном по

его собственному образу. Из магической же попытки извлечь из мистических глубин «я» как бы его божественного двойника, чтобы через его наставление и посредство найти доступ в духовный мир, вытекает некоторого рода гнозис, который, однако, без соучастия Anima не может достичь реального единения с сверхчувственным. В отношении этой попытки имеют силу слова Павла: «Какая польза в знании тому, у кого нет любви?»

V

.....

VI

Спасительное чудо, которого жаждет Anima, есть возрождение Animus'a — в Боге — как Бога. Это желание достигает в экстатическом переживании своего высшего напряжения, после чего наступает осуществление — совершается чудо. Anima обретает усмотрение таинства, совершающегося в самости за облачным покровом Animus'a, в чистом эфире внутренней самости — таинства обожения человека, которое вместе с тем есть вочеловечение Бога.

Способность созерцать это таинство, хотя бы под покровом символики сновидения, есть именно знак целительного и благословенного восхищения, «ортомании», «праведного безумия» Платона, к которому стремилась античная катартика и телестика. Это есть «экстаз», «выход из самого себя», в собственном смысле слова. Это выхождение за пределы себя самого, которое неоплатоники мыслили, как восхищенность, примерно совпадает с августиновым „transcensus sui“ поскольку в обоих случаях речь идет о внутреннем озарении, в силу которого «я», сполна углубившись в свою первичную самость, находит в себе нечто еще более глубокое, чем его собственная последняя глубина; в бессилии и благоговении «я» узнает и признает в нем нечто, с чем человек — будь то даже все-человек, как совокупность всех человеческих потенций и энтелехий — уже не может бороться, что он уже не может приписать своему идеальному миру, и чему он безусловно имеет сказать и должен сказать: «Ты еси». Выход за пределы себя самого, переход за крайние границы собственной имманентности означает встречу, в святейшем в человеке, с Богом, как с существом абсолютным и существенно от него отличным,

хотя и живущим в нем и в невыразимом слиянии теснейшим образом с ним связанным. Отсюда следует, что внутренний человек в своем мистическом завершении, соединяя в себе обе природы, человеческую и Божескую, — должен являться ясновидящему оку *Anima*, как Богочеловек и Сын Божий.

Так совершается чудо: из своего погруженного в сон облика сам *Animus* восстает перед восхищенной *Anima* в своем богозамышленном облике, как Богочеловек. Таков смысл отождествления дионисического «миста», в качестве «вакхоса», с Вакхом-Дионисом, или посвященного в египетские мистерии — с Озирисом. Но *Anima* может узреть возрожденного и как божественное дитя; и тогда она сознает себя то его кормилицей (так — вакханки или Гиппа орфического мифа), то матерью Божией: рождение Христа в человеческой душе есть общеизвестный мотив христианской мистики.

VII. О мистическом умирании

Как возможно познание абсолютной трансцендентности Бога через внутренний опыт? Не ограничен ли последний, по самому своему определению, имманентными духу содержаниями, и не служит ли он только самопознанию духа? Так должен вопрошать «спекулятивный разум», в смысле, который влагает в это выражение теория знания Канта; но мы исследуем сферу сознания, в которой *Animus* уже не единодержавен. Этим не сказано, что эта сфера исключает вообще разум. К мистически восхищенной душе применимо то, что новоплатоник Прокл говорит о Дионисе: аполлонова монада противодействует его саморасточению без остатка и блюдет его сохранным от разлития во множественность. Если мистическое переживание обнаруживается, как потеря личности и ее обретение вновь, то оно вместе с тем есть жертвенное сожжение и фениксов взлет очищенного вместе с личностью разума (*νοῦς καθαρὸς*) новоплатоников. Без-умие становится здесь, как бы парадоксально это ни звучало, самым глубоким самопознанием. Как же совершается превращение, которое делает восхищенного познающим? Внутренний опыт, которым он познает трансцендентное, как таковое, есть опыт мистического умирания.

Мы достигли теперь той береговой полосы, где поток душевных процессов, который мы доселе могли проследовать феноменологически, впадает в темное море несказанного, всемогущего бытия, поглощающего все формы, смывающего все письма ми-

ра с мягкого прибрежного песка души. Есть ли это бытие, не только просто противоположное всему обычному бытию, но даже его безусловно истребляющее, подобное окончательной смерти — еще то же бытие, которое было предметом нашей феноменологии? Перед ее лицом душа чувствует себя неспособной к дальнейшему существованию; поистине, она вливается в темное ничто, если она прежде всего была причастна бытию; или, если это и есть истинное бытие, то она раньше была сама — ничто. В смертельном страхе должна она выполнить завет: «умри и возродись»;^{*)} как могла бы она иначе осуществить то страстно желанное ею возрождение, иное имя которого есть воскресение? Ведь уже в древности мистические посвящения означали предвосхищение смерти.

Ибо надлежит отчетливо отличать это реальное, и потому напоминающее смертную агонию стояние лицом к лицу перед трансцендентным бытием, которое сначала открывается душе, как небытие, — от того лишь транссубъективного погружения в космическую жизнь, в божественно одушевленное всеединство, которое, хотя и прерывает временно наше обособленное сознание, как и нашу личную волю в полу-экстазе, но не устраняет нашего чувства всеобъемлющего однородного бытия, в которое как бы погружены все вещи. Безболезненны такие душевные состояния духовно-чувственного упоения «наслаждением отдалиться»; они не оставляют горького духа смерти, но они и не приводят с собой возрождения. Роковой может быть только стрела любви, которая, как святое копье античной и христианской легенды, и смертельно ранит, и совершенно исцеляет (и по энтузиастическому восклицанию суфи Джеллаледдин-эль-Руми, «лишь опьяненный Богом знает, как убивает любовь»). Это есть смертельная молниеносная стрела любящего поверх противоположности между Творцом и творением, возносящего любимого через врата смерти к высшей жизни.

VIII. О мистическом разуме

Но если процесс мистического переживания ведет к пограничному камню, где кончается психологически-субъективное, чтобы уступить место онтологически-объективному, и если это происходит с внутренней необходимостью на особом, только этому переживанию свойственном пути внутреннего познания, то мы

^{*)} Слова Гете: „Stirb und werde“ из мистического стихотворения „Selige Sehnsucht“. Прим. С. Л. Франка.

имеем полное право говорить о мистическом разуме; этот мистический разум мог бы с не меньшей уверенностью притязать на свою автономию, чем практический разум Канта, с которым он к тому же сходится в непосредственности интуиции и в решительном утверждении трансцендентной реальности личности. Подобно тому, как по учению Канта (которое мы, впрочем, упоминаем лишь для сравнения) факт морального закона стоит самодержавно и незыблемо со всеми постулатами практического разума, как бы чужды они ни были и ни противоречили спекулятивному разуму, — так же вся психология экстаза, с точки зрения познающего, служит лишь тому, чтобы раскрыть в человеческом сознании объективную данность момента, который предписывает нам, в отношении Бога, исповедание «Ты еси», и который постулирует личность Бога, как предусловие нашей собственной личности.

Вера в Бога есть для практического разума моральная необходимость, для мистического разума — необходимость экзистенциальная. Самоубийственная воля ей противоборствовать сперва отражается на Anima и имеет своим последствием разрушение всей духовно-душевной структуры. Вплотную к границе безумия подводит восхождение в грозовую зону экстатических высот, где испытывается сила интеллигибельного самоопределения всего, до последней глубины разрыхленного внутреннего человека. В темных переходах лабиринта души, куда влечет экстаз, живет Минотавр и подстерегает путника — двойственный образ ужаса и бешенства. Надлежит миновать опасную тропу, а кто вынужден все же вступить на нее, поступит благоразумно, взяв на дорожку запас живой веры в чистом сердце. Подобно маслу, которым во-время запаслись благоразумные девы, вера не откажет Anima в своих услугах в ночном царстве.

IX Богословское

Мистическое переживание есть беззвучный, почти невыразимый словами — разве только словами «да» и «нет» — диалог души с Богом и потому отнюдь не просто пассивное состояние, каким сам мистик нередко его описывает: оно сравнимо скорее с бракосочетанием, в котором все зависит от высказанного «да». Так оно обнаруживается с формальной стороны, как религия, преображенное во внутреннее, хотя бы и полусознательное действие. В религиозном же истолковании оно есть акт Святой Троицы в человеке. Этот акт, поскольку он объемлет творение, наталкивается на

естественное противодействие со стороны ограждаемой своей инерцией тварности, которая одновременно и хочет, и не хочет своего обожения. Лишь свободное решение человеческой личности, которую ее Творец возжелал создать свободной, может преодолеть ее врожденное влечение бежать от Бога. На этот акт Святой Троицы человек должен ответить соответствующим актом своего целостного духовно-душевного состава, в котором мы различили его *Animus*, его *Anima* и его самость. Но эти трое — совсем не лица равного ранга; их надлежит рассматривать, как члены организма или как области царства; и притом последний из этих членов — самость, — в котором глубже всего отпечатлелся образ Творца, в своей чисто духовной области более всего удален от внешнего мира и от внешнего человека, как он проявляется в качестве эмпирического характера. Поэтому он первый достигает реального единения с Богом, чтобы затем приобщить к своему новому бытию и остальные два члена триады (*ἑωσις* отцов церкви).

Это действие благодати ясно обозначено в следующем месте Иоаннова Евангелия (XIV, 23): «Кто любит Меня (добродетель *Anima*), тот соблюдает слово Мое (Добродетель *Animus*'а), и Отец Мой возлюбит его (изольет Свой Дух на него — на целостного, так устроенного человека, живущего в согласии с Богом и своей совестью); и Мы (все трое) придем к нему и обитель у него (в его самости) сотворим». Трансцендентный Бог, наш Отец, живущий во внутреннем небе в мистическом средоточии нашей самости и непрерывно творящий и освящающий его, как солнце животворит и озаряет темную планетную систему, становится нам имманентным (утверждает в нас Свое небесное царство) через посредство Сына, который сходит с Своего неба и становится человеком в нашей самости. Святой Дух, который свидетельствует о томлении твари перед Отцом «воздыханиями неизреченными» (Рим., VIII, 26), носится над *Anima*, как он изначально носился над водами, и помогает ей пробудить глубоко погребенную в земном сыне самость, чтобы осуществилось его призвание стать сыном Божиим. Как посланника Божия приветствует *Anima* пробуждающегося, и он отвечает приветствием во имя Отца.

Х. Anima приносится в жертву

Но если ей вместо страстно жданного предстоит чуждый гость, самовластно выдающий себя за ее спасителя, то она, на мгновение, правда, собирается с силами, чтобы дать ему решительный

отпор, но вскоре же вся сила ее жизни и самосознания рушится: она должна пасть жертвой демону богоборчества, овладевшему изменническим духом. Гретхен не узнает своего Генриха, проникающего в тюрьму ухищрениями Мефистофеля, чтобы освободить приговоренную к смерти: ей жутко перед ним, она не хочет следовать за ним, быть им спасенной. Если бы он позвал ее во имя Божие, она пошла бы за ним. Сходно поведение слабоумной, но духовно чуткой хромоножки в «Бесах» Достоевского в отношении ее отпавшего от Бога возлюбленного, в котором она, в ужасе и отчаянии, в отвращении и гневе видит убийцу и отвратительного обезьяньего подражателя ее «солнечного сокола». Эта неспособность признать в демонически-затемненных чертах пришельца возлюбленный лик имеет совершенно особую ценность: тем, что Anima приносится в жертву, она спасает своего закалывателя своим свидетельством о его подлинном существовании, как непоколебимая вера Гретхен в благодать Фауста спасает Фауста в ином мире. Но на земле судьба ее свершилась: перенесенная в безвоздушное пространство, она не может больше дышать, ибо, чтобы дышать, Anima нуждается в Божьем воздухе. Никакая волшебная нить не помогла бы не только покинутой Тезеем, но и отчаявшейся в своем небесном женихе Ариадне бежать из бездонного лабиринта безумия, когда она, проснувшись на пустынном острове и преследуемая сатирами с ночными взорами, должна была бы убедиться в том, что явившийся ей только что в блаженном сновидении Дионис был только призрачным созданием ее томления.

Вся жизнь Ницше есть единое мистическое переживание, выраженное в великих и типических чертах, но прерванное внезапным падением. Его нежная, жаждущая любви Anima разбилась об одинокое упорство его богоборческого духа. То было в Sils-Maria: она увидела свою самость в образе приближающегося к ней Заратустры: «То было в полдень: одно стало двумя.» Кто это говорит: Animus или Anima? Anima скорее запела бы о том, как двое стали единым существом. Но Animus в одно мгновение, с помощью своей быстро отчеканенной формулы, обезличил, обессилил даже «друга из друзей», профанировал его, превратив его в иллюзорную эманацию своего собственного «я», сознающего себя все более божественным, в научно общеизвестное явление психического миража. Но ведь Заратустра был только маской Диониса, которого любила Anima Ницше (он называл ее Ариадной); а нельзя любить, не сказав любимому: «Ты еси». Animus убеждает безумную, слабодушную, чтобы она не надеялась, что какой-либо бог мог ее

полюбить, мог согреть ее, «одинокую», дрожащую «от острых, железных стрел мороза», своими «горячими руками», «жаровнями сердца». Он поучает ее во имя Диониса, вызванного им из музыкальных глубин своего собственного духа, — а это значит (так он быстро умозаключает) им самим сотворенного: «Будь разумна, Ариадна! У тебя маленькие уши, у тебя мои уши: внемли разумному слову. Не нужно ли сперва ненавидеть друг друга, чтобы любить? Я — твой лабиринт». И Ариадна умнеет на свой лад. От слишком умного *Apimius*'а она спасается, прячась в свой исконный лабиринт — в лабиринт своей первоосновы — в безумие. На его пороге ее приветствует — подобно темному воспоминанию — видение «распятого Диониса».

О. Павел Флоренский

О. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

(1882 - 1948?)

О. Павел Флоренский родился в Тифлисе в семье учителя гимназии. Мать его была армянского происхождения. По окончании в 1904 году Московского университета по физико-математическому и историко-филологическому факультетам, поступил студентом в Московскую Духовную Академию, которую и окончил в 1908 году. С 1909 года занял при Академии кафедру истории философии; в 1911 году принял священнический сан. В 1914 г. защитил магистерскую диссертацию «О духовной истине», которая была сокращенным и частичным изложением его знаменитого труда «Столп и утверждение истины. Опыт православной феодеицы в 12 письмах». Флоренский был человеком невероятной учености: он был философом и богословом, математиком и физиком, историком и филологом, искусствоведам и археологом. После защиты магистерской диссертации Флоренский, кроме «Антроподеицы» (в состав коей в богословском аспекте должны были войти сотериология и экклезиология), работал одновременно над несколькими философскими и математическими трактатами. В 1916 г. опубликовал монографию «Приведение чисел», в 1917 г. — курс истории древней философии. Летом 1918 г. Академия была закрыта, но Флоренский был приглашен на преподавательскую работу во многие высшие учебные заведения Москвы. Особенно известными были его лекции по теории перспективы в Московском высшем училище живописи, зодчества и ваяния (бывшее Строгановское). В 1919 г. он поступил на службу на завод «Карболит» в качестве технического специалиста. В 1920 г. был привлечен к теоретической и исследовательской работе в ГОЭЛРО. С этого времени он стал легально признанным советским ученым весьма высокого ранга. Он был одним из руководящих сотрудников в системе ВСНХ, работал в Главэлектро и избрал предметом своих специальных изысканий область электрических полей и электроизоляционных материалов. В первые годы НЭП'а опубликовал ряд специальных монографий. Попутно все эти годы Флоренский продолжал свое служение в качестве бесприходного священника и издал несколько археологических исследований, связанных главным образом с его работами в музее (б. Ризнице) Троицкой лавры. С 1924 г. Флоренский — официально утвержденный профессор физики, автор классической монографии: «Диэлектрики и их техническое применение»; работал также одним из редакторов «Технической Энциклопедии». Но с 1931 г. имя Флоренско-

го почти не встречается в печати. С 1937 г. все следы существования Флоренского исчезают. Известно только, что он был сослан. Год его кончины неизвестен, теперь обычно принимается, что он скончался в 1948 или 1949 г. По одним сведениям он был сослан на Дальний Восток, по другим — на Соловки.

Главное печатное произведение о. Павла Флоренского, «Столп и утверждение истины», есть обширный и ученый богословско-философский труд, с экскурсами в область других наук, главным образом, логики, теории знания и математики, написанный в умышленно архаическом стиле русских церковных писаний, в форме «писем к другу»; одновременно он содержит личные религиозные признания (напр., описание мук религиозного сомнения). Несмотря на остроту рациональной мысли, главное ударение в нем лежит на призыве найти успокоение и твердую почву в рационально-неопределимой религиозно-эстетической прелести исконной традиции православной церкви. Этим сочетанием философского рационализма (напр. в логическом выведении догмата Троицы) с принципиальным иррационализмом, с неким эстетическим «фидеизмом», построение Флоренского производит впечатление какой-то искусственности; но именно в этом качестве оно есть интересный документ духовного кризиса мысли русского интеллигента. Флоренский имел решающее влияние на о. Сергия Булгакова, в частности своим учением о Софии. Предлагаемые здесь отрывки заимствованы из предисловия и двух глав «Столпа и утверждения истины».

СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

1. К ЧИТАТЕЛЮ

«Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов» — так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги или, точнее, моих набросков, писанных в разные времена и под разными настроениями. Только опираясь на непосредственный *опыт* можно обозреть и оценить духовные сокровища Церкви. Только вода по древним строкам влажной губкой, можно омыть их живой водой и разобрать буквы церковной письменности. Подвижники церковные живы для живых и мертвы для мертвых. Для потемневшей души лики угодников темнеют, для параличной — тела их застывают в жуткой неподвижности. Разве не известно, что кликуши и бесноватые боятся их? И не грех ли пред Церковью заставляет боязливо коситься на нее? Но ясные очи попрежнему видят лики угодников сияющими, «как лицо ангела». Для очищенного сердца они по-старому приветливы; как встарь вопиют и зывают к имеющим уши слышать. Я спрашиваю себя: почему чистая непосредственность народа тянется к этим праведникам? Почему у них находит себе народ и утешение в немой скорби, и радость прощения, и красоту небесного праздника? Не обольщаюсь я. Знаю твердо, что зажег я себе не более, как лучинку или копеечную свечечку желтого воску. Но и это, дрожащее в непривычных руках, пламешко мириадами отблесков заискрилось в сокровищнице св. Церкви. Многими веками, изо дня в день собиралось сюда сокровище, самоцветный камень за камнем, золотая крупинка за крупинкой, червонец за червонцем. Как благоуханная роса на руно, как небесная манна выпадала здесь благодатная сила богоозаренной души. Как лучшие жемчужины ссыпались сюда слезы чистых сердец. Небо, как и земля, многими веками делало тут свои вклады. Затаеннейшие чаяния, сокровеннейшие порывы к богоуподоблению, лазурные после бурь наступающие минуты ангельской чистоты, радости богообщения и святые муки острого раскаяния, благоухание мо-

литвы и тихая тоска по небу, вечное искание и вечное обретение, бездонно-глубокие прозрения в вечность и детская умирность души, благоговение и любовь — любовь без конца... Текли века, а это все пребывало и накапливалось...

... Церковность — вот имя тому пристанищу, где умиряется тревога сердца, где умиряются притязания рассудка, где великий покой нисходит в разуме. Пусть ни я, ни другой кто не мог, не может и, конечно, не сможет определить, что есть церковность! Пусть пытающиеся сделать это оспаривают друг друга и взаимно отрицают формулу церковности! Сама эта неопределимость церковности, ее неуловимость для логических терминов, ее несказанность не доказывает ли, что церковность — это жизнь, особая, новая жизнь, данная человекам, но, подобно всякой жизни, недоступная рассудку? А разномыслия при определении церковности, возможность с разных сторон пытаться установить в словах, что есть церковность, эта пестрота неполных и всегда недостаточных словесных формул церковности не подтверждает ли нам опытно, в свою очередь, то, что было нам уже сказано Апостолом; ведь Церковь есть тело Христово, «полнота наполняющего все во всем» (Еф. 1 - 23) Так как же эта полнота Божественной жизни может быть уложена в узкий гроб логического определения? Смешно было бы думать, будто эта невозможность что-либо свидетельствует против существования церковности; напротив, последнее таковою невозможностью скорее обосновывается. И, поскольку церковность первее отдельных проявлений своих, поскольку она есть та богочеловеческая стихия, из которой, так сказать, сгущаются и выкристаллизовываются в историческом ходе церковного человечества чинопоследования таинств, формулировки догматов, канонические правила и, отчасти даже, текучий и временный уклад церковного быта, — постольку к ней, к этой полноте *по преимуществу* относится пророчество Апостола: «Надо быть и разномыслиям между вами (1 Кор.11 - 19), — разномыслиям в понимании церковности. И, тем не менее, всякий, не бегущий от Церкви, самой жизнью своей приемлет в себя единую стихию церковности и знает, что есть церковность и что есть она.

Там, где нет духовной жизни, необходимо нечто внешнее, как обеспечение церковности. Определенная должность, папа, или совокупность, система должностей, иерархия, — вот критерий церковности для католика. Определенная вероисповедная формула, символ, или система формул, текст Писания, — вот критерий

церковности для протестанта. В конечном счете, и там и тут решающим является *понятие*, — понятие церковно-юридическое у католиков и понятие церковно-научное у протестантов. Но, становясь высшим критерием, понятие тем самым делает уже ненужным всякое проявление *жизни*. Мало того, так как никакая жизнь не может быть соизмерима с понятием, то всякое движение жизни неизбежно переливается за намеченные понятием границы и, тем самым, оказывается зловредным, нетерпимым. Для католицизма (разумеется, беру как католицизм, так и протестантизм в их пределе, в их принципе) всякое самостоятельное проявление жизни *неканонично*, для протестантизма же — оно *ненаучно*. И там и тут жизнь усекается понятием, загодя отвергается во имя понятия. Если за католицизмом обычно отвергают свободу, а протестантизму ее решительно приписывают, то и то и другое одинаково несправедливо. И католицизм признаёт свободу, но... заранее определенную; все же, что *вне* этих пределов, то — незаконно. И протестантизм признаёт насилие, но... тоже лишь вне заранее намеченного русла рационализма; все, что вне его — то ненаучно. Если в католицизме можно усматривать фанатизм каноничности, то в протестантизме — несколько не меньшей фанатизм научности.

Неопределимость православной церковности, — повторяю, — есть лучшее доказательство ее жизненности. Конечно, мы не можем указать такой церковной должности, про которую могли бы сказать: «Она суммирует в себе церковность», да и к чему были бы тогда все остальные должности и деятельности Церкви. Не можем равным образом указать мы и такой формулы, такой книги, которую можно было бы предложить, как полноту церковной жизни, и опять, если бы была такая книга, такая формула, то к чему были бы тогда все прочие книги, все прочие формулы, все прочие деятельности Церкви. Нет *понятия* церковности, но есть *сама* она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязательное, что знает он. Но жизнь церковная усвоется и постигается лишь жизненно, — не в отвлечении, не рассудочно. Если уж надо применять к ней какие-нибудь понятия, то ближе всего сюда подойдут понятия не юридические и не археологические, а биологические и эстетические.

Что такое церковность? Это — новая жизнь, жизнь в Духе. Каков же критерий правильности этой жизни? — Красота. Да, есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть в то же время единственный верный путь к определе-

нию, что православно и что нет. Знаюки этой красоты — старцы духовные, мастера «художества из художеств», как святые отцы называют аскетике. Старцы духовные, так сказать, «набили руку» в распознавании доброкачественности духовной жизни. Вкус православный, православное обличие чувствуется, но оно не подлежит арифметическому учету; православие показуется, но не доказывается. Вот почему для всякого, желающего понять православие, есть только один способ — прямой опыт православный. Рассказывают, что плавать теперь за границей учатся на приборах, лежа на полу; точно так же можно стать католиком или протестантом по книгам, нисколько не соприкасаясь с жизнью, в кабинете своем. Но, чтобы стать православным, надо окунуться разом в самую стихию православия, зажечь православно, — и нет иного пути.

2. УТЕШИТЕЛЬ

.
В общем, в среднем, в обычном и личная жизнь христианина, вне своих высших подъемов, и повседневная жизнь Церкви, — за вычетом избранников Неба, — *мало, смутно и тускло знает Духа Святого, как Лицо*. А с этим связано и недостаточное, не всегдашнее знание небесной природы Твари.

Иначе и быть не может. Ведение Духа Святого дало бы *полную духовность, полное обожение всей Твари, завершенное просветление*. Тогда кончилась бы история; тогда исполнилась бы полнота сроков; тогда во всем мире Времени уже не было бы. Повторяю, это — завершение, как удостоился узреть Тайнозрительный Орел: «И Ангел, которого я видел *стоящим на море и на земле*, — повествует Он, — поднял руку свою к небу и клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, море и все, что в нем, что *времени уже не будет*; но в те дни, когда возгласит седьмой Ангел, когда он вострубит, совершится *тайна Божия*, как Он благовествовал рабам Своим, пророкам» (Откр. 10, 5-7.) Вот что будет на грани истории, когда Утешитель откроется.

Но, доколе идет история, дотоле возможны лишь моменты и миги озарения Духом; дотоле знают Утешителя лишь отдельные люди в отдельные моменты и миги и тогда подымаются над временем, — в Вечность, — «времени для них нет», и кончается для

них история. Полнота стяжания недоступна верующим, как целому, недоступна и отдельному верующему, в целостности его жизни. Христова победа над Смертью и Тлением не усвоена еще Тварью, не всецело усвоена; значит, нет и полноты ведения. Как святые нетленные мощи подвижников — залого победы над Смертью, т. е. обнаружения Духа в телесной природе, так и святые духовные озарения — залого победы над рассудком, т. е. обнаружения Духа в природе душевной. Но поскольку нет воскресения, постольку же нет и полного разумного просветления Духом Святым. Утверждать же, что достигнуто полное ведение или полное очищение плоти — это самозванство, — самозванство Симона Волхва, Манеса, Монтана, хлыстов и тысячи других им подобных лжедухоносцев, лгавших и лгущих на Духа. Это и есть извращение всего человеческого естества, именуемое «*прельщением*» или «*прелестью*».

Да, Дух Святой действует в Церкви. Но знание Его всегда было либо залогом, либо наградой, — в особые моменты и в исключительных людях; и будет так, доколе не «свершится» все. Вот почему, при чтении церковной письменности, не может не обратить внимание одно явление, сперва кажущееся странным, но потом, в свете предыдущих соображений, выявляющее свою внутреннюю необходимость. А именно: все святые отцы и мистические философы говорят о важности идеи Духа в христианском мировоззрении, но почти никто не выясняет чего-либо отчетливого и решительного. Ясно видно, что святые отцы про себя что-то знают; но еще яснее, что это знание так глубоко затаенно, так «неответчиво», так несказанно, что облечь его в отчетливые слова не хватает у них сил. Главным образом это относится к догматистам, потому что им надо говорить определенно и — по существу дела; они-то и оказываются почти немыми, или явно путаются... Они говорят о Духе Святом то неясно и отрывочно, то сдержанно и осторожно. ...

Повторяю, это — не случайность истории богословия, а непреложная последовательность в исполнении часов и сроков, — необходимое и неперменное обнаружение сравнительно неяркого откровения Духа, как *Ипостаси*, недостаток самой жизни...

Все наше жизнепонимание, вся наша наука, — говорю не о богословской науке, а о науке вообще, о духе научном — , вся целиком построена она на идее Логоса, на идее Бога-Слова, — да и не наука только, а вся жизнь, весь уклад нашей души. Мы

все мыслим под категорией закона, мерой гармонии. Эта идея логичности, логизма, «словесности», часто искажаемая почти до неузнаваемости, есть основной нерв всего живого, всего подлинного в нашей умственной и нравственной жизни и эстетической. Единый, вселенский, всеохватывающий всеобщий «Закон» Мира, ипостасное Имя Отчее, Провидение Божие, без воли Которого не падает и волос с головы, Которое растит лилии полевые и питает птиц небеных, Бог, истощающий Себя творением мира и домостроительством — вот религиозная предпосылка нашей науки, и вне ее, вне этой предпосылки, более или менее отвлеченно формулируемой, нет науки. «Единообразии законов природы» — это постулат, без которого вся наука есть пустая софистика; но этот постулат может быть сделан психологической реальностью лишь при вере в *То* слово, о котором Тайнозрительный Орел в первых стихах своего пасхального Благовестия вещает: «В начале было Слово, и Слово было к Богу, и Слово было Бог. Сей был искони к Богу; все чрез Него стало быть, и без Него ничто не стало быть, что произошло, в Нем была жизнь, и жизнь была свет человекам; и свет во тьме светит, и тьма Его не объяла» (Ио. 1, 1-5). Вот — «Основы науки»; и если их отвергнем, то неминуемо жестокое возмездие: падение науки, построенной на песках, зыбучих и засасывающих.

Достояние науки — мировая закономерность, стройность и ладность мира, твари. Этот закон вселенной, это Мировое число, эта гармония сфер, дарованная бытию тварному, коренится всецело в Боге-Слове, в личной особенности Сына и в свойственных ему дарах.

Но все то, что опирается не на эту особенность, что связано с нарочитыми дарами Духа Святого, — оно *не подлежит* ведению нашей науки, — науки уединенно взятого Логоса. Вдохновение, творчество, свобода, подвиг, красота, ценность плоти, религия, и многое другое только неясно чувствуется, изредка описывается, устанавливается в своей наличности, но стоит вне методов и средств научного исследования, ибо основная их предпосылка, конечно, есть предпосылка связности, предпосылка непрерывности, постепенности. Идея закономерности, в существующей форме, решительно неприменима ко всему таковому. Тут — *прерывность*, а прерывность выходит за пределы нашей науки, не вяжется с основными идеями современного мирозерцания и разрушает его. Может быть и новейшие исследования и течения

в области идеи прерывности намекают именно на ту же близость Конца.

Одностороннее ведение Первой Ипостаси создало религию и жизнь древности, ее «субстанциональное», органическое мирозерцание, при котором мыслят о непосредственном порождении метафизической причиной его феноменального следствия.

Одностороннее ведение Второй Ипостаси породило религию и жизнь нового времени, ее «закономерное», логическое мирозерцание, имеющее в виду упорядочение явлений их идеальной формой.

И, наконец, свободное устремление к красоте, любовь к Цели — таковы отклонения от *научности*, типологически предрекающие жизнь бессмертную и святую, воскресшую плоть. Св. посты — начатки просветления тела; св. мощи, которые мы лобызаем, — проблески воскресения; св. таинства — источники обожения. Вот залогов и обручения будущего царствия. Но это царствие наступает, — лично, — и наступит, — общественно, — тогда только, когда познаётся и познаётся Утешитель, как Ипостась, и этим ведением постигается и постигнется «Тройческое Единство», просветляющее душу:

«Святым Духом всяка душа живится
и чистотою возвышается, —
светлеется Тройческим Единством,
священнотайне».

Священная, седая таинственность древней науки; нравственная, важная строгость — новой; наконец, радостная, легкая окрыленность грядущей, «*веселой науки*».....

Древние молились Отцу, а в течение всей нашей эпохи молятся главнейшим образом Сыну; Духу же, если и молятся, то больше ожидая Его, нежели имея лицом к Лицу, больше тоскуя об Утешителе, нежели радуясь Им пред Отцом в Сыне. Я знаю, можно против меня набрать всевозможных выдержек, утверждающих и противное; даже сам могу привести их. Но я говорю о типичном, хотя и почти недоказуемом. Потому-то и пишу тебе «письма» вместо того, чтобы составить «статью», что я боюсь утверждать, а предпочитаю спрашивать. Но типичное, — что мне представляется, — это именно ожидание, надежда, но только кроткая и умирная. . . .

3. СОФИЯ

София есть Великий Корень целокупной твари,... которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни; София есть первозданное естество твари, творческая Любовь Божия, «которая излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим., 5.); поэтому-то истинным Я обоженного, «сердцем» его является именно Любовь Божия, подобно как и Сущность Божества — внутри-Троичная Любовь. Ведь все — лишь постольку истинно существует, поскольку приобщается Божества-Любви, Источника бытия и истины. Если тварь отрывается от корня своего, то ее ждет неминуемая смерть: «Нашедший Меня, — говорит сама Премудрость, — нашел жизнь и получит благоволение от Господа; но согрешающий против меня наносит вред душе своей: все, ненавидящие меня, любят смерть» (Притч. Сол. 8 - 35, 36).

В отношении к твари София есть Ангел-Хранитель твари. Идеальная личность мира. Образующий разум в отношении к твари, она — образуемое содержание Бога-Разума, «психическое содержание» Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом: Бог мыслит *вещами*.

Поэтому *существовать* — это и значит быть *мыслимым*, быть *памятуемым* или, наконец, быть *познаваемым* Богом. Кого «знает» Бог, те обладают реальностью, кого же Он «не знает», те и не существуют в духовном мире, в мире истинной реальности, и бытие их — призрачное. Они *пусты*, и в освещении Трисятельным Светочем делается ясно, что их *вовсе нет*, и что они лишь *казались* существующими: что бы быть — надо «знать Бога» (ср. Ио. 10, 14, Мф. 7 - 25, 25 - 31, сл.). Сущий в Вечности и «познает» в Вечности же; но то, что он «познает» в Вечности, появляется во Времени в единый, определенный момент. Бог, Сверхвременный, для Которого Время дано всеми своими моментами, как единое «теперь», не творит мира во Времени; но *для мира, для твари, живущей во времени, миротворение необходимо приурочивается к определенным временам и срокам. . . .*

Вечная Невеста Слова Божия, вне Его и независимо от Него, София не имеет бытия и рассыпается в дробность *идей о твари*; в Нем же — получает творческую силу. Единая в Боге, она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях, как *идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его,*

т. е. как проблеск вечного достоинства личности и как образ Божий в человеке. Говорить об этой «искорке» божественной здесь невозможно, потому что для этого потребовалось бы сделать обзор чуть ли не всех мистических учений. Ограничусь лишь упоминанием того, как иногда называется этот божественный отблеск в Апостольских Посланиях. Это, именно, для отдельного человека, — его «жилище на небесах», «дом нерукотворенный, вечный» (2 Кор. 5 - 1), «небесное жилище» (2 Кор. 5 - 2), в которое облечется человек, когда разрушится его «земная храмина». Последняя необходимо разрушится, — не потому, что она — на земле, но потому, что она земна, т. е. тленна в существе своем. И, хотя сейчас та храмина — «на небесах» (2 Кор. 5 - 1), однако, не это существенно для нее, а — то, что она есть «жилище с неба» (2 Кор. 5 - 2), т. е. важна ее природа, а не данное ее местопребывание. Земная храмина и храмина небесная противоположны по естеству своему, а не по положению. В аду — чистая плотность, хотя может и не быть на земле (— да и не потерпит Земля Господня ада на себе); в раю — чистая духовность, хотя и при жизни к нему может приближаться святой. Идеальный облик откроется в просветленной твари, в преображенном человеке. Земная «лачуга»..., т. е. тленный эмпирический характер, упоминается и у ап. Петра (1 Пет. 1 - 13, 14), тогда как противоположный этой «лачуге» характер идеальный именуется «наследством нетленным, чистым, неувядаемым, хранящимся на небесах» (1 Петр. 1-4). Это — «вечные обитатели»... (Лк. 16) или *типы духовного возрастания*, о которых говорит Господь Иисус в притче о домоправителе неправды.

Совокупность этих «многих обителей», — этих идеальных образов сущего, — слагает истинный «Дом Божий» (Евр. 3 - 6), в котором человек является «домостроителем» (1 Кор. 4 - 1, 2; Тит. 1 - 7) и, притом, часто нечестным, обращающим Дом Отца в «дом торговли» (Ио. 2 - 15). «В Доме Отца Моего обителей много»... (Ио. 14 - 2), — говорит Иисус Христос; отдельные обители, словно сотовые ячейки, образуют Дом Божий, Святой Храм Господень, или, в расширенном изображении того же образа, — Великий Город, Иерусалим Небесный, Иерусалим Горный и Святой (Откр. 21, 2, 10; Евр. 12, 22 и др.). Дух Святой живет в этом Городе, светит Ему (Откр. 22 - 5) и потому ключами от Города владеют духоносцы, — ведающие тайны Божии (Мф. 16, 17-19; Откр. 3, 7-9; Мф. 18-18 и проч.). Падение твари составляло, — в онтологическом плане, — в выхождении из небесного жилища, в несоответствии эмпирического раскрытия подобия Божия небесному образу Божию: *надшее*

вышло из своего жилища» (Иуд. 1 - 6). Но оставленное соответствие паки достигается лишь в Духе Святом, почему этот Город Божий или Царство Божие имеет себя лишь в Источном Царстве Божиим, — в Духе Святом, равно как эта Премудрость имеет себя лишь в Источной премудрости Божией, — в Сыне, и это Материнство — лишь в Источном Родительстве, — во Отце. Пронизанная Троичной Любовью, София *религиозно*, — не рассудочно, — почти сливается со Словом и Духом и Отцом, как с Премудростью и Царством и Родительством Божиим; но *рассудочно* она есть совсем иное, нежели каждая из этих Ипостасей. . . .

София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи *четвертым*, тварным и, значит, не единосущным Лицом, она не «образует» Божественное Единство, она не «есть» Любовь, но лишь *входит* в общение Любви, *допускается войти* в это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному.

О. Сергей Булгаков

О. СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ

(1871 - 1944)

Сергей Николаевич Булгаков родился в городе Ливны, Орловской губернии в семье священника. По окончании духовной семинарии и московского университета по юридическому факультету, был сначала профессором политической экономии в Киеве (1901-1906) и в Москве (1906-1918); за это время опубликовал ряд трудов по политической экономии. Он был одним из зачинателей русского марксизма, но вскоре же разочаровался в нем и перешел сначала к философскому идеализму (статьи этого переходного периода представлены в сборнике «От марксизма к идеализму» 1903), но уже вскоре затем к признанию истинности христианства и православной церкви. Был членом второй государственной думы (1907). В 1918 г. принимает участие в Всероссийском соборе православной церкви и в том же году принимает священство и переселяется в Крым. В 1923 г. выслан из России советской властью; после двух лет пребывания в Праге и участия в Русском Студенческом Христианском Движении переселяется в Париж, где с 1925 г. вплоть до своей смерти состоит профессором догматического богословия, инспектором и фактическим главой вновь основанного Русского Богословского Института. За эти годы принимает выдающееся участие в экуменическом движении.

В русском богословии о. Сергей Булгаков стал главным теоретиком намеченного уже Вл. Соловьевым и развитого о. Павлом Флоренским учения о Св. Софии. Все его богословские работы, начиная с 1917 г., посвящены в разных формах обоснованию и развитию этой темы, причем содержание самого учения испытывает на протяжении его творчества некоторую эволюцию. Мы отмечаем здесь лишь одну общую религиозную тенденцию этого учения; она может быть обозначена как *панентеизм* (пользуясь термином немецкого философа Краузе) — в отличие от абстрактного *теизма*. Мир есть не только творение Бога, безусловно Ему инородное; его основой и существом служит особое божественное начало — инстанция промежуточная между Творцом и творением — Святая София, Премудрость Божия. Мир есть, таким образом, обнаружение или воплощение Бога (на основе которого только и возможно боговоплощение в лице Иисуса Христа) и в этом смысле требует положительного религиозного отношения к себе; личное воплощение начала Софии есть Божия Матерь. Эта тенденция противоположна более распространенному в традиции церкви моти-

ву сурового мироотрицания; из нее вытекает требование христианизации и обожения земной жизни. Это учение вызвало отпор в консервативных кругах русской церкви; местоблюститель московского патриарха (позднее патриарх) Сергий признал его еретическим.

Главные произведения религиозного содержания: «Два града. Сборник статей», 1907; «Свет Невечерний», 1917; «Тихие думы», 1918; «Купина Неопалимая» (о почитании Богоматери), 1917; «Друг Жениха» (о почитании Предтечи), 1928; «Лестница Иаковля» (об Ангелах), 1929; «Икона и иконопочитание», 1931; «О Богочеловечестве»: т. I «Агнец Божий», 1933, т. II «Утешитель», 1936, т. III «Невеста Агнца» (о церкви), посмертное издание, 1946.

(Здесь перепечатывается глава «Божественная София» из книги «Агнец Божий». В. Ф.)*

*) Для английского издания С. Л. Франк предложил использовать введение к английской книге о. С. Булгакова «The Wisdom of God». «A Brief Summary of Sophiology», London, 1937. Но, поскольку русского текста этого введения не существует, в русском издании Антологии пришлось использовать главу из книги «Агнец Божий».

БОЖЕСТВЕННАЯ СОФИЯ.

Божественный мир есть объективный принцип жизни Божией, бытия Сущего. Он есть сама эта жизнь, и чрез него отнюдь не вводится в Божество начала внебожественного. Эта жизнь Бога в Своем Божестве, или Божественном мире, как объективном, живом и живущем начале, есть то, что в Слове Божиим вообще называется София или Премудрость Божия (Иов, 28; Пр. Сол. 8-9; Прем. Сол. 7-11; Прем. Иис. с. Сир. 1, 24). В понимании ее, как Божества в Боге, можно различать два аспекта, согласно Слову Божию. Она есть собственно София (Хокма), как откровение Премудрости Божией, и она же есть Слава, как откровение Божией Красоты и Всеблаженства.

В Софии открывается содержание Божественной природы, как Все и Всеединство. В этом смысле она есть откровение Логоса, Слова, Всё говорящего: «вся тем быша». Слово-Логос есть принцип смысла, содержания, различения, множественности, и вместе с тем принцип связи, соотношения, всеединства. Это есть самая мыслящая себя Божественная Мысль, *νόσις τῆς νοῦδεως*, имеющая своим предметом и содержанием саму себя. Мысль тождественна здесь со своим предметом, слово со своим содержанием, а всепроникающая связь мысли есть связь всеединства, сама мудрость бытия. Многообразие и «логическая» связность, различение и взаимопроникновение в диалектике мысли, себя полагающей и опознающей, существенная содержательность мысли и ее «логическая» прозрачность, — светлый и безоблачный мир божественных идей, — таково это царство Логоса. Премудрость, как мудрость, присуща всей Св. Троице и всем ее ипостасям. Премудрость, как содержание всех смыслов, также есть самосознание троичного Бога. Однако, как во Св. Троице единство жизни устанавливается при особом самоопределении каждой из ипостасей, так и в данном случае Премудрость, как Логос, есть преимущественное самооткровение *Второй Ипостаси*, как Отчего Слова и Отчей Премудрости. Отец Свое Слово говорит в Сыне, и Свою Премудрость открывает в Нем же. *София, как Премудрость, есть самооткровение*

Логоса, чрез самоопределение Второй Ипостаси*), почему и воплотившийся Логос, Христос, именуется (1 Кор. 1, 24) «Божия сила и Божия Премудрость».

Однако София, как Божественный мир, как полнота Божества *πλήρωμα τῆς θεότητος* (Кол. 2, 9), есть не только Премудрость, но и Слава Божия. Слава Божия, одно из употребительнейших выражений в отношении к Богу в Ветхом и Новом Завете, должна быть понята, прежде всего, не в субъективном смысле прославления кого-либо кем-то, в частности Бога тварию, ибо Слава Божия существует и вне отношения к творению, как чему-то внебожественному. Она есть в Боге самом и безотносительно к творению («прежде даже мир не бысть» Ио. 17, 5), как внутрибожественный принцип. Бог славится Сам в Себе, Богу принадлежит слава не только, как славословие, но как присущая Ему Слава, о которой и говорится в Слове Божиим. При этом Слава описывается в массивных религиозных образах, как явление самого Божества: Моисею на Синае, народу в скинии и в храме Соломоновом, Исаии и Иезекиилю в видениях. Явление ее пророку Иезекиилю полнее всего выражает сущность Славы, как Софии. Слава, по самому понятию своему, не может быть беспредметна, и бессодержательна, она интенционирована как слава о чем-то, имеет свой предмет, для нее данный. И, соответственно этому, Слава Божия есть Слава Бога о Своем Божестве, как раскрывающемся. Это есть радость Божия о Себе Самом, любование, утешение, видение Себя самого в Красоте, причем такое отношение надо мыслить по существу, т. е. помимо всякого, свойственного тварному себялюбию, лицепрятия. Бог имеет Славу о том, что достойно славы, что славно в себе самом. Такое самопрославление в едино-ипостасном тварном существе неизбежно эгоцентрично, а далее и эгоистично, пристрастно, поскольку любовь к своему здесь неотделима от любви к себе, т. е. себялюбия (однако и здесь, как мы уже указывали, достижима известная самоотрешенность в любви к своему, в признании его, как ценности). Но в триипостасном Боге в силу этой триипостасности, исключено всякое себялюбие или эгоцентрическое самоутверждение, и Слава является здесь столь же неустранимой и существен-

*) В иконографии есть софийская икона, именно эту мысль выражающая: Предвечный Отрок, Слово Отчее, Недреманное Око. Это не есть икона Христа в отрочестве, но именно Логос, как Премудрость.

ной в самооткровении Божества, как и Премудрость или Слово. Иначе говоря, то, что открывается в Слове, как Премудрости, *славно*, достойно славы и имеет Славу. Это есть всеблаженство Божие, радость Божественной жизни как самопознания и самооткровения. Слава Божия выражает божественное самоотношение Бога к Своей Премудрости, — она имеет для себя свой предмет. Она есть поэтому не первое, но второе в самооткровении Божество (конечно, здесь мы имеем не хронологические, но онтологические различия). Можно сказать, что Слава в Божестве последует за Премудростию Слова, а не предшествует ей. Слава есть Слава о Премудрости, она почиет на совершившемся откровении Слова. Она делает его ощутимым, ценным, вожделенным, радостным, полным, адекватным.

Явление к откровению Славы, таким образом, *нераздельно* с откровением Премудрости Слова, оно с ним едино и тождественно в самой Софии Божественной, как едина и нераздельна сама София. При этом совершенно ясно становится, что, если София, как Премудрость Слова, как Логос, есть самооткровение Бога во Второй ипостаси, то Слава есть Самооткровение Бога в Третьей ипостаси. Иначе говоря, *София, как Слава, принадлежит Духу Святому*. При этом раскрывается и отношение между Словом и Духом Св., как между Второй и Третьей ипостасию: сначала Слово и потом Дух. Дух почиает на Слове, Слово и Дух Св., Их двоица и двуединство, в Божественной Софии открывают Отца. И потому говорится о троичном Боге: «яко Твое есть царство (Отца) и сила (Сына) и слава (Св. Духа) во веки» (Мф. 6, 13). В ипостасном бытии Слово и Дух Св. «раздельноличны», в Божественной же Софии, как самооткровении Св. Троицы, Они различны, но нераздельны. Они различны, поскольку Сын есть иная ипостась нежели Дух Св., и образ Его откровения иной, нежели Духа Св., но самое это откровение, как объективное начало, как Божественный мир, Премудрость Божия, *едино*: в Софии открывается Отец чрез Сына и Духа Св. в Своем Божестве. Поэтому с одинаковым основанием можно говорить, что Логос в откровении Своем есть Божественная София (хотя и не наоборот: нельзя говорить, что Божественная София есть Логос), как и то, что Дух Св. есть Божественная София, «Дух Премудрости», в Откровении Своем (хотя и также не наоборот: нельзя сказать, что София есть Дух Св.). Но с тем же основанием можно говорить, что ни Логос, ни Дух Св., как таковые, в раздельноличности Их, не есть Божественная София, ибо София есть Их самооткровение в *двуединстве*,

относящееся к Отцу, т. е. самооткровение Св. Троицы, как Отца в Сыне и Духе Св. При этом определении отношений Божественной Софии к отдельным ипостасям Св. Троицы конкретно раскрывается основное положение догмата о Св. Троице: здесь мы имеем *раздельность и различие ипостасей при сохранении равночестности и равнобожественности* каждой ипостаси. Отец, и Сын и Дух Св., и вся Св. Троица, одинаково есть Бог, не больше и не меньше. Но вместе с тем Св. Троица не тождественна отдельной ипостаси, как и отдельные ипостаси не тождественны между собою, хотя и равночестны и равнобожественны: равенство при неравенстве, тожество при различии.*) Но как это есть в ипостасном бытии, так и в Божественной жизни и самооткровении, в Божественной Софии.**) Последняя может быть определяема как в отношении ко всей Св. Троице в Ее единстве, да Ее не разделяем, так и к каждой из ипостасей, да Их не сливаем, и не рассекаем. Однако, при этом особый характер каждой ипостаси сохраняется во всей силе, как и взаимное их отношение внутри Св. Троицы.

Вторая ипостась открывается в Божественной Софии Своим ипостасным характером не только как Слово и Премудрость, но и как Сын. Мы помним, что сыновство уже само по себе есть некий предвечный кенозис Сына, самоистощание в любви к Отцу, «ипостасная жертвенность Агнца. Эта же жертвенность Агнца открывается и в Божественной Софии, — уже не как личное само-

*) Как говорится в символе, известном под именем св. Афанасия: «Вера кафолическая сия есть: да единичного Бога в Троице и Троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась Отца, ина Сыновия, ина Св. Духа. Но Отчее и Сыновнее, и Св. Духа едино есть Божество, равна слава, соприсносушно величество. Яков Отец, таков и Сын, таков и Св. Дух... И в сей Троице ничтоже первое или последнее, ничтоже более или менее».

**) Отсюда явствует тринитарная и софиологическая несообразность полного приравнивания Софии лишь одному лицу, именно Логосу. Если только Логос есть Премудрость, то значит (вопреки общецерковной и патристической традиции) другие Лица чужды Премудрости. Если Премудрость принадлежит только одному Лицу, значит, рассекается Божественное триединство, и вместо него утверждается требожие, причем на этом мнимохристианском Олимпе боги оказываются разделены по специальностям, как и на языческом. Тем самым упраздняется единая природа, жизнь и самооткровение Св. Троицы. Т. о. отрицание Божественной Софии чрез низведение ее к атрибуту Логоса, есть, прежде всего, ересь антитринитарная, а далее, как увидим, и христологическая.

определение Сына в отношении к Отцу, но и как *природное* Его самоположение в самооткровении Божества, в Софии. Сын отдает Себя как *Слово Всего и о Всем* Божественному миру, служит самораскрывающемуся Божеству, полагает Себя как *содержание* этого самооткровения. Он жертвует *Собою Отцу, а Своим* — божественному миру, во всем и до конца жертвенно истощаясь. *Божественный мир* в первом своем положении, поэтому, есть Слово, имже *вся* быша. Печать самооткрывающейся ипостасной любви Отца рождающего и Сына рождающегося, Первообраза и Образа, лежит и на Божественном мире, в Божественной Софии; самооткровение Бога есть дело жертвенной любви, в которой Отец есть любящий жрец, а Сын любящая жертва, Собою являющая Отца. Божественный мир в своем содержании запечатлен Агнцем, — *Словом Божиим*. В этом можно видеть новое подтверждение того, что в известном смысле Логос есть София. Но Божественный мир не является *только* откровением Логоса, потому что оно совершается Духом Св., почивающем на Логосе, Его Собою являющем, и на *истощание* Логоса отвечающим прославлением (утешением Утешителя). В этом смысле, если Логос можно именовать «демиургом» в мире божественном, то Дух Св. является его космоургом, Утешителем и Украсителем, *Славою Слова*.

Остается еще одно, последнее, определение Божественной Софии, одновременно вытекающее из вышеупомянутых определений мира божественного, но и являющееся отражением мира тварного. По своему *содержанию*, София, или Божественный мир, есть всеорганизм идей, — всего о всем и во всем, — Целомудрие. Она имеет в себе жизнь, хотя и не для себя, ибо ипостасируется в Боге. Как нужно уразумевать этот божественный организм, или это духовное тело, которое является откровением Славы Божией? Оно есть некая живая сущность, живое, духовное, хотя и безипостасное существо, Божество Божие, живущее целостною, но вместе и дифференцированной, окачествованною жизнью. Что оно есть? Является ли оно непределимым в понятиях тварного мира, как совершенно ему трансцендентное и выразимое лишь *вне* апофатического богословия (*via negationis*), или же оно доступно тварному сознанию, — человекам и ангелам, — и в *положительном* определении, так что возможно об этом и катафатическое богословие? Последнее возможно не чрез человеческое восхождение в мир Божественный, каковое было бы совершенно непосильным и недоступным для тварного сознания, но лишь чрез снисхождение от мира Божественного к миру тварному, т. е. собственное

самооткровение Божие, притом такое, которое может быть принято человеком, ему доступно. Доступность же это основана, конечно, лишь на том, что божественное существо становится в известной мере и человеческим, почему человек из себя и чрез себя, чрез свое самопознание, приобщается к богопознанию. Известное изначальное тожество, на котором основано познание человеком Бога, как некое с Ним отождествление (иного пути здесь нет), есть необходимое для этого условие, помимо которого Бог остается окончательно трансцендентен человеку, и мы можем мыслить и говорить о Нем лишь то, что Он *не* есть, безмолвствуя о том, что Он *есть*. Такое самооткровение может быть лишь собственным делом Божиим в сотворении человека. Это самооткровение и совершено Богом, как основа бытия человеческого, а в нем и всего творения. Человек сотворен Богом по образу Божию (Быт. 1, 27), и этот образ есть *ens realissimum* в человеке, который становится чрез это тварным богом. Это *ens realissimum* устанавливает мост онтологического отождествления между Творцом и творением чрез обожение последнего, и оно уже изначально устанавливает *положительное* соотношение между Образом и Первообразом. Таковое может быть понято лишь в смысле некоторого, лишь относительного, аналогического тожества, хотя и имеющего свой особый путь развития, свои эпохи или зоны, но уже заложенного в человеке и predetermined. Это тожество означает не только божественность человека, но и некую чело-вечность Бога — «мы Его род» (Д. А. 17, 28). Есть нечто в человеке, что прямо должно быть соотнесено к существу Божию, и это нечто не есть какая-либо отдельная черта, но сама его *человечность*, которая есть образ Божий. Человек, как тварный дух, имеет личность (ипостась) и свою природу, как и Бог имеет Личность (триипостасную) и Свою природу, Божество, Божественную Софию, Божественный мир, Всеорганизм идей Божественного бытия. Божественная природа должна быть понята в *положительном* соотношении к человеческой природе, как она существует во всей полноте своих сил, возможностей и заданий, хотя еще и неявленных в жизни целокупного ветхого Адама, но уже явленных в жизни Нового Адама. Человечество в нас самих еще нераскрытая и только раскрывающаяся сущность, которая раскроется, лишь когда «будет Бог всяческая во всех». Исходная аксиома откровения состоит именно в том, что существует *со-образность* между Божеством и человечеством. Другими словами, это значит, что Божественная София, как всеорганизм идей, есть *предвечное Че-*

ловечество в Боге, как Божественный первообраз и основание для бытия человека.

Божественная София, как Человечество, или его принцип, не есть еще Человек. Последний есть *ипостась*, живущая в своей природе, каковая и есть человечество. Т. е., сама по себе София, как не-ипостасная (а лишь ипостасирующаяся) сущность, еще не выражает полного образа человека, который необходимо нуждается в ипостаси. Ее он получает от Бога при своем сотворении как «вдуновение Божественного духа» и чрез это становится «в душу живу», живым человеком, — я, в котором, для которого и чрез которого и живет его человечность. Но эта человечность, очевидно, уже обладает *способностью к ипостасированию*, и в этом она также отмечена печатью своего Первообраза. Божественная София, не будучи ипостасию, тем не менее никогда не бывает без-ипостасна или вне-ипостасна, она предвечно ипостасируется, причем непосредственной для нее ипостасью является не Отец, хотя Он и открывается в Божественной Софии, но Логос, Отца открывающий, как демиургическая ипостась. О Нем может быть сказано, что он есть предвечный Человек, человеческий Первообраз до сотворения мира, и по Его образу сотворен человек. В этом смысле Он неоднократно называется у апостолов и в Евангелии Небесным Человеком, или просто Человеком, Сыном Божиим и Сыном Человеческим во всем таинственном соотношении этих имен.*) И, как Первочеловек, Он также есть Агнец, закланный прежде сотворения мира, т. е. предопределенный стать и земным человеком. Эта мысль является основоположной для христологии, сотериологии и антропологии в их единстве: София есть предвечное Человечество**), а Логос есть Божественный Человек. Богочеловечество и Богочеловек, т. е. человечность Божества, как и божественность человечества, даны предвечно в Боге. Логос, Вторая Ипостась, есть собственная ипостась Богочеловечества в Боге. Однако, мы знаем, что на Слове почивает и Дух Св., дающий

*) Ср. боговдохновенно смелые слова ап. Павла: «дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа» (Рим. 5, 15); «первый человек из земли, второй человек (Господь) с неба» (1 Кор. 15, 47). Сюда же относятся слова Господа из Евангелия от Иоанна: «шедший с небес Сын Человеческий» (3, 13).

**) Эта мысль была высказана в юношески гениальных «Чтениях о Богочеловечестве» В. Соловьевым, который, к сожалению, не развил свои прозорливые мысли в богословское учение, но скорее замутил и извратил их гностическими образами.

реальность миру Божественных идей Логоса. Отношение Третьей Ипостаси к предвечному Богочеловечеству выражается поэтому не в том, что она является для него ипостасным центром, но в том, что она осуществляет, являет для Сына, а чрез то и для Отца, Богочеловечество как божественную действительность, приемлющую Логос и Его вмещающую. В этом смысле различаются в предвечном Богочеловечестве Логос как Богочеловек, и Дух Св. как Богочеловечество (чему аналогия в жизни мира есть Христос, как Богочеловек, и Церковь, как Богочеловечество). Следовательно есть разность в ипостасном отношении Логоса и Духа Св. к Богочеловечеству: Логос обращен к нему непосредственно Своей ипостасию и есть его «Глава», Дух Св. обращен к уже открывшемуся чрез Логос Богочеловечеству, его приемля и животворя, не как Свое ипостасное откровение, но как откровение Логоса. Характер Третьей Ипостаси остается здесь тот же, что и во Св. Троице: она показывает Отцу не Себя, но Сына, и Сыну не Себя, но Отца, сама ипостасно опзрачиваясь в этом движении любви. И она в Богочеловечестве как бы сливается с ним в его бытии для Сына, а чрез то и для Отца. В этом смысле отношение Второй и Третьей ипостасей в едином Богочеловечестве можно выразить и так, что Их нераздельная Двоица и есть Богочеловечество, как откровение Отца во Св. Троице, божественная София. Этот характер Второй и Третьей ипостаси в отношении к Богочеловечеству может быть выражен также как соотношение двух духовных начал в Божестве, которые в тварном человеческом мире отражаются как соотношение мужского и женского. Образ Божий в человеке в полноте своей раскрывается именно в соединении обоих начал («и сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил их, мужчину и женщину, сотворил их». Быт. 1, 27). В человеческом мире полнота этой любви раскрывается как любовь матери, сестры, жены и невесты в отношении к сыну, брату, жениху и мужу, а сверх того и дочери к отцу, и именно эти образы применяются ко Христу и Богоматери и Церкви: Пресв. Богородица есть Мать Христа, но она же ублажается как Его Невеста Невестная (или, согласно Песни Песней, «сестра моя невеста»). Церковь, которая имеет личное средоточие в Богоматери, есть «жена и невеста Агнца» (Откр. 21, 21), причем самое решительное сопоставление женского начала в человеческом духе с Духом Св. содержится в заключительной части Апокалипсиса: «и Дух, и Невеста говорят: прииди» (22, 17). Это сказано о Церкви, как о совершившемся Богочеловечестве, в ее отношении к Агнцу,

Логосу-Христу. Отсюда следует, что ипостасное взаимоотношение Логоса и Св. Духа в Их общем откровении в Богочеловечестве содержит в себе особый образ любви, лично окачествованной, причем это окачествование может быть выражено на языке тварном в аналогиях образов любви мужского и женского начала (причем, само собою разумеется, должны быть заранее устранены всякие приращения мысли в сторону пола и вообще чувственных образов). И как ипостась Логоса есть ипостась Христа, воплотившегося в младенца мужского пола и ставшего в возраст «мужа совершенна», так и ипостась Духа полнее всего раскрывается для нас в Богоматери и становится для нас действительностью в Церкви, которая есть «Дух и Невеста».

Что касается ипостаси Отца, то, хотя на человеческом (точнее на богочеловеческом) языке она именуется в мужском роде (отец, но не мать) однако это словоупотребление объясняется скорее отсутствием соответствующего слова, не имеющего отношения к различию мужского и женского: мужской род здесь есть *masculinum majestatis*, употреблен для возвеличения отечества Божия, но не как попытка его определения. Косвенно это подтверждается и тем, что отечество Отца есть «безматернее» в отношении к Сыну, и кроме того, не исчерпывается рождением (мужского начала), но включает еще и исхождение (женского начала), само оставаясь вне этого различия, которое существует лишь в сопоставлении обоих различающихся начал. Отсюда также следует, что Отчая ипостась, как «всевиновная», «начальная», открываясь в Сыне и Духе Св., — в Богочеловечестве, — сама остается в известном смысле ему трансцендентна, т. е. она не может быть определена в терминах Богочеловечества. Отец не есть ни Богочеловек, подобно Сыну, ни Богочеловечество, подобно Св. Духу, хотя Он и открывается в Богочеловечестве, имеет в нем Свой собственный образ, есть всеобщее Начало.*) В этом можно видеть основание, почему Отец, хотя и посылает в мир Сына, а затем и Духа Св., сам лично не является в богочеловеческом мире. Он показывает Себя лишь в Сыне («видевый Меня, виде Отца») чрез Духа Св., который являет Сына. Отец есть Богочеловечество в том смысле, как подлежащее есть сказуемое, но Он и не есть оно, — в том же самом смысле: подлежащее раскрывается в сказуемом, но необходимо от него и отличается, с ним не отождествляется, ему трансцендентно.

*) В этом смысле понимаем мы текст Еф. 3, 15: «Отцом, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле».

Нужно добавить в заключение, что определение Божественной природы, как предвечного Человечества, или, что в данном случае одно и то же, Богочеловечества, рефлектируется от тварного мира, от тварного человечества. Оно есть в этом смысле лишь *аналогия*, однако понятая *реалистически*, т. е. не только с соблюдением всех различий в состоянии, но и с сохранением тождества в существе. Мы знаем человека только как творение, и потому может казаться затруднительным от творения восходить к разумению Бога. Однако можно идти и совершенно обратным путем: «что вверху, то и внизу», именно, исходя из Божества, уразумевать человека, как криптограмму Божества. И это прямо и повелевается откровением, возвещающим, что человек имеет Образ Божий, т. е. что человечество в мире предполагает и Бого-Человечество. И не следует эту идею отдавать воинствующему безбожию, которое извращает ее тем, что пролагает путь в обратном направлении, постигая не человека из Божества, а Божество из человека. Но в применении к Богочеловечеству нужно устранить все свойства, связанные с природновещественным существованием тварного человечества в путях его развития, и необходимо мыслить его, действительно, как *οὐσία*, т. е. как духовную, интенсивную сущность, в себе, как ноумене, содержащую все феномены, его раскрывающие. Богочеловечеству в Боге принадлежит вся абсолютная *духовность*, присущая Божеству. Это есть «энергия» Божества, имеющая для себя бесконечно множественные излучения усии (учение св. Григория Паламы об энергиях, за которое его обвиняли в многобожии). Однако, это не мешает и тому, что в Боге Богочеловечество, как откровение Божества, может быть понято и как *тело* Божества, абсолютно духовное и в этом смысле бестелесное, но исполняющее то, что телу, как таковому, свойственно: быть откровением духа, живущего в нем и, мало того, в известном смысле и живущего им. Таким образом, мы получаем ряд равенств, в которых одна и та же величина, природа Божия, усия, получает свои определения в качестве Божественной Софии. София есть Премудрость Божия, есть Слава Божия, есть Человечество в Боге, есть Богочеловечество, есть Тело Божие (или, что то же — «риза» Божества), есть Божественный мир, сущий в Боге «прежде» творения. Во всем этом содержится «достаточное основание» для творения, согласно принципу: «что вверху, то внизу», — иными словами, для его софийности.

Николай Лосский

Н. О. ЛОССКИЙ

(1870 — 1965)

Николай Онуфриевич Лосский родился в деревне Витебской губернии; сын помещика. По окончании петербургского университета по историко-филологическому и математическому факультетам, был с 1900 по 1916 г. приват-доцентом, а с 1916 по 1922 — профессором этого университета по кафедре философии. В 1922 г. был выслан из России советским правительством и поселился в Праге. С 1936 г. состоял профессором философии в Братиславе. После войны жил некоторое время в США; затем во Франции.

Лосский — один из самых видных представителей чистой теоретической философии в России. Его главные труды относятся к области гносеологии и онтологии. В гносеологии он является создателем системы «интуитивизма»; в онтологии он называет свое воззрение «идеал-реализмом»; оно основано на учении Платона о реальности идей. По своим метафизическим воззрениям близок к Лейбницу; в религиозно-философских воззрениях, которым посвящены его последние труды, он является представителем чистого теизма.

Главные произведения: «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903); «Обоснование интуитивизма» (1906); «Мир, как органическое целое» (1917); «Введение в философию» (1919); «Логика», 2 тт. (1922); «Свобода воли» (1928); «Ценность и бытие. Бог и царство Божие, как основа ценности» (1931); «Типы мировоззрений» (1931); «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (1938).

О ТВОРЕНИИ МИРА БОГОМ*)

Мир есть единство многого. Отсюда философское умозрение с абсолютною достоверностью усматривает, что миру не присуща *aseitas*, т. е., что он существует не сам от себя: есть вне мира лежащее основание его бытия. Это основание само уже не может быть единством многого, иначе поднялся бы вопрос о его основании и т. д. в бесконечность; следовательно, основание мира должно быть началом Сверхъединым, Сверхсистемным, невыразимым ни в каких понятиях, заимствованных из области мирового бытия: в противном случае, оно Само было бы частью той системы многого, которая есть мир. Такое начало необходимо должно быть сверхрациональным, *металогическим*, т. е. неподчиненным закону тождества, противоречия и исключенного целого. Это последнее положение доказано особенно просто, ясно и убедительно С. Франком в его книге «Предмет знания».

Вследствие полной несоизмеримости с миром Сверхъединое начало выражается при попытке сопоставить его с разными сторонами мирового бытия (личность, разум, бытие и т. п.) посредством отрицаний: Оно есть Божественное Ничто, предмет апофатического (отрицательного) богословия. Таким образом, Бог и мир онтологически резко отграничены друг от друга: сопоставляя Божественное Ничто и мир, нельзя найти между ними ни полного, ни частичного тождества.

Онтологическая пропасть между Богом и миром не заполняется и положительным богословием. Правда, согласно религиозному опыту Бог есть личное существо; мало того, из Откровения мы знаем о Нем, как о единстве трех Лиц — Бога-Отца, Сына и Духа Святого. Мы приписываем Ему многие свойства земных существ и применяем к Нему даже категории, напр., бытия, причинности. Надо помнить, однако, что Бог и как Лицо остается все тем же Божественным Ничто: Его личным бытием не отменяется

*) Первая половина статьи «О творении мира Богом», напечатанной в журнале «Путь». Орган русской религиозной мысли. Париж, август-декабрь 1937 г., № 54, стр. 3-14.

ни одно положение отрицательного богословия. В самом деле, слова, обозначающие понятия из области земного бытия, имеют иной смысл в применении к Богу. Пользуясь ими, мы имеем в виду некоторое сходство между Богом, как предметом положительного богословия и миром. Однако это сходство и различие *металогическое* (см. о понятии «металогической инаковости» в книге С. Франка «Предмет знания»). Два предмета, сходные или различные в логическом смысле, необходимо *содержат* в себе частичное тождество или, по крайней мере, необходимо *связаны* с тождественным элементом: металогическое единство не связано с частичным тождеством ни в каком смысле слова. Отсюда ясно, что если бы понятия личности, разума, бытия и т. п., высказываемые о Боге в положительном богословии, были тождественны соответствующим понятиям о земных существах, то пришлось бы в значительной степени разъединить Божественное Ничто и Лиц Св. Троицы, напр., пришлось бы признать, что Божественное Ничто есть высшее начало, обосновывающее *систему* трех Лиц Св. Троицы, как низшую область, которая, в свою очередь, связана отношением частичного тождества с миром.

Отвергая учение о высшем и низшем Боге и, следовательно, признавая совпадение Божественного Ничто с каждым из трех Лиц Св. Троицы, необходимо строго держаться следующего положения: существует онтологическая пропасть между Богом и миром; пантеизм есть учение логически несостоятельное. Онтологическое различие между Богом и миром столь велико, что, если Бог есть бытие, то мировые существа обладают только тенью бытия, или, если категория бытия применяется к мировым существам, то Бог есть *сверхбытийственное* начало.

Отдадим себе теперь отчет в том, какой характер имеет обоснование мира Богом, каким понятием следует выразить своеобразие этого обоснования. Исследуя мир, как систему многого, ум необходимо восходит к интуиции (к созерцанию) *Сверхсистемного* начала, как основы мира, но созерцание *Сверхъестественного* начала не обязывает перейти от Него к миру. Это значит, что существование мира есть факт, которого могло бы и не быть. В самом деле, в Божественном Ничто нельзя найти никакой необходимости, обязывающей Его основать мир. Вследствие несоизмеримости мира с началом *Сверхсистемным*, нельзя помыслить, чтобы мир был результатом эманации из Божественного Ничто или продуктом эволюции из Него или средством для удовлетворения какой-либо потребности Его, для какого-нибудь восполнения Его.

Следовательно, обоснование мира Божественным Ничто, вследствие совершенной несоизмеримости мира и Ничто, может быть мыслимо только, как свободное творение мира Богом, и притом абсолютное творение: в самом деле, и форма и содержание мира ни в какой степени не заимствованы Богом из Себя Самого; мир есть нечто совершенно новое в сравнении с Ним, металоогически иное.

Так как также и вне Бога нет ничего, что могло бы быть использовано Им, как материал, для создания мира, то остается признать, что мир сотворен Богом из ничего. Это важнейшее для всей системы философии христианское учение, доказуемое чисто философским абсолютно достоверным умозрением, не следует истолковывать так, будто Божественное Ничто воспользовалось каким-то «ничто», находящимся вне Его или в Нем, и из этого материала создало мир. Словами «из ничего» в этом тезисе высказана следующая простая мысль: Творец мира не нуждается ни в каких данных для того, чтобы сотворить мир; и первичная форма, и первичное содержание мира насквозь сотворены Им, как нечто новое, небывалое в сравнении с Ним.

Творение мира не есть необходимость. Поэтому всякие попытки философски вывести из Абсолютного мир, получить из Сверхъединого мировую множественность несостоятельны. Но если для Сверхъединого начала нет никакой необходимости творить мир, то тем с большею силою встает вопрос, каков смысл творения мира, каков смысл мировой множественности и других первоначальных основ мира. На этот вопрос мы попытаемся ответить позже, а теперь постараемся установить, что именно сотворено Богом.

Наиболее легко наблюдаемый слой мира суть события, т. е. действия во времени. Действия не могут возникать самостоятельно; где есть действие, там необходимо должен быть деятель, производящий действие, как свое проявление, как выражение своей жизни. Если бы Бог творил мир, как систему событий, т. е. как совокупность своих действий во времени, то это значило бы, что мир есть жизнь Самого Бога во времени: тогда мир был бы низшею областью Божества. Это был бы пантеизм, утверждающий, что Бог, как Божественное Ничто, стоит выше мира, но в творимой Им временной жизни Он тождествен с миром. Тогда невозможно было бы объяснить существование зла в мире, непонятна была бы борьба мировых существ друг с другом, нельзя было бы

развить учение о свободе их. Пантеизм во всех его видах есть учение логически несостоятельное.

Итак, тезис: «где есть действие (событие), там есть и деятель», обязывает к следующему выводу: в мире есть действия (события во времени); следовательно, в составе мира есть и деятели, производящие эти действия. Деятелей в мире много; это ясно хотя бы уже из того, что многие действия направлены друг против друга, напр., взаимоотталкивания.

Действие (событие) и деятель принадлежат к двум онтологически различным этажам бытия. Действие имеет временную или пространственно-временную форму; деятель есть сверхвременное или сверхпространственное существо. Действие, т. е. событие, будучи заключено в ограниченном отрезке времени, само по себе неспособно творить ничего, оно не способно действовать. Деятель есть творческий источник событий и носитель их, как своих проявлений. Имея в виду эти свойства, будем называть каждого деятеля субстанция или лучше словами субстанциальный деятель, чтобы подчеркнуть творческую силу и конкретный характер их. Примером субстанциального деятеля могут служить человеческое я, как творец и носитель своих чувств, хотений, грез, или электрон, как творец и носитель своих действий отталкивания и притяжения. События, т. е. все, что имеет временную и пространственно-временную форму, мы будем называть реальное бытие. Все невременное и не-пространственное будем называть идеальным бытием. Таким образом, субстанциальные деятели суть бытие идеальное.

Субстанциальные деятели суть конкретно-идеальное бытие: они обладают самостоятельным существованием, обладают сверхкачественною, следовательно металоогическою творческою силою и не могут быть исчерпаны никакой совокупностью качественно определенных содержаний. Наоборот, отвлеченно-идеальное бытие (напр., число и другие математические формы, отношения, типы жизни субстанциальных деятелей вроде кислородности, земной человечности и т. п.) не имеет самостоятельного существования: оно всегда есть принадлежность какого-нибудь деятеля, сама по себе лишенная творческой силы, имеющая ограниченное определенное содержание. Субстанциальные деятели не только невременны и непространственны, но еще и распоряжаются формами времени и пространства, придавая их своим проявлениям; поэтому их можно называть сверхвременными и сверхпространственными. Что же касается отвлеченных идей, они, правда, невре-

менны и непространственны; однако, некоторые из них (напр., типы существования — идея кислородности, земной человечности и т. п., или типы социальной жизни — идея абсолютной монархии, демократической республики) имеют определенное положение во времени, потому что находятся в составе мира в связи с временными актами субстанциальных деятелей.

Теперь можно ответить на вопрос, в чем именно состоит творение мира Богом, т. е. каков *первозданный* состав мира. События, составляющие жизнь субстанциальных деятелей, творятся ими самими, а не Богом. Следовательно, обоснование мира Богом должно быть понято, как творение Им сверхвременных и сверхпространственных субстанциальных деятелей, наделенных сверхкачественною творческою силою и формальными разумными принципами, необходимыми для их деятельности (идеями протяженности, временности и т. п., совокупность которых я называю Отвлеченный Логос). Иными словами, Бог творит только идеальное бытие, а реальное бытие (события) Он предоставляет творчеству самих мировых существ. Мало того, и в составе идеального бытия не все сотворено Богом. Конечно, Бог сотворил все конкретно-идеальные существа, т. е. всех субстанциальных деятелей. Что же касается отвлеченно-идеального бытия, только небольшая часть его сотворена Богом, именно та, которая составляет Отвлеченный Логос и придает миру характер формально разумной системы. Коротко говоря, Бог творит творцов и предоставляет им самим осуществлять свою жизнь во времени, даже вырабатывать более или менее самостоятельные типы жизни, напр., кислородность, азотность, кристалличность поваренной соли, ландышевость, орлиность, земную человечность и т. п.

Чтобы яснее отдать себе отчет, что именно сотворено Богом, как *первозданная* система мира, рассмотрим подробнее строение мирового бытия. Здесь я вкратце и без доказательств изложу основы онтологии, разработанной мной во многих книгах и статьях. Все действия, совершаемые субстанциальными деятелями, суть свободные целеустремительные акты. В каждом своем акте деятель свободно (по крайней мере, в смысле формальной свободы) стремится осуществить или использовать какую-либо ценность. Следовательно, все деятели, из которых состоит мир, суть живые существа.

Все деятели осуществляют свои акты согласно *тождественным* формальным принципам (строение времени, пространства и т. п.). Из этого следует, что они, с одной стороны, как носители

творческой силы, самостоятельны в отношении друг друга, а, с другой, как носители тождественного Отвлеченного Логоса, сращены друг с другом онтологически, единосущны. Правда, это единосущие глубоко отличается от единосущия Божественного. Три Лица Св. Троицы единосущны-во всем содержании своих деятельностей; поэтому их единосущие можно назвать *конкретным*. Что же касается деятелей, по крайней мере, нашего царства бытия, они единосущно творят единые формальные рамки своих деятельностей, единое время, пространство и т. п., но содержание, которым они наполняют эти рамки, часто бывает взаимоисключающим, враждебным. Поэтому их единосущие можно назвать *отвлеченным*. Оно обеспечивает, однако, тесную связь между деятелями, в силу которой жизнь всякого деятеля имеет непосредственное значение не только для него самого, но и дана, по крайней мере, подсознательно всем остальным деятелям. Поэтому они способны в отношении друг к другу совершать теоретические интенциональные акты интуиции, т. е. акты осознания и опознания не только своей, но и чужой жизни в подлиннике, а также практические акты любви или ненависти, направленные непосредственно на само чужое бытие с его объективными ценностями, положительными или отрицательными.

Согласно сказанному, каждый деятель наделен всеми свойствами для того, чтобы стать личностью, т. е. быть существом, осознавшим абсолютные ценности и долженствование руководиться ими в своем поведении. Деятели, изначально проявившие любовь к Богу большую, чем к себе, и любовь ко всем тварям, равную любви к себе, суть от века члены Царства Божия. Они от века обожены по благодати и деятельно участвуют в полноте Божественного бытия: в самом деле, они не только созерцают Бога во всей славе Его, но еще и осуществляют соборную творческую деятельность, единодушно сочетая свои силы друг с другом в единении с силою Божиею; о них можно сказать, что в отношении друг к другу они конкретно единосущны. Даже и телесность членов Царства Божия глубоко отлична от нашего материального тела: не имея эгоистических стремлений ни в малейшей степени, они не совершают актов отталкивания, следовательно, не творят непроницаемых объемов; их пространственные действия, световые, звуковые, тепловые и т. п. суть их *духоносные тела*, взаимно пронизываемые и воплощающие совершенную красоту.

Деятели, совершившие акт грехопадения, именно обнаруживающие недостаточную любовь к Богу и тварям его, эгоистически

преувеличивающие свою ценность, образуют упадочное, несовершенное царство нашего психо-материального бытия. Своим эгоизмом они обособляют себя в большей или меньшей степени от Бога и друг от друга. Соборное творчество для них невозможно; в обособлении от Бога и друг от друга творческая деятельность их ослаблена и подвержена стеснениям. Творя свои пространственные деятельности, они совершают акты взаимоотталкивания и, таким образом, создают свою грубую *материальную телесность*, относительно непроницаемую.

На самых низких ступенях падения в нашем психо-материальном царстве бытия находятся деятели, живущие столь упрощенной жизнью, как электроны, протоны и т. п. Однако и они образуют формально-разумную систему, в рамках которой они стремятся к более высокой жизни, сохраняя все те свойства (творческую силу, отвлеченное единосущие и т. п.), правильное использование которых может возвести их на ступень личного бытия. Поэтому каждый субстанциальный деятель, даже и упавший ниже личного бытия, может быть назван все же *потенциальной личностью*. Таковы, напр., те деятели, которых Лейбниц называет сонными монадами: перед всеми ними стоит задача достигнуть личного бытия путем свободного творческого развития и далее восходить к порогу Царства Божия, чтобы удостоиться обожения по благодати. На этом пути различные деятели вырабатывают различные типы жизни, которые усваиваются также другими деятелями и получают более или менее широкое распространение в природе. Так, в процессе творческой эволюции некоторые деятели, подчиняя себе других менее развитых деятелей, организуют их и создают тип жизни кислорода, водорода, воды, кристаллов поваренной соли, горного хрусталя, далее — тип жизни одноклеточных организмов, далее — жизнь различных видов многоклеточных организмов; еще более сложное строение имеет тип жизни земного человека, планеты, солнечной системы и т. д. Согласно этому учению, весь мир состоит из личностей, действительных или потенциальных: такое направление можно назвать *метафизическим персонализмом*. Наиболее известный образец персонализма есть система *Лейбница*.

Говоря об основных областях мира, нельзя упустить из виду, что кроме Царства Божия и нашего психо-материального царства, существует еще сатанинское царство: оно состоит из тварных деятелей, которые, горделиво преувеличив ценность своей личности,

вступили в соперничество с Самим Господом Богом и возненавидели Его.

Ответ на вопрос о первоначальной системе мира можно теперь формулировать следующим образом. Бог сотворил только существа, способные быть личностью, т. е. способные принимать деятельное участие в Божественной полноте жизни, творя Добро, Истину и Красоту. Отсюда становится понятным и смысл творения мира. Бог не нуждается в творении мира для Себя, но, будучи совершенным Добром и любя добро во всех смыслах этого слова, Он хочет бесконечного распространения своего совершенства и творит существа, способные деятельно принять участие в Его жизни. Только такие существа и заслуживают того, чтобы Он творил их. Сколько существ, способных быть личностью, сотворил Бог? И на этот вопрос ответ получается ясный и определенный: Бог сотворил актуальную бесконечность субстанциальных деятелей.

В числе условий высшего совершенства находится свобода; но свобода тварного существа необходимо связана с возможностью избрания пути зла, с возможностью, которая, правда, может никогда не стать действительностью. Фактически бесконечное множество деятелей изначально вступили на путь добра и образуют от века Царство Божие; но, с другой стороны, есть также бесконечное множество деятелей, неправильно использовавших свою свободу. Они находятся в нашей области психо-материального бытия или даже в царстве сатанинской злобы. Бесконечно многие из таких падших существ суть лишь потенциально личности.

Для полной ясности следует еще сказать несколько слов о том, чего Бог не творил, созидавая первоначальную систему мира. Бог сверхвременно сотворил только сверхвременную систему субстанциальных деятелей, не придавая им никакого эмпирического характера, выразимого в понятии видов, родов, семейств и т. п. в естественнонаучном смысле. Все события, все процессы, составляющие жизнь мира, и выражающие видовые, родовые и т. п. свойства существ, а также отвлеченные идеи соответствующих типов жизни не сотворены Богом, а выработаны самими субстанциальными деятелями. Иными словами, Бог не творил кислорода, азота, воды и т. п. Он не творил бактерий, клопов, вшей, тигров, орлов, берез, дубов и т. п. Он не творил солнца, планет и т. п. Все эти виды жизни возникли постепенно в процессе развития мира, в процессе свободной творческой эволюции его.

Само собой разумеется, что все положительные качества и действия вырабатываются в процессе развития мира не абсолютно

самостоятельно, а при благодатном содействии Самого Господа Бога. Все доброе, что вырабатывается в мире, достигается путем синэргизма, содействия «природы» и «благодати».

Изложенное учение о творении мира в существенных чертах может быть согласовано с повествованием книги «Бытия». Слова: «В начале сотворил Бог небо и землю» можно понять, как утверждение, что *первозданный* состав мира есть совокупность субстанциальных деятелей, образующих от века «небо», т. е. Царство Божие, а также совокупность субстанциальных деятелей, о которых Бог провидел, что они совершат грехопадение и будут принадлежать к царству «земли», т. е. психо-материального бытия. Все остальное в книге «Бытия» отнесено к шести дням творения, т. е. к шести периодам медленного процесса развития падших существ. В этом процессе каждое восхождение на новую значительную ступень эволюции совершается при особом благодатном содействии творческой мощи Божией. Наиболее подчеркнут этот особый творческий акт Божий в повествовании о творении земного человека. Это и понятно, потому что возникновение человека есть особо знаменательная ступень творческой эволюции — переход от животного потенциально личного существования к актуально-личной духовной жизни. Таким образом, первичный творческий акт есть созидание деятелей, способных быть небесными человеками, членами Царства Божия, а в отношении к падшим деятелям осуществляется еще вторичный творческий акт благодатного содействия переходу от животности к земной человечности. Такое учение о возникновении человека есть сочетание теории предсуществования души с теорией креационизма.

Многие Отцы Церкви и вообще христианские мыслители говорят, что Бог сотворил мир согласно своим Божественным идеям. Напр., Ориген пишет: «Я полагаю: подобно тому, как дом или корабль строится и создается согласно строительным образам, и начало дом или корабль получает от образов и понятий в строительстве, так все произошло согласно понятиям будущего, явленным Богом в Премудрости. «Все соделал Ты премудро» (Пс. СIII, 24). Это значит: Бог, сотворив, так сказать, живую Премудрость, поручил ей дать форму и вид существам и материи соответственно образам в ней» (In Iohannem, 19; 23; 18-24; 10).

Как понимать «понятия» или идеи, о которых говорит Ориген? Можно ли их считать принадлежащими сущности Бога, вроде того, как чувства и хотения человека суть моменты жизни человека? Такое учение было бы логически несостоятельно: со-

гласно положению, установленному выше, в Боге, как Божественном Ничто, и даже в Боге, как Св. Троице Божественных Лиц, нет ничего тождественного с содержанием мирового бытия, нет в строгом смысле ничего подходящего под те же понятия, которые применимы к миру. Отсюда следует, что, если Бог творит мир согласно Своим идеям, служащим прообразами мира, то это учение можно развивать лишь в следующем виде: Бог творит прообразы мира; эти прообразы не принадлежат к Его сущности, они суть уже нечто *тварное*, тот творимый и созерцаемый Богом план, сообразно которому Он далее созидает действительный мир. Впрочем, и так исправленные антропоморфические представления вовсе не нужны и лишены смысла, если первоначальный состав мира слагается из субстанциальных деятелей. В самом деле, субстанциальный деятель есть живая сверхвременная конкретная идея; допущение, что Бог имеет эту идею вне себя как свою мысль и, кроме того, творит эту идею вне Себя, как элемент мира, было бы нелепым и ненужным удвоением сущностей; простое и ясное решение содержится в утверждении, что Бог творит живых деятелей и вместе с тем созерцает Свое творение в подлиннике. Такому толкованию можно подвергнуть слова св. Иоанна Дамаскина: «Бог творит, мысля; Его мысль существует, как дело, Словом исполненное, Духом завершенное» (*De fide orthod.*, кн. II, гл. 2).

Субстанциальных деятелей Бог творит, наделяя их формальными принципами их деятельности (отвлеченный логос); носителями этих отвлеченно-идеальных начал являются тварные деятели, которых Бог созидает вместе с формами их деятельности и созерцает их, как внебожественное бытие. Что же касается отвлеченных идей, представляющих собою *типы* жизни (видовой, родовой и т. п.), они, как уже сказано, вырабатываются самими деятелями. Только в состоянии упадка, вызванного грехопадением, жизнь деятелей приобретает ту степень однообразия, которая выражается в общих понятиях видов, родов и т. п. По своему же идеальному назначению каждый деятель есть неповторимо своеобразный и незаменимый другими существами индивидуум. Что представляет собою это индивидуальное своеобразие? Это — та совершенная творческая деятельность, которая осуществляется деятелем в Царстве Божиим. В состоянии греховной жизни вне Царства Божия идеальное назначение деятеля существует в его подсознании, как нормативная индивидуальная идея. Кем творится эта идея? Если допустить, что Бог, создавая деятеля, творит также и конкретную индивидуальную идею его совершенного по-

ведения, то это означало бы, что вершина творчества, доступная деятелю в Царстве Божиим, была бы просто буквальным повторением того, что уже сотворил Бог в идее. Тогда осуществление своей индивидуальности живым существом было бы еще менее творческим, чем исполнение симфонии музыкантами по партитуре, сотворенной не их гением. Нет, однако, необходимости так обесценивать индивидуальность тварных деятелей. Продолжая умозрение в духе изложенных выше теорий, можно предложить следующее решение трудного вопроса, стоящего перед нами. Промысел Божий, не нарушая свободы ни одного существа, находит средства ставить падшего деятеля в такие условия, чтобы иногда после долгого и тяжелого извилистого процесса развития деятель осудил путь зла и стал подниматься к порогу Царства Божия. Достигнув его, он удостоивается обожения и тогда, проявляя всеобъемлющую любовь и пользуясь совершенным всеведением, деятель творит индивидуальные абсолютно ценные проявления, гармонически соотношенные со всем миром и потому составляющие совершенный вклад в соборное творчество членов Царства Божия. Находясь вне Царства Божия в состоянии падения, деятель, благодаря своей сверхвременности и единосущию с другими существами, сохраняет все же связь со всем миром и потому имеет в своем подсознании свое *будущее* совершенное творчество, как маяк и масштаб для оценки своего поведения, т. е. как свою *нормативную индивидуальную идею*.

Мне могут возразить, что я приписываю тварным деятелям чрезмерную божественную мощь творчества. В ответ на это напомню, что согласно Св. Писанию Бог сотворил человека по Своему образу; одна из черт этого образа и выражена в том, что Бог-Творец создает существа, способные к творческой деятельности. Однако, следует отдать себе отчет в том, что образ Божий в человеке не есть наличие таких свойств у человека, которые были бы *тождественны* со свойствами Бога, т. е. подходили бы под *одно и то же* понятие в логическом смысле: сходство между Богом и тварью может быть только *металогическим*, не основанным на онтологическом тождестве. Поэтому, найдя какую-либо черту образа Божия в твари, мы всегда убеждаемся, что она есть лишь тень того, что присуще Богу. Так, напр., существует глубокое различие между творчеством Бога и тварных деятелей. Бог творит живые существа, способные к самостоятельной жизни, а тварные деятели творят только проявление *своей* жизни и осуществляют

только отвлеченные идеи, но они не могут сотворить ни одного живого существа.

Изложенное мною учение есть чистейший теизм, не содержащий в себе ни малейшей уступки пантеизму, направлению логически несостоятельному, ведущему к противоречиям и тупикам. Само собою разумеется, этот теизм должен быть далее пополнен учением о нисхождении Бога в мир, состоящем в том, что Второе Лицо Св. Троицы, Логос, чудесно присоединив к Своей Божественной природе природу человека, вступает в интимную связь со всем мировым процессом; однако, и здесь чистота теизма остается ненарушенной в уме того, кто помнит основное положение идеи Богочеловека о нераздельном, но и *неслиянном* единстве двух природ в Нем — Божеской и человеческой. Все достоинства пантеизма, вся поэзия его, признание пронизанности мира Богом, видение в каждом положительном процессе и свойстве мира участия Бога сохраняются в этом теизме и даже возводятся на более высокую ступень, потому что онтологическое различие придает общению между Богом и миром характер свободного проявления любви разнородных начал и творческого сотрудничества их друг с другом.

Николай Бердяев

Н. А. БЕРДЯЕВ

(1874 - 1948)

Николай Александрович Бердяев родился в Киеве, происходил из дворянской семьи; бабка со стороны матери была француженка, графиня де Шуазель. Учился в кадетском, потом пажеском корпусе и в университете. В юности был марксистом и в 1900 г. был сослан на север России, в Вологду. В 1904 г. издавал в Петербурге, вместе с С. Н. Булгаковым, «идеалистический» журнал «Вопросы Жизни» и был основателем «Религиозно-философского общества»; с 1907 по 1922 г. жил в Москве. В 1914 г. за статью против Синода «Гонители духа» был привлечен к суду. В 1919 г. избран профессором московского университета. Одновременно основал «Вольную академию духовной культуры». В 1920 г. был арестован Ч.К., в 1922 г. выслан из России. С 1922 по 1924 г. жил в Берлине, где при поддержке YMCA (Христианского Общества Молодых Людей) основал «Религиозно-философскую академию». С 1924 г. до своей кончины жил в Кламаре под Парижем. В Париже продолжал вести религиозно-философскую академию, редактировал с 1922 по 1939 г. журнал «Путь», орган русской религиозной мысли, и принимал активное участие в Русском Студенческом Христианском Движении. За книгу «Дух и свобода» получил премию Парижской академии моральных и политических наук. В 1947 году Кэмбриджский университет присудил ему почетную степень доктора богословия.

Бердяев стал одним из самых известных философских и религиозных писателей в мире (его книги переведены на 14 языков). По основной своей религиозной тенденции он может быть определен, как христианский гуманист. Он борется против всего в традиционных христианских движениях, что принижает значение человека и ограничивает сферу его творческой деятельности. Назначение и достоинство человека лежит в его призвании быть свободным сотрудником Бога; Бог сам нуждается в этом сотрудничестве. Метафизически Бердяев мыслит свободу, как первичный субстрат, из которого Бог сотворил мир, и как существо человеческого бытия. Все законченное, готовое, объективированное в бытии и в общественной жизни он рассматривает, как некую вредную aberrацию, против которой он борется, — как мираж, который должен быть преодолен. Генетически воззрения Бердяева, при всей его оригинальности, определены традициями русской религиозной мысли 19 века, в частности, славянофильством.

Бердяев — очень плодовитый писатель, написавший множество книг и статей. Здесь нет надобности перечислять все его произведения. Сам Бердяев считал наиболее значительными из них книги «Дух и свобода», «О назначении человека», «Опыт парадоксальной этики», «Я и мир объектов», «Дух и реальность», «О рабстве и свободе человека», «Творческий акт и объективация: опыт эсхатологической метафизики».

ДВА ПОНИМАНИЯ ХРИСТИАНСТВА*

1

Два понимания христианства, которые условно можно назвать консервативным и творческим, различаются между собой прежде всего тем, что одно признает религиозный субъект неизменным, другое же признает его изменяющимся, для одного религиозный субъект пассивен, для другого же он активен.***) С этим связана основная проблема философии религии. Ссылка консерваторов на абсолютность и неизменность откровения, т. е. того, что исходит из религиозного объекта, неубедительна потому, что откровение двучленно и предполагает не только религиозный объект, который открывается, но и религиозный субъект, которому открывается. Откровение есть также событие внутри человека, духовный опыт. И вот религиозный субъект может иметь разный опыт, разный объем сознания, разную зависимость от времени, от социальных влияний, от коллективных представлений, разную очищенность и одухотворенность. Откровение не может автоматически и механически действовать на человека, независимо от того, каков он. Откровение изменяет человека, но оно и изменяется человеком. Человек активен в восприятии откровения. Христианство исключительно консервативное, сознающее себя единственно ортодоксальным, принуждено отрицать изменяемость и активность религиозного субъекта, ограниченность и часто замутненность откровения субъектом, его воспринимающим. Религиозный субъект со средне-нормальной структурой своего сознания признается неизменным. Особенно настаивает на этом томизм со своей философией здравого смысла. Учение о неизменяемости религиозного субъекта, о существовании вечного естественного

*) «Путь». Орган русской религиозной мысли. Изд. Религиозно-философской академии, Париж, дек. 1932 (№ 36), стр. 17-43.

**) Выражения «религиозный субъект» и «религиозный объект» я употребляю в относительном и условном смысле. На большей глубине Бог не есть объект и не принадлежит к объективному миру.

порядка взято тут у Аристотеля. То, что называют неопределенным и двусмысленным словом «модернизм», есть не что иное, как признание изменчивости религиозного субъекта. При этом изменчивость эту совсем не нужно непременно понимать как эволюцию. Но этим раскрывается путь для исторической критики, для социологического или психоаналитического объяснения многого, чему раньше придавалось абсолютное религиозное значение. Существование идеальной «ортодоксии», вполне объективной и независимой от субъекта, есть иллюзия, — она основана на вере в неизменность человеческой природы, воспринимающей откровение, на вере в то, что религия, основанная на откровении, не бывает искажаема и ущемляема влияниями и воздействиями, исходящими не от религиозного объекта, не от Бога, а от общества, от социальной обыденности. В действительности религиозный субъект нуждается в постоянном очищении, не личном только, но и социальном, в углублении, одухотворении, освобождении от социальных внушений, искажающих и ограничивающих откровение, от подсознательных влечений сексуальных и особенно влечений к власти. Консервативная ортодоксия совсем не отдает себе отчета в социологически выясненной роли коллективных представлений в религиозной жизни. Когда я читал последнюю книгу Бергсона „*Les deux sources de la morale et de la religion*“, то был поражен сходством того, что он говорит о двух источниках морали и религии, с тем, что я говорил в своей книге «О назначении человека». И это несмотря на коренное различие наших миросозерцаний. Бесспорно, религия имеет два источника — социальный или, как я говорил в своей книге, социальную обыденность, и откровение, оригинальную интуицию, в которой происходит прикосновение к тайне бытия. В религиозной жизни человеческих обществ отражается социологическая зависимость религиозного субъекта. В религиозном сознании отпечатлеваются социальные отношения людей, отношения господства и подчинения, инстинкты тиранства, по нем можно переживать пережитую религиозным субъектом зависимость, рабство, страх, аффект мести, играющий такую роль с первобытных времен. Тут есть частичная правда у Маркса, у Дюркгейма, у Леви-Брюля и социологической школы, а также у Фрейда и Юнга и школы психоаналитической. Социология права, указывая на социальную зависимость и социальную обусловленность религиозных верований и учреждений. Признание этой истины может иметь очищающее и освобождающее для христианства значение. Так освобождается

сознание от абсолютизации относительного, от искажения религиозного объекта религиозным субъектом. Такое освобождающее и очищающее значение для христианства имеет и историческая критика, критика Библии. Но социологи и историки обычно не видят и не хотят знать других источников веры и религиозной жизни, не видят самого главного. Бесчеловечность религиозного субъекта с его древними подсознательными инстинктами, т. е. нераскрытие в нем более чистой стихии человечности, замутненность социальным рабством, аффектом страха и мести, отражается в бесчеловечном понимании религиозного объекта, в низменном антропоморфизме понятий о Боге. Так только и можно понять смысл многих соблазнительных и оскорбительных представлений о Боге в Библии. Непонимание этого породило ложное учение Маркиона и гностиков, за которым скрыто было справедливое негодование. Очеловечение же религиозного субъекта ведет и к очеловечению религиозного объекта. Это основной религиозный процесс в мире. Религиозный смысл этого процесса не в том, конечно, что Бог делается более человеческим и одухотворенным вследствие того, что человек стал более человеческим и одухотворенным, а в том, что незримое действие Бога на человека делает его более человеческим и одухотворенным, и это делает возможным и иное понятие о Боге, менее зависящее от дурных, примордиальных аффектов и эмоций падшего человека, от рабских социальных отношений, в которые погружена человеческая жизнь.

Консервативная ортодоксия отрицает эту зависимость от социальной обыденности, от земных социальных отношений господства и подчинения, от коллективного подсознательного, от родовых инстинктов. Ей представляется священным то, что имеет чисто социальное, а не религиозное происхождение, коренится в коллективном бессознательном. Она готова видеть теофанию там, где в действительности действуют инстинкты властолюбия и экономические интересы. Церковь есть не только мистическое тело Христово, церковь есть также социальный институт, она принуждена жить и действовать в социальной обыденности. И в этой своей социальной стороне церковь подвергается коллективным социальным воздействиям, приспосаблиется к социальной среде. Религиозный субъект, живущий в церкви, есть также социальный человек, руководимый классовыми, национальными и пр. инстинктами и интересами. Поэтому религиозный субъект, как человек социальный, делает церковь орудием своих вожделений,

своего сословия, класса, нации, расы. Церковь была постоянно примешана к политической и национальной борьбе. Религиозный субъект может быть обхвачен обскурантизмом, может находиться на очень низком уровне просветления сознания. Личная аскеза, личное духовное очищение не помогает, когда речь идет о социальном и интеллектуальном обскурантизме, о коллективном под-сознательном. Еп. Феофан Затворник был аскетом, стремился к святости, шел личным путем духовного очищения, но это не помешало ему быть обскурантом в социальной морали, принадлежать к очень невысокому типу интеллектуальной культуры. Совершенно невозможно понять соблазнительность и мучительность церковной истории, если не дать себе ясного отчета в том, что церковь, как институт и как быт, есть социологический феномен и несет на себе печать ограниченности и относительности всех социологических феноменов. Дух прорывается в социологическую эмпирию церкви, но всегда бывает ущемлен и умален. Но гораздо важнее еще социологическое давление на самое догматическое сознание. Социальная символика в религиозной жизни и религиозной мысли совершенно явственна, и в ней сильнее отражается социальная действительность, чем действительность духовная. Самые понятия о Боге, об отношении Бога и человека, об искуплении несут на себе печать родовой социальной жизни, родовых социальных отношений, вплоть до родовых понятий о мести, отразившихся на учении об искуплении. Также полны религиозное мышление и религиозная жизнь сексуальной символики. Воинствующий атеизм в своей антирелигиозной пропаганде чрезвычайно использовал эти стороны религиозного мышления. И всякая попытка консервативной религиозной ортодоксии отразить эту социальную обусловленность и социальную относительность всякой исторической религии укрепляет позицию антирелигиозную и атеистическую. Пророческая сторона религии освобождает от этой социологической обусловленности и зависимости, и в этом — вечное очистительное значение пророчества. Пророчество восстает против власти социального коллектива, выражающегося по преимуществу в жречестве и сакраментализме, во имя духа. Смысл пророчества в том, что оно означает разрыв родовой сращенности и скрепленности откровения и прорыва из мира духовного с социологическими влияниями и социологической зависимостью религиозного субъекта. Пророк есть человек, одержимый духом, а не внушениями социальной среды. Пророк возвышается над коллективными представлениями. По-

тому только он и может призывать к социальной правде. Тут основной конфликт религиозной жизни человечества. Оригинальная религиозная совесть, оригинальная интуиция, оригинальный духовный опыт есть прорыв к первоисточнику, есть стояние перед Богом, перед тайной бытия без социального опосредствования. Под оригинальностью тут нужно понимать не то, что не походит ни на что у других, а то, что близко к первоисточнику, к изначальному происхождению, что примордиально.*) Невозможно отрицать, что религиозная жизнь огромной массы человечества в значительной степени определяется социальными внушениями, наследственностью, воспитанием, привычкой, национальными, сословно-классовыми и семейными впечатлениями, т. е. коренится в коллективном бессознательном. Человек бывает магометанином или буддистом, православным или католиком, лютеранином или кальвинистом в зависимости от того, в какой стране, национальности или семье он родился. Это нисколько не решает и даже не ставит вопроса об истине вероисповедания, но это обнаруживает социологическую зависимость религиозного субъекта. Его вера слишком часто объясняется социологической зависимостью, она не оказывается чистым стоянием религиозного субъекта перед религиозным объектом. Также зависит он от времени, от эпохи.

Откровение религиозного объекта религиозный субъект постигает и выражает лишь символическим языком, и символику он берет из этого мира, обычно из родовой социальной жизни. В христианстве есть два преобладающих типа символики — символика юридическая, уже прямо взятая из социальных отношений, и символика биологическая, взятая из жизни растительной. Когда мыслят отношения между Богом и человеком, как господство и подчинение, как запрет и нарушение запрета, как наказание и прощение, как выкуп за совершенное преступление и пр., то прибегают к юридической символике. К юридической символике прибегают, когда мыслят жизнь церкви, как учреждения, регулируемого законом, когда уподобляют ее монархической государственности и иерархию уподобляют государственным чинам. Когда же мыслят Бога, как источник жизни, подателя жизни в избытке, когда говорят о новом рождении, о ветхом и новом Адаме, когда жизнь во Христе уподобляется виноградной лозе, когда церковь именуется мистическим телом Христовым и сравнивают-

*) См. мою книгу «О назначении человека».

ся с ростом древа, то прибегают к биологической символике. Более глубока, более первична, конечно, биологическая символика, а не юридическая символика, взятая из наиболее греховной стороны человеческого существования. У Ап. Павла можно найти и биологическую и юридическую символику. И юридический язык Ап. Павла дал повод к построению юридической теории искупления. В самом Евангелии бесспорно преобладает биологическая символика, символика жизни, нового рождения, семени, закваски, виноградной лозы и т. п., хотя можно найти и язык, отражающий социальные отношения людей. Символический язык евангелий, к которому прибегает сам Христос, означает очеловечение откровения, нисхождение его до человеческого уровня. Откровение есть всегда и прикровение, прикровение откровения человеческим языком. Очеловечение божественного Слова имеет не только искажающее, ограничивающее, умаляющее значение, но и положительное значение, ибо Бог стал человеком. Боговочеловечение и есть тайна христианства. И боговочеловечение означает вхождение божественного Слова в человеческую социальную среду. Универсальность христианства связана с тем, что в Евангелии религиозный субъект, поставленный перед откровением религиозного объекта, взят, как самая элементарная и простая, средняя человеческая природа. Простыми и средними людьми были апостолы, не людьми высшей и утонченной культуры, а обыкновенными рыбаками. Сам Сын Божий в своей человеческой природе был простым работником, плотником. Петр, признавший в Христе Сына Божьего, был самый средний человек со всеми человеческими слабостями и недостатками. Именно средняя, обыкновенная, простая человеческая природа должна была услышать божественное Слово, увидеть откровение божественного света. Такая социальная элементаризация религиозного субъекта имела огромное и всеобщее значение; она означает, что путь спасения открывается для всех людей, а не для посвященных только, что преодолевается аристократизм античных мистерий. Таким путем социальные и цивилизаторские внушения в зарождении христианства доведены до минимума. Символический язык в истинах христианства элементарен и прост, в этом его вечное значение. Этот элементарный и простой символический язык означает очеловечение Слова Бога. Но Слово Бога, введенное в социальную среду человечества, должно будет существовать в этой коллективной среде, подвергаться ее воздействиям, ее внушениям, отражать ее ограниченность и тьму. Религиозный субъект будет

постоянно делать мучительные усилия вернуться к простоте и элементарности Слова Божьего, прорваться к первоначальному откровению через порабощающую его социальную и цивилизаторскую среду. И это будет удаваться ему только частично. Религия будет не только духовным, но и социальным феноменом. Воплощение будет не только проникновением божественного и духовного в природное и человеческое, но и ограничением и искажением божественного и духовного этим природным и человеческим. Слабости и недостатки простой природы Петра станут слабостями и недостатками социально усложненной природы Петра в церковной истории. И на религиозном мышлении, на религиозной жизни будет отражаться подавленность, угнетение, рабство человека, как обратная сторона подавляющих, угнетающих и порабощающих. Религиозный свет, преломленный в тьме религиозного субъекта, породит обскурантизм, любовь к мраку, как к повелению ортодоксии. С этим связан глубокий трагизм христианской жизни.

Ошибочно было бы думать, что религиозный субъект вносит только плохое и темное. От него идет и положительное творчество в религии. Религиозный субъект претерпевает изменения в истории христианства. Не всегда будет христианское откровение восприниматься человеческой природой Петра. Уже Павел был иной человеческой природой, он не был простецом, он был гениальным человеком, так много привнесшим в судьбу христианства, что ставился даже вопрос, не он ли основатель христианства. Христианское откровение дальше должно было быть воспринято людьми эллинского духа и эллинской мудрости — Климентом Александрийским и Оригеном. Тут совершенно очевидно религиозный субъект был иной, чем во времена евангельски-апостольские. При этом совершенно неуместен вопрос, лучше ли он, но он иной. Сама же истина христианства одна и та же продолжает существовать для всех людей, самых простых, как и самых сложных по своей культуре, для всякой человеческой души. В этом отличие религии от философии, которая существует сравнительно для немногих, но которая и не спасает. На протяжении всей истории христианства религиозный субъект изменяется, усложняется, обогащается новым опытом, испытывает судьбу блудного сына, ставит новые проблемы, и от этого не может не зависеть восприятие и понимание христианской истины. Религиозная теория познания не может оставаться на точке зрения наивного реализма. Человек остается человеком, в нем есть вечная основа,

он и Божье творение, несущее в себе образ и подобие Божье, и существо греховное и падшее, он есть существо раздвоенное, высокое и низкое, в нем свет и тьма, он точка пересечения двух миров. Судьба Иова остается до сих пор судьбой человека. Но человек переживает все новый и новый опыт, в нем рождаются все новые и новые проблемы. Человек должен принять истину откровения, свет, исходящий от религиозного объекта, всей полнотой своего существа, принять не только простотой своего сердца, но и всей сложностью своего ума, своего разумения. Это и делалось в исторической судьбе христианства. Различие эзотерического и экзотерического вечно. И вот мы видим, что природа религиозного субъекта, природа человека, подвергалась большим изменениям в период истории, связанной с гуманизмом. Человек пережил новый и большой опыт, не только изоширился ум его, но и развернулась душа его, особенно изменилась и обогатилась его эмоциональная жизнь. Гуманизмом я называю тут не мировоззрение, господствовавшее с эпохи Возрождения, которое сейчас разлагается и окончательно изживает себя, а раскрытие, усложнение и утончение человеческой природы, обнаруживание всех творческих сил человека. Гуманизм не есть только мировоззрение, идеология, вера и при том ложная вера, но есть также раскрытие человека, испытание всех человеческих возможностей. И вот в опыте раскрытия человека, разворачивания заложенных в нем энергий, происходит существенное изменение религиозного субъекта. Пережитый опыт мог вести к отпадению от христианской веры. Но вернуться к христианской вере можно только с результатами пережитого опыта, которых никакими силами зачеркнуть нельзя. К этим результатам принадлежит положительное раскрытие человечности. Автономия разума эпохи просвещения, не только более поверхностного французского, но и более глубокого немецкого, просвещения немецкого идеализма, может и должна быть преодолена высшей стадией. Но невозможно вернуться к стадии, предшествующей эпохе автономии разума, к старой авторитарности. Этот процесс нужно мыслить диалектически. Совершенно невозможно отказаться от того сознания справедливости, от того чувства состраданности, от той человечности, которые завоеваны гуманистическим процессом в человеке. Бога должен принять человек и своим разумом, раскрывающимся в развитии философии и науки, и своим исканием социальной справедливости, и своею любовью к свободе, и своим созерцанием красоты. А это значит, что для христианского сознания имеет сейчас первостепенное значение ан-

тропология, учение о человеке, о религиозном субъекте. Святоотеческая и схоластическая антропология не может нас удовлетворить, она была даже не столько христианская, сколько юдаистически-эллинская, и она не знает происшедших в человеке изменений, не знает нового опыта. Возврат в антропологии к томизму или к патристике идет мимо запросов современной души, не отвечает на ее муку. Антропология эта слишком рационалистична. Только теперь по-настоящему делается возможной психология. В человеке происходил двойной процесс — и процесс очищения от старых социальных внушений, от рабства у старых социальных отношений, от рационалистического извращения откровения, и процесс нового засорения, засорения новыми формами социальной идолатрии и новым рационализмом. Поэтому такое значение имеет познание коллективного подсознательного, социальных внушений и социальной обусловленности в религиозном сознании религиозной жизни. Это познание может иметь освобождающее значение. И мы должны верить, что все существенные изменения в человеческой природе, всякая ее подлинная гуманизация происходила под незримым воздействием Духа Божьего.

В антропоморфных представлениях о Боге есть вечная истина, ибо человек есть образ и подобие Божье, и Бог вочеловечивается. Логос Воплощается. Но в религиозной мысли и в религиозной жизни примешивался дурной антропоморфизм, образы которого взяты из государственной жизни, основанной на господстве и подчинении, из уголовного права, из ложных понятий о чести, об оскорблении и восстановлении поруганной чести кровью, из родовой жизни пола. Антропоморфизм попадал во власть рациональных человеческих понятий. Само понятие о божественной справедливости заключало в себе дурной антропоморфизм, ибо в образовании человеческого понятия о справедливости немалую роль играл трансформированный и сублимированный подсознательный аффект мести. Антропоморфизм в богопознании был также социоморфизмом. Образы, взятые из социальной жизни людей, переносились на Бога, социальную символику принимали за последнюю онтологическую реальность. Категории социальной родовой жизни переносились на жизнь Бога и на Его отношения к миру и человеку. Таким образом, конечное и греховно ограниченное вносилось в бесконечность божественной жизни. Самое отношение к Богу, как господину и повелителю, карающему за нарушение своей воли, взято из социальных отношений людей и из дурных, подлежащих преодолению отношений. Аффект страха, перенесенный

на отношение к Богу, есть аффект, порожденный природой и социальной необеспеченностью человека, его постоянным пребыванием под угрозой, его социальной озабоченностью, его истерзанностью древними инстинктами тиранства. Этот страх смешался с мистическим ужасом перед трансцендентной бездной, перед тайной бытия, *Mysterium tremendum*, которое действительно есть первичный религиозный феномен. С социоморфизмом в религиозной мысли и жизни, подлежащим социологическому истолкованию, связано отношение между катафатическим и апофатическим богопознанием. Катафатическое богопознание всегда оказывается проникнутым социоморфическими элементами, апофатическое же богопознание над ними возвышается. Поэтому социоморфически-катафатическое богопознание должно быть признано эзотерическим, оно всегда имеет дело с конечным в Боге, а не с бесконечностью божественной жизни. Очищение религиозного субъекта от социоморфизма, от социальных внушений, от социальных категорий господства и подчинения, от древних аффектов страха, рабства, подавленности, мести, коренящихся в коллективном подсознательном, есть путь апофатического богопознания. Но этот духовный путь совсем не есть отрицание откровения и боговочеловечения, т. е. возможной близости Бога и человека, вечности Бога и богоподобия человека; это есть путь очищения и освобождения от рабьего социоморфизма. Очищение и освобождение религиозного субъекта от подавленности социальными наслоениями означает не отмену христианского откровения, а духовное углубление в его постижении. Духовность в религии, спиритуальность в богопознании совсем не есть отрицание воплощения, отвержение телесности, не есть отвлеченный спиритуализм, подобный индуистскому, а есть прежде всего возвышение над социальными источниками религии и социальными ограничениями откровения. Эти социальные внушения, этот дурной антропоморфизм оставляют христианство еще схожим с тотемистическими культурами первобытных кланов. Но есть вечный антропоморфизм, который не только не может быть преодолен и упразднен, но должен быть окончательно раскрыт и углублен. Он означает вечную христианскую богочеловеческую истину о вечности Бога и богоподобии человека. Самая возможность откровения, возможность внутреннего отношения между религиозным субъектом и религиозным объектом связана с этой истиной антропоморфизма. Есть также относительный и преходящий антропоморфизм, связанный не с вечной и чистой человечностью, а с времен-

ной и преходящей человечностью, человечностью, определяемой социальной обыденностью, социальной зависимостью, коллективным подсознательным. И вот этот антропоморфизм нужно победить во имя чистой человечности. Этот относительный, социально обусловленный антропоморфизм остается даже в жизни святых, достигающих высшей степени духовности. Когда христианство понимают, как требование подавления и подчинения человека, то это, конечно, есть дурной социоморфизм, отражение социальных отношений людей, перенесенных на отношения Бога и человека. Требование же очищения, освобождения, творческого восхождения, преображения и богоуподобления человека свободно от этого дурного социоморфизма. Грехопадение было истолковано социоморфически в образах старой подавленности, подчиненности, рабства человека. У Маркса было много верного об этой социоморфической стороне религии, и этого совсем не нужно бояться. Чистая же человечность и духовность есть другая сторона покорности воле Божьей.

Религиозный субъект легко выдает прошлое, принадлежащее времени, за вечное. Исключительно консервативное, традиционалистическое христианство думает, что прошлое, древнее есть уже сама вечность, не видит размеров временного, преходящего, тленного в прошлом, в будущем же склонно видеть или сохранение прошлого или разрушение вечного. Но это есть ложное отношение к времени, ложное понимание отношения между временем и вечностью. Время завоевывает вечность, и потому только оно не окончательно погибает: вечность входит во время. Но прошлое есть лишь часть разорванного времени и не имеет преимуществ с точки зрения вечности перед будущим. В прошлое входила вечность, и вечность будет входить в будущее, или иначе можно сказать, что и прошлое, и будущее имеют выходы к вечности. Но и прошлое, и будущее все же принадлежат к разорванному времени. Тот факт, что что-нибудь есть предание дедов и унаследовано от седой старины, сам по себе не есть гарантия истины, хотя это предание может, конечно, быть и истиной. Новизна будущего также не есть гарантия истины, как и старина прошлого, в ней может быть страшная ложь. Но в новизне будущего может также раскрываться и твориться истина и правда, приобщающие к вечности. Христианский консерватизм, идеализирующий исключительно прошлое, основан на том, что всякое изменение есть нарушение вечного порядка, изменение к худшему, а не к лучшему. Все тут основано на предположении, что су-

существует вечный мировой порядок, установленный самим Богом, объективный порядок, исходящий от религиозного объекта. Религиозный же субъект должен подчиняться этому объективному и вечному порядку. Если же он хочет изменять его, то он попадает во власть зла. Но вера в существование такого объективного и вечного космического и социального порядка, который не должен изменяться, есть лишь состояние религиозного субъекта, зависящее от известной социальной среды и социальных отношений, находящихся во власти времени, а не вечности. Существуют вечные духовные основы жизни, определяемые религиозным объектом, т. е. Богом, но не существует вечного естественного и социального порядка; он изменяется и творится. Творчество новизны, изменение есть основной признак жизни. Жизнь есть творчество. Человек, религиозный субъект, укоренен в вечности, в духовном мире, и вместе с тем он все время создается, творится, обогащает себя, реализует полноту жизни. Поэтому религиозный субъект, человек, есть живой парадокс, противоречивое сочетание вечности и времени. Отрицать будущее во имя прошлого так же ошибочно, как и отрицать прошлое во имя будущего. Нельзя ни прошлое, ни будущее принимать за вечность. Нельзя отрицать традицию. То, что в ней от вечности, подлежит сохранению. Но в традиции есть много от окостеневшего, остановившегося времени, а не от вечности. Слишком многое в традиции имеет социальный, а не религиозный источник, определяется бессознательными социальными влияниями и наслоениями религиозного субъекта. Поэтому традиция постоянно нуждается в очищении, в одухотворении, в освобождении от социальной обыденности прошлого. Ложное понимание соборности и есть понимание ее, как социального коллектива, как религиозного мышления социальной обыденности. Но возможно, конечно, понимание соборности, как качества духа, как внутренней универсальности духа. Общество подчинено закону большого числа, и потому оно давит индивидуальное, не может его даже заметить. Религиозная же жизнь имеет прежде всего дело с индивидуальным.

То, что можно назвать ложным объективизмом в религии, связано с объективизацией и абсолютизацией социальных внушений религиозного субъекта. Этот объективизм, давящий духовную жизнь человеческой личности, и есть как раз субъективизм, коллективный субъективизм: он не от религиозного объекта, не от Бога, а от самого религиозного субъекта, от общества с его приказами и запретами. Тотемизм тоже был объективиз-

мом, но это был объективизм социальный, он происходил от социальных внушений религиозных субъектов, живущих в первобытных кланах. Освобождение от давящего ложного объективизма в религии и есть именно освобождение от ложного субъективизма, от объективизации социальной зависимости религиозного субъекта. Такой ложный объективизм утвердился в богословской мысли. Он нашел свою классическую форму в томизме. В интеллекте пытались найти объективное. Но объективный и общеобязательный характер интеллектуального состава религиозного субъекта имеет социальный источник. Логика в значительной степени социальна, она предполагает сообщение, она аргументирует для других. Логизация и рационализация религиозной истины есть также ее социализация, ее обработка для религиозного коллектива. Но именно потому интеллектуальный объективизм в религии отражает субъективизм социального коллектива. Поэтому томизм так дорожит Аристотелем и философией здравого смысла. Еще гораздо более существенны для религиозной жизни социальные внушения в теории авторитета. Теория авторитета желает возвыситься над произволом и субъективизмом человека, хочет услышать голос самого Бога, религиозного объекта. Но она целиком находится во власти человеческого, во власти религиозного субъекта и его бессознательных социальных внушений. Искание критерия истины в церковном авторитете отличается от искания критерия истины в качестве совести и духа совсем не тем, что в одном случае ищут критерия в над-человеческом и не человеческом, а в другом ищут в человеке, а в том, что критерий видят также в человеке, но в другом человеке, не во мне, что авторитетом признают чужой опыт, чужую мысль, чужое созерцание, не мое. Но это и значит, что авторитет имеет социальный характер, предполагает других, как источник истины, он определяется коллективными социальными внушениями. Бесспорно, для моей религиозной жизни имеет огромное значение чужой опыт, чужая мысль, чужое созерцание, религиозный субъект не может оставаться замкнутым и черпать лишь из себя. Истина познается лишь в опыте общения и общности. Но чужое имеет для меня значение, лишь когда оно делается моим, родным, моим опытом, моей мыслью, моим созерцанием. Парадокс жизни личности в том, что она может раскрывать свое содержание, лишь вмещая в себя сверхличное. Но при этом сверхличное становится и глубоко личным. Религиозная совесть всегда глубоко личная; чужая совесть не может заменить моей совести и не может быть мне

навязана, но в личную совесть имманентно входит и совесть сверхличная. Тут нет авторитарно-внешних отношений. Теория авторитета целиком находится во власти человеческого, она идет от религиозного субъекта и объективизирует его социальную жизнь во времени, она есть мифотворчество коллективного религиозного субъекта, как, напр., в папизме. То, что представляется авторитетом, как исходящее не от меня, а от других, от отцов, от древних, от иерархии, от папы, то есть человеческое, но на известной стадии социальной объективизации. Мое мнение, мое изъявление совести еще не достигает этой ступени социальной объективизации, оно может позже ее достигнуть и тогда стать древним, традиционным. Сверхчеловеческое, исходящее от религиозного объекта, может раскрываться и в моей совести, и в совести древних. Бог действует в глубине свободной совести человека, в глубине духа. И действие Бога на человеческие сообщества, на социальные организмы людей происходит через имманентное качество социальности, общности в личной совести, в целостности личного разума, а не через действие на социальную обыденность, на временный объективированный социальный порядок, который искажает религиозное откровение дурным социоморфизмом.

Именно потому, что религиозный субъект подвергается социальным влияниям и меняется, христианство в истории должно было пройти через очистительную критику, через видимое восстание против него. Извилистыми и кривыми путями очищается религиозный субъект от сращения вечной истины откровения с временным, преходящим, относительным, от внушений социальной обыденности, принятых за теофании. Религиозный субъект одухотворяется, очеловечивается через кризисы и катастрофы, которые видимо могут производить впечатление смерти самого христианства. Можно в конце концов признать, что и Спиноза со своей борьбой против антропоморфизма, и злые издевательства Вольтера, и критика Канта, и диалектика Гегеля, и антропологизм Фейербаха, и обличения классовой лжи Марксом, и библейская критика, и мифологическая теория, и восстание против христианства Ницше, и провокации Розанова были обогащающим опытом, были очистительным огнем. Революции, как бы они ни были ужасны, как бы они ни принимали богоборческий характер, имеют очистительный характер, повышают качество религиозной жизни. Христианская антропология, до сих пор еще недостаточно раскрытая и развитая, должна поставить вопрос о творческой

активности религиозного субъекта, который не может оставаться пассивным. Эта активность религиозного субъекта означает не только его отрицательную социальную зависимость, в силу которой он искажает христианство в угоду своим расовым, национальным, семейным, сословным, классовым инстинктам и интересам, но и его положительное творческое призвание, его положительное социальное дело. Жизнь христианского мира есть богочеловеческий процесс, и в нем человек всегда вносит свою активность и творчество. Христианская истина открылась для всякой человеческой природы, самой простой и элементарной, но также и для природы усложненной и интеллектуально изощренной. И неизбежно ставится вопрос о христианском оправдании творческого акта философа, ученого, художника, моралиста и социального реформатора, техника-строителя. Этот творческий акт еще не получил оправдания в принятии христианства природой Петра. Оправдание творческого акта человека в разных сферах культуры и социальной жизни делалось через подчинение его религии, религиозному авторитету, религиозному акту, как главному, первенствующему и господствующему над жизнью. При этом творческий акт познавательный, художественный, моральный, социальный, технический представлялся второстепенным и второсортным по своему значению, подчиненным и подсобным. При резком разделении «сакрального» и «профанного», «профанное» или остается совсем неоправданным или имеет второстепенное значение. Это привело к тому, что творческий акт человека во всех сферах восстал против религии, как против тирании, и автономно пытался утвердить свои достоинства и значение. Никогда творец и строитель в области познавательной, художественной и социальной не примирится с тем, что его творческое дело второстепенное, подчиненное, лишь дозволенное, лишено высшего достоинства. Религия не может извне подчинить себе творческую жизнь человека, как высшая иерархическая власть. Очевидно оправдание всей творческой жизни человека возможно лишь через свободное раскрытие имманентной религиозности самого творческого акта, которого ждет от человека Бог. Человек должен как бы свободно догадаться, чего от него ждет Бог. Бог действует в мире *incognito*, употребляя любимое выражение Кьеркегарда. Так при внешнем подчинении искусства религии, оно не может уже изображать трагедии человеческого существования, ему предписывается изображать благополучный религиозный выход. Жизнь самого художника представляет трагический кон-

фликт, но он отказывается изображать трагедию жизни в своем творчестве. Такой трагический конфликт мы видим в жизни Расина; он был порожден столкновением его янсенистского сознания с его творческим духом. Он признал за лучшее перестать писать трагедии и перейти от второстепенного и сомнительного художественного акта к первостепенному и несомненному религиозному акту. То же мы видим в жизни Гоголя. Учением о грехопадении и ложной аскетической метафизикой необычайно злоупотребляли для унижения человека, для отрицания его творческого призвания. И в этом, играли, конечно, огромную роль коллективные социальные внушения, отражавшие рабство человека, инстинкты порабощения и инстинкты порабощенности. И все, что освобождает человека от рабства, благоприятно для очищения, одухотворения и очеловечения христианства, освобождает от ложного антропоморфизма и утверждает истинный антропоморфизм, раскрывает богоподобное достоинство человека. Основное заблуждение исключительно консервативного христианства было связано с идеей законченности творения, идеей вечного и неизменного объективного порядка, природного и социального. При этом у человека оставалась одна лишь задача — покорность и послушание этому порядку, творческих задач у него не было. Этой ложной идее противостоит не идея эволюции, находящейся во власти натуралистического детерминизма, а идея творчества, творческой свободы человека, призванной продолжать и завершать миротворение. «Философия общего дела» Н. Федорова есть пример активного христианства, проективного и победного. По сознанию Н. Федорова человек призван не покориться объективному порядку вещей, а победить и покорить его во имя всеобщего воскресения.

Европейский гуманизм переживает кризис и повидимому кончается. Гуманистическая идеология не увлекает более молодые течения. Гуманисты производят впечатление людей прошлого, отошедшего века. Я сам много об этом писал. Но в чем ложь гуманизма, почему он бессилен, почему он переживает кризис и кончается? Ложь и бессилие гуманизма совсем не в том, что он утверждал достоинство человека и его творческое призвание, а в том, что он недостаточно это делал, отверг источник достоинства и творческого призвания человека и привел к унижению и отрицанию человека. Гуманизм перенес смысл и ценность жизни исключительно в этот видимый мир. Он не до неба, не до Бога утверждал достоинство и призвание человека, он начал отрицать

Бога и потому кончил и отрицанием человека. Преодолеть гуманизм нужно во имя человека, во имя его высшего достоинства, а не против человека и не для его унижения. Между тем, антигуманистические течения нашей эпохи часто означают унижение и отрицание человека, дегуманизацию мысли и жизни. В этом отношении интересна и симптоматична диалектическая теология. В течении, связанном с К. Бартом, смешаны реакционные и революционные элементы. Бартианство есть резкая и острая реакция против гуманизма внутри христианства. Но это течение идет дальше и восстает против всякой связи и соединения Творца и творения, против всякой попытки заполнить трансцендентную бездну между Богом и миром, Богом и человеком. Этот мотив есть возврат к истокам реформации. Он определялся в ней реакцией против эллинских и гуманистических элементов в католичестве. Сейчас же он определяется реакцией против эллинского духа и гуманизма в протестантизме XIX века. Но бартианство приходит к унижению и уничтожению человека, человеческого элемента в христианстве. Для этого течения не существует тайны богочеловечества, тайны сближения божественной и человеческой природы, которое произошло в Христе и должно произойти в христианском человечестве. У бартианцев силен ветхозаветный библейский дух, они исповедуют реюдаизированное христианство. В этом реакционная сторона бартианства. Человек есть лишь грех, в нем истреблен образ и подобие Божье, и он не способен к положительному творчеству. Религиозный субъект остается неизменным, он всегда есть лишь выявление греха. Но в бартианстве есть и революционная сторона. Это есть очищающий кризис христианского сознания. Подобно Киркегарду бартианство революционно отрицает все ложные теофании в мире, признает греховность всех земных воплощений, греховность самой жизни церкви. С этим связана эсхатологичность бартианства. И это в нем скорее революционный, чем реакционный мотив. Христианство должно быть очищено от ложных священных воплощений, от обоготворения натурального, земного, социального по своим источникам, что как раз и было причиной церковного консерватизма. Есть два источника реакционно-консервативного христианства — унижение и отрицание человека, его свободы, его самостоятельности и творчества, и признание священным и божественным того, что есть в прошлом относительное и преходящее дело человека, что имеет социальный источник. Бартианство реакционно в первом отношении и революционно во втором. Но нужно признать

высшее достоинство, богоподобие и творческое призвание человека, его соучастие в деле Божьем, и вместе с тем увидеть относительный и преходящий характер человеческих деяний, связанных с социальной действительностью, т. е. никогда не обоготворяя догматизирующего разума, рода, класса, государства, форм социального быта, не отождествлять с последними реальностями символики человеческого языка, проникнутой природными и социальными внушениями. В этом вся трудность.

Тайна религиозной жизни в ее двучленности, в ее бого-человечности, во встрече и соединении двух. Эта тайна находит себе совершенное выражение в христианстве, как религия Бого-человека и Бого-человечества. Но эта двучленность, двухприродность религиозной жизни предполагает динамичность, актуальность и изменяемость религиозного субъекта. Религиозную жизнь и особенно христианскую жизнь невозможно себе представить, как стояние неизменяющегося религиозного субъекта перед неизменяющимся религиозным объектом. Религиозный процесс, который может быть назван первичным религиозным феноменом, есть двойной процесс — процесс рождения Бога в человеке и рождения человека в Боге, откровения Бога человеку и человека Богу. Это и есть выраженная в догматической символике тайна двуединства, соединение двух природ без их смешения. Этот двойной характер религиозного процесса, эта двучленность самого феномена откровения и порождает трагизм религиозной жизни. Трагизм этот вкоренен в свободе. Динамика религиозной жизни не может не быть ее трагикой. Религиозный субъект находится в динамике; после всего пережитого и передуманного за ряд столетий он во многом изменился и, обращаясь к вечной истине христианства, он ее по-новому воспринимает. Ошибочно было бы сказать, что религиозный субъект непременно улучшился, иногда он ухудшился, потерял цельность и силу веры. Но в лучшие, светлые минуты своей жизни он жаждет свободной встречи с Богом, он хочет увидеть христианское откровение очищенным и освобожденным от искажающих социальных наваждений, расовых и национальных, семейных, сословных, классовых, освобожденным от абсолютизации условной и преходящей символики человеческого языка и разума, от ложной его стабилизации. Религиозный субъект проходит через очищающие кризисы и революции. Он не только очищается и освобождается, но и творит. И вот парадокс, к которому мы приходим. Христианство будет осуществлять социальную правду только тогда, когда оно будет свободно от порабо-

щающих социальных внушений и наваждений. Христианство будет осуществлять социальную правду, будет творить лучшую жизнь, когда оно перестанет быть бессознательно социальной религией, религией родовой, государственной, национальной, классовой, рационализированной и юридизированной, когда христиане будут слушать голос Бога, а не голос общества, голос бесконечного, а не голос конечного. Признание изменчивости религиозного субъекта не только не есть отрицание вечного в человеке, но как раз и есть обращение от преходящих форм общества к внутреннему вечному человеку, раскрытие которого и есть величайшая задача.

Семен Франк

С. Л. ФРАНК

(1877 - 1950)

Отрывку, выбранному им самим из его произведений, С. Л. Франк предпослал следующую самохарактеристику:

«Семен Людвигович Франк родился в Москве, сын врача. Окончил московский университет по юридическому факультету; в юности был экономистом, членом круга «марксистов», но в первом же своем труде «Теория ценности Маркса» (1900) выступил с критикой теории Маркса. Был участником сборников «Проблемы идеализма» (1902) и «Вехи» (1909). С 1912 по 1917 гг. — доцент философии Петербургского университета, с 1917 по 1921 г. — профессор философии саратовского и в 1921-22 гг. — московского университета. В 1922 г. был выслан советской властью из России и поселился в Берлине, где в 1930-33 гг. был доцентом университета по истории русской мысли. В 1937 г. переселился во Францию, в 1945 г. — в Англию».

«Мое философское мировоззрение — писал далее С. Л. Франк — основано на сочетании идеалреализма или (как я предпочитаю это называть) «абсолютного реализма» с учением (сродным «отрицательному богословию») о сверхрациональности метафизического знания, в силу чего оно основано на принципе антиномистического совмещения противоположностей. Наибольшее влияние на меня имел платонизм, в частности Плотин и Николай Кузанский. В религиозно-философском смысле я стою на позиции панэнтеизма. Мои религиозно-общественные воззрения я определяю, как «христианский реализм». В нем признание божественной основы и потому положительной религиозной ценности всего конкретно сущего сочетается с усмотрением рокового несовершенства его эмпирического состояния и потому ограниченности возможностей его чисто человеческого совершенствования.

Главные произведения: «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания», 1915 (французский перевод «La connaissance et l'être», Париж, 1937); «Душа человека. Введение в метафизику душевной жизни», 1917; «Методология общественных наук», 1922; «Введение в философию», 1923; «Живое знание» (сборник статей по этике и эстетике), 1923; «Крушение кумиров», 1924; «Смысл жизни», 1926; «Духовные основы общества. Введение в социальную философию», 1929; «Непостижимое. Онтологическое введение в философию ре-

лигии», 1938. По-английски вышла книга «God with us. Three Meditations», 1946.*)

(Предлагаемые отрывки взяты из книги С. Л. Франка «Реальность и человек», законченной им в 1949 г. и изданной посмертно в 1956 г. Это — слегка сокращенные версии первого и шестого разделов главы четвертой. В. Ф.)

*) В 1949 г. в Париже вышла книга: «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии»; в 1956 г. посмертным изданием книга: «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия». В. Ф.

ЧЕЛОВЕК И БОГ

Двуединое существо человека и идея Богочеловечности

Что такое человек? Этот вопрос не менее существен для всего нашего жизнепонимания, чем вопрос о смысле идеи Бога и о существовании Бога...

Человек принадлежит одновременно к двум мирам и есть как бы место их встречи и скрещения. Человек есть, с одной стороны, «природное» существо, именно одна из разновидностей животного органического мира. Через свое тело и через душевную жизнь, поскольку она определена телесными процессами и вообще подчинена естественной закономерности, человек входит в состав природы или мира — говоря в более общей форме, — в состав... «объективной действительности». С другой стороны, через свое самобытие, поскольку оно есть реальность для себя сущая и себе самой открывающаяся, человек входит в состав совсем иного мира — мира реальности — и своими корнями как бы уходит в его глубины. Как бы человек по своей духовной слепоте ни был склонен отвергать или не замечать эту двойственность и видеть и понимать себя только с той наружной своей стороны, с которой он есть ничтожная частица объективной действительности, — как бы распространены ни были соответствующие философские теории, — непредвзятый феноменологический анализ с неопровержимой убедительностью показывает, что человек имеет нормальную полноту своего бытия лишь через свое нераздельное соучастие в этих разнородных мирах. В этом и состоит основное решающее отличие человека от животного. Ибо животное и есть не что иное, как «естественное» существо, т. е. существо, ведающее только «этот» мир, всецело к нему принадлежащее, — тогда как человек, также входя в состав «этого» мира и в нем соучаствуя, одновременно возвышается над ним, имея в себе иную, сверхмирную инстанцию, в которой он дистанцируется от этого мира. Вот почему натуралистическое учение о человеке оказывается бессильным объяснить даже такие элементарные и основоположные стороны человеческого бытия, как познание, нравственную жизнь и творческую активность. Явление умышленного, осознанного познания,

даже в самой примитивной, элементарной, определенной утилитарными мотивами своей форме, предполагает отношение между «субъектом» и объектом», — отношение, которое само уже сверхприродно: оно возвышается над сферой объективной действительности, — не может быть понято, как «явление природы» — уже потому, что само впервые конституирует идею «объективной действительности». Эта идея, как и соотносительная ей идея субъекта, уже предполагает момент трансцендирования, доступный только через наше причастие всеобъемлющей реальности. И обычное понимание человека, как «мыслящего» существа, по существу уже содержит признание, что в акте «мысли» человек трансцендирует сферу эмпирически данного. И точно так же понятия добра и зла, должного и не должного категориально противостоят всему, что только фактически есть, т. е. проистекают из нашего причастия сфере, выходящей за пределы объективной действительности и ей инородной. И, наконец, любой творческий замысел — стремление осуществить нечто новое, еще несуществующее — также предполагает, что наше «я», наш дух не ограничен и не скован пределами объективной действительности и содержит в себе инородную ей инстанцию, из которой рождается творческий замысел — некий подземный слой, из которого пробивается ключ творческой активности. Так во всяком сознательном акте своей жизни человек противопоставляет всему, что только эмпирически дано, нечто иное, выходящее за его пределы, обличая тем основоположную двойственность своего бытия.

Но этим различием между человеком, как эмпирически данной частью объективной действительности, и человеком, как самосущей внутренней реальности, еще отнюдь не исчерпана двойственность, присущая человеческому существу. Дело в том, что сама реальность, в той форме, в которой она непосредственно присуща человеку, сознается им, как нечто, само по себе недостаточное, неудовлетворяющее его — другими словами, как нечто *несоответствующее его подлинному существу*. Реальность, которую человек сознает внутри самого себя, есть, во-первых, нечто неполное, частичное, лишь потенциально бесконечное, т. е. доступное расширению, — и, во-вторых — и это самое главное — нечто стихийное, хаотическое, *безосновное* (в чем и состоит «субъективность» внутренней жизни). Человек испытывает нужду в безусловно прочной самоутвержденной основе для своего существования, и эта основа и есть то, что мы называем «Богом». Но

эта нужда — или это сознание своей собственной недостаточности — тоже принадлежит к самому существованию человека.

Ближайшим образом, наиболее адекватный ответ на вековечный вопрос, «что такое есть человек?», заключается в усмотрении той *differentia specifica*, в силу которой человек есть существо *судящее и оценивающее*. В этом, и в одном этом, состоит его принципиальное отличие от животного и вообще от всего сущего просто, как оно фактически есть. Человек есть существо, обладающее способностью дистанцироваться от всего, что фактически есть — в том числе и от действительности себя самого — смотреть на все фактически сущее извне и определять его отношение к чему-то иному, более для него убедительному, авторитетному, первичному. Существо человека состоит в том, что во всякий момент своего сознательного бытия он *трансцендирует* за пределы всего фактически данного, включая и свое собственное бытие в его фактической данности. Вне этого трансцендирования немислим акт *самосознания*, образующий всю тайну человека, как личности. В акте самосознания человек сам смотрит на себя, судит и оценивает себя — имеет себя в двойном состоянии познающего и познаваемого, оценщика и оцениваемого, судьи и судимого.*)

Только из этой иной сферы, возвышающейся над всем фактически данным, человек может почерпнуть и руководство, и силы для своей активности в составе «этого» мира; и, вместе с тем, независимо от этого прикладного своего значения, эта сверхмирная инстанция есть как бы постоянная прочная база, в которую человек может всегда отступить, чтобы найти себе приют и подлинно осуществить себя. И жизнь человека есть борьба и взаимодействие, постоянно нарушаемое и восстанавливаемое равновесие между этими двумя сферами его бытия — фактической и идеальной-верховой, — их нераздельное и неслиянное двуединство. Где это равновесие окончательно нарушено, и двуединство перестает быть основой человеческой жизни, там либо наступает умирание и омертвление человека, как личности, либо совершается жуткий и таинственный акт самоубийства — акт доступный только человеку; в нем внутренняя реальность человека, оторвавшись от своей естественной первосновы, становится смертельным врагом самой

*) Ср. различие между «интеллигибельным» и «эмпирическим» «я» у Канта. Но даже такой натуралистически настроенный мыслитель, как Фрейд, в качестве тонкого и добросовестного психолога, вынужден признать в человеке особую инстанцию „Ueberich“ («сверх-я»).

себя и уничтожает само эмпирическое существование человека.

Эта последняя основа, трансцендентное средоточие и верховная инстанция человеческого бытия... — Бог. Поэтому мы вправе сказать, что отношение к Богу, связь с Богом есть определяющий признак самого существа человека. То, что делает человека человеком — начало *человечности* в человеке — есть его Бого-человечность...

Бог есть, как мы видели, ближайшим образом то, в чем человек нуждается — начало, недостающее человеку, т. е. трансцендентное ему; и вне этого сознания трансцендентности немислима сама идея Бога. С другой стороны, однако, Бог, относясь к сфере реальности, разделяет всю ее свехрациональность. Он есть, следовательно, всегда и «иное и большее, чем Он сам»; или — что тоже самое — Его собственное существо и Его отношение ко всему иному образуют в Нем нераздельное единство; и всякое отвлеченное различие этих двух моментов остается неадекватным их подлинному, свехрациональному существу. Это можно выразить и так, что Бог, будучи первоисточником и центром реальности, одновременно пронизывает всю реальность, как бы излучаясь по ее всеобъемлющей полноте. А так как к сфере реальности принадлежит и человек, то Бог в этом аспекте своего бытия пронизывает и человека, излучается в него, присутствует в нем, и следовательно, одновременно имманентен ему. Поэтому, поскольку человек есть реальность, Бог или, точнее, начало божественности, конституирует само существо человека. Трансцендентность Бога человеку не только просто совмещается с Его имманентностью, но и образует с ней некое неразделимое свехрациональное единство. Это обнаруживается при всякой попытке рационально уяснить соотношение между трансцендентностью и имманентностью Бога человеку...

Бог... воспринимается как начало, глубоко и исконно сродное мне в том, что составляет своеобразие, несказанную сущность моего «я». Так как я воспринимаю эту последнюю глубину реальности, только трансцендируя, выходя за пределы меня самого, то Бог является мне, как «другая личность», чем я — как «Ты», с которым я «встречаюсь», и к которому я стою в специфическом отношении «общения» и в отношении «я — ты». В этом состоит существо чисто религиозной установки, как таковой. Но мы тотчас же замечаем, что это сходство со всяким другим «ты» — с «ты» в обычном его смысле — совмещается с существенным, решающим различием. С обычным, человеческим «ты» я встречаюсь

как бы случайно, извне, как с внешним для меня носителем реальности, на которого я наталкиваюсь в составе внешней мне объективной действительности... Напротив, с Богом, как неким «ты» для меня, я встречаюсь только в уединенных, отрешенных от внешнего мира, внутренних глубинах моего «я» — в том последнем, по существу одиноким слое моего «я», в котором я невидим и недоступен никому, кроме меня самого — и именно Бога (как это настойчиво и совершенно справедливо подчеркивал Киркегард). С Богом я встречаюсь в том предельном одиночестве, в котором я встречаюсь со смертью. Но это значит, что моя встреча есть не то, что обычно разумеется под встречей: она есть обнаружение моей исконной, неразрывной связи с Ним. Бог открывается мне внутри, в последней глубине моего уединенного «я» — или я открываюсь Ему там, в этой последней глубине. Общение с Богом есть совсем иной выход из обособленности, замкнутости моего я, чем отношение к другим людям, к человеческим «ты». Бог есть, следовательно, для меня такое «ты», которое не переставая быть «ты», т. е., другим, дополняющим меня существом, вместе с тем живет в глубинах моего «я». Чтобы встретиться с ним, мне не нужно как бы уходить от себя самого, выходить наружу из интимного дома моей души, как это в известной мере нужно для всякой встречи с людьми; мне нужно, напротив, удалиться в самую потаенную комнату этого дома. (Не удивительно поэтому, что для ослепленного обычного сознания, руководимого только рациональными понятиями объективной действительности — в частности, представлением о замкнутости души в направлении во внутрь, — встреча с Богом или Богообщение представляется просто субъективной иллюзией или душевной ненормальностью «раздвоения личности»). Бог есть такое «ты», которое есть как бы глубочайшая основа моего собственного «я». Привычные нам слова «вне» и «внутри» теряют здесь обычный смысл, в котором они несовместимы в применении к одному отношению: Бог не только одновременно и «вне» и «внутри» меня именно в качестве внешней, трансцендентной мне инстанции; я сознаю Его внутренней основой моего бытия, именно в Его качестве существа, ИНОГО, ЧЕМ Я САМ.

Та же самая диалектика сверхрационального отношения, с другой стороны, присуща Богу, как абсолютной ценности или добру, как абсолютно правомочной, первичной основе реальности, вольное подчинение которой спасает меня от «субъективности» и бесосновности моего собственного бытия. В этом качестве Бог,

ближайшим образом, т. е., поскольку мы рационально осмысливаем этот признак, вообще уже не есть «ты», не есть существо, подобное мне, а, наоборот, есть нечто прямо мне противоположное — подобно тому, как почва, на которую я опираюсь, или воздух, которым я дышу, должны быть чем-то совсем иным, чем само мое существо, в них нуждающееся. И все же сама инородность здесь одновременно совсем иная, чем инородность в обычном смысле. Ибо остается в силе установленное выше положение, что подлинно осмысляющим основанием моего бытия может быть только нечто, интимно-сродное мне, как личности. И это нельзя понимать в обычном рациональном смысле, в котором инородность в одном отношении совмещается с сродством в другом. Нет, именно то, что отличает Бога от меня — Его первичная самообоснованность, Его характер, как самого Добра, самой верховной ценности, самого осмысляющего основания бытия, — словом, Его характер, как абсолютной, насквозь прозрачной духовной объективности в отличие от безосновной субъективности моего я — воспринимается в опыте сердца, как необходимое мне именно потому, что это соответствует и отвечает последней глубине моего я, как личности. В этом смысле Бог есть сверхличность, абсолютный носитель того, что положительно в личном начале бытия, и вместе с тем чуждый всего, что конституирует «субъективность» личности, как некое дефективное бытие. Бог есть — непредставимое в творении — единство личности с абсолютной объективностью — само Добро, сама Истина в личном облике. Давнишний, неразрешимый в своей логически-заостренной форме вопрос: подчинен ли Бог добру, или добро Богу, — есть ли добро все вообще, что (произвольно) велит Бог, или, наоборот, Бог велит и может велеть только то, что уже в самом себе есть добро — этот спор разрешается в живом религиозном и метафизическом опыте сознанием, что Бог изначала и есть Добро, или что Добро здесь является нам, не как абстрактное понятие и самодовлеющая, общая норма, а как совпадающее с самим живым Богом. В этом и состоит само существо религиозного сознания в его отличии от сознания, руководимого только абстрактным понятием «должного». Это сверхрациональное отношение между мной в моей субъективности и духовной объективностью Бога, сознаваемой все же в некой живой личной форме, имеет свою единственную аналогию в отношении подлинной эротической любви — в частности, женской формы эротической любви, в которой недостающая любящей душе

объективность, сила, прочность, авторитетность воплощена в мужском начале, выражена в живом личном образе возлюбленного. В этом — глубокая внутренняя правда исконного символического уподобления отношения человеческой души к Богу отношению любящего женского сердца к возлюбленному, к жениху или мужу. Подобно женщине, верующий впервые *обретает самого себя* в своей подлинной полноте и глубине через покорную вольную самоотдачу себя высшему, инородному ему началу. Человек в его обычном, эмпирическом существе, как «просто и только человек», есть нечто меньшее, менее значительное и ценное, чем то, что он *истинно есть*, как самосознающаяся внутренняя реальность. И можно парадоксальным образом сказать: он *есть человек* — в отличие от животного — именно лишь поскольку он создает или, по крайней мере, смутно чувствует это несоответствие «только человеческой» своей природы своему истинному существу. Но это и значит, что Бог, трансцендентный мне не только в том смысле, что Он *вне* меня, но и в том, что Он инороден мне, принадлежа к иной сфере реальности, именно в этой Своей трансцендентности глубоко и интимно имманентен и сроден мне. Ибо то, что недостает мне самому, и что я обретаю только в Нем, есть в потенциальной форме глубочайшее и самое интимное существо моего собственного я; и здесь также я могу искать — и могу находить последнее удовлетворение в искомом — только потому, что я потенциально изначально обладаю тем, что я ищу, более того — сам есмь искомое. Как говорит Плотин: как мы не могли бы видеть солнца, если бы наш глаз не был подобен ему, так мы не могли бы искать и воспринимать Бога, если бы не были богоподобны.

Так в обоих признаках, конституирующих для нас идею Бога, Бог есть, с одной стороны, внешняя для нас, трансцендентная инстанция, которую мы противопоставляем нашему «я», и к которой мы сами стоим в отношении одной реальности к другой — и численно, и качественно «иной», — и вместе с тем само это отношение входит в состав внутреннего существа нашего собственного бытия, имманентно нам, так что, говоря о нашем «я» в его отличии от Бога, мы разумеем под ним реальность, немислимую вне этого отношения и внутри себя самой носящую отпечаток или признак того, к чему она стоит в отношении...

Двуединство человека обнаруживается с совсем иной стороны и в ином аспекте в присущем человеку моменте творчества.

Традиционное религиозное учение (в котором совершенно солидарны два таких типичных и в других отношениях несходных его представителя, как Августин и Фома Аквинский) утверждает, что понятие «творца» применимо только к Богу, и что ничто сотворенное, в том числе и человек, не может само творить. Само собой разумеется, что в том специфическом смысле, в котором Бог называется Творцом, и сотворение мира мыслится, как чудесный акт появления мира «из ничего» по воле Бога, «творчество» есть явление абсолютно единственное, не могущее совершаться в пределах уже существующего мира. Самый факт, что человеческий дух имеет эту идею Бога-творца, есть свидетельство, что момент творчества в каком-то смысле доступен ему самому — иначе само это слово было бы для него лишено смысла.

Фактически, вне всяких теорий, человеческая жизнь с полной бесспорностью обнаруживает этот момент творчества. Наряду с деятельностью чисто рационально-умышленной, в которой человек целесообразно, т. е. в связи с преследуемой им целью, комбинирует уже готовые элементы окружающего его мира, он имеет еще иную активность, в которой из его души и с помощью его усилий рождается нечто *новое*, доселе небывалое. В области художественной, познавательной, нравственной, политической человек в этом смысле обладает способностью к творчеству, есть творец. Даже в сфере чисто рациональной деятельности только подбор и группировка материала и средств есть комбинирование уже готовых, заранее данных элементов; только когда и сама цель деятельности автоматически-принудительно продиктована человеку неустранимо-данными потребностями его природного существа, можно отчетливо отличить такую чисто рациональную деятельность от творчества. Когда же эта цель есть нечто совершенно новое, небывалое — некий идеал, рождающийся из глубин человеческой души — мы имеем дело с элементом творчества в составе даже чисто рациональной деятельности.

Наиболее типичный образец творчества есть творчество художественное; и в этом смысле можно сказать, что всякое творчество носит на себе отпечаток «искусства», т. е. художественного творчества. Как определить его сущность?

Искусство есть всегда *выражение*... Слово «выражение»

есть одно из самых загадочных слов человеческого языка, которое мы употребляем, обычно не вдумываясь в его смысл. Буквальный его смысл обозначает и «отпечаток», и процесс «отпечатывания» чего-то в другом, внешнем ему объекте или материале, — нечто аналогичное процессу накладывания печати на что-либо так, что на нем сохраняется, «отпечатлевается» ее форма. По аналогии с этим мы говорим о «выражении», когда что-то, незримое, потаенное становится зримым и явным, отпечатлеваясь в чем-то ином. Что-то незримое, духовное таится в душе человека; он имеет потребность сделать его зримым, явственным; он достигает этого, пользуясь словами, звуками, комбинациями красок, линий, образов, — наконец (в мимике и танце) движениями своего тела. Поскольку он стремится к этому и этого достигает, он — художник. Искусство, будучи «выражением», есть *воплощение*; в нем что-то духовное облекается плотью, как бы внедряется в материальное и является в нем, как его «форма». В этом и состоит существо творчества.

Но что именно хочет человек «выразить»? Самый простой — и потому весьма распространенный — ответ здесь был бы: себя самого. В известном смысле это совершенно верно и понятно само собой: так как внутреннее существо человека есть дух, то, выражая что-либо духовное, человек тем самым произвольно выражает самого себя. С другой стороны, однако, человек, в качестве «я» — и в смысле бессодержательного общего носителя сознания и жизни (чистого я), и в смысле безусловно-своеобразного единственного, неповторимого начала (*моего «я»*) — по существу непосредственно *невывразим*, ибо есть неотчуждаемая, недоступная экстерииоризации, вынесению вовне, глубинная точка бытия. Только косвенно, через посредство того, что он *имеет*, человек может как-то дать воспринять, что он *есть*. И художник (как и всякий творец), «творя», т. е. выражая, меньше всего думает о себе самом: он хочет выразить некое сокровище, духовное «нечто» в его душе. Даже чистый лирик выражает не просто свои душевные переживания в их чистой субъективности, а нечто в известном смысле объективное, общечеловеческое, что с ним связано или в них содержится. Что такое есть это «нечто»? Вопрос этот не допускает ответа по существу, т. е. определения содержания этого «нечто» — по очень простой причине: ибо поведать о том, что есть это «нечто», и *значит выразить* его — сделать именно то, что делает художник, но как бы в иной форме; но так как выражение должно быть адекватно выражаемому, то оно может иметь

лишь одну единственную форму — ту самую, которую находит творец-художник.*) Но можно сказать, откуда берется это «нечто», к какому роду бытия оно принадлежит, в какой категориальной форме оно присутствует в душе творца.

Это «нечто», не будучи уже готовым, оформленным бытием, очевидно не принадлежит к составу объективной действительности. Оно отмечено чертами, присущими реальности в ее отличии от объективной действительности — и притом реальности с той ее стороны, с которой, как мы видели, она есть *сущая потенциальность* — бытие в форме назревания, самотворчества. В процессе художественного творчества творимое, как известно, берется из «вдохновения», не делается умышленно, а «рождается»; какой-то сверхчеловеческий голос подсказывает его художнику, какая-то сила (а не его собственный умысел) вынуждает художника лелеять его в себе, оформлять и выразить его. Но это нечто готово, есть в оформленном виде лишь в момент, когда художник употребил необходимое усилие, чтобы выразить его. В этом и заключается то, что называется творчеством. Творчество есть такая активность, в которой собственное усилие художника, его собственное «делание» неразделимо слито с произвольным нарастанием в нем некоего «дара свыше» и только отвлеченно может быть отделено от него.

Творец творит, конечно, сам — простой пересказ чужого не есть творчество. Но этот творящий «сам» есть не просто индивидуальный человек в его субъективности, и не безлично-общий носитель сознания; он есть индивидуально-человеческое выражение действующего в нем сверхчеловеческого духа. Степень участия индивидуально-человеческого и сверхчеловеческого, или степень активно-умышленного и пассивно-произвольного момента в творчестве может быть различной. Иногда гений творит почти просто, как безвольный медиум действующей в нем высшей силы; в других случаях художник употребляет долгие, мучительные усилия, делает многократные пробы, чтобы выразить (или что то же — подлинно, адекватно воспринять) то, что ему дано свыше. Но, так или иначе, собственное усилие или делание и простое внимание к голосу, говорящему в нем, слиты здесь в

*) Вот почему всякая попытка выразить или рассказать «идею» какого-либо художественного произведения бесплодна, ибо противоречива. Как ответил однажды Лев Толстой на вопрос об идее «Анны Карениной»: «Выразить идею этого романа я мог бы только одним способом — снова написав его».

неразличимое единство. Но это и значит, что творчество предполагает двуединство человеческого существа, — его самостоятельность, свободу, умышленность, — и его укорененность в чем-то трансцендентном, в превышающей его духовной реальности и зависимость от нее.

Есть ли это двуединство та самая богочеловечность человека, которую мы пытались уяснить выше? Художественное и вообще творческое «вдохновение» есть, конечно, нечто иное, чем «благодать» — то присутствие и действие самого Бога в человеке, которое образует существо религиозно-мистического опыта. Художники, мыслители, нравственные и политические гении-творцы могут совсем не иметь религиозного опыта в точном смысле слова. Процесс творчества отличается от состояния молитвенного созерцания, предстояния души Богу или восприятия Бога. Сами художники говорят не о действии Бога, а в неопределенной форме о вдохновляющей их высшей духовной силе — о «музе» или «демо-не» (в античном смысле — духа, сверхчеловеческого, божественного существа). Художник (и вообще творец) не ищет и не созерцает Бога, не стремится умышленно к просветлению своей души, к ее сближению с Богом; его задача — иная, именно само творчество — создание новых форм бытия, новых воплощений идеальных начал, тающихся в его духе.

По существу, однако, всякая реальность, всякая духовная сила (поскольку она действует через центр человеческой личности и потому переливается в творческую человеческую свободу) исходит из того средоточия и первоисточника реальности, которую мы называем Богом. Осмысляя человеческое творчество, так сказать, извне, т. е. уясняя его метафизический смысл, можно сказать, что в состоянии творческого вдохновения, человек испытывает действие Бога только с одной его стороны — именно как творческое начало и, тем самым, как источник его собственного, человеческого творчества, тогда как остальные «атрибуты» Бога, открывающиеся в религиозном опыте, остаются вне поле его зрения. Но то, что особенно характерно для опыта творческого вдохновения, это — своеобразное отношение в нем между человеком и творческой силой Бога. В чисто религиозном сознании человек сознает себя прежде всего в своем отличии от Бога — как «тварь» в отличии от «Творца», или как нравственную личность, подчиненную верховной власти Бога; в мистическом опыте человек сознает свою близость к Богу — присутствие Бога в себе или свою

укорененность в Боге. В опыте же творческого вдохновения, в котором сверхчеловеческое творческое начало непосредственно переливается в человеческое творческое усилие и конкретно слито с ним, человек сознает самого себя творцом; это значит, что он воспринимает свое сродство с творческим первоисточником жизни, свое *соучастие* в таинственном метафизическом процессе творчества. Именно в качестве творца, человек более всего сознает себя — «образом и подобием Божиим». А так как в области реальности опыт есть последнее удовлетворение истины, ибо есть не что иное, как самораскрытие самой наличествующей в нем реальности, — и здесь не может быть речи об иллюзии и заблуждении (как при познании объективной действительности), то мы в праве выразить этот опыт в терминах онтологических. Человек, как творец, есть соучастник Божьего творчества.

Метафизическое существо соотношения состоит, очевидно, в том, что Бог не только «творит» бытие, т. е. создает творение, включая человека, и не только — как было уяснено выше — сам присутствует, как высшее, трансцендентное начало, в составе человеческого духа, — а что Он, сверх того, снабжает частично Своей творческой силой это Свое творение, т. е. *творит творцов*. Бог творит производно-творческие существа, дарует Своему творению соучастие в Своем собственном творчестве. Это последнее соотношение есть, конечно, лишь другой аспект, другая форма присутствия и соучастия божественного начала в человеческом духе.

Таково общее соотношение между Богом и Его творением, обнаруживающееся в таинственном явлении творческих процессов в составе уже самой космической природы. Наличие таких творческих процессов, которые, в форме учения о целестремительной формирующей энтелехии, утверждала метафизика и физика Аристотеля, человеческий ум в продолжение последних трех веков упорно пытался отрицать, представляя себе мир, как мертвую машину. В настоящее время, начиная примерно с учения Бергсона о «творческой эволюции», наличие творчества в составе мирового бытия стало снова, можно сказать, общепризнанным, по меньшей мере, в отношении органической природы; и развитие современной физики склоняет научную мысль к признанию, что нечто подобное, быть может, присутствует и в составе т. наз. неорганической природы.

Человеческое творчество, художественное и всякое иное, ему

аналогичное — имеет, очевидно, глубокое сродство с этим космическим творчеством. Отличие его состоит в том, что, тогда как в природе творческая сила безлична или сверхлична, носит характер родовой, так что индивиды суть только ее пассивные орудия, человеческое творчество *индивидуально*, и активным носителем его является здесь личный, сознающий себя дух. Человек не только фактически творит, но и *сознает*, что он творит, имеет творчество, как дело собственного, автономного «я». Ощущая в процессе творчества действие в себе некой высшей, сверхчеловеческой силы, он одновременно сознает себя самого не простым пассивным его орудием или медиумом — таковым он ощущает себя только в качестве чисто природного существа, напр., при рождении детей, — а активным его соучастником. В лице человеческого духа мы встречаемся с таким сотворенным существом, которому Бог как бы *делегировал* частично Свою собственную творческую силу, которого Он уполномочивает быть активным соучастником Своего творчества. Тот самый момент, который конституирует человека, как *личность* — момент автономности, самоопределения — обнаруживается одновременно, как носитель творчества. Спонтанность в определении своей собственной жизни, та производная изначальность, которая есть существо личности — есть одновременно спонтанность в созидании новых форм бытия, т. е. сознательное творчество. Этот признак дополнительно подтверждает уяснившееся нам выше положение, что человек есть нечто большее и иное, чем просто «тварь».

Для оценки онтологического значения этого факта надо осознать — вопреки обычному представлению — что момент творчества вовсе не есть исключительная привилегия немногих избранных исключительных натур. Есть, конечно, в этом отношении существенное различие между разными типами людей: поэт (и творец вообще) склонен — в известной мере совершенно справедливо — ощущать свою избранность и потому свое аристократическое превосходство над обычным средним человеком, испытывать презрение к *profanum vulgus*. Духовный мир — как и мир вообще — построен иерархически; в нем есть подлинные Божии избранные, духовные вожди, определяющие пути его развития. Но эта иерархическая структура совмещается в духовном мире с «демократическим» равенством. В этом смысле различие между «творцами» и средним человеком оказывается лишь относительным, различием в степени. Всякий человек есть в малой мере или в

потенциальной форме творец. Мы уже указывали, что всюду, где цель деятельности рождается из глубины человеческого духа, имеет место творчество. Всякий ремесленник, работающий с любовью и вкусом, вкладывающий в свою работу существо своей личности, руководится предносящимся ему идеалом и в этом смысле творит по вдохновению; и различие между ремесленником и художником только относительно. Это было очевидно в старину, в эпоху ручного труда; и если наша эпоха машинного производства провела отчетливую грань между механически-предписанным, автоматическим трудом и свободным творчеством, то она достигает этого именно принижением и подавлением истинно-человеческого в человеке, противоестественным превращением человека в мертвое орудие или рабочий скот. Но и это возможно только до известной степени. Человек не может вообще перестать быть личностью; он поэтому всегда вкладывает хотя бы минимальный момент творчества в свой труд. Творческий элемент присущ далее всякому познанию: ибо познание есть внесение в бытие света истины, онтологическое вознесение бытия на уровень самосознающегося бытия. И если в отношении великих новых научных и философских синтезов само собой ясно, что в них творится нечто новое, небывалое, что ими обогащается бытие, то и здесь различие между творческим гением и ремесленником научного труда — при всей существенности его в отношении крайних типов — все же допускает незаметные переходы и тем обнаруживает свою относительность. Так же относительно, наконец, в области нравственной и политической различие между простым деятелем и творцом, напр., различие между администратором и политическим гением-творцом, или между самым скромным исполнителем нравственного долга и нравственным гением, совесть которого открывает и вносит в человеческие отношения новое нравственное сознание. Ибо и в этих областях даже самый скромный, обыванный человек, кроме простого, извне предписанного ему выполнения своих обязанностей, вносит в свою работу элемент чутья, импровизации, догадки, справляется с индивидуальным положением каким-то новым небывалым, рождающимся из его души способом и в этом смысле есть творец. Всякий человек, вносящий отпечаток своей личности в окружающую его среду, всякая жена и мать, вносящая какой-то свой собственный нравственный стиль в жизнь семьи, свой эстетический стиль в домашнюю обстановку, всякий воспитатель детей есть уже творец.

Человек, как таковой, есть творец. Элемент творчества им-

манентно присущ человеческой жизни. Человек в этом смысле может быть определен, как существо, сознательно соучаствующее в Божьем творчестве. Нигде, быть может, богочеловеческое существо не проявляется так отчетливо, как в этой его роли производного творца. Человек есть не только раб Божий, покорный исполнитель воли Божией, а именно свободный соучастник Божьего творчества. Или, иначе говоря: так как воля Божия есть воля творческая, невыразимая адекватно в каких-либо общих, автоматически выполнимых правилах и предписаниях и состоящая именно в спонтанном формировании бытия в его неповторимо-индивидуальном многообразном составе, то *подлинное исполнение воли Божией доступно только в форме свободного творчества*: всякое слепое, рабское, механическое выполнение этой воли есть именно *невыполнение* ее истинного существа. Человек, как только «раб Божий», есть «раб ленивый и лукавый» — примерно подобно тому, как работник, только рабски-механически выполняющий предписанную ему работу, не интересуясь ею и не вкладывая в нее своего вольного усилия, есть уже тайный саботажник. Ибо Бог призвал человека быть не просто рабом, а Своим свободным, т. е., творческим сотрудником.

С другой стороны, существенно осознать, что человеческое творчество не есть уже тем самым осуществление воли Божией во всей ее полноте, глубине и целостности. Ибо воля Божия не есть только воля к сотворению новых форм бытия; в согласии с тем, что Бог есть нечто большее и иное, чем только творческий первоисточник бытия, именно есть вместе с тем олицетворенная святость, идеальное начало внутреннего совершенства, как бы духовной прозрачности и оправданности бытия — воля Божия в ее полноте и глубине есть воля, не только к созиданию, но и к *обожению* творения, к ее слиянию с самим Богом. В этом отношении только в области нравственно-религиозной, в области творческого усилия человека внедрить, воспринять в собственное бытие — индивидуальное и коллективное — святость Бога, человеческое творчество есть вольное выполнение целостной воли Божией. Но именно в этой области человек меньше всего есть «творец» и в наибольшей степени — простой восприимчивый благодатной реальности самого Бога.

Это отличие сверхчеловеческой творческой силы человека от целостной и глубочайшей воли Бога может быть выражено и так, что человек, как творец, есть всегда выразитель лишь одного из многих Его замыслов. Ибо Бог, в силу сверхрациональности Сво-

его существа, не есть только чистое, абсолютное единство, а есть всегда и единство многообразия. Его творчество осуществляется в многообразии замыслов; и человек-творец всегда осуществляет один из этих многих замыслов, который он испытывает, как действующую в нем силу, как некий подчиненный божественный дух. Поэтому в человеческом творчестве обнаруживается действие сил, хотя и истекающих от Бога и связанных с Ним, но как бы промежуточных между человеческим духом и Богом. Таинственное явление человеческого творчества есть обнаружение момента многообразия в реальности Божества, как бы некой производной, в известном смысле политеистической структуры реальности. Здесь снова обнаруживается плодотворность понятия *реальности*, как сферы промежуточной и связующей между Творцом и творением.

Но именно в силу этого, творчество имеет в составе целостного духовного бытия человека некоторую лишь ограниченную сферу, некоторые имманентные пределы. Мы имеем здесь в виду не просто внешние пределы человеческого творчества — не то, что Бог все же лишь частично делегирует человеку (или владеющему им сверхчеловеческому духу) Свою творческую силу, — так, что некоторые задачи превосходят творческую способность человека (так, напр., человек не может собственным творческим замыслом и усилием создать сам новое живое творческое существо). Мы имеем в виду имманентные пределы, вытекающие из самого существа человеческого творчества, как такового. Будучи проявлением только одной из множества метафизических сил, истекающих от Бога, но не самого существа Бога во всей Его глубине и полноте, оно ограничено тем началом, которое остается вне его. Будучи самодержавным в своей собственной сфере, именно в качества творчества — так, художественное творчество не ведает иных мерил, кроме именно художественного совершенства и в этом смысле стоит «по ту сторону добра и зла», — оно все же, в целостной духовной жизни, остается подчиненным началу святости. Это обнаруживается в том, что никакое подлинное творчество невозможно без нравственной серьезности и ответственности; оно требует нравственного усилия правдивости, должно сочетаться со смирением, совершается через аскезу бескорыстного служения. «Служенье муз не терпит суеты: прекрасное должно быть величаво» (Пушкин). В противном случае творчество не только умалется, как таковое, но может даже, вопреки своему

существу, выродиться в разрушительный титанизм, производно-божественный дух, вдохновляющий человека, как творца, при известных условиях может превратиться в «демона» или «дьявола», которым человек одержим.*)...

*) Ту же возможность — в отношении переживания красоты — отметил, как известно, Достоевский: «Тут дьявол с Богом борется, и поле битвы — сердца людей».

СО Д Е Р Ж А Н И Е

В. Франк. Предисловие редактора	3
С. Л. Франк. В в е д е н и е	5
Л е в Т о л с т о й	
Лев Толстой	21
Что такое религия и в чем сущность ее?	23
Н и к о л а й Ф е д о р о в	
Н. Ф. Федоров	49
Супраморализм или всеобщий синтез	51
В л а д и м и р С о л о в ь е в	
В. С. Соловьев	65
Из «Чтений о богочеловечестве»	
Из чтения второго: Что такое человек?	67
Из чтения одиннадцатого и двенадцатого: Христос и человечество	71
Из речей в память Достоевского	86
Д м и т р и й М е р е ж к о в с к и й	
Д. С. Мережковский	95
Из предисловия к книге «Религия Л. Толстого и Достоевского»	97
В а с и л и й Р о з а н о в	
В. В. Розанов	113
Из предисловия к книге «В темных религиозных лучах»	115

○ сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира	118
○ монашестве	128
Святость и смерть	132

Евгений Трубецкой

Е. Н. Трубецкой	137
Катастрофические эпохи и «последние дни»	139
Конец — разрушение и конец — цель	143
Смысл мира и относительные ценности культуры	146
Фаталистическое и христианское понимание конца	150

Лев Шестов

Л. И. Шестов	157
Наука и свободное исследование	159

Вячеслав Иванов

В. И. Иванов	181
Аnima	183

о. Павел Флоренский

о. Павел Флоренский	197
Столп и утверждение истины:	
1. К читателю	199
2. Утешитель	202
3. София	206

о. Сергей Булгаков

о. Сергей Булгаков	211
Божественная София	213

Николай Лосский

Н. О. Лосский 225

О творении мира Богом 227

Николай Бердяев

Н. А. Бердяев 241

Два понимания христианства 243

Семен Франк

С. Л. Франк 265

Человек и Бог 267

В КНИЖНЫХ МАГАЗИНАХ ЕВРОПЫ И АМЕРИКИ
И В КНИЖНОМ ПОСРЕДНИЧЕСТВЕ АД. И. НЕЙМАНИСА
ПРОДАЮТСЯ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ:

Сокращения: I. L. L. A. — Inter - Language -
Literary - Associates.
ТЗП — Товарищество Зару-
бежных Писателей.

- АВЕРЧЕНКО Арк. *Избранное.* Изд. В. П. Камкина. Вашингтон, 1961, 178 стр. Цена Дол. 2.00.
- АЛЕКСЕЕВА Лидия. *В пути.* Стихи. Изд. 2-е. Нью-Йорк, 1962, 60 стр. Цена Дол. 1.00.
- » — *Прозрачный след.* Стихи. Нью-Йорк, 1964, 60 стр. Цена Дол. 1.00.
- АЛЬТШУЛЛЕР Г. *Дело Тверитинова.* Исторический роман. Изд. В. П. Камкина. Вашингтон, 1963. Книга первая, 320 стр. Цена Дол. 3.25.
Книга вторая, 300 стр. Цена Дол. 3.25.
- АНДРЕЕВ Г. *Трудные дороги.* Изд. ТЗП, Мюнхен, 1959, 156 стр. Цена Дол. 1.75.
- АРЖАК Ник. *Говорит Москва.* Повесть. Вашингтон, 1962, 61 стр. Цена Дол. 0.85.
- » — *Руки. Человек из МИНАП'а.* Рассказы. Вашингтон, 1963, 48 стр. Цена Дол. 0.75.
- » — *Искушение.* Рассказ Изд. I.L.L.A., Нью-Йорк, 1964, 71 стр. Цена Дол. 1.00.

- АРОН Реймон. *Опиум для интеллигенции*. Перевод с французского. Мюнхен, 1960, 236 стр. Цена Дол. 2.00.
- АХМАТОВА Анна. *Реквием. Цикл стихов*. Изд. ТЗП, Мюнхен, 1963, 24 стр. Цена Дол. 1.50.
- БАШКИРЦЕВ И. *Жизнь измятая*. Роман. Часть первая. Мюнхен, 1963, 168 стр. Цена Дол. 2.00.
- БЕРДЯЕВ Ник. *Истоки и смысл русского коммунизма*. Изд. YMCA, Париж, 1955, 157 стр. Цена Дол. 1.50.
- БЕРТЕНСОН С. *В Холливуде с В. И. Немировичем-Данченко*. (1926-1927 гг.). Нью-Йорк, 1964, 170 стр. Цена Дол. 2.00.
- Проф. БИЛИМОВИЧ А. *Экономический строй освобожденной России*. Мюнхен, 1957, 154 стр. Цена Дол. 0.75.
- БОГДАНОВ Л. *Телеграмма из Москвы*. Сатирическая повесть. Мюнхен, 1957, 154 стр. Цена Дол. 1.50.
- * — *Без социалистического реализма*. Мюнхен, 1961, 87 стр. Цена Дол. 1.00.
- * — *В стороне от большой дороги*. Рассказ. Вступительный очерк «Богдан» Б. Филиппова. Вашингтон, 1964, 28 стр. Цена Дол. 0.60.
- БРОДСКИЙ Иосиф. *Стихотворения и поэмы*. Вступит. статья Г. Стукова. Изд. I.L.L.A., Нью-Йорк, 1965, 240 стр. Цена Дол. 2.25.
- БУЛГАКОВ Мих. *Иван Васильевич. — Мертвые души*. Пьесы. Изд. ТЗП, Мюнхен, 1964, 145 стр. Цена Дол. 2.50.
- БУНИН Ив. *Темные аллеи*. Рассказы. Париж, 1946, 348 стр. Цена Дол. 2.00.
- ВАЛЕНТИНОВ А. *Доктрина правого коммунизма*. Мюнхен, 1962, 38 стр. Цена Дол. 0.50.

- «ВОЗДУШНЫЕ ПУТИ». Альманахи. Редактор-издатель Р. Н. Гринберг. Нью-Йорк: Книга II, 1961, 269 стр. Цена Дол. 3.50. (О. Мандельштам. 57 стихотворений; А. Ахматова. Поэма без героя; Вл. Набоков. 2 стихотворения; Л. Шестов. «Тургенев», фрагмент; статьи Вл. Вейдле, Г. Адамовича, Ю. Марголина, Артура Лурье, Б. Филиппова, Вл. Маркова, Н. Ульянова и др.).
- Книга III, 1963, 302 стр. Цена Дол. 4.00 (А. Ахматова. 2 стихотворения; О. Мандельштам. 5 стихотворений и шуточные стихи; Вл. Ходасевич. 3 стихотворения; И. Бабель. 4 новеллы; статьи Вл. Вейдле, Г. Адамовича, Ю. Марголина, Г. Кузнецовой, Л. Шаляпиной, Е. Извольской, Артура Лурье, Мих. Чехова, А. Седых, Леон. Ржевского, Вл. Маркова, Н. Ульянова, Ю. Маргулиеса, Эрге; письма И. Бабея и др.).
- Книга IV, 1965, 302 стр. Цена Дол. 4.75. (Стихи И. Бродского, В. Вейдле, О. Мандельштама, Б. Пастернака, В. Ходасевича и др.; воспоминания А. Ахматовой, Сам. Вермеля, Г. Кузнецовой, В. Ходасевича; статьи В. Вейдле, Ю. Иваска, А. Лурье, Ю. Марголина, Е. Тагер, Н. Ульянова, Б. Филиппова, Л. Шестова и др.).
- Бар. ВРАНГЕЛЬ Л. *Воспоминания и стародавние времена.* Изд. В. П. Камкина, Вашингтон, 1964, 223 стр. Цена Дол. 2.50.
- Проф. ВЫШЕСЛАВЦЕВ Б. *Кризис индустриальной культуры.* Изд. им. Чехова, Нью-Йорк, 1953, 350 стр. Цена Дол. 2.75.
- * — *Христианство и социальный вопрос.* 1962, 37 стр. Цена Дол. 0.50.
- ГОЛЬДБЕРГ А. *А Ф Т — К П К — рабочее единство.* Предисловие Дж. Мини. Пер. Б. Прянишникова, изд. Ф. А. Прегер, Нью-Йорк, 1962, 306 стр. Цена Дол. 1.35.
- ГОРБОВ Я. *Все отношения.* Роман. Париж, 1964. 211 стр. Цена Дол.

- ГОРЬКАЯ ЖАТВА. Стихи, рассказы, очерки. Сборник произведений советских авторов и авторов из стран-сателлитов. Изд. Ф. А. Прегер, Нью-Йорк, 1962. 419 стр. Цена Дол. 1.65.
- ГУМИЛЕВ Н. *Собрание сочинений в 4-х томах.* Под ред. проф. Г. П. Струве и Б. А. Филиппова. Изд. В. П. Камкина, Вашингтон:
 Том первый. Стихи («Путь конквистадоров». «Романтические цветы». «Жемчуга». «Чужое небо». «Колчан»). Вступит. статья Г. П. Струве. 1962, 2 + 56 + 349 стр. Цена Дол. 5.00.
 Том второй. Стихи и поэмы. («Костер». «Огненный Столп». «Шахтер». «Фарфоровый павильон». Стихи, не вошедшие в прижизненные сборники поэта. Поэмы). Вступит. статья Г. П. Струве, 1965, 375 стр. Цена Дол. 5.00.
- ГУНДУЛИЧ Ив. *Слезы блудного сына.* Перевод с хорватского Лидии Алексеевой. Редакция, вступительная статья и комментарии проф. Р. В. Плетнева. Изд. I.L.L.A., Нью-Йорк, 1965, 96 стр. Цена Дол. 1.25.
- ДЖИЛАС М. *Новый класс.* Перевод с сербского. Изд. Ф. А. Прегер, Нью-Йорк, 1961, 246 стр. Цена Дол. 2.00.
- Кн. ДОЛГОРУКИЙ Павел Дм. *Великая разруха.* Мадрид, 1964, 459 стр. Цена Дол.
- ДОСТОЕВСКИЙ Ф. М. У Тихона. Пропущенная глава из романа «Бесы». Вступит. статья Андрея Козина. Материалы к роману «Бесы» из Записн. книжек Достоевского. Варианты пропущенной главы. Изд. I.L.L.A., Нью-Йорк, 1964, 141 стр. Цена Дол. 2.00.
- ДУДИНЦЕВ В. *Не хлебом единым.* Роман. Мюнхен, 1957, 196 стр. Цена Дол. 2.00.
- ЕВТУШЕНКО Евг. *Станция Зима.* Поэма. Лондон, 1963, 47 стр. Цена Дол. 0.60.

- ЕВТУШЕНКО Евг. *Автобиография.* Лондон, 1964, 144 стр. Цена Дол. 2.50.
- ЕСЕНИН-ВОЛЬПИН А. *Весенний лист. Стихи.* Свободный философский трактат. На русском языке с параллельным переводом на английский язык. Изд. Ф. А. Прегер, Нью-Йорк, 173 стр. Цена Дол. 5.00.
- ЖАБИНСКИЙ В. *Просветы.* Мюнхен, 1958, 200 стр. Цена Дол. 1.50.
- ЗАБОЛОЦКИЙ Ник. *Стихотворения.* Под ред. проф. Г. П. Струве и Б. А. Филиппова. Вступит. статьи А. К. Раннита, Б. А. Филиппова и Э. М. Райса. Изд. I.L.L.A., Нью-Йорк, 1965, 420 стр. Цена Дол. 4.75; в коленкорovém переплете — Дол. 5.50.
- ЗАЙЦЕВ Борис. *Москва. Воспоминания.* Мюнхен, 1960, 162 стр. Цена Дол. 2.00.
- » — *Тихие зори.* Мюнхен, 1961, 148 стр. Цена Дол. 2.00.
- » — *Далекое.* Литературные воспоминания. Изд. I.L.L.A., Нью-Йорк, 1965, 224 стр. Цена Дол. 3.00.
- ЗАМЯТИН Евг. *Повести и рассказы.* Мюнхен, 1963, 316 стр. Цена Дол. 3.00.
- ИВАНОВ Вячеслав
и ГЕРШЕНЗОН М. О. *Переписка из двух углов.* Фотокопия изд. «Алконост», 1921; 1962, 62 стр. Цена Дол. 1.00.
- Проф. КОНЦЕВАЛОВ А. *Античное рабство и революция рабов в советской исторической литературе.* Мюнхен, 1956, 61 стр. Цена Дол. 1.00.
- КУЗНЕЦОВА Галина. *Утро. Рассказы.* Изд. «Совр. Записки», Париж, 1930, 167 стр. Цена Дол. 3.00.
- КУТЫРИНА Ю. *Иван Сергеевич Шмелев.* Париж, 1960, 100 стр. Цена Дол. 2.00.

- Литературное
Зарубежье
- Сборник-антология. Мюнхен, 1958, 356 стр. Цена Дол. 2.00. (И. Елагин, Д. Кленовский, Л. Ржевский, А. Кашин, О. Ильинский, Н. Нароков, Б. Ширяев, О. Анстей, Б. Филиппов, С. Юрасов, Н. Моршен, В. Свен, Г. Андреев, А. Шишкова, М. Коряков, Юр. Елагин, Ю. Большухин).
- МАКОВСКИЙ С. *На Парнасе Серебряного века. Воспоминания.* Мюнхен, 1961, 370 стр. Цена Дол. 3.00. (Вл. Соловьев — А. Блок — З. Гиппиус — Ив. Коневской — Гумилев и др.).
- МАНДЕЛЬШТАМ О. *Собрание сочинений в 2-х томах.* Под редакцией проф. Г. П. Струве и Б. А. Филиппова. Изд. I.L.L.A., Нью-Йорк, 1965:
- Том первый. Стихотворения. Вступит. статья проф. Кл. Брауна, проф. Г. П. Струве и Э. М. Райса, 650 стр. Цена Дол. 5.50, в переплете — Дол. 6.25.
- Том второй. Проза. Вступит. статьи Б. А. Филиппова, ок. 680 стр. Цена Дол. 5.50, в переплете — Дол. 6.25. (выходит в ближайшее время.).
- МЕРАИ Тибор. *Тринадцать дней.* Перевод с английского. Изд. Ф. А. Прегер, Нью-Йорк, 1960, 318 стр. Цена Дол. 1.65.
- «МОСТЫ», Литературно-художественные и общественно-политические альманахи, Мюнхен:
- № 1, 1958, 430 стр. (Б. Пастернак, О. Ильинский, Вл. Юрасов, Л. Алексеева, Л. Ржевский, Н. Берберова, О. Анстей, В. Ченцов, Н. Нароков, Н. Отрадин, В. Жабинский, В. Марков, В. Александрова, Г. Петров, Н. Заболоцкий, В. Завалишин, Д. Шуб, А. Шик, Ю. Клайн, С. Левицкий, Е. Юрьевский, Н. Осипов, Ф. Арнольд, М. Гласко, Э. Хемингуэй, О. Гэксли, В. Фолкнер, А. Камю, Г. Струве). Цена Дол. 2.00.
- № 2, 1959, 462 стр. (Б. Пастернак, А. Кулаковский, Д. Кленовский, И. Елагин, Л. Алексеева, О. Ан-

стей, В. Юрасов, О. Ильинский, Е. Таубер, М. Эймэ, И. Чиннов, Ю. Трубецкой, В. Франк, М. Коряков, С. Левицкий, А. Неймирок, Дж. Орвелл, А. Шик, А. Терц, Г. Андреев, А. Кашин, А. Тойнби, Н. Отрадин, Д. Бург, Д. Шуб, Ю. Б., Е. Гринева, Е. Танин, Ю. Трубецкой, Е. Модестов, Н. Цуриков). Цена Дол. 2.00.

№ 3, 1959, 438 стр. (Б. Зайцев, И. Елагин, Г. Газданов, Д. Кленовский, Л. Ржевский, Вл. Юрасов, Г. Андреев, И. Легкая, И. Буркин, П. Чавчавадзе, Г. Лахман, В. Вейдле, П. Шелестов, А. Бибииков, А. Мазурова, Г. Кочевецкий, Ф. Степун, Н. Осипов, Д. Шуб, Н. Отрадин, Н. О-в, А. Кашин, С. Мрожек, Е. Гринева, Т. Фесенко, Н. Арсеньев, Г. Струве, В. Шатов и др.). Цена Дол. 2.00.

№ 4, 1960, 330 стр. (И. Бунин, Л. Алексеева, А. Камю, И. Елагин, В. Корвин-Пиотровский, О. Ильинский, Виктор Серж, С. Маковский, И. Башевис-Зингер, Юрий Иваск, А. Эртель и М. Старк, В. Вейдле, В. Янковский, А. Шик, К. Померанцев, Вл. Жабинский, Н. Лосский, Н. Полторацкий, Г. Круговой, Н. Ефремов, М. Коряков, Г. Андреев, Д. Шуб, И. Елагин, Ю. Большухин, Аргус, В. Бондаренко, С. Маковский, Г. Забужинский и др.). Цена Дол 2.00.

№ 5, 1960, 346 стр. (Б. Зайцев, Б. Пастернак, Д. Кленовский, Ю. Большухин, С. Прегель, И. Чиннов, Вл. Крымов, В. Корвин-Пиотровский, Ю. Трубецкой, Г. Адамович, Л. Шестов, Ю. Иваск, Г. Газданов, Я. Бергер, П. Шелестов, Н. Бердяев, К. Гершельман, В. Гефдинг, А. Шлезингер-мл., С. Мрожек, В. Морт, В. Бондаренко, Д. Мережковский, А. Элькан, А. Бахрах, М. Цветаева, К. Померанцев и др.). Цена Дол. 2.00.

№ 6, 1961, 382 стр. (В. Маклаков, Л. Алексеева, Г. Евангулов, И. Одоевцева, В. Лебедев, Г. Андре-

ев, О. Можайская, А. Вольпин-Есенин, В. Вейдле, Ю. Терапиано, А. Бибииков, В. Зубов, П. Шелестов, Ф. Степун, С. Маковский, С. Левицкий, Г. Круговой, Н. Ефремов, М. Коряков, Ф. Фонтэн, Н. Осипов, А. Бельгард, А. Бахрах, М. Цветаева, В. Шатов и др.). Цена Дол. 2.00.

№ 7, 1961, 398 стр. (Б. Зайцев, Ф. Степун, Л. Ржевский, В. Смоленский, И. Елагин, Ш.-Ф. Рамю, И. Бушман, И. Померанцева, Ю. Иваск, А. Которова, Стихи из СССР, В. Вейдле, Д. Бичер-Малюкова, Д. Бург, А. Трофимов, Н. Бердяев, К. Померанцев, Н. Полторацкий, Н. Осипов, С. Левицкий, И. Эренбург, Н. Отрадин, Зинаида Гиппиус, Ю. Большухин, Н. Берберова, А. Седых, Вл. Крымов и др.). Цена Дол. 2.00.

№ 8, 1961, 350 стр. (И. Елагин, Е. Каннак, Н. Берберова, А. Ремизов, Д. Кленовский, Б. Филиппов, С. Прегель, М. Коряков, К. Померанцев, И. Рубинштейн, В. Вейдле, Г. Адамович, С. Ж. Перс, К. Халафов, Т. де Кенетэн, А. Трофимов, К. Трёмонтан, Ф. Арнольд, Н. Отрадин, А. Кашин, Д. Шуб, Н. Бердяев, С. Булгаков, Лев Шестов, Н. Берберова, А. Седых, Л. Рындина, В. Шатов и др.). Цена Дол. 2.00.

№ 9, 1962, 387 стр. (Вл. Ходасевич, В. Смоленский, Е. Замятин, Л. Алексеева, Г. Газданов, О. Ильинский, Н. Берберова, А. Бек, И. Одоевцева, Г. Струве, А. Лисицкая, М. Джилас, Г. Адамович, В. Вейдле, П. Бобринский, Ю. Иваск, А. Неймирок, А. Бахрах, Б. Филиппов, Л. Шестов, Г. Круговой, С. Левицкий, Б. Мартино, Н. Отрадин, Д. Шуб, И. Шмелев, Т. Манн, Ю. Анненков, А. Бельгард, Вл. Гессен, К. Померанцев и др.) Цена Дол. 3.00.

№ 10, 1963, 426 стр. (Д. Кленовский, Б. Зайцев, И. Одоевцева, Л. Ржевский, И. Елагин, С. Пре-

гель, К. Померанцев, Странник, Я. Седерберг, Н. Белавина, И. Легкая, Г. Стуков, Ф. Степун, Д. Сорокин, Г. Струве, В. Франк, Б. Филиппов, Н. Отрадин, И. Курганов, П. Шелестов, А. Айер, Г. Круговой, Н. Полторацкий, Н. Осипов, Л. Зандер, Л. Шестов, С. Франк, Вяч. Иванов, В. Зубов, Гай Репин и др.). Цена Дол. 3.00.

НЕВИНС А. и
КОММАДЖЕР Г.

История Соединенных Штатов. Изд. Ф. Прегер, Нью-Йорк, 1960, 593 стр. Цена Дол. 1.95.

ОДОЕВЦЕВА Ирина.

Одиночество. Стихи. Изд. «Русская Книга», Вашингтон, 1965, 48 стр. Цена Дол. 1.25.

Вел. кн. ОЛЬГА НИКОЛАЕВНА, королева Вюртембергская. *Сон юности.* Воспоминания дочери Николая I. Париж, 1963, 196 стр. Цена Дол. 3.00.

ОРВЕЛЛ Дж.

Скотский хутор. Перевод с английского Г. П. Струве и М. Кригер, Франкфурт, 1950, 79 стр. Цена Дол. 3.00.

— * —

1984. Перевод с английского. 298 стр. Цена Дол. 1.00.

ПАСТЕРНАК Б.

Доктор Живаго. Роман. Изд. Société d'Édition et d'Impression Mondiale, Париж, 1959, 635 стр. Цена Дол. 1. 50.

— * —

Сочинения в 4 томах. Тома 1-3 под ред. проф. Г. П. Струве и Б. А. Филиппова. Изд. Мичиганского университета, Анн-Арбор:

Том первый. Стихи и поэмы 1912-1932. Предисловие Ж. де Пруаяр, вступит. статья Вл. Вейдле. 1961, 504 стр. Цена Дол. 8.50.

Том второй. Проза 1915-1958. Повести, рассказы, автобиографические произведения. Вступит. статья Вл. Вейдле. 1961, 2+14+363 стр. Цена Дол. 8.50.

Том третий. Стихи 1936-1959. Стихи для детей. Стихи 1912-1957, не собранные в книги автора. Статьи и выступления. Вступит. статья Вл. Вейдле. 1961, 2+16+330 стр. Цена Дол. 8.50.

Том четвертый. Доктор Живаго. Роман. 1959, 4+567
стр. Цена Дол. 6.00.

- ПОЗОВ А. *Логос-медитация древней Церкви (Умное делание)*. С предисловием Ф. Степуна. Изд. ТЗП, Мюнхен, 1964, 163 стр. Цена Дол. 2.00.
- РЖЕВСКИЙ Л. *Двое на камне*. Рассказы. Изд. ТЗП, Мюнхен, 1960, 131 стр. Цена Дол. 1.75.
- РУБИСОВА Е. *Огни Азии*. Путешествие на Восток. Париж, 1961, 365 стр. Цена Дол. 2.50.
- САМАРИН Вл. *Песчаная отмель*. Рассказы. Изд. «Русская книга», Нью-Йорк, 1964, 47 стр. Цена Дол. 1.00.
- Сборник статей, посвященных творчеству Бориса Леонидовича Пастернака*. Мюнхен, 1962, 253 стр. (Б. Пастернак, Борис Зайцев, А. Гаев, Ф. Степун, Н. Поплюйко-Анатольева, И. Межаков-Корякин, Д. Оболенский, Л. Ржевский, В. Александрова, И. Бушман, Г. Струве, В. Франк). Цена Дол. 2.50.
- СЕДУРО В. *Достоевсковедение в СССР*. Мюнхен, 1955, 90 стр. Цена Дол. 1.00.
- Советская потаенная муза*. Из стихов советских поэтов, написанных не для печати. Под ред. Б. Филиппова. Изд. И. И. Башкирцева, Мюнхен, 1961, 159 стр. Цена Дол. 1.50. (Ф. Сологуб, В. Кривич, М. Цветаева, В. Р., А. Николев, А. Котлин, Г. П., Л. Ухтинский, А. Вольпин-Есенин, анонимы).
- СОЛЖЕНИЦЫН А. *Один день Ивана Денисовича*. Лондон, 1964, 67 стр. Цена Дол. 1.00.
- СОЛОВЬЕВ Вс. *Сергей Горбатов*. Роман-хроника. Изд. В. П. Камкина, Вашингтон, 1960: Том первый, 229 стр. Цена Дол. 2.25. Том второй, 250 стр. Цена Дол. 2.25.

- СОЛОВЬЕВ Вc. *Вольтерьянец. Вторая часть хроники.*
Изд. В. П. Камкина, Вашингтон, 1961:
Том первый, 260 стр. Цена Дол. 2.50.
Том второй, 277 стр. Цена Дол. 2.50.
- » — *Старый дом. Третья часть хроники.*
Изд. В. П. Камкина, Вашингтон, 1962:
Том первый, 254 стр. Цена Дол. 2.50.
Том второй, 268 стр. Цена Дол. 2.50.
- СОЛОГУБ Федор. *Одна любовь. Стихи. Фотокопия изд. «Алконост»,*
1921, 1962, 53 стр. Цена Дол. 1.00.
- СТАВАР А. *Избранные статьи о марксизме. Пер. с польского*
Вл. Петрова. Вступит. статья Г. Петрова. Изд. «Окно»,
М-д., 1964, 309 стр. Цена Дол. 1.75.
- Проф. СТЕПУН Ф. *Встречи. Изд. ТЗП, Мюнхен, 1962, 206 стр. Цена*
Дол. 3.00. (Бунин, Зайцев, А. Белый, Л. Леонов и др.).
- ТАРСИС Валерий. *Сказание о синей мухе. — Красное и черное. Франк-*
фурт, 1963, 165 стр. Цена Дол. 3.50.
- ТЕРАПИАНО Ю. *Избранные стихи. Изд. В. П. Камкина, Вашингтон,*
1963, 112 стр. Цена Дол. 1.25.
- ТЕРЦ Абрам. *Суд идет. Повесть. Мюнхен, 1960, 76 стр. Цена*
Дол. 1.00.
- » — *Фантастические повести. Изд. «Института Литерац-*
кего», Париж, 1961, 206 стр. Цена Дол. 2.00.
- » — *Любимов. Повесть. Вашингтон, 1964, 163 стр. Цена*
Дол. 1.50.
- Проф. ТИМОШЕНКО С. *Воспоминания (1890-1963). Париж, 1963, 416 стр.*
Цена Дол. 3.00.
- ФЕДОРОВА Н. *Жизнь. Роман в 3 книгах. Книга 1. Изд. В. П. Кам-*
кина, Вашингтон, 1964, 204 стр. Цена Дол. 2.50.

- Проф. ФИЛИППОВ А. *О советской идеологии после Сталина*. Мюнхен, 1962, 45 стр. Цена Дол. 1.00.
- ФИЛИППОВ Б. *Ветер Скифии*. Стихи, Вашингтон, 1959, 48 стр. Цена Дол. 75.
- » — *Сквозь тучи*. Повесть в 4 рассказах. Вашингтон, 1960, 191 стр. Цена Дол. 1.85.
- » — *Пыльное солнце*. Рассказы. Вашингтон, 1961, 47 стр. Цена Дол. 0.85.
- » — *Время времени*. Стихи, Вашингтон, 1961, 32 стр. Цена Дол. 0.75.
- » — *Рубежи*. Стихи, Вашингтон, 1962, 24 стр. Цена Дол. 0.50.
- » — *Полустанки*. Рассказы, Вашингтон, 1962, 48 стр. Цена Дол. 0.85.
- » — *Музыкальная шкатулка*. Повесть и рассказы. Вашингтон, 1963, 100 стр. Цена Дол. 1.25.
- » — *Кочевья*. Рассказы. Вашингтон, 1964, 60 стр. Цена Дол. 0.85.
- » — *Стынущая вечность*. Стихи. Вашингтон, 1964, 16 стр. Цена Дол. 0.50.
- » — *Живое прошлое*. Литературные очерки (Пушкин, Батюшков, Лесков, Тютчев, Римский-Корсаков, Чехов, Клюев). Вашингтон, 1965, 115 стр. Цена Дол. 1.75.
- ФОРШ О. *Сумасшедший корабль*. Повесть. С предисловием Б. Филиппова. Изд. I. L. L. A., Нью-Йорк, 256 стр. Цена Дол. 3.00.
- Проф. ФРАНК С. *Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века*. Антология. Под ред. В. С. Франка.

- Изд. I. L. L. A., Нью-Йорк, 1965, 286 стр. Цена Дол. 4.00, в коленкор. переплете Дол. 4.75.
- ХОФФЕР Эрих. *Истинноверующий*. Изд. Ф. Прегер, Нью-Йорк, 1961, 196 стр. Цена Дол. 1.35.
- ЧЕРНЫЙ Саша. *Солдатские сказки*. Сан-Франциско, 1964, 156 стр. Цена Дол. 2.50.
- ШМЕЛЕВ И. *Иностранец*. Роман. Париж, 1963, 93 стр. Цена Дол. 2.00.
- » — *Солдаты*. Роман. Париж, 1962, 272 стр. Цена Дол. 4.00.
- ЭРХАРД Людвиг. *Благосостояние для всех*. Экономика послевоенной Германии. 332 стр. Цена Дол. 2.50.

Адрес книжного посредничества А. И. Нейманиса:

Adalbert Neimanis
Buch-Vertrieb
Linprunstrasse 11,
8 München (Munich) 2
West Germany

