

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Ближайшіе сотрудники: Н. С. Арсеньевъ, С. С. Безобразовъ, прот. С. Булгаковъ, И. П. Демидовъ, Б. К. Зайцевъ, Л. А. Зандеръ, В. В. Звѣтковскій, А. В. Ельчаниновъ, П. К. Ивановъ, В. Н. Ильинъ, Л. П. Карсавинъ, А. В. Карташевъ, Н. О. Лосскій, А. М. Ремизовъ, П. Н. Савицкій, П. П. Сувчинскій, Кн. Г. Н. Трубецкой, Кн. Н. С. Трубецкой, Г. В. Флоровскій, С. Л. Франкъ, прот. С. Четвериковъ.

——— Адресъ редакціи и конторы: ———
9, RUE DUPUYTREN, PARIS (VI).

Цѣна 2-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается
въ конторѣ журнала.

№ 2.

ЯНВАРЬ 1926.

№ 2.

СОДЕРЖАНІЕ.

1. Н. — О русской Церкви (письмо изъ Россіи).
2. Н. Лосскій. — Вл. Соловьевъ и его преемники въ русской религиозной философіи.
3. Н. Бердяевъ. — Спасеніе и творчество (Два пониманія христіанства).
4. Прот. С. Булгаковъ. — Очерки ученія о Церкви. Обладаетъ ли православіе внѣшнимъ авторитетомъ догматической непогрѣшительности?
5. А. Ремизовъ. — Московская пчела.
6. Ж. Маритэнъ. — Метафизика и мистика.
7. а) Засѣданіе Религіозно-Философской Академіи, посвященное памяти Вл. Соловьева.
б) В. Сперанскій. — Четверть вѣна назадъ (памяти Вл. Соловьева).
8. Л. Зандеръ. — Изъ религиозной жизни русской молодежи.
а) Сѣздъ въ Аржероннѣ.
в) Сѣздъ въ Хоповѣ.
9. Самуэль Кавертъ. — Путь къ истинной международной Церкви (По поводу Стокгольмской конференціи)
10. Л. Карсавинъ. — Отвѣтъ на статью Н. А. Бердяева объ евразійцахъ.
11. Г. В. Флоровскій. — «Окамененное безчувствіе» (по поводу полемики противъ евразійцевъ).
12. Письмо евразійцевъ П. Сувчинскаго, Л. Карсавина, П. Савицкаго, Кн. Н. С. Трубецкого, Г. Флоровскаго, Вл. Мавина и отвѣтъ Кн. Г. Н. Трубецкого.
13. Эли Эльсонъ. — Безуміе и вѣра.
14. С. Франкъ. — Мистическая философія Розенцвейга.
15. В. Звѣтковскій. — Delacroix. La religion et la foi и др. книги.
16. Н. Лосскій. — Преподобный Сергій Радонекскій и Серафимъ Саровскій (по поводу книги Б. Зайцева и Вл. Ильина).

О РУССКОЙ ЦЕРКВИ.

Письмо изъ Россіи.

Страшно трудно писать о Россіи и особенно о церкви: такъ случайны и отрывочны сейчасъ всѣ наблюденія, такъ ограниченъ личный опытъ, особенно для человѣка, стоящаго вдали отъ руководящихъ церковныхъ круговъ. Если и рѣшаюсь на это, то въ убѣжденіи, что за рубежомъ ощущается огромная потребность знать правду о родинѣ, и какъ ни трудно дается эта правда, все же есть не мало вещей — простыхъ фактовъ — ускользающихъ отъ далекаго взора, которые несомнѣнны для всякаго, живущаго въ Россіи. Не легко лишь провести въ изложеніи строгую грань между этимъ, для всѣхъ насъ несомнѣннымъ, и личными впечатлѣніями, оцѣнками, гаданіями, при всемъ желаніи отъ нихъ отрѣшиться.

Внѣшній режимъ, въ которомъ живетъ сейчасъ церковь, можетъ быть названъ временемъ выдыхающагося гоненія — переходное время, какъ все сейчасъ въ Россіи. Невыносимо тяжела моральная атмосфера въ странѣ, выходящей изъ революціоннаго циклона. Улегшіяся страсти классовой ненависти смѣнились острой жаждой наслажденій, нестѣсняемой никакой религіозной или общественной уздой. Хищенія и казнокрадство въ правящей средѣ, ренегатство среди интеллигенціи и развратъ среди молодежи, грубый житейскій матеріализмъ народныхъ массъ, широкій отпадъ отъ церкви, отъ Бога, отъ самой идеи религіозности, — вотъ печать среды, по новому языческой, которой противостоитъ сжавшаяся, но окрѣпшая въ гоненіяхъ церковь. Представляя себѣ церковь на фонѣ національной жизни, никакъ нельзя забывать о происшедшемъ мучительномъ разрывѣ. Народная жизнь (о національной мы пока говорить не въ правѣ) не освящается церковью и все еще отталкиваетъ ее.

Антихристіанская власть, повидимому, отказалась отъ мысли сломить церковь грубымъ насиліемъ. Въ этой борьбѣ государство, несомнѣнно, понесло тяжелое моральное пораженіе. Храмы не опустѣли, общины вѣрующихъ сплотились тѣснѣе,

чѣмъ когда-либо, вокругъ своихъ пастырей. Духовенство дало изъ своей среды не мало мучениковъ и исповѣдниковъ, которые кровью и подвигомъ своимъ укрѣпили церковное единство. Церковь оказалась сильнѣе гонителей, и имъ приходится, въ борьбѣ за политическое существованіе, дѣлать уступки тѣмъ низамъ, которые еще дорожатъ церковью и не хотятъ отъ нея отказаться. Сейчасъ уже не разстрѣливаютъ священниковъ и мало стѣсняютъ культъ. О полной свободѣ говорить, конечно, не приходится. По прежнему запрещаютъ крестные ходы и время отъ времени, по мнимому требованію «трудящихся», кое-гдѣ закрываются храмы. Въ тѣ дни, когда административная ссылка приняла массовый характеръ, и чуть не ежедневно поѣзда увозятъ въ Сибирь, въ Соловки сотни студентовъ, солдатъ, купцовъ, интеллигентовъ, даже марксистовъ и сіонистовъ, было бы странно, если бы не ссылали священниковъ. Но эти, часто ничѣмъ не оправдываемые акты насилія, носятъ личный характеръ: въ основѣ ихъ обычно — доносъ какого-либо живоцерковца-конкурента. ГПУ явно предоставляетъ въ репрессіяхъ инициативу обновленцамъ. Уже ссыльные епископы и священники, отбывъ срокъ заточенія, возвращаются въ свои епархіи и приходы, укрѣпляя колеблющихся, собирая вѣрныхъ, внося, съ собой духъ мужественнаго исповѣдничества.

Коммунистическая власть продолжаетъ считать борьбу съ Богомъ одной изъ главныхъ своихъ задачъ; но она предпочитаетъ убивать духъ, а не плоть — въ школахъ, въ литературѣ (спеціальное издательство «Атеистъ», журналъ «Безбожникъ»), въ театрѣ — сильная своей монополіей культуры и необычайно развитымъ аппаратомъ пропаганды. Кошунства попрежнему являются признакомъ благонадежности, однако публичныя безчинства комсомольцевъ признаны вредными, и власть старается обуздать разошедшагося хулигана. Теперь не поощряютъ разрушенія и оскверненія могилъ на кладбищахъ (въ Петербургѣ пришлось даже возстановливать разбитые памятники литераторовъ на Волковомъ кладбищѣ), и Бухаринъ долженъ былъ во всеуслышаніе объявить: «Не всякій, кто гадитъ подъ окнами у деревенскаго попа, ведетъ антирелигіозную пропаганду». Политика «лицомъ къ деревнѣ» заставляетъ власть даже отказаться отъ финансовыхъ притѣсненій сельскаго, особенно низшаго духовенства.

Церковно-обновленческая «реформація» перестала остро мучить церковь. Ея вождямъ не удалось увлечь ни массы, ни идейныхъ сторонниковъ реформъ. Съ одной стороны, они натолкнулись на обрядовый консерватизмъ, съ другой — на христіанскую совѣсть, которая не прощаетъ имъ пролитой крови и союза съ безбожіемъ. Въ ихъ рукахъ теперь уже не много храмовъ — хотя почти всѣ соборы въ столицахъ и провинціи, — и храмы эти пусты. Съ ними честолубивая или запуганная часть духовенства, да немногіе бытовые прихожане, которые по лѣности или привязанности къ своему приходу, идутъ въ ближайшую церковь и отказываются вникать въ споры «поповъ», — лишь бы служили правильно, по старому... Ну и служатъ!

Служать иногда по двумъ стилямъ, повѣряя праздники, чтобы угодить на всѣ вкусы. Если послушать проповѣди ихъ заурядныхъ батюшекъ, то въ нихъ почти никогда не встрѣишь революціоннаго паѳоса (какъ у Введенскаго и другихъ вождей). Преобладаютъ наставленія о покорности власти, «которая всегда отъ Бога», да жалобы на нетерпимость противниковъ. Словомъ, здѣсь явно слышится духъ не революціи, а совсѣмъ иной — ветхій и затхлый духъ синодально-консисторской безпринципности. Однимъ изъ положительныхъ послѣдствій раскола было очищеніе церкви отъ этихъ слабыхъ и корыстныхъ элементовъ духовенства.*) Но ГПУ пользуется фактомъ церковнаго раскола. Онъ компрометируетъ церковь въ чуждыхъ ей кругахъ и даетъ власти механизмъ для внутренняго наблюденія и давленія на православную церковь.

Въ одномъ отношеніи совѣтская власть можетъ быть спокойна, кажется, дѣйствительно успокоилась. Ей нечего бояться заговоровъ духовенства и политической агитации въ храмахъ. Думается, что не простая осторожность и тактическія соображенія объясняютъ эту подлинную «аполитичность» русской церкви въ настоящій моментъ. Ея вниманіе, ея главныя силы направлены на духовную жизнь. На извѣстной аскетической и мистической высотѣ, достигнутой и выстраданной за эти годы, вопросы политическаго строя даже историческихъ судебъ Россіи перестаютъ волновать глубоко. Здѣсь готовы предоставить Провидѣнію пути спасенія родины тѣмъ болѣе, что революція и произведенные ею социальныя перевороты въ русской жизни оказались слишкомъ сложными, чтобы къ нимъ можно было отнестись съ простымъ отрицаніемъ — или пріятіемъ. Среди вѣрныхъ церкви массъ есть не мало людей, боровшихся въ гражданской войнѣ въ рядахъ красной арміи или сочувствовавшихъ ей. И «бѣлые» и «красные» встрѣчаются въ церкви въ общей молитвѣ и у евхаристической чаши. Церковь мудро избѣгаетъ растравлять еще свѣжія раны политическихъ страстей и предлагаетъ пищу вѣчную, не на сегодняшній только общественный день.

Но вытекающая изъ этого аполитизма «лояльность» церкви по отношенію къ совѣтской власти, разумѣется, не означаетъ ея нейтральности по отношенію къ коммунистической идеѣ. Борьба съ коммунистической идеологіей и этикой (не съ политикой и экономіей) ведется повсемѣстно и неослабно, представляя обратную сторону защиты христіанства. Только остріе своего духовнаго оружія проповѣдникъ направляетъ не въ политическую партію, царящую въ Россіи, а въ самый духъ творимой въ Россіи культуры. И, конечно, духъ этотъ, самъ по себѣ, и шире и глубже своего русскаго коммунистическаго выявленія.

*) Я не касаюсь здѣсь болѣе остраго вопроса объ Украинской церкви («самосвятахъ»), которая имѣетъ опору — не въ массахъ — но въ націоналистической интеллигенціи, являющейся на югѣ, въ городахъ нѣкоторой общественной силою.

Итакъ, церковь выходитъ побѣдительницей изъ эпохи гоненія и раскола. Это бесспорно: но какъ учесть и оцѣнить ея завоеванія? Растетъ ли церковь числомъ, укрѣпляясь и очищаясь качественно? Въ какихъ общественныхъ слояхъ находитъ она наибольшее число вѣрныхъ? Вотъ вопросы, на которые легче всего отвѣтить наблюдателю въ Россіи.

Конечно, по прежнему, входя въ храмъ, чувствуешь, что это всенародная святиня. Нигдѣ въ Россіи, раздѣленной классовыми перегородками, исключительно суровыми, нельзя почувствовать кромѣ какъ въ церкви, освобождающей радости единенія, общенія — хотя бы кратковременнаго — многихъ, разныхъ, далекихъ другъ другу людей. Но видъ молящейся толпы уже не тотъ, что десять лѣтъ тому назадъ. Уже «сермяжная», простонародная Русь не заполняетъ храма. Сильно замѣтно — въ городѣ — преобладаніе интеллигенціи. Разная эта интеллигенція, и разными путями пришла она въ церковь. Есть, разумѣется, среди нея люди, нашедшіе въ церкви утѣшеніе въ безчисленныхъ утратахъ, есть люди, ищущіе здѣсь опоры для оскорбленнаго національнаго чувства. Но есть и другіе — бодрые и молодые, которые принесли сюда не горечь и боль, а любовь и надежду, нерастрченный порывъ юнаго энтузіазма. Не мало священниковъ и епископовъ выходятъ теперь изъ свѣтскихъ круговъ. Было бы не вѣрно сказать, что интеллигенція преобладаетъ — численно, но она замѣтно окрашиваетъ церковную среду. На окраинахъ въ церковь ходитъ много рабочихъ (сравнительно мало солдатъ), всюду замѣтенъ слой торговыхъ людей, растущихъ вмѣстѣ съ хозяйственнымъ возрожденіемъ страны и наиболѣе сохраняющій, какъ внѣшній обликъ старой Руси, такъ и консервативныя традиціи.

Много ли вѣрующихъ осталось въ Россіи? Да, много. Но составляютъ ли они большинство или меньшинство въ странѣ, трудно сказать. Слѣдуетъ остерегаться ошибокъ въ ту или иную сторону. Точныхъ цифръ здѣсь быть не можетъ, судимъ только по посѣщаемости храмовъ. Они полны, но не переполнены. Считаюсь съ тѣмъ, что многіе храмы, занятые обновленцами, пустуютъ, ясно, что въ церковь ходитъ меньше людей, чѣмъ до революціи. И, пожалуй, это число не растетъ замѣтно. Страшные годы 1917—1920 были для многихъ временемъ обращенія къ церкви. Съ тѣхъ поръ обращенія не часты. Оставшаяся внѣ церкви интеллигенція теперь не увлекается къ ней общимъ потокомъ; она зарылась въ старыхъ окопахъ позитивизма или поглощена погоней за матеріальными благами. Среди городской бѣдности съ успѣхомъ работаютъ баптисты и разные «братцы», соблазняя простотой моральной проповѣди и часто строгостью личной жизни. Замѣчательная противоположность культурнымъ слоямъ, гдѣ и толстовство и гнозисъ (въ видѣ разныхъ толковъ теософіи) и недавнее увлеченіе католичествомъ растаяли почти безслѣдно, и гдѣ православная церковь вобрала въ себя, повидимому, всѣ религіозно живыя и вѣрныя христіанству души. Одно утѣшительно: знать, что среди всей многолюд-

ной толпы, наполняющей храмъ, «не встрѣтишь мертваго листика», по слову Тютчева: нѣтъ никого, кто пришелъ бы сюда изъ приличія или по долгу службы («долгъ службы» многихъ еще удерживаетъ внѣ церкви — какъ въ арміи), а молятся здѣсь, какъ можетъ быть, никогда прежде не молились.

Иное видишь въ деревнѣ: говоря о деревнѣ, особенно чувствуешь ограниченность своихъ наблюденій. Вѣдь всѣ они относятся къ мѣстностямъ по близости желѣзныхъ дорогъ, связанныхъ съ городской культурой. Несомнѣнно, есть въ Россіи медвѣжьи углы, гдѣ жизнь течетъ такъ, какъ она текла вѣка, которыхъ революція почти не коснулась. Но много ли осталось такихъ угловъ, при грандіозности перелома, поднявшаго самую толщу народныхъ низовъ?

Итакъ, въ доступной нашему наблюденію деревнѣ поражаешься пустотой храмовъ. Въ церковь ходятъ почти однѣ женщины и старики. Молодежь усвоила уроки атеизма. Среднее поколѣніе, пережившее войну, исколесившее всю Россію, побывавшее нерѣдко въ Европѣ въ плѣну, — вынесло изрядную долю скептицизма и, во всякомъ случаѣ, равнодушіе къ религіи. Деревня сейчасъ только переживаетъ эпоху «просвѣщенія», безъ особаго, впрочемъ, энтузіазма. Мужичій здравый смыслъ инстинктивно не довѣряетъ теоріямъ, за которыя хватается, какъ за откровеніе, городской рабочій, но онѣ все же разлагаютъ основы его міросозерцанія. У крестьянина остается лишь хозяйственный смыслъ жизни, и деревня сейчасъ съ упорствомъ и жадностью зарывается въ землю, утративъ ощущеніе ея таинственнаго материнства и за землей забывая о небѣ. Въ скептической неувѣренности и въ сознательномъ консерватизмѣ своемъ деревня дорожитъ церковью, какъ обрядовымъ институтомъ. Рѣдко (почти никогда) дѣвушка не выйдетъ замужъ безъ вѣнчанія, и этому деревенскому «предразсудку» должны подчиняться и коммунисты. Въ церкви крестятъ, отпѣваютъ, вокругъ нея справляютъ шумно и праздно традиціонные праздники. Глыбы этнографической обрядности, почти языческой — а за послѣдніе годы на сѣверѣ язычество, т. е. двоевѣріе, кажется переживаетъ своеобразное возрожденіе — уживаются съ новымъ строемъ идей, нахлынувшимъ въ деревню: съ коммунистической газетой, избой-читальней, спектаклями и революціонными пѣснями молодежи.

Сельское духовенство, въ общемъ, не пережило обновляющаго духа поры гоненій. Робкое и забитое, не очень возвышаясь надъ средой, въ которой живетъ, оно не пытается вліять на нее, объединить оставшихся вѣрными церкви людей. Матеріально оно лишилось части своихъ доходовъ, но деревня все же обезпечиваетъ его, не въ примѣръ свѣтскимъ учителямъ. Когда одно время школы были переведены на мѣстныя средства, онѣ стали закрываться одна за другой. Уже соборъ 1917-1918 г. значительно усилилъ въ церкви вліяніе мірянъ. Большевитскій законъ объ отдѣленіи церкви отъ государства отдалъ храмы въ руки приходскихъ общинъ, представляемыхъ выборной «двадцаткой». Этотъ органъ несетъ всецѣло заботы о

матеріальномъ содержаніи храма и отвѣтственъ за все, совершающееся въ немъ, онъ приглашаетъ и увольняетъ своихъ священнослужителей. И это не остается легальной фикціей. Епископская власть, утверждая выборъ общины, фактически сейчасъ почти никогда не оспариваетъ его. Священникъ сохраняетъ свое вліяніе въ приходѣ исключительно силою своего моральнаго и религіознаго авторитета. Въ вопросахъ церковной политики, а также строя богослуженія вліяніе мірянъ часто оказывается преобладающимъ. Отъ «двадцатки» зависитъ, отдать ли храмъ «живой» или патріаршей церкви, взять крайнюю или умѣренную тактическую линію. Замѣтимъ въ скобкахъ, что вліяніе мірянъ почти всегда оказывается консервативнымъ, и священникъ, переходящій къ «живцамъ» или «обновленцамъ», почти всегда вынужденъ добиваться отъ властей, подъ тѣмъ или инымъ предлогомъ, роспуска двадцатки и перевыборовъ ея. Но это влечетъ за собою обыкновенно развалъ прихода и опустѣніе храма.

Нерѣдко опорой священника въ приходѣ являются братства и сестричества. Ихъ назначеніе двоякое. Забота о храмѣ, частая (иногда ночная) молитва, частое общее причащеніе — создаютъ изъ братства религіозную общину, иногда живущую весьма напряженной духовной жизнью. Но нельзя не упомянуть здѣсь и о тѣневыхъ сторонахъ братствъ; о преобладаніи въ нихъ личнаго начала, въ лицѣ священника, и о подчасъ нездоровой экзальтированности этихъ по преимуществу женскихъ организацій. Во время раскола многія изъ братствъ слѣпо увлекались за своими священниками въ живоцерковное движеніе, и это обстоятельство, кажется, охладило увлеченіе братствами.

За время заточенія патріарха, ссылки епископовъ и видимаго торжества «Живой церкви», въ связи съ отступничествомъ и шатаніемъ многихъ пастырей, іерархическое начало въ церкви было поколеблено. Каждый храмъ жилъ своею жизнью, не надѣясь на авторитетъ церковной власти, часто исполненный недовѣріемъ къ ней. Вѣрующіе спланивались вокругъ немногихъ оставшихся твердыми священниковъ, иногда уходившихъ въ «катакомбы», или прислушиваясь къ голосу «старцевъ». Слѣды этой приходской обособленности еще замѣтны. Границы епископской власти остаются неопредѣленными. Епископъ исповѣдникъ, іерархъ сильной воли и строгой жизни, можетъ твердо править церковью и рассчитывать на послушаніе. Но, какъ общее правило, власть епископата теперь ослаблена, за счетъ возросшаго вліянія священства и мірянъ. Этому не противорѣчитъ всюду растущая подъ вліяніемъ раскола потребность въ авторитетѣ и каноническомъ строѣ жизни. Духовный авторитетъ часто вѣситъ гораздо больше авторитета каноническаго. И въ этомъ отношеніи наше время переходное. Многое придется пересматривать и перестраивать. Такъ, уже выяснились нѣкоторыя тѣневые стороны приходской демократіи. Раздаются справедливыя жалобы на то, что исключительное вліяніе мірянъ въ приходѣ иногда стѣсняетъ независимость пастыря. Въ двадцаткѣ какъ разъ наиболѣе вѣски

голоса матеріально зажиточной, но менѣ просвѣщенной, менѣ чуткой части общины. Увлекаясь внѣшнимъ благопѣіемъ и экономическими успѣхами, она иногда не способна оцѣнить моральную чистоту и духовную ревность пастыря.

Годы гоненій для русской церкви были порой ослабленія ея внѣшняго единства и спаянности. Фактически бывали времена, когда она никѣмъ не управлялась и не водилась, кромѣ Св. Духа, живущаго въ ней. И въ этомъ заключается, быть можетъ, величайшее чудо ея спасенія и ея неразрушимаго внутренняго единства. Не нужно переоцѣнивать, судя о Россіи, значеніе тѣхъ или иныхъ актовъ, исходящихъ даже изъ очень высокихъ іерархическихъ сферъ. Они пріемлются и не пріемлются, поскольку оказываются удовлетворяющими таинственно-скрытому сознанию. Патріархъ былъ живымъ сердцемъ въ Россіи, на немъ сосредоточилась любовь и молитвы всей церкви, и отсюда текла въ ней незримая благодатная сила. Но силы этой нельзя измѣрить и оцѣнить по актамъ патріаршаго управленія. При отсутствіи всякой свободы слова и затрудненности личнаго общенія, акты эти вызвали разную оцѣнку, смущали однихъ, оспаривались другими... Но никогда они не приводили къ кризисамъ и не колебали уваженія и любви къ тому, на кого смотрѣли, какъ на страдальца за всю русскую церковь. Заступникомъ-молитвенникомъ и вольной жертвой былъ патріархъ для Руси — болѣе чѣмъ вождемъ и руководителемъ ея, и то, что указанный имъ путь, при всѣхъ колебаніяхъ и признанныхъ ошибкахъ, былъ путемъ спасенія — въ этомъ нельзя не видѣть чудеснаго проявленія благодатныхъ силъ, не оставившихъ русскую церковь.

Каковы же тѣ духовные плоды, которые приносятъ видимо для всѣхъ — объ иныхъ судить не смѣю — русская церковь? Начну съ наиболѣе безспораго, бросающагося въ глаза. Совершенно наглядно изумительное цвѣтеніе культа, его ранѣ невиданная красота и строгость. Никогда не служили такъ торжественно и проникновенно, какъ нынѣ. И хотя тайна этой вновь явленной духовной красоты прежде всего въ глубокой вѣрѣ совершающаго таинство священника, но новый духъ захватилъ всѣхъ служителей храма, сдѣлалъ яснымъ и впечатляющимъ каждое слово чтеца, каждый возгласъ діакона. Почти во всѣхъ — даже маленькихъ — церквахъ прекрасный хоръ, хотя здѣсь любители строгой церковной музыки могли бы часто найти много поводовъ къ критикѣ. Молящіеся съ трудомъ покидаютъ храмъ и любятъ долгія стоянія, длящіеся нерѣдко по пяти часовъ, въ большіе праздники. Обновленіе культа, провозглашенное «живой церковью», пошло по пути возвращенія къ уставу, оживленія забытыхъ культовыхъ традицій. Въ поискахъ обогащенія культа сѣверъ заимствуетъ кое-что отъ православной Украины. Такъ распространяются великопостныя «пассіи» и обнесенія плащаницы Богоматери на всенощной подъ Успеніе. Дѣлаются хотя и съ чрезвычайной осторожностью, опыты составленія новыхъ молитвъ, акафистовъ и чиновъ.

Но явно для всѣхъ живой смыслъ культа открывается въ евхаристіи — за об-

рядомъ таинство — и литургія, по внутреннему отношенію къ ней, для многихъ снова становится мистеріей. Святая чаша никогда не выносится втунѣ: многіе приступаютъ къ ней, и всѣ соучаствуютъ въ ихъ радости. Говорятъ о «евхаристическомъ движеніи» въ русской церкви, гдѣ теперь даетъ свой плодъ дѣло о. Іоанна Кронштадскаго. Но еще нѣтъ единства въ практическомъ осуществленіи. Здѣсь поставленъ огромной важности вопросъ, и рѣшается онъ каждымъ пастыремъ и каждымъ міряниномъ по своему. Одни призываютъ причащаться часто, но требуютъ достойнаго приготовленія, другіе настаиваютъ на причащеніи за каждой литургіей. Есть вѣрующіе — немногіе, конечно — которые причащаются каждый день, другіе еженедѣльно, чаще всего въ большіе праздники. Труднѣйшій вопросъ объ исповѣди, связанный съ этимъ движеніемъ, рѣшается различно. Нѣкоторые практикуютъ общую исповѣдь, другіе — весьма немногіе — отдѣляя оба таинства, разрѣшаютъ приступать къ евхаристіи безъ исповѣди. Большинство сохраняетъ исповѣдь обязательную и тайную. Такъ уже въ этомъ центральномъ вопросѣ церковной жизни явствуется большая свобода, нынѣ господствующая въ ней и отсутствіе внѣшней регламентации.

Изъ храма, изъ культа исходитъ рядъ духовныхъ токовъ, которые питаютъ бытовую и домашнюю жизнь, — но эти личные и семейные плоды церковности съ трудомъ поддаются учету. Видишь среди многихъ возрожденіе православнаго быта, видишь иной разъ комнаты, превращенныя въ молельни, и квартиры въ обители. Въ шумѣ столицъ, среди чудовищной демонстраціи безбожія, теплятся очаги подвижничества. Домашняя молитва, нерѣдко совмѣстная, восполняетъ церковную.

Извѣстно, что по всей Россіи кощунственно уничтожались общенародныя святыни и монастыри. Но не всѣмъ, вѣроятно, извѣстно, что это уничтоженіе не было ни послѣдовательно, ни повсѣмѣстнымъ. По прежнему лѣтами идутъ богомольцы пѣшкомъ въ обитель преп. Серафима или въ Кіевъ ко дню Успенія. Возникаютъ иногда и новые центры паломничества, какъ въ Подольской губерніи, гдѣ явленное распятіе послужило къ грандіозному движенію богомольцевъ съ крестами, водружаемыми вокругъ святого мѣста. Потребность въ чудѣ, жажда видѣнія небесныхъ тайнъ и сейчасъ очень сильна во всѣхъ слояхъ церковнаго общества, особенно же остро проявилась она въ годы гоненій и страшныхъ бѣдствій, постигшихъ родину. Тогда часто приходилось слышать о видѣніяхъ, пророчествахъ, чудесныхъ знаменіяхъ. Къ тому времени относится полоса обновленія иконъ и куполовъ, прошедшая по югу Россіи, и явленіе въ селѣ Коломенскомъ подъ Москвою иконы Державной Божьей Матери, символически воспріавшей корону послѣдняго русскаго царя.

Еще недавно хоронимое многими монашество воскресаетъ въ новой силѣ. Я уже говорилъ, что не всѣ старые монастыри закрыты. Они существуютъ кое-гдѣ въ видѣ трудовыхъ коммунъ, съ сильно сокращеннымъ числомъ иноковъ, — даже въ столицахъ.

Мѣстами это колоніи, доживающихъ свой вѣкъ инвалидовъ, хранителей объявленныхъ музейными цѣнностями святынь. Но мѣстами уже новая аскетическая жизнь наполняетъ старыя бытовыя формы, молодые послушники принимаютъ постригъ, не общающій теперь ничего, кромѣ страданій и распятія для міра. Но монастырь притягательный для многихъ, по бытовымъ условіямъ не вездѣ возможенъ. Аскетическій идеалъ ищетъ для себя новыхъ путей. Въ міру создаются очаги аксетической, даже общинной жизни, въ разной степени руководимой церковнымъ авторитетомъ.

Нѣкоторыя изъ уцѣлѣвшихъ обителей являются убѣжищемъ старцевъ, къ которымъ тянется вся Россія. И послѣ закрытія Оптиной пустыни старчество не угасло. Въ трудныя годы церкви старцы были ея подлинными водителями, указующими неясный часто путь въ обступившемъ мракѣ.

И старчество вышло изъ ограды монастырскихъ стѣнъ. Нѣкоторые священники въ городскихъ приходахъ — или лишенные революціей своихъ приходовъ — священники строгой жизни и богатаго духовнаго опыта являются настоящими старцами, авторитетными для широкихъ круговъ. Но здѣсь старчество уже не чувствительно переходитъ въ духовничество. Это тоже — въ распространенности своей — новое явленіе русской жизни. Вліяніе духовнаго отца не ограничивается таинствомъ исповѣди, но иногда, направляя всю жизнь во всѣхъ ея повседневныхъ тревогахъ, и трудностяхъ, превращая духовника въ «руководителя совѣсти».

Изъ всего этого ясно уже, что аскетическая и мистическая струя весьма замѣтна въ современныхъ религіозныхъ направленіяхъ. Сказывается она въ увлеченіи мірянъ древне-аскетической литературой, «Добротолюбіемъ». Однако, это направленіе не является единственнымъ, не знаю даже преобладающимъ ли. Рядомъ съ нимъ осуществляется и дѣятельно-практическое христіанство разныхъ оттѣнковъ. Иногда оно носитъ характеръ православнаго «евангелизма», полагая во главу угла дѣятельную любовь, питаемую евангельскимъ идеаломъ. Въ современныхъ условіяхъ жизни, съ евангельскою любовью неразрывно связывается и возрожденіе апостольскаго идеала — проповѣди. Много встрѣчаешь людей, трогательно безкорыстныхъ, отдавшихъ себя всецѣло дѣлу спасенія братьевъ, сѣющихъ Слово Жизни и не пекущихся о завтрашнемъ днѣ.

И, наконецъ, среди христіанской интеллигенціи сильна потребность воплощенія христіанства въ практикѣ — не личной жизни, а общей культурной работы. Стоятъ вопросы — не новые, конечно, — о христіанизации культуры, о возможности или невозможности этого пути, о будущемъ церкви и судьбахъ теократіи. Здѣсь продолжается разработка темы, поставленной Владиміромъ Соловьевымъ и вышедшей изъ него русской богословской школой. Отвѣты даются, конечно, различные, какъ различны и настроенія: отъ апокалиптическаго ощущенія конца и парадоксальнаго отверженія всѣхъ проблемъ культуры до оптимистическаго пріятія новой — въ Рос-

си созданной революціей — жизни, — какъ почвы для строительства новаго христіанскаго общества.

Если въ этихъ кругахъ живы интересы къ вопросамъ общественной и національной жизни, то для мистически ориентированной интеллигенціи характерны вопросы догматическаго богословія (напр. догматъ искупленія), проблемы связанныя съ имяславствомъ, которое, не волнуя уже церковь и не спускаясь въ массы, приобрѣло себѣ много приверженцевъ въ богослоски-авторитетныхъ кругахъ. Но интересы переплетаются. И мистики неизбѣжно должны опредѣлять, — хотя бы отрицательно — свое отношеніе къ культурѣ, и среди общественниковъ велико тяготѣніе къ догматическимъ и аскетическимъ проблемамъ.

Отъ жестокаго гнета христіанская мысль страдаетъ больше, чѣмъ христіанская жизнь. Слово сковано, и связь между людьми ограничена. Знаешь, что кто-то работаетъ, кто-то пишетъ, безъ надежды увидѣть напечатаннымъ свой трудъ. Отсюда огромное значеніе устнаго слова. Церковная кафедра, тоже не свободная, не можетъ удовлетворить этой потребности, хотя она даетъ не мало замѣчательныхъ проповѣдниковъ. Среди нихъ замѣтны тѣ же теченія, что и во всей церковной жизни, — разумѣется, вопросы морали и апологетики преобладаютъ. То, чего не даетъ общественное слово, замѣняетъ личное общеніе, достигшее въ современной Россіи необычайной напряженности. Общеніе въ словѣ связывается часто съ молитвеннымъ общеніемъ, отсутствіе научной организаціи мысли восполняется ея высокой религіозной дѣйствительностью. Въ такой атмосферѣ идейныя расхожденія, и споры, иногда очень горячіе, рѣдко приводятъ къ разрывамъ, не препятствуютъ братскому общенію людей различныхъ взглядовъ. Жизнь въ церкви, гонимой, предъ лицомъ враговъ Христа и раскола, и постоянное общеніе въ культѣ и таинствахъ единятъ людей различнаго духа и направленій.

Не знаю, сѣмѣлъ ли я уловить основное и главное въ необычайной сложности нашей жизни, и особенно, сѣмѣлъ ли я показать ея единство, торжествующее сквозь противорѣчія. Неизбѣжно противорѣчивымъ должно представляться всякое мощное творчество, всякій бурный ростъ, еще не принявшіе твердыхъ, законченныхъ формъ. Въ свободѣ и огнѣ испытаній творятся эти формы, творятся — вѣримъ — Духомъ Святымъ, наполняющимъ, явно для всѣхъ, мученическую русскую церковь.

Н.

ВЛ. СОЛОВЬЕВЪ И ЕГО ПРЕЕМНИКИ ВЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ.

І. ВЛ. СОЛОВЬЕВЪ.

Во всемъ культурномъ мірѣ наблюдается возрожденіе интереса къ религіозной философіи, не ограничивающееся только сферою мышленія человѣка, а захватывающее всѣ области духовной жизни и завершающееся возвратомъ къ церкви. Нигдѣ, пожалуй, это движеніе не выразилось въ философской литературѣ съ такою силою, какъ въ Россіи.

Изслѣдованія религіозно-философскихъ проблемъ начато было въ срединѣ XIX в. славянофилами; продолжая ихъ дѣло на болѣе широкой основѣ, въ послѣдней четверти XIX в. Вл. Соловьевъ создалъ сложную всеохватывающую систему религіозной философіи, а отъ системы Соловьева въ послѣдніе тридцать лѣтъ пошло множество вѣтвей и отпрысковъ, такъ что въ Россіи создалась обширная религіозно-философская литература. Въ развитіи ея въ большей или меньшей степени приняли участіе слѣдующія лица: кн. С. Н. Трубецкой, кн. Е. Н. Трубецкой, о. П. А. Флоренскій, о. С. Н. Булгаковъ, Н. А. Бердяевъ, В. Ф. Эрнъ, В. И. Ивановъ, Д. С. Мережковский, Н. О. Лосскій, С. А. Алексѣевъ, Л. П. Карсавинъ, С. Л. Франкъ, П. И. Новгородцевъ, И. А. Ильинъ, Б. П. Вышеславцевъ и др.

Основная задача русской религіозно-философской литературы есть построеніе православно-христіанскаго міровоззрѣнія, раскрывающее богатое содержаніе и жизненную дѣйственность главныхъ догматовъ христіанства, которые во многихъ умахъ превратились въ омертвѣвшія формулы, оторванныя отъ жизни и міропониманія. Разсмотримъ прежде всего, что сдѣлалъ Соловьевъ въ этомъ направленіи.

Въ трудахъ Соловьева особенно ярко выразилась черта, характерная для всего оригинальнаго русскаго философскаго творчества, — исканіе цѣльнаго знанія о цѣлостномъ бытіи и потому конкретный характеръ міровоззрѣнія.

Съ самага начала своей дѣятельности, уже въ своихъ юношескихъ произведеніяхъ «Кризисъ западной философіи (противъ позитивистовъ)», «Философскія начала цѣльнаго знанія» и «Критика отвлеченныхъ началъ» Соловьевъ сознательно ставитъ эту задачу. Эмпиризмъ, допускающій знаніе лишь голаго факта, какъ чувственной данности, какъ явленія, не удовлетворяетъ его, потому что явленіе не можетъ ни существовать, ни быть познано безъ необходимой связи съ другими явленіями и необходимой связи съ тѣмъ, что является. Чтобы познать эти отношенія, нужно обратиться къ помощи мышленія, открывающаго «общій с м ы с л ь и г и р а з у м ь вещей (ratio rerum, ὁ λόγος τῶν ὄντων)», который состоитъ именно въ отношеніи всякой вещи ко всему, причемъ в се мыслится не какъ хаотическое множество, а какъ систематическое в с е е д и н с т в о. Эта разумность познаваемаго не дается опытомъ, потому что въ опытѣ мы всегда имѣемъ только частную и множественную дѣйствительность, потому что въ опытѣ нѣтъ ни «всего», ни «единого». Разумъ или смыслъ познаваемыхъ вещей и явленій можетъ быть познанъ только разумомъ же или смысломъ познающаго субъекта, отношеніе даннаго предмета ко всему можетъ существовать для насъ лишь поскольку въ насъ самихъ есть принципъ всеединства, т. е. р а з у м ь » (Собр. соч. II, 264). Отсюда понятно возникновеніе такого философскаго направленія, какъ р а ц і о н а л и з м ь : «Мѣрило истины переносится изъ внѣшняго міра въ самага познающаго субъекта, основаніемъ истины признается не природа вещей и явленій, а разумъ человѣка» (Собр. соч. II, 264). Однако разумъ, какъ принципъ с о о т н о ш е н і я всѣхъ въ единствѣ, есть только ф о р м а истины. Поэтому раціонализмъ во всѣхъ его видахъ оказывается тоже отвлеченнымъ и, слѣдовательно, несостоятельнымъ направленіемъ. Догматическій раціонализмъ не можетъ отвѣтить на вопросъ, какъ наше субъективное мышленіе можетъ дать свѣдѣнія о существѣ т р а н с с у б ъ е к т и в н а г о міра.

Критическій раціонализмъ К а н т а освобождается отъ этого затрудненія, понижая цѣнность разума, именно утверждая, что апріорныя истины его суть необходимыя формы только явленій, а не истинного бытія; однако передъ нимъ встаетъ новая трудность: сводя все знаніе къ сочетанію а п р і о р н ы х ъ формъ разума съ э м п и р и ч е с к и м ъ матеріаломъ ощущеній и рассматривая эти два фактора, какъ самостоятельные относительно другъ друга, онъ не можетъ объяснить синтеза ихъ безъ ссылки на какое то третье начало, но, согласно его же теоріи, никакое третье начало не доступно нашему знанію. Оставаясь на почвѣ этихъ двухъ началъ, приходится въ концѣ концовъ допустить, что все «содержаніе знанія зависитъ отъ его формы, всецѣло опредѣляется категоріями разума» (II, 268). На этотъ путь вступаетъ а б с о л ю т н ы й р а ц і о н а л и з м ъ Г е г е л я. Но такъ какъ форма разума есть только форма, то безъ соотносящихся содержаній она представляетъ собою ничто, и отвлеченный абсолютный раціонализмъ задается такимъ образомъ цѣлью вывести все изъ ничего.

Конечный результат рационализма и эмпиризма однороден: эмпиризмъ признаетъ только явленія безъ являющагося объекта и безъ воспринимающаго субъекта, а рационализмъ заканчиваетъ чистымъ понятіемъ, т. е. понятіемъ «безъ понимающаго и безъ понимаемаго» (II, 272). И въ своемъ опытѣ, и въ своемъ мышленіи я не выхожу за предѣлы субъективнаго отношенія къ предмету, не дохожу до предмета, какъ сущаго, т. е. того, что больше, чѣмъ мое ощущеніе, и больше, чѣмъ моя мысль. Слѣдовательно, опытъ и мышленіе не могутъ еще дать истины, потому что подъ истинною подразумѣвается то, что есть, т. е. сущее. «Но есть — все. Итакъ, истина есть все. Но если истина есть все, тогда то, что не есть все, т. е. каждый частный предметъ, каждое частное существо и явленіе въ своей отдѣльности ото всего, — не есть истина потому, что оно и не есть въ своей отдѣльности ото всего: оно есть со всѣмъ и во всемъ. Итакъ, все есть истина въ своемъ единствѣ или какъ единое» (II, 280 с.). «Такимъ образомъ полное опредѣленіе истины выражается въ трехъ предикатахъ: сущее, единое, все» (II, 281). Коротко говоря, «истина есть с у щ е е в с е е д и н о е» (II, 282), не какъ отвлеченное понятіе, с о д е р ж а щ е е с я во всемъ, а какъ конкретное начало, которое все въ себѣ с о д е р ж и т ъ (II, 270).

Итакъ, по Соловьеву истина есть абсолютная цѣнность, присущая не нашимъ сужденіямъ или умозаключеніямъ, а самому Всеединству. Постигнуть истину это значитъ выйти за предѣлы субъективной мысли и вступить въ область сущаго всеединого, т. е. Абсолютнаго. Есть ли у человѣка средства для выполненія такой задачи? Стоитъ поставить этотъ вопросъ, чтобы въ немъ самомъ уже найти и начало отвѣта. Абсолютное, «какъ всеединое, не можетъ быть безусловно внѣшнимъ для познающаго субъекта, оно должно находиться съ нимъ во внутренней связи, въ силу которой и можетъ быть имъ дѣйствительно познаваемо, и въ силу этой же связи субъектъ можетъ быть внутренне связанъ и со всѣмъ существующимъ, какъ заключающимся во всеединомъ, и дѣйствительно познавать это все. Только въ связи съ истинно сущимъ, какъ безусловно реальнымъ и безусловно универсальнымъ (всеединымъ), могутъ явленія нашего опыта имѣть настоящую реальность, и понятія нашего мышленія настоящую, положительную универсальность; оба эти фактора нашего познанія сами по себѣ, въ своей отвлеченности, совершенно безразличные къ истинѣ, получаютъ такимъ образомъ свое истинное значеніе отъ третьяго, религіознаго начала» (II, 274).

Знаніе, эмпирическое и рациональное, есть знаніе относительное, какъ результатъ общенія съ предметомъ и з в н ѣ, со стороны нашей феноменальной отдѣльности; оно дополняется знаніемъ «и з н у т р и, со стороны нашего абсолютнаго существа, внутренне связаннаго съ существомъ познаваемаго»; это знаніе безусловное, м и с т и ч е с к о е (314). Въ немъ мы находимъ нѣчто большее, чѣмъ свою мысль, именно н е з а в и с и м у ю о т ъ н а с ѣ р е а л ь н о с т ь предмета. Соловьевъ называетъ этотъ третій родъ познанія в ѣ р о ю, разумѣя подъ этимъ

терминомъ, какъ и Якоби, не субъективное убѣжденіе въ существованіи независимой отъ насъ реальности, а *интуицію*, т. е. непосредственное созерцаніе чужой сущности.

Итакъ, истинное знаніе есть результатъ эмпирическаго, раціональнаго и мистическаго познаванія, взятыхъ въ правильномъ соотношеніи другъ съ другомъ. Здѣсь не утрата раціональной формы знанія, а восполненіе ея началомъ жизни. Философія, построенная такимъ образомъ «съ логическимъ совершенствомъ западной формы стремится соединить полноту содержанія духовныхъ созерцаній Востока», цѣль ея — «осуществленіе универсальнаго синтеза науки, философіи и религіи» (I, 143).

Въ самомъ дѣлѣ, только что мы нашли, что объективный смыслъ знанія, логическая необходимость и связность его возможны лишь въ томъ случаѣ, если Абсолютное начало, Богъ, какъ Всеединство, придаетъ міру характеръ органически цѣльной системы. Таковую же тѣсную связь между Богомъ и міромъ мы найдемъ и во всѣхъ остальныхъ положительныхъ проявленіяхъ бытія. Такимъ образомъ, цѣльное знаніе о цѣльномъ бытіи приводитъ къ религіозному и при томъ неизбѣжно къ христіански-религіозному міровоззрѣнію, въ центрѣ котораго стоитъ ученіе о несмѣнномъ и нераздѣльномъ единствѣ Бога и человѣка, ученіе о Богочеловѣкѣ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, рассмотримъ отношеніе между Абсолютнымъ и міромъ.

Абсолютное, какъ установлено выше, есть сущее всеединое. Какъ абсолютное первоначало, оно выше реальнаго содержанія и разумной формы: оно обосновываетъ содержаніе и форму и сочетаетъ ихъ внутреннею связью (I, 304), но само стоитъ выше всякой опредѣленности и выше всякаго бытія, такъ какъ опредѣленное бытіе всегда имѣетъ относительный характеръ. Однако оно имѣетъ въ себѣ силу бытія, и потому названо сущимъ, хотя, вѣрнѣе, поскольку рѣчь идетъ о немъ, какъ о первоначалѣ въ строгомъ смыслѣ, оно есть сверхсущее и сверхмогущее (I, 307). Не будучи соизмѣримо ни съ какими опредѣленностями, оно есть Ничто (положительное Ничто или Эн-соф Каббалы). Таково Абсолютное, какъ *εἰς*, но оно же есть и *ἐν καὶ πᾶσι* (I, 309). Въ самомъ дѣлѣ, «абсолютное есть ничто и все: ничто, поскольку оно не есть что нибудь, и все, поскольку оно не можетъ быть лишено чего нибудь» (I, 320). Всякое бытіе, будучи относительнымъ и потому множественнымъ, есть другое въ отношеніи къ абсолютному. Однако абсолютное не остается самимъ собою, исключая свое другое: тогда это другое было бы границею абсолютнаго и, слѣдовательно, само абсолютное стало бы «ограниченнымъ, исключительнымъ и несвободнымъ», т. е. не было бы абсолютнымъ. Поэтому абсолютное есть единство себя и своего противоположнаго. Поскольку оно есть отрицаніе себя и утверженіе другого, оно есть *любовь* (I, 321). Въ немъ такимъ образомъ можно различить два полюса: первый

— начало безусловнаго единства и свободы отъ всякихъ формъ и всякаго бытія; второй — начало бытія, т. е. множественности формъ (I, 322). Первый полюсъ, само абсолютное, какъ такое, есть сверхсущее, и слѣдовательно, п о л о ж и т е л ь н а я потенція бытія, а второй полюсъ есть сущность абсолютнаго, влеченіе къ бытію, ошутимое лишеніе бытія, слѣдовательно, отрицательная потенція его *или* *materia prima* (I, 325).

Сейчасъ же слѣдуетъ оговориться, что второй полюсъ низводится на степень *materia prima*, какъ отрицательнаго начала, лишь постольку, поскольку онъ разсматривается «самъ по себѣ или въ своей потенціальной отдѣльности». Въ дѣйствительномъ же своемъ существованіи эта сущность опредѣляется сущимъ; она есть носительница его п р о я в л е н і я, вѣчный образъ его, т. е. и д е я. (326). Отсюда, изъ взаимоотношенія сверхсущаго и первой матеріи получается міръ бытія или дѣйствительности, міръ множества опредѣленныхъ существъ, въ которыхъ слѣдуетъ различать природную и идеальную сторону (I, 327). Въ самомъ дѣлѣ, всякое существо есть съ одной стороны сила, т. е. самостоятельный центръ дѣятельности дѣйствія, а, съ другой стороны, носитель идеи божественнаго всеединства, въ какомъ либо аспектѣ его, идеи, придающей ему характеръ индивидуальности и указывающей его дѣйствіямъ осмысленную цѣль.

Образцомъ такого существа можетъ служить человѣкъ. Человѣческая личность отрицательно безусловна: «она не хочетъ и не можетъ удовлетвориться никакимъ условнымъ ограниченнымъ содержаніемъ»; она убѣждена, что «можетъ достигнуть и положительной безусловности», и «можетъ обладать всецѣлымъ содержаніемъ, полнотою бытія» (III, 23). Конечно, абсолютная полнота бытія не можетъ быть порождена человѣкомъ изъ самаго себя; достигнуть ея можно не иначе, какъ путемъ того совершеннаго взаимопроникновенія существъ, которое возможно лишь при любовномъ единеніи ихъ другъ съ другомъ и Богомъ; этотъ путь указанъ каждому существу въ его идеѣ, какъ цѣль, но осуществленіе его не можетъ быть обезпечено механически, оно должно быть с в о б о д н ы м ъ актомъ, такъ какъ основано на л ю б в и къ Богу и ко всѣмъ существамъ. Вступая на этотъ путь, міровое множество постепенно становится единымъ и всѣмъ, т. е. абсолютнымъ. Такимъ образомъ, міръ есть а б с о л ю т н о е с т а н о в я щ е е с я, а Богъ — а б с о л ю т н о е с у щ е е (II, 305).

Восхожденіе міровыхъ существъ къ Богу возможно не иначе, какъ при условіи совершенной любви, слѣдовательно, отказа отъ своей исключительности, пожертвованія своею самостью, вслѣдствіе чего наступаетъ не гибель индивидуума, а, наоборотъ, обрѣтеніе имъ себя и совершенная жизнь въ Богѣ. Существо, избравшее противоположный путь, ненависти къ Богу и соперничества съ нимъ, вступаетъ въ область діавольскаго бытія (IV, 303). Царство земной жизни, знакомое намъ по личному опыту, стоитъ по срединѣ между этими двумя полюсами. Оно состоитъ изъ существъ,

которыя не отвергаютъ «вышей цѣли своего существованія, причастія божественнаго совершенства», однако пытаются достигнуть ея, не проникнувшись совершенно любовью къ Богу, не превративъ свою волю въ орудіе божественнаго промысла, а сохранивъ хотя бы отчасти своеволие и эгоистическую исключительность своей самости (IV, 311 сс.). Отсюда получается рядъ печальныхъ слѣдствій, извѣстныхъ изъ исторіи грѣхопаденія. Отвергнувъ добровольное послушаніе Богу, человѣкъ становится рабомъ природы, которая въ свою очередь также глубоко измѣняется. Въ самомъ дѣлѣ, существа, сохраняющія эгоистическую исключительность, становятся непроницаемыми другъ для друга, т. е. приобрѣтаютъ тѣлесность въ формѣ грубой матеріи, допускающей только внѣшнія отношенія, а не внутреннее единство; жизнь такихъ существъ, оторванныхъ другъ отъ друга, неизбежно заканчивается смертью, отношенія ихъ другъ къ другу сводятся преимущественно къ борьбѣ за существованіе, связанной со страданіями и невозможностью достигнуть удовлетворенія, такъ какъ полнота бытія на этомъ пути не осуществима (III, 120 с).

Передъ человѣкомъ, какъ существомъ, обладающимъ самосознаніемъ, стоитъ задача преодолѣть перечисленные виды зла и несовершенства и содѣйствовать процессу воссоединенія всѣхъ тварей другъ съ другомъ и съ Богомъ. Со стороны человѣка для этого требуется пожертвованіе собою ради любви къ Богу и всему міру. Однако великая цѣль обоженія міра не осуществима однѣми силами человѣка, такъ какъ положительная потенція бытія присуща не ему, а Богу. О немъ мы говорили до сихъ поръ лишь, какъ о положительномъ Ничто, стоящемъ выше всякихъ формъ и содержаній. Если бы сфера абсолютнаго сущаго ограничивалась этимъ Ничто, очевидно, никакихъ интимныхъ отношеній любви и воссоединенія, требующихъ взаимности, не могло бы быть. Христіанское ученіе, основанное на откровеніи, говоритъ о Богѣ, какъ о личности, мало того, говоритъ о Немъ, какъ о тріединствѣ Бога — Отца, Сына и Духа Святого. Пытаясь осмыслить это данное откровеніе, Соловьевъ показываетъ, что оно уясняется нашему уму, именно въ связи съ философскимъ ученіемъ о Богѣ, какъ положительномъ Ничто. Въ самомъ дѣлѣ Богъ, какъ абсолютное, сверхличенъ, но именно поэтому сфера личного бытія доступна Ему, хотя и не исчерпываетъ Его, такъ что, вступая въ нее, Онъ остается по прежнему, съ одной стороны, сверхсущимъ положительнымъ Ничто, а, съ другой, существуетъ, какъ три Лица, образующихъ тѣмъ не менѣе совершенное единство (VIII, 19) — каждая сторона котораго абсолютно цѣнна и сама по себѣ, и для мірового бытія. Значеніе трехъ ипостасей Соловьевъ устанавливаетъ, исходя изъ идеи самопроявленія Абсолютнаго, которое должно содержать въ себѣ слѣдующіе три момента: «1) проявляющееся въ себѣ или о себѣ;» 2) «проявленіе, такъ такое, т. е. утвержденіе себя въ другомъ или на другомъ, обнаруженіе, опредѣленіе или выраженіе проявляемого, его слово или Логосъ; 3) «возвращеніе проявляющагося въ себя или самонахожденіе проявляющагося въ проявленіи» (I, 329). Первое изъ этихъ началъ есть

д у х ъ, «какъ субъектъ воли и носитель блага и вслѣдствіе этого или потому — также субъектъ представленія истины и чувства красоты»; второе есть у м ъ, «какъ субъектъ представленія и носитель истины, а вслѣдствіе этого также субъектъ воли блага и чувства красоты»; третье есть д у ш а, «какъ субъектъ чувства и носительница красоты, а вслѣдствіе этого лишь или постольку подлежащее также волѣ блага и представленію истины» (I, 338).

Каждая изъ цѣнностей, носимыхъ этими субъектами, есть ни что иное, какъ одна изъ формъ любви, если разумѣть подъ любовью «всякое внутреннее единство многихъ существъ». Въ самомъ дѣлѣ «благо есть единство всего или всѣхъ, т. е. любовь какъ желаемое»; это единство существенное; «истина есть та же любовь, т. е. единство всего, но уже какъ объективно представляемое: это есть единство идеальное. Наконецъ, красота есть та же любовь (т. е. единство всѣхъ), но какъ проявленная или осязаемая: это есть единство реальное» (III, 102). Каждый изъ первоначальныхъ субъектовъ обладаетъ силою исключительнаго самоутвержденія, но свободно отказывается отъ него и пребываетъ въ совершенномъ единеніи съ двумя остальными, осуществляя такимъ образомъ первое благо, истину и красоту: «первое благо есть нравственная гармонія трехъ первыхъ субъектовъ, или ихъ соединеніе въ одной волѣ; первая истина есть умственная ихъ гармонія или ихъ соединеніе въ одномъ представленіи, наконецъ, первая красота есть чувственная или эстетическая гармонія этихъ субъектовъ — ихъ соединеніе въ одномъ чувствѣ» (I, 341). Такимъ образомъ «абсолютное осуществляетъ благо черезъ истину въ красотѣ» (III, 102). Пресвятая Троица есть о с у щ е с т в л е н н ы й и д е а л ь е д и н о с у щ і я на основѣ совершенной любви. Не даромъ Преподобный Сергій Радонежскій построилъ въ своей обители храмъ во имя Пресвятой Троицы, чтобы иноки, созерцая истину Божественнаго тріединства, пытались по мѣрѣ силъ своихъ воплощать ее въ жизни.

Богъ есть любовь не только въ предѣлахъ Св. Троицы, а и въ отношеніи къ міру. Полаганіе міровой множественности есть уже актъ этой любви; но этого мало, Божественная Любовь соучаствуетъ въ бытіи міра во всѣхъ положительныхъ проявленіяхъ его. Въ самомъ дѣлѣ, множество міровыхъ существъ способны достигнуть полноты бытія не иначе, какъ образуя единое цѣлое, единый живой вселенскій организмъ. Эта цѣлость всего, идеально пребывающая вѣчно въ Богѣ, «открывается и проявляется во всеединяющемъ смыслѣ міра, такъ что этотъ смыслъ есть прямое выраженіе или С л о в о (Λόγος) Божества, явный и дѣйствующій Богъ» (III, 323). Даже въ отпадении міра отъ Бога, разумный смыслъ міра сохраняется, по крайней мѣрѣ, поскольку всѣмъ существамъ присуще неопредѣленное стремленіе къ всеединству; это «стремленіе, общее и единое во всѣхъ», выходитъ за предѣлы каждаго существа въ отдѣльности, оно составляетъ общую внутреннюю жизнь всего существующаго и потому есть М і р о в а я д у ш а (III, 133). Такимъ образомъ, даже

въ состояніи отчужденія отъ Бога міровое множество есть единый организмъ, правда несовершенный, такъ какъ части его сначала объединяются посредствомъ в н ѣ ш - н я г о з а к о н а и лишь въ трудномъ историческомъ процессѣ постепенно осуществляютъ новое положительное объединеніе элементовъ въ формѣ абсолютнаго организма или внутренняго всеединства» (III, 134). Абсолютная форма этого единства, вѣчная божественная идея его, отъ вѣка содержится въ Божественномъ Логосѣ; такимъ образомъ Логосъ есть «вѣчный духовный центръ вселенскаго организма» (III, 151). Рожденіе абсолютнаго организма, какъ, воплощенной божественной идеи, Софіи, возможно только «при совмѣстномъ дѣйствіи божественнаго начала и міровой души» (III, 143 с.). Процессъ этого рожденія медленъ и труденъ потому, что онъ осуществляется не иначе, какъ на основѣ с в о б о д н а г о а к т а л ю б в и къ Богу. «Свободнымъ актомъ міровой души объединяемой ею міръ отпалъ отъ Божества и распался самъ въ себѣ на множество враждующихъ элементовъ; длиннымъ рядомъ свободныхъ актовъ все это возставшее множество должно примириться съ собою и съ Богомъ и возродиться въ формѣ абсолютнаго организма» (III, 135). Для содѣйствія этому процессу Божественный Логосъ, никогда не покидающій міра своею любовью, нисходитъ въ потокъ явленій и воплощаясь въ лицѣ Іисуса Христа изъ центра вѣчности дѣлается центромъ исторіи» (III, 151). Этотъ актъ любви, дающій совершенное соединеніе Бога и человѣка, не можетъ быть простымъ возвращеніемъ къ первобытному, непосредственному единству съ Богомъ, которое было присуще человѣку въ состояніи его невинности; послѣ грѣхопаденія новое единство «должно быть д о с т и г н у т ы м ъ, оно можетъ быть только результатомъ свободного дѣла, подвига и подвига двойного — самоотверженія божескаго и человѣческаго» (III, 337). Божественное начало здѣсь «нисходитъ, унижаетъ себя, принимаетъ зракъ раба», воспринимая границы человѣческаго сознанія; «не то, чтобы оно всецѣло вошло въ эти границы природнаго сознанія, что невозможно, но оно о щ у щ а е т ъ актуально эти границы какъ с в о и в ѣ д а н н ы й м о м е н т ъ, и это самоограниченіе Божества въ Христѣ освобождаетъ Его человѣчество, позволяя его природной волѣ свободно отречься отъ себя въ пользу божественнаго начала не какъ вышней силы (какое самоотреченіе было бы несвободно), а какъ блага внутренняго, и тѣмъ дѣйствительно пріобрѣсти это благо» (III, 338). Такимъ образомъ, здѣсь передъ нами одна богочеловѣческая личность, совмѣщающая въ себѣ два естества и обладающая двумя волями. Эта личность, «какъ Богъ свободно отрекается отъ славы Божіей, и тѣмъ самымъ какъ человѣкъ получаетъ возможность д о с т и г н у т ь этой славы Божіей. На пути же этого достиженія человѣческая природа и воля Спасителя неизбежно встрѣчаются съ и с к у ш е н і е м ъ зла» (III, 338). Духовный подвигъ внутренняго преодоленія искушеній завершается подвигомъ плоти, отрицаніемъ чувственной природы въ формѣ страданій и смерти; плодомъ подвига является в о с к р е с е н і е в о п л о т и, освобожденной отъ

вещественной непроницаемости и тяжести, преобразенной, способной служить «прямымъ выраженіемъ и орудіемъ Божественнаго духа, истиннымъ духовнымъ тѣломъ воскресшаго богочеловѣка» (III, 341). Въ воскресшемъ Богочеловѣкѣ восстановлено нормальное отношеніе всѣхъ трехъ началъ, божескаго, человѣческаго и природнаго, нарушенное грѣхопаденіемъ; поэтому стало возможнымъ осуществленіе того, что сказано въ Писаніи: «въ немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно». (Колос. II). Искупленіе отъ зла, содѣянное Богочеловѣкомъ, есть такимъ образомъ спасеніе не только души, но и физической природы. Преобразенная матерія становится святою плотью, она есть Бого-матерія (III, 194), покорно подчиняющаяся веленіямъ духа.

Богочеловѣкъ есть существо индивидуальное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и универсальное, такъ какъ оно обнимаетъ собою «все возрожденное, духовное человѣчество» (III, 151), и наличествуетъ во всѣхъ областяхъ міра, поскольку въ нихъ осуществляется единство, благо, истина и красота (III, 271 с.). Это тѣсное единеніе Бога съ міромъ и установленіе въ мірѣ совершенной гармоніи возможно не иначе, какъ на основѣ взаимной любви между Богомъ и существами, способными къ добровольному соединенію съ Богомъ, слѣдовательно, свободными, разумными и стремящимися къ совершенству. Таковъ человѣкъ, когда онъ «добровольно покоряется дѣйствію Божію какъ верховной власти, сознательно принимаетъ это дѣйствіе Божіе какъ истинный авторитетъ, и наконецъ самостоятельно участвуетъ въ дѣйствіи Божіемъ, или входитъ въ живой совъѣтъ съ Богомъ» (IV, 302). Поскольку человѣкъ вступаетъ на этотъ путь, онъ пріобщается къ дѣлу Христа Богочеловѣка, такъ какъ «сочетаніе трехъ началъ, совершившееся въ лицѣ духовнаго человѣка Иисуса Христа единично, должно совершиться собирательно въ одухотворенномъ черезъ Него человѣчествѣ» (III, 272). Въ самомъ дѣлѣ ограниченные существа могутъ достигнуть полноты бытія не иначе, какъ собирательно, въ царствѣ Божіемъ, гдѣ осуществлено совершенное единеніе всѣхъ въ Богѣ. И на землѣ путь къ этому царству прокладывается не одними лишь единоличными усиліями человѣка за свой страхъ и совѣсть, а и совокупною дѣятельностью людей, какъ членовъ правильно организованнаго общества. Идеаль такого общества Соловьевъ изображаетъ, какъ свободную теократію, въ которой нравственный авторитетъ принадлежитъ церкви и верховному представителю ея, Первосвященнику, власть — Царю, а живой совъѣтъ съ Богомъ — пророкамъ, обладателямъ «ключами будущаго» (IV, 582). Характерная черта этого строя есть свободное подчиненіе государства авторитету Церкви.

Верховное значеніе Церкви въ общественной жизни обосновывается ученіемъ о ея сущности. Видимая Церковь есть «дѣйствительная и предметная форма Царствія Божія» (IV, 552); она есть «живое тѣло Божественнаго Логоса», содержащее въ себѣ

человѣчество, поскольку оно «возсоединено со своимъ божественнымъ началомъ во Христѣ» (III, 347). Какъ всюду, гдѣ задачею является совершенное единство въ Богѣ, это единство можетъ быть основано не иначе, какъ на свободномъ подчиненіи членовъ цѣлому. Поэтому и истинная теократія можетъ быть только свободною: въ ней свободно осуществляется нераздѣльное и несліянное единство двухъ властей, духовной и свѣтской (Россія и Всел. Церковь, 62). Въ такой общественной организаціи христіанство ставитъ цѣлью не только достиженіе «личной святости, но и общественной справедливости» (V, 384). Въ христіанскомъ государствѣ и политика должна быть христіанскою: въ международныхъ отношеніяхъ она ставитъ себѣ задачею «мирное сближеніе народовъ», а внутри каждого народа — устроеніе общественныхъ отношеній по христіанскому идеалу, напр. въ области экономическихъ отношеній устраненіе экономического рабства и эксплуатація чело-
вѣка чело-
вѣкомъ (Россія и Всел. Церковь, 18), справедливую организацію труда и распредѣленія и т. п.

Созданіе христіанской культуры и свободной теократіи требуетъ органическаго сочетанія положительныхъ духовныхъ началъ Востока и Запада. Первый шагъ на этомъ пути есть возсоединеніе Восточной Церкви, обладающей богатствами мистическаго созерцанія, съ Западною Церковью, создавшей независимую отъ государства сверхнародную духовную власть; сочетаніе такой возсоединенной Церкви съ политической мощью государства, покоряющагося нравственной силѣ авторитета церкви, положило бы основу вселенской теократіи. Призваніе русскаго народа, по мнѣнію Соловьева, состоитъ именно въ томъ, чтобы положить начало рѣшенію этой задачи. Въ самомъ дѣлѣ, идеаль русскаго народа имѣетъ религіозный характеръ, онъ выраженъ въ идеѣ «Святой Руси»; способность къ сочетанію восточныхъ началъ съ западными въ русскомъ народѣ исторически доказана успѣхами реформы Петра Великаго; способность къ національному самоотреченію, необходимая для признанія Папы Римскаго верховнымъ Первосвященникомъ Вселенской Церкви, присуща русскому народу, какъ это видно хотя бы изъ исторіи призванія варяговъ. Самъ Соловьевъ является выразителемъ этого свойства русскаго народа, утверждая, что «лучше отказаться отъ патріотизма, чѣмъ отъ совѣсти» (IV, 3), и развивая ученіе о томъ, что культурное призваніе великой націи есть не привилегія, не господство, а служеніе другимъ народамъ и всему чело-
вѣчеству (IV, 4 сс.).

Въ послѣднемъ періодѣ своего философскаго творчества Соловьевъ, повидимому, усомнился въ томъ, что теократія, какъ христіанское государство на землѣ, есть путь къ царствію Божію. Въ геніальномъ произведеніи своемъ «Три разговора», въ повѣсти объ антихристѣ, входящей въ его составъ, онъ изображаетъ въ художественной формѣ «послѣдній актъ исторической трагедіи», какъ эпоху религіознаго с а м о з в а н с т в а, «когда имя Христово присвоятъ себѣ такія силы въ чело-
вѣчествѣ,

которыя на дѣлѣ и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его» (VIII, 527). Общественный строй этого времени онъ описываетъ, какъ всемірную имперію, во главѣ которой стоитъ геніальный мыслитель и социальный реформаторъ, аскетъ и филантропъ, въ дѣйствительности движимый не любовью, а самолюбіемъ и соблазняющій человѣчество идеаломъ строя, обеспечивающаго всѣмъ въ изобиліи *rapem et circenses*. Только не многіе люди остаются вѣрными христіанству съ его требованіемъ преодоленія земной ограниченности ради Царствія Божія; они удаляются въ пустыню, осуществляютъ тамъ соединеніе церквей и идутъ навстрѣчу второму пришествію Іисуса Христа.

Въ нашъ просвѣщенный вѣкъ во всѣхъ христіанскихъ церквяхъ есть пастыри и богословы, стыдящіеся «ненаучности» повѣствованій о чудесахъ, вѣры въ преображающую силу таинствъ, надежды на воскресеніе во плоти и т. п.; съ другой стороны и философская культура ихъ ума заставляетъ ихъ отказаться отъ такого основного для христіанской ортодоксіи ученія, какъ догматъ о воплощеніи Логоса въ Іисусѣ Христѣ. Для такихъ лицъ христіанская религія сводится преимущественно къ морали и христіанскія таинства низводятся на степень лишь символическихъ дѣйствій. Это приспособленіе религіи къ современной наукѣ и философіи есть гибель не только христіанства, но и самой морали. Въ самомъ дѣлѣ, нравственный идеаль христіанства есть абсолютная всеохватывающая любовь, создающая царство бытія, въ которомъ нѣтъ никакой борьбы за существованіе, нѣтъ и тѣни какого бы то ни было насилія. Этотъ нравственный идеаль имѣетъ смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если законы физики и фізіологіи, законы нашего ограниченного земного бытія относительны, если любовь есть не только индивидуальнопсихическій процессъ, но и метафизическій принципъ, дѣйственно преображающій міръ, создающій «новое небо и новую землю», Градь Божій, въ которомъ благодаря взаимопроникновенію всѣхъ существъ сняты съ каждого изъ нихъ ограниченія рабской природной необходимости. Вл. Соловьевъ именно и задается цѣлью построить міровоззрѣніе, открывающее духовныя основы земного бытія, развитіе которыхъ приводитъ къ Царствію Божію, которое «есть полная реализація божественнаго въ природно-человѣческомъ чрезъ Богочеловѣка-Христа, или другими словами — полнота естественной человѣческой жизни, соединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества» (VI, 301).

Духовныя начала мірового бытія, изслѣдуетъ также и современная западно-европейская философія, выросшая на почвѣ кантіанства, нео-фихтеанства и неогегеліанства. Она также обозначаетъ ихъ терминомъ Логось; однако въ ея пониманіи Логось есть совокупность отвлеченно-идеальныхъ началъ, математическихъ принциповъ, категоріальныхъ формъ и т. п., лежащихъ въ основѣ міра, а вѣру въ Логось, какъ живого личнаго Бога, воплотившагося въ человѣкѣ Іисусе Христѣ, она счита-

еть миеомъ. Наоборотъ, русская философія въ лицѣ Вл. Соловьева и его преемниковъ особенно дорожить ученіемъ о конкретно-идеальныхъ живыхъ началахъ (такихъ, какъ личный живой Логосъ, Софія, Адамъ Кадмонъ и всякій индивидуальный человѣческій духъ) и ученіемъ о воплощеніи ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, о т в л е ч е н н о - идеальныя начала сами по себѣ не способны опредѣлять и объединять міръ; оформленіе бытія согласно отвлеченнымъ идеямъ способны осуществлять лишь живые дѣятели, конкретно-идеальныя начала («concrete universals», современной англійской философіи) личности, дѣйствующія сообразно идеальнымъ формамъ. Далѣе, отвлеченно-идеальныя начала обуславливаютъ лишь царство закона; между тѣмъ, царство благодати есть область индивидуальныхъ конкретныхъ обнаруженій любви; такое царство можетъ быть осмысленнымъ космосомъ лишь въ томъ случаѣ, если объединяющее начало въ немъ есть не отвлеченная идея, не законъ, а конкретно-идеальное существо, личность, господствующая надъ закономъ. Что же касается воплощенія этихъ началъ, христіанская метафизика стоитъ передъ задачею развить ученіе о П р е о б р а ж е н і и п л о т и, о святой тѣлесности. Въ противномъ случаѣ, т. е. допуская существованіе лишь грубой матеріи, необходимо связанной съ борьбою за существованіе, приходится прійти или къ суровому осужденію всякой тѣлесной жизни и проповѣдывать религію смерти или же принять тѣлесное бытіе безъ Преображенія его, дьявольски подмѣнивъ христіанскій идеаль задачу устроенія земной жизни на основѣ расчетливаго благоразумія и неубыточнаго доброжелательства.

Вл. Соловьевъ и вся слѣдующая за нимъ русская религіозная философія разсматриваетъ христіанство, какъ религію жизни и абсолютной полноты бытія, не только духовнаго, но и тѣлеснаго. Поэтому Вл. Соловьевъ не мало вниманія удѣляетъ ученію о П р е о б р а ж е н і и п л о т и, о созданіи духоносной, обоженной тѣлесности и в о с к р е с е н і и в о п л о т и. Всѣ таинства церковныя онъ разсматриваетъ, какъ средства, вывести человѣка изъ состоянія обособленія, «духовно-физически связать его со всѣми и чрезъ то возстановить всецѣлость истинной жизни во Богѣ» (III, 364). Такъ въ таинствѣ Евхаристіи «человѣкъ, тѣлесно и существенно воспринимая всеединое тѣло Христово (въ немъ же обитаетъ вся полнота Божества) и физически, хотя и невидимо съ нимъ соединяясь, становится дѣйствительно участникомъ и общникомъ богочеловѣческой и духовнотѣлесной всецѣлости» (III, 365). Начатокъ всецѣлой жизни, полученный человѣкомъ черезъ таинства, возрастаетъ въ немъ подъ руководствомъ Церкви на основѣ любви къ Богу и тварямъ Его и приведетъ «къ распространенію безсмертной жизни на всю омертвѣвшую и распавшуюся природу, которая должна быть воссоединена съ человѣчествомъ, какъ его живое тѣло» (III, 345). Такая преображенная природа будетъ любовно подчиняться человѣку, а не ставить препятствія и ограниченія его дѣятельности. Такимъ обра-

зомъ, ученіе романтической философіи о покорности природы совершенному человеку (этический идеализм Фихте, магическій идеализм Новалиса) находитъ себѣ мѣсто въ христіанскомъ міровоззрѣніи Соловьева, но это ученіе развито имъ на гораздо болѣе широкой основѣ, именно въ формѣ не идеализма, а идеаль-реализма, т. е. ученія, которое благодаря своему реалистическому аспекту гораздо болѣе пригодно, чѣмъ система Фихте для того, чтобы осуществить синтезъ религіозно-философскихъ ученій съ наукою.

Н. ЛОССКІЙ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

СПАСЕНИЕ И ТВОРЧЕСТВО.

(Два пониманія христіанства.)

(Посвящается памяти Владиміра Соловьева)

*«Служите другъ другу, каждый тѣмъ даромъ,
какой получилъ, какъ добрые домостроители мно-
горазличной благодати Божіей».*

(1. Петръ. — Гл. 4.10.)

Взаимоотношеніе между путями человѣческаго спасенія и путями человѣческаго творчества есть самая центральная, самая мучительная и самая острая проблема нашей эпохи. Человѣкъ погибаетъ и у него есть жажда спасенія. Но человѣкъ есть также по природѣ своей творецъ, созидатель, строитель жизни, и жажда творчества не можетъ въ немъ угаснуть. Можетъ ли человѣкъ спастись и въ то же время творить, можетъ ли творить и въ то же время спастись? И какъ понимать христіанство: есть ли христіанство исключительно религія спасенія души для вѣчной жизни или также творчество высшей жизни оправдано христіанскимъ сознаніемъ? Всѣ эти вопросы мучаютъ современную душу, хотя и не всегда сознается вся глубина ихъ. Желая оправдать свое жизненное призваніе, свое творческое жизненное дѣло, христіане не всегда сознаютъ, что рѣчь идетъ о самомъ пониманіи христіанства, объ усвоеніи его полноты. Мучительность проблемы спасенія и творчества отражаютъ расколы между Церковью и міромъ, духовнымъ и мірскимъ, сакральнымъ и свѣтскимъ. Церковь занята спасеніемъ, творчествомъ же занять свѣтскій міръ. Творческія дѣла, которыми заняты міръ свѣтскій, не оправданы, не освящены Церковью. Есть глубокое пренебреженіе, почти презрѣніе церковнаго міра къ тѣмъ творческимъ дѣламъ въ жизни культуры, въ жизни общества, которыми полно движеніе, происходящее въ мірѣ. Въ лучшемъ случаѣ творчество допускается, попускается, на него смотрятъ сквозь

пальцы, не давая ему глубокаго оправданія. Спасеніе есть дѣло перваго сорта, единое на потребу, творчество же есть дѣло второго и третьяго сорта, приложеніе къ жизни, а не самое существо ея. Мы живемъ подъ знакомъ глубочайшаго религіознаго дуализма. Іерократизмъ, клерикализмъ въ пониманіи Церкви есть выраженіе и оправданіе этого дуализма. Церковная іерархія въ существѣ своемъ есть іерархія ангельская, а не человѣческая. Въ мірѣ человѣческомъ лишь символизуется небесная, ангельская іерархія. Система іерократизма, исключительное господство священства въ жизни Церкви, а черезъ Церковь и въ жизни міра, есть подавленіе человѣческаго начала ангельскимъ, подчиненіе человѣческаго начала ангельскому началу, какъ призванному водить жизнь. Она всегда есть господство условнаго символизма. Но подавленіе человѣческаго начала, недопущеніе его своеобразнаго творческаго выраженія, есть ущербленіе христіанства, какъ религіи Богочеловѣчества. Христосъ былъ Бого-человѣкомъ, а не Бого-ангеломъ, въ Немъ въ совершенствѣ соединилась въ одномъ лицѣ Божественная природа съ природой человѣческой и этимъ человѣческая природа вознесена до жизни божественной. И Христосъ-Богочеловѣкъ былъ основоположникомъ новаго духовнаго рода человѣческаго, жизни Бого-человѣчества, а не Бого-ангельства. Церковь Христова есть Богочеловѣчество. Ангельское начало есть начало посредствующее между Богомъ и человѣчествомъ, начало пассивно-медиумическое, передающее Божью энергію, проводникъ Божьей благодати, а не начало активно-творческое. Начало активно-творческое предоставлено человѣчеству. Но грѣховная ограниченность человѣчества не вмѣщаетъ полноты христіанской истины. И подавляющее господство ангельско-іерократическаго начала есть показатель безсилія грѣховнаго человѣчества выразить свою творческую природу, понять христіанство въ полнотѣ и всецѣлости. Путь спасенія для грѣховнаго человѣчества нуждается прежде всего въ ангельско-іерократическомъ началѣ. Путь же творчества остался самочиннымъ человѣческимъ путемъ, не освященнымъ и неоправданнымъ, и въ немъ человѣкъ предоставленъ себѣ.

Религіозная невыраженность человѣческаго начала, какъ органической части жизни Богочеловѣчества, религіозная нераскрытость свободнаго призванія человѣка создаетъ дуализмъ Церкви и міра, Церкви и культуры, рѣзкій дуализмъ сакральнаго и свѣтскаго. Для вѣрующаго христіанина создается двѣ жизни, жизнь перваго и второго сорта. И этотъ дуализмъ, эта двойственность жизни достигаетъ особенной остроты въ христіанствѣ новаго времени. Въ христіанствѣ средневѣковомъ была своя теократическая, іерократическая культура, въ которой все творчество жизни было самоподчинено религіозному началу, понятому какъ господство ангельской іерархіи надъ человѣческой. Въ средневѣковѣйшій культура и общество были сакральны, но религіозное оправданіе было условно-символическимъ. Культура по идеѣ своей была ангельской, а не человѣческой. Господство ангельскаго начала всегда ведетъ къ символизму, къ условному, знаковому отображенію въ чело-

вѣческомъ мірѣ небесной жизни безъ реальнаго ея достиженія, безъ реальнаго преображенія человѣческой жизни. Новое время низвергло символику и совершило разрывъ. Человѣкъ возсталъ во имя своей свободы и пошелъ своимъ самочиннымъ путемъ. Для религіи остался уголокъ души. Церковь начали понимать дифференціально. Христіанинъ новаго времени живетъ въ двухъ перебивающихся ритмахъ — въ Церкви и въ мірѣ, въ путяхъ спасенія и въ путяхъ творчества. Въ теократическихъ обществахъ, въ теократическихъ культурахъ человѣческое начало было подавлено, свобода человѣка не дала еще своего согласія на осуществленіе Царства Божьяго. Въ гуманистическихъ обществахъ и культурахъ новаго времени чело вѣческое начало оторвалось отъ Бога и отъ дѣйствія Божьей благодати. Соединеніе Божества и человѣчества не достигалось. Пути творчества міра гуманистическаго были безъ Бога и противъ Бога. Драма новой гуманистической исторіи есть драма глубокой оторванности путей творчества жизни отъ путей спасенія, отъ Бога и Божьей благодати. Дуализмъ Церкви и міра достигаетъ такихъ формъ выраженія, которыхъ не знали прежнія сакральныя органическія эпохи. Въ мірѣ происходило огромное творческое движеніе въ наукѣ, въ философіи, въ искусствѣ, въ государственной и социальной жизни, въ завоеваніяхъ техники, въ моральныхъ отношеніяхъ людей, даже въ религіозной мысли, въ мистическихъ настроеніяхъ. Всѣ мы, не только невѣрующіе, но и вѣрующіе христіане, участвуемъ въ этомъ движеніи міра, движеніи культуры, отдаемъ ему значительную часть своего времени и силъ. По Воскресеньямъ мы ходимъ въ Церковь. Шесть дней въ недѣлю мы отдаемъ нашему творческому, созидательному труду. И наше творческое отношеніе къ жизни остается неоправданнымъ, не освященнымъ, не соподчиненнымъ религіозному началу жизни. Старое, средневѣковое теократически-іерократическое оправданіе и освященіе всего процесса жизни уже не имѣетъ надъ нами силы, омертвѣло. Самые вѣрующіе, самые православные люди участвуютъ въ неоправданной и неосвященной жизни міра, подчиняютъ себя свѣтской, не сакральной наукѣ, свѣтскому, не сакральному хозяйству, свѣтскому, не сакральному праву, быту, давно уже потерявшему сакральный характеръ. Вѣрующіе, православные люди живутъ церковной жизнью въ Церкви, ходятъ по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ въ храмъ, говѣютъ въ великій постъ, молятся Богу утромъ и вечеромъ, но не живутъ церковной жизнью въ мірѣ, въ культурѣ, въ обществѣ. Творчество ихъ, въ жизни государственной и хозяйственной, въ наукахъ и искусствахъ, въ изобрѣтеніяхъ и открытіяхъ, въ повседневной морали остается внѣцерковнымъ, внѣрелигіознымъ, свѣтскимъ, мірскимъ. Это совсѣмъ другой ритмъ жизни. Бурное творческое движеніе происходило въ мірѣ, въ культурѣ. Въ Церкви же на долгое время наступила сравнительная бездвижность, какъ бы окаменѣніе и окостенѣніе. Церковь начала жить исключительно охраненіемъ, связью съ прошлымъ, т. е. выражала лишь одну сторону церковной жизни. Церковная іерархія стала враждебна къ творчеству, подозрительна къ духовной культурѣ,

принижаетъ человѣка и боится его свободы, противопоставляетъ путямъ творчества пути спасенія. Мы спасаемся въ одномъ планѣ бытія и творимъ жизнь въ совсѣмъ другомъ планѣ бытія. И всегда остается опасеніе, что въ томъ планѣ, въ которомъ мы творимъ, мы погибаемъ, а не спасаемся. И нѣтъ никакой надежды на то, что непереносимый далѣе дуализмъ можетъ быть преодолень черезъ подчиненіе всей нашей жизни и всѣхъ творческихъ порывовъ началу іерократическому, черезъ возвращеніе къ теократіи въ старомъ смыслѣ слова. Къ условному символизму іерократическихъ обществъ и культуръ нѣтъ возврата. Это могло бы быть лишь временной реакціей, отвергающей творчество. Во всей остротѣ поставлена религіозная проблема о человѣкѣ, о его свободѣ и творческомъ призваніи. И это есть не только проблема міра, проблема выношенная и вымученная въ современной культурѣ, это есть также проблема Церкви, проблема христіанства, какъ религіи Богочеловѣчества.

Мышленіе новаго времени все было подвергнуто разлагающему вліянію номинализма. Въ сознаніи человѣчества разложились и расплылись онтологическія реальности. Этотъ процессъ затронулъ и церковное сознаніе. И какъ разъ наиболѣе реакціонныя теченія церковной мысли усвоили себѣ номиналистическое пониманіе Церкви. Церковь перестали понимать интегрально, какъ вселенскій духовный организмъ, какъ онтологическую реальность, какъ охристовленный космосъ. Побѣдило дифференціальное пониманіе Церкви, какъ учрежденія, какъ общества вѣрующихъ, какъ іерархіи и храма. Церковь превратилась въ лечебное заведеніе, въ котокое поступаютъ отдѣльные души на излеченіе. Такъ утверждаетъ христіанскій индивидуализмъ, равнодушный къ судьбѣ человѣческаго общества и міра. Церковь существуетъ для спасенія отдѣльныхъ душъ, но не интересуется творчествомъ жизни, преображеніемъ жизни общественной и космической. Такого рода исключительно монашески-аскетическое Православіе въ Россіи возможно было лишь потому, что Церковь возложила все строительство жизни на государство. Лишь существованіе Церковью освященной самодержавной монархіи дѣлало возможнымъ такой православный индивидуализмъ, такую отдѣленность христіанства отъ жизни міра. Міръ держала и охраняла православная монархія, ею держался и церковный строй. Церковь была равнодушна не только къ строительству жизни культурной и общественной, но и къ строительству жизни церковной, къ жизни приходовъ, къ организаціи независимой церковной власти. Существованіе православной самодержавной монархіи есть обратная сторона монашески-аскетическаго Православія, понимающаго Православіе исключительно какъ религію личнаго спасенія. И потому паденіе самодержавной монархіи, русскаго православнаго царства, вноситъ существенныя измѣненія въ церковное сознаніе. Православіе не можетъ оставаться по преимуществу монашески-аскетическимъ. Христіанство не можетъ сводиться къ индивидуальному спасенію отдѣльныхъ душъ. Церковь неизбѣжно обращается къ жизни общества и міра, неизбѣжно должна участвовать въ строительствѣ жизни.

Въ самодержавной монархіи, какъ типъ православной теократіи, господствовало ангельское, а не человѣческое начало. Царь, согласно этой концепціи есть въ сущности ангельскій, а не человѣческій чинъ. Паденіе православной теократіи должно вести къ пробужденію творческой активности самаго христіанскаго народа, активности человѣческой, къ строительству христіанскаго общества. Этотъ поворотъ начинается прежде всего съ того, что православные люди дѣлаются отвѣтственными за судьбу церкви въ мірѣ, въ исторической дѣйствительности, что они на себя принуждены возложить строительство церковное, жизнь приходовъ, заботы о храмѣ, организацію церковной жизни, братствъ и т. п. Но это измѣненіе православной психологіи не можетъ ограничиться строительствомъ церковной жизни, оно распространяется и на всѣ стороны жизни. Вся жизнь можетъ быть понята, какъ жизнь церковная. Въ Церковь входятъ всѣ стороны жизни. Неизбѣженъ поворотъ къ интегральному пониманію Церкви, т.е. къ преодолѣнію Церковнаго номинализма и индивидуализма. Пониманіе христіанства исключительно какъ религіи личнаго спасенія, суженіе объема Церкви до чего-то существующаго на ряду со всѣмъ остальнымъ, въ то время какъ Церковь есть положительная полнота бытія, и было источникомъ величайшихъ разстройствъ и катастрофъ въ христіанскомъ мірѣ. Приниженіе человѣка, его свободы и его творческаго призванія, порожденное такимъ пониманіемъ христіанства, и вызвало возстаніе и бунтъ человѣка во имя своей свободы и своего творчества. На пустомъ мѣстѣ, которое оставлено въ мірѣ христіанствомъ, началъ строить антихристъ свою вавилонскую башню и далеко зашелъ въ своемъ строительствѣ. Манившая свобода человѣческаго духа, свобода человѣческаго творчества на этомъ пути окончательно погибаетъ. Церковь должна была охранять себя отъ злыхъ стихій міра и злыхъ въ немъ движеній. Но подлинное охраненіе святыни возможно лишь при допущеніи христіанскаго творчества.

II

На какой духовной основѣ базируется православный индивидуализмъ, чѣмъ оправдывается пониманіе христіанства, какъ религіи личнаго спасенія, равнодушной къ судьбѣ общества и міра? Христіанство въ прошломъ необычайно богато, многообразно и многосторонне. Въ Евангеліи, въ апостольскихъ посланіяхъ, въ святоотеческой литературѣ и въ церковномъ преданіи можно найти основаніе для разнообразныхъ пониманій христіанства. Пониманіе христіанства, какъ религіи личнаго спасенія, подозрительной ко всякому творчеству, опирается исключительно на аскетическую святоотеческую литературу, которая не есть все христіанство и не есть вся святоотеческая литература. «Добротолюбіе» какъ бы заслонило собой все остальное. Въ аскетикѣ выражена вѣчная истина, которая входитъ во внутрен

ній духовный путь, какъ неизбѣжный моментъ. Но она не есть полнота христіанской истины. Героическая борьба съ природой ветхаго Адама, съ грѣховными страстями выдвинула извѣстную сторону христіанской истины и преувеличила ее до всепоглощающихъ размѣровъ. Истины, раскрывавшіяся въ Евангеліи и въ апостольскихъ посланіяхъ, были отодвинуты на второй планъ, подавлены. Въ основу всего христіанства, въ основу всего духовнаго пути человѣка, пути спасенія для вѣчной жизни было положено смиреніе. Человѣкъ долженъ смиряться, все же остальное приложится само собой. Смиреніе есть единственный методъ внутренняго духовнаго дѣланія. Смиреніе заслоняетъ и подавляетъ любовь, которая открывается въ Евангеліи и является основой Новаго Завѣта Бога съ человѣкомъ. Онтологическій смыслъ смиренія заключается въ реальной побѣдѣ надъ самоутверждающейся человѣческой самостью, надъ грѣховной склонностью человѣка полагать центръ тяжести жизни и источникъ жизни въ себѣ самомъ, — смыслъ этотъ въ преодолѣніи гордыни. Смыслъ смиренія въ реальномъ измѣненіи и преображеніи человѣческой природы, въ господствѣ духовнаго человѣка надъ душевнымъ и плотскимъ человѣкомъ. Но смиреніе не должно подавлять и угащать духъ. Смиреніе не есть внѣшнее послушаніе, покорность и подчиненіе. Человѣкъ можетъ быть очень дисциплинированъ, очень послушенъ и покоренъ и не имѣть никакого смиренія. Мы это видимъ наприм. въ коммунистической партіи. Смиреніе есть дѣйствительное измѣненіе духовной природы, а не внѣшнее подчиненіе, оставляющее природу неизмѣнной, внутренняя работа надъ самимъ собой, освобожденіе себя отъ власти страстей, отъ низшей природы, которую человѣкъ принимаетъ за свое истинное я. Въ смиреніи утверждается истинная іерархія бытія, духовный человѣкъ получаетъ преобладаніе надъ душевнымъ человѣкомъ, Богъ получаетъ преобладаніе надъ міромъ. Смиреніе есть путь самоочищенія и самоопредѣленія. Смиреніе есть не уничтоженіе человѣческой воли, а просвѣтлѣніе человѣческой воли, свободное подчиненіе ея Истинѣ. Христіанство не можетъ отрицать смиренія, какъ момента внутренняго духовнаго пути. Но смиреніе не есть цѣль духовной жизни. Смиреніе есть подчиненное средство. И смиреніе не есть единственное средство, не есть единственный путь духовной жизни. Внутренняя духовная жизнь безмѣрно сложнѣе и многограннѣе. И нельзя отвѣчать на всѣ запросы духа проповѣдью смиренія. И смиреніе можетъ пониматься ложно и слишкомъ внѣшне. Внутренней духовной жизни и внутреннему пути принадлежитъ абсолютный приматъ, она первичнѣе, глубже, изначальнѣе всего нашего отношенія къ жизни общества и міра. Въ духовномъ мірѣ, изъ глубины духовнаго міра опредѣляется все наше отношеніе къ жизни. Это — аксіома религіи, аксіома мистики. Но возможно пониманіе смиренія, извращающее всю нашу духовную жизнь, не вмѣщающее Божественной истины христіанства, Божественной полноты. И въ этомъ вся сложность вопроса.

Построение жизни на одномъ духѣ смиренія и создаетъ внѣшнюю авторитарно-иерократическую систему. Всѣ вопросы общественнаго устройства и культурнаго созиданія рѣшаются въ примѣненіи къ смиренію. Хорошъ тотъ строй общества, въ которомъ люди наиболѣе смиряются, наиболѣе послушны. Осуждается всякій строй жизни, въ которомъ дано выраженіе творческимъ инстинктамъ человѣка. Такъ не рѣшается ни одинъ вопросъ по существу, а лишь въ отношеніи къ тому, способствуетъ ли это смиренію человѣка. Вырожденіе смиренія ведетъ къ тому, что оно перестаетъ пониматься внутренне, сокровенно, какъ мистическій актъ, какъ явленіе внутренней духовной жизни. Смиреніе превращается во внѣшнюю систему жизнеустройства, подавляющую человѣка. Смиреніе въ мистической своей сущности совсѣмъ не противоположно свободѣ, оно есть актъ свободы и предполагаетъ свободу. Только свободное смиреніе, свободное подчиненіе душевнаго человѣка человѣку духовному имѣетъ религіозное значеніе и цѣнность. Принудительное смиреніе, навязанное, опредѣляющееся внѣшнимъ строемъ жизни не имѣетъ никакого значенія для духовной жизни. Рабство и смиреніе — разныя духовныя состоянія. Смиряюсь я самъ въ своемъ внутреннемъ духовномъ пути, въ свободномъ актѣ полагаю въ Богѣ, а не въ своей самости, источникъ жизни. Для феноменологическаго анализа раскрывается, что моя свобода предшествуетъ моему смиренію. Смиреніе есть внутреннее, сокровенное духовное состояніе. Но выродившееся, деградировавшее смиреніе, смиреніе упадочное превращается во внѣшне навязанную, принудительную систему жизни, отрицающую свободу человѣка, принижающую человѣка. На почвѣ смиренія легко рождается лицемеріе и ханжество. Въ то время какъ онтологическій смыслъ смиренія заключается въ освобожденіи духовнаго человѣка, упадочное смиреніе держитъ человѣка въ состояніи подавленности и угнетенности, сковываетъ его творческія силы. Великіе подвижники и святые совершали героическій актъ духовнаго освобожденія человѣка, противленія низшей природѣ, власти страстей. Упадочники смиренія отрицаютъ героическій актъ духовнаго освобожденія человѣка и держатъ человѣка въ подчиненіи авторитарной системѣ жизни. Когда я смиряюсь передъ волей Божіей, когда я побѣждаю въ себѣ рабій бунтъ самости, я иду отъ свободы и иду къ свободѣ. Самость порабощаетъ меня, и я хочу освободиться отъ нея. Смиреніе есть одинъ изъ методовъ перехода отъ состоянія, въ которомъ господствуетъ низшая природа, къ состоянію, въ которомъ господствуетъ высшая природа, т.е. оно означаетъ возрастаніе человѣка, духовный его подъемъ. Упадочное же смиреніе хочетъ системы жизни, въ которой никогда не наступаетъ освобожденіе, никогда не достигается духовнаго подъема, никогда не выявляется высшей природы. Освобожденіе духа, духовный подъемъ, выявленіе высшей природы объявляется несмираннымъ состояніемъ, недостаткомъ смиренія. Смиреніе изъ средства и пути превращается въ самоцѣль.

Смиреніе начинаютъ противопоставлять любви. Путь любви признается не

смираннымъ, дерзновеннымъ путемъ. Евангеліе окончательно подмѣняется «Добро-толюбіемъ». Гдѣ ужъ мнѣ грѣшному и недостойному притязать на любовь къ ближнему, на братство. Моя любовь будетъ заражена грѣхомъ. Сначала я долженъ смириться, любовь же явится, какъ плодъ смиренія. Но смиряться я долженъ всю жизнь и безгрѣшнаго состоянія не достигну никогда. Поэтому и любовь не явится никогда. Гдѣ ужъ мнѣ грѣшному дерзать на духовное совершенствованіе, на мужество и высоту духа, на достиженіе высшей духовной жизни. Сначала нужно побѣдить грѣхъ смиреніемъ. На это уйдетъ вся жизнь и не останется времени и силъ для творческой духовной жизни. Она возможна лишь на томъ свѣтѣ, да и тамъ врядъ ли, на этомъ же свѣтѣ возможно лишь смиреніе. Упадочное смиреніе создаетъ систему жизни, въ которой жизнь обыденная, обывательская, мѣщански-бытовая почитается болѣе смиренной, болѣе христіанской, болѣе нравственной, чѣмъ достиженіе болѣе высокой духовной жизни, любви, созерцанія, познанія, творчества, всегда подозрѣваемыхъ въ недостаткѣ смиренія и гордости. Торговать въ лавкѣ, жить самой эгоистической семейной жизнью, служить чиновникомъ полиціи или акцизнаго вѣдомства — смиренно, не заносчиво, не дерзновенно. А вотъ стремиться къ христіанскому братству людей, къ осуществленію правды Христовой въ жизни, или быть философомъ и поэтомъ, христіанскимъ философомъ и христіанскимъ поэтомъ — не смиренно, гордо, заносчиво и дерзновенно. Лавочникъ не только корыстолюбивый, но и безчестный, менѣе подвергается опасности вѣчной гибели, чѣмъ тотъ, кто всю жизнь ищетъ истины и правды, кто жаждетъ въ жизни красоты, чѣмъ Вл. Соловьевъ напр. Гностикъ,*) поэтъ жизни, искатель правды жизни и братства людей подвергается опасности вѣчной гибели, такъ какъ недостаточно смирененъ, гордъ. Получается безвыходный, порочный кругъ. Стремленіе къ осуществленію Божьей Правды, Царства Божьяго, духовной высоты и духовнаго совершенства объявляется духовнымъ несовершенствомъ, недостаткомъ смиренія. Въ чемъ же основной порокъ упадочнаго смиренія и его системы жизни? Этотъ основной порокъ скрытъ въ ложномъ пониманіи соотношенія между грѣхомъ и путями освобожденія отъ грѣха или достиженія высшей духовной жизни. Я не могу разсуждать такъ — міръ лежитъ во злѣ, я грѣшный человѣкъ и потому мое стремленіе къ осуществленію Христовой Правды и къ братской любви между людьми есть горделивое притязаніе, недостатокъ смиренія, ибо всякое подлинное движеніе въ направленіи осуществленія любви и правды есть побѣда надъ зломъ, есть освобожденіе отъ грѣха. Я не могу говорить такъ — стремленіе къ духовному совершенству и духовной высотѣ есть гордость и недостатокъ смиренія, недостаточное сознаніе грѣ-

*) Слово гностикъ я употребляю здѣсь не въ смыслѣ еретическаго гнозиса Валентина или Васелида, а въ смыслѣ религіознаго познанія, въ смыслѣ свободной теософіи, какъ у св. Клемента Александрійскаго и Оригена. Фр. Бендера и Вл. Соловьева:

ховности человека, ибо всякий шагъ къ духовному совершенству и духовной высотѣ есть путь побѣды надъ грѣхомъ. Я не могу говорить такъ — я грѣшный человекъ мое и дерзновеніе познавать тайны бытія и творить красоту есть недостатокъ смиренія, гордость, ибо подлинное познаніе и подлинное творчество красоты есть уже побѣда надъ грѣхомъ, преображеніе жизни. Нельзя сказать: грѣхъ искажаетъ и извращаетъ и любовь, и духовное совершенствованіе, и познаніе и все, и потому нѣтъ побѣды надъ грѣхомъ на этихъ путяхъ. Ибо совершенно также можно сказать: путь смиренія искажается и извращается человѣческимъ грѣхомъ и корыстолюбіемъ и есть искаженное, упадочное, извращенное смиреніе, смиреніе, превратившееся въ рабство, въ эгоизмъ, въ трусость. Смиреніе не болѣе гарантировано отъ искаженія, и вырожденія, чѣмъ любовь или познаніе.

Грѣхъ побѣждается съ великимъ трудомъ и побѣждается онъ лишь силой благодати. Но пути этой побѣды, пути стяжанія благодати многообразны и объемлютъ всю полноту бытія. Наша любовь къ ближнему, наше познаніе, наше творчество, конечно, искажаются грѣхомъ и несутъ на себѣ печать несовершенства, но такъ же искажаются грѣхомъ и несутъ на себѣ печать несовершенства и пути смиренія. Христосъ завѣщалъ прежде всего любить Бога и любить ближняго, искать превыше всего Царства Божьяго, совершенства подобнаго совершенству Отца Небеснаго. «Добролюбіе», въ которое не вошли наиболѣе замѣчательныя мистическія творенія Св. Максима Исповѣдника, Св. Симеона Новаго Богослова и др., есть прежде всего собраніе морально-аскетическихъ наставленій для монаховъ, а не выраженіе полноты христіанства и его путей. Не только духъ Евангелія и апостольскихъ посланій, но и духъ греческой патристики въ наиболѣе глубокихъ своихъ теченіяхъ иной, чѣмъ напр. односторонній духъ православія Ѳеофана Затворника. Конечно, у Ѳеофана Затворника есть много вѣрнаго и вѣчнаго, особенно въ его лучшей книгѣ «Путь къ спасенію», но отношеніе его къ жизни міра — упадочно-боязливое, христіанство его умаленное и ущербленное. Центральной идеей восточной патристики была идея теозиса, обоженія твари, преображеніе міра, космоса, а не идея личнаго спасенія. Не случайно величайшіе восточные учителя Церкви такъ склонны были къ идеѣ апокатастасиса, не только св. Климентъ Александрійскій и Оригенъ, но и св. Григорій Нисскій, св. Григорій Назіанзинъ, св. Максимъ Исповѣдникъ. Судебное пониманіе мірового процесса, судебное пониманіе искупленія, созиданіе ада, спасенія избранныхъ и вѣчной гибели всего остального человѣчества выражено главнымъ образомъ въ западной патристикѣ, у Бл. Августина, а потомъ въ западной схоластикѣ. Для классической греческой патристики христіанство не было только религіей личнаго спасенія. Она направлена была къ космическому пониманію христіанства, выдвигала идею просвѣтленія и преображенія міра, обоженія твари. Лишь позже христіанское сознаніе начало болѣе дорожить идеей ада, чѣмъ идеей преображенія и обоженія міра. Быть можетъ, это явилось результатомъ преобладанія

варварскихъ народовъ съ ихъ жестокими инстинктами. Эти народы должны были быть подвергнуты суровой дисциплинѣ и устрашенію, такъ какъ ихъ плоть и кровь, ихъ страсти грозили гибелью христіанству и всякому порядку въ мірѣ. Христіанство, понятое какъ религія личнаго спасенія отъ вѣчной гибели черезъ смиреніе, привело къ паникѣ и террору.*) Человѣкъ жилъ подѣ страшнымъ давленіемъ ужаса вѣчной гибели и соглашался на все, лишь бы избѣжать ее. Авторитарная система повиновенія и подчиненія создавалась аффектомъ ужаса гибели, паническаго ужаса вѣчныхъ адскихъ мукъ.***) При такой духовной настроенности, при такомъ состояніи сознанія очень затруднено творческое отношеніе къ жизни. Не до творчества, когда грозитъ гибель. Вся жизнь поставлена подѣ знакъ ужаса, страха. Когда свирѣпствуетъ чума, и ежесекундно грозитъ смерть, человѣку не до творчества, онъ исключительно занятъ мѣрами спасенія отъ чумы. Иногда и христіанство понимается, какъ спасеніе отъ свирѣпствующей чумы. Творчество и строительство жизни оказывалось возможнымъ лишь благодаря системѣ дуализма, которая давала минуты забвенія о спасеніи отъ гибели. Человѣкъ отдавался наукамъ и искусствамъ или общественному строительству, забывъ на время о грозящей гибели, раскрывая для себя другую сферу бытія, отличную отъ той сферы, въ которой свершается гибель и спасеніе, и ничѣмъ не связывая эти двѣ сферы. Пониманіе христіанства, какъ религіи личнаго спасенія отъ гибели, есть система т р а н с ц е н д е н т н а г о э г о и з м а, или трансцендентнаго утилитаризма и эвдемонизма. К. Леонтьевъ съ обычной для него смѣлостью исповѣдывалъ такую религію т р а н с ц е н д е н т н а г о э г о и з м а. Но именно потому его отношеніе къ жизни міра было вполне языческимъ и онъ дуалистически сочеталъ въ себѣ человѣка аѳонскаго и оптинскаго аскетически-монашескаго православія съ человѣкомъ италіанскаго Ренессанса XVI вѣка. При трансцендентно-эгоистическомъ сознаніи человѣкъ поглощенъ не достиженіемъ высшей совершенной жизни, а заботой о спасеніи своей души, думой о своемъ вѣчномъ благополучіи. Трансцендентный эгоизмъ и эвдемонизмъ естественно отрицаетъ путь любви и не можетъ быть вѣренъ евангельскому завѣту, который предлагаетъ намъ погубить свою душу для пріобрѣтенія ея, отдать ее для своего ближняго, учить прежде всего любви, безкорыстной любви къ Богу и ближнему. Но выдавать христіанство за религію трансцендентнаго эгоизма, не знающую безкорыстной любви къ божествен-

*) Яркимъ примѣромъ панической настроенности является Альфонсъ де Лигуари, который возвелъ мнительность въ принципъ, жилъ въ вѣчномъ ужасѣ грѣха, просилъ у духовника разрѣшенія, чтобы выпить стаканъ воды и не находилъ въ себѣ силъ дать отпущеніе грѣховъ. См. прекрасную его характеристику въ книгѣ Гейлера: «Der Katholicismus», стр. 153-157.

**) Въ чарующей книгѣ «Откровенные рассказы странника духовному своему Отцу» говорится: «Боязнъ муки — есть путь раба, а желаніе награды въ царствіи есть путь наемника. А Богъ хочетъ, чтобы мы шли къ Нему путемъ сыновнимъ». стр. 35.

ному совершенству, значить клеветать на христіанство. Это есть или христіанство варварское, христіанство усмиряющее дикость страстей и этими страстями искаженное, или христіанство упадочное, ущербленное, обѣдненное. Христіанство всегда было, есть и будетъ не только религіей личнаго спасенія и ужаса гибели, но также религіей преображенія міра, обоженія твари, религіей космической и соціальной, религіей безкорыстной любви, любви къ Богу и человѣку, обѣтованія Царства Божьяго. При индивидуалистически-аскетическомъ пониманіи христіанства, какъ религіи личнаго спасенія, заботы лишь о собственной душѣ, непонятно и ненужно откровеніе о Воскресеніи всей твари. Для религіи личнаго спасенія нѣтъ никакой міровой эсхатологической перспективы, нѣтъ никакой связи личности, отдѣльной человѣческой души съ міромъ, съ космосомъ, со всѣмъ твореніемъ. Этимъ отрицается іерархическій строй бытія, въ которомъ все связано со всѣмъ, въ которомъ не можетъ быть выдѣлена индивидуальная судьба. Индивидуалистическое пониманіе спасенія болѣе свойственно протестанскому піетизму, чѣмъ церковному христіанству. Я не могу спастись самъ, въ одиночку, я могу спастись лишь вмѣстѣ съ моими братьями, вмѣстѣ со всѣмъ Божиимъ твореніемъ, и я не могу думать лишь о собственномъ спасеніи, я долженъ думать и о спасеніи другихъ, о спасеніи всего міра. Да и спасеніе есть лишь экзотерическое выраженіе для достиженія духовной высоты, совершенства, богоподобія, какъ верховной цѣли міровой жизни.

III..

Величайшіе христіанскіе мистики всѣхъ вѣроисповѣданій любовь къ Богу и спіянiе съ Богомъ ставили выше личнаго спасенія. Христіанство внѣшнее часто обвиняло мистиковъ въ томъ, что для нихъ центръ тяжести духовной жизни лежитъ совсѣмъ не въ путяхъ личнаго спасенія, что они идутъ опасными путями мистической любви. Мистика есть вѣдь совсѣмъ иная ступень духовной жизни, чѣмъ аскетика. Своеобразіе мистики можно изучать, читая «Гимны» Св. Семеона Новаго Богослова. Христіанская мистика и спасеніе понимаетъ, какъ просвѣтленіе и преображеніе, обоженіе твари, какъ преодоленіе замкнутой тварности, т.е. оторванности отъ Бога. Идея обоженія господствуетъ надъ идеей спасенія. Это прекрасно выражено св. Семеономъ Новымъ Богословомъ: «я насыщаюсь Его любовію и красотой, и исполняюсь божественнаго наслажденія и сладости. Я дѣлаюсь причастнымъ свѣта и славы: лицо мое, какъ и Возлюбленнаго моего, сіяетъ, и всѣ члены мои дѣлаются свѣтоносными. Тогда я содѣлываюсь красивѣе красивыхъ, богаче богатыхъ, бываю сильнѣйшимъ всѣхъ сильныхъ, болѣе великимъ царей и гораздо честнѣйшимъ чего-бы то ни было видимаго, не только земли и того, что на землѣ, но и неба и всего, что на небѣ.» Я цитирую величайшаго мистика Православнаго Востока. Можно было

бы привести неисчислимое количество отрывковъ изъ западной мистики, католической латинской или германской мистики, которые подтверждаютъ ту мысль, что у мистиковъ центръ тяжести никогда не лежитъ въ стремленіи къ спасенію. Католическая мистика преодолеѣвала юридизмъ католическаго богословія, судебное пониманіе отношеній между Богомъ и человѣкомъ. Споръ Боссюэта съ Фенелономъ и былъ споръ богослова съ мистикомъ. Въ мистическомъ пути всегда было безкорыстіе, отрѣшенность, забвеніе о себѣ, обнаруженіе безмѣрной любви къ Богу. Но любовь къ Богу есть творческое состояніе духа, въ ней есть преодоленіе всякой подавленности, освобожденность, положительное раскрытіе духовнаго человѣка. Смирненіе есть лишь средство, оно еще негативно. Любовь къ Богу есть цѣль, она уже позитивна. Любовь къ Богу есть уже творческое преображеніе человѣческой природы. Но любовь къ Богу есть также любовь къ духовной высотѣ, къ божественному въ жизни. Эросъ божественнаго есть духовный подъемъ, духовное возрастаніе, побѣда творческаго состоянія духа надъ состояніемъ подавленности, то выростаніе крыльевъ души, о которомъ говоритъ Платонъ въ «Федръ». Положительное содержаніе бытія есть любовь, творческая, преображающая любовь. Любовь не есть какая то особенная, отдѣльная сторона жизни, любовь есть вся жизнь, полнота жизни. Познаніе есть также обнаруженіе любви, познавательной любви, познавательнаго сліянія любящаго съ своимъ предметомъ, съ бытіемъ, съ Богомъ. Творчество красоты есть также обнаруженіе гармоніи любви въ бытіи. Любовь есть утвержденіе лика любимаго въ вѣчности и Богъ, т.е. утвержденіе бытія. Любовь есть онтологическое первоначало. Но любовь къ Богу неотдѣлима отъ любви къ ближнему, любви къ Божьему творенію. Христіанство есть раскрытіе богочеловѣческой любви. Меня спасаетъ, т.е. преображаетъ мою природу не только любовь къ Богу, но и любовь къ человѣку. Любовь къ ближнимъ, къ братьямъ, дѣла любви входятъ въ путь моего спасенія, моего преображенія. Въ путь моего спасенія входитъ любовь къ животнымъ и растеніямъ, къ каждой былинкѣ, къ камнямъ, къ рѣкамъ и морямъ, къ горамъ и полямъ. Этимъ спасаюсь и я, спасается и весь міръ, достигается просвѣтленіе. Мертвое равнодушіе къ человѣку и природѣ, ко всему живому во имя пути самоспасенія есть отвратительное проявленіе религіознаго эгоизма, есть высушиваніе человѣческой природы, есть подготовка «сердцемъ хладныхъ скопцовъ». Христіанская любовь не должна быть «стеклянной любовью» (выраженіе В. В. Розанова). Отвлеченно — духовная любовь и есть «стеклянная любовь». Лишь духовно-душевная любовь, въ которой душа преображается въ духъ, есть любовь живая, богочеловѣческая. Иногда встрѣчающееся монашески-аскетическое неблагожелательство къ людямъ и міру, охлажденіе сердца, омертвеніе ко всему живому и творческому есть вырожденіе христіанства, упадокъ въ христіанствѣ. Подмѣна заповѣди любви къ Богу и любви къ ближнему, данной самимъ Христомъ, заповѣдью внѣшняго смиренія и послушанія, охлаждающей всякую любовь, и есть вырожденіе

христианства, неспособность вмѣстить божественную истину христианства. Необходимо отмѣтить, что именно Православному Востоку наиболее близка идея космического преображенія и просвѣтленія. Западному христианству болѣе близка судебная идея оправданія. И для сознанія католическаго и для сознанія протестантскаго центральна идея оправданія. Отсюда пріобрѣтають особенное значеніе на Западѣ споры о свободѣ и благодати, о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ. Отсюда исканіе авторитета и внѣшняго критерія религіозной истины.*) Только мистики возвышались надъ подавляющей идеей Божьяго суда, Божьяго требованія оправданія отъ человѣка, и понимали, что Богу нужно не оправданіе человѣка, а любовь человѣка, преображеніе его природы. Это есть центральная проблема христианскаго сознанія. Въ оправданіи ли и судѣ, въ неумолимой ли Божьей справедливости сущность христианства или въ реальномъ преображеніи и просвѣтленіи, въ безконечной Божьей любви эта сущность. Судебное пониманіе христианства, создающее настоящій духовный терроръ, есть суровый методъ, которымъ воспитывало христианство народы, полные кровавыхъ инстинктовъ, жестокихъ и варварскихъ. Но этому пониманію противостоить болѣе глубокое пониманіе христианства, какъ откровенія любви и свободы. Человѣкъ призванъ быть творцемъ и соучастникомъ въ дѣлѣ Божьяго творенія. Есть Божій зовъ, обращенный къ человѣку, на который человѣкъ долженъ свободно отвѣтить. Богу совсѣмъ не нужны покорные и послушные рабы, вѣчно трепещущіе и эгоистически заняты собой. Богу нужны сыны, свободные и творящіе, любящіе и дерзновенные. Человѣкъ страшно исказилъ образъ Бога и приписалъ Ему свою собственную извращенную и грѣховную психологію. И всегда нужно напоминать истину апокатипической теологіи. Если Богу и можно приписывать аффективную жизнь, то не слѣдуетъ представлять себѣ ее по образцу самыхъ дурныхъ человѣческихъ аффектовъ. Духовный же терроръ и духовная паника, порожденные судебнымъ пониманіемъ отношеній между Богомъ и человѣкомъ и постановкой оправданія и спасенія въ центрѣ христианской вѣры, исходятъ изъ пониманія аффективной жизни Божества, во всемъ подобной самой дурной аффективной жизни человѣка. Но Богъ открылся въ Сынѣ, какъ Отецъ, какъ безконечная любовь. И этимъ навѣки преодолевается пониманіе Бога, какъ жестокаго Хозяина и Господина, гнѣвнаго и мстительнаго. «Не послалъ Богъ Сына Своего въ міръ, что-бы судить міръ, но чтобы міръ спасенъ былъ черезъ Него». «Воля же Пославшаго Меня Отца есть та, чтобы изъ того, что Онъ Миѣ далъ, ничего не погубить, но все то воскресить въ послѣдній день».. Человѣкъ призванъ къ совершенству, подобному совершенству Отца Небеснаго. Христианское откровеніе есть прежде всего благая вѣсть о наступленіи

*) Въ извѣстномъ смыслѣ догматъ папской непогрѣшимости и гносеологія Канта покоятся на одномъ и томъ же принципѣ внѣшняго, юридически оправданнаго критерія Истины.

Царства Божьяго, искать котораго намъ заповѣдано прежде всего. Исканіе же Царства Божьяго не есть исканіе лишь личнаго спасенія. Царство Божье есть преображеніе міра, всеобщее воскресеніе, новое небо и новая земля.

IV.

Христіанское міропониманіе не только не обязываетъ насъ, но и не позволяетъ намъ думать, что реальны только отдѣльныя души людей, что только онѣ составляютъ твореніе Божье. Общество и природа тоже вѣдь реальности и сотворены Богомъ. Общество не есть человѣческая выдумка. Оно такъ же изначально, такъ же имѣетъ онтологическіе корни, какъ и человѣческая личность. И человѣческую личность нельзя вырвать изъ общества, какъ общество нельзя отдѣлить отъ человѣческихъ личностей. Личность и общество находятся въ живомъ взаимодействіи, принадлежать одному конкретному цѣлому. Духовная жизнь личностей отображается на жизни общества. И общество есть нѣкій духовный организмъ, который питается жизнью личностей и питаетъ ихъ. Отрицаніе реальности общества есть номинализмъ. И такого рода номинализмъ имѣетъ роковыя послѣдствія для церковнаго сознанія, для пониманія природы Церкви. Церковь есть духовное общество и общество это обладаетъ онтологической реальностью, оно не можетъ быть сведено къ взаимодействию отдѣльных спасающихся душъ. Въ церковномъ обществѣ осуществляется Царство Божье, а не только спасаются отдѣльныя души. Когда я говорю, что спастись можно лишь въ Церкви, я утверждаю соборность спасенія, спасеніе въ духовномъ обществѣ и черезъ духовное общество, спасеніе съ моими братьями во Христѣ и со всѣмъ твореніемъ Божьимъ, и отрицаю индивидуалистическое пониманіе спасенія, спасеніе въ одиночку (спасайся, кто можетъ, продирайся въ Царство Небесное, какъ говорилъ одинъ православный), отвергаю эгоизмъ спасенія. Многіе думаютъ, что истолкованіе христіанства, какъ религіи личнаго спасенія, есть по преимуществу церковное истолкованіе. Но въ дѣйствительности оно сталкивается съ самой идеей Церкви и подвергаетъ реальность Церкви номиналистическому разложенію. Если какія либо мнѣнія внѣшне господствуютъ въ православномъ мірѣ и почитаются нѣкоторыми іерархами особенно церковными, то это еще не означаетъ, что они наиболѣе церковны въ глубокомъ, онтологическомъ смыслѣ слова. Когда-то аріанство господствовало среди іерархіи Востока. Возможно, что эти мнѣнія отражаютъ упадокъ христіанства, окостенѣніе въ христіанствѣ. Въ мірѣ не было бы такихъ страшныхъ катастрофъ и потрясеній, не было бы такого безбожія и умаленія духа, если бы христіанство не стало безкрылымъ, скучнымъ, нетворческимъ, если бы оно не перестало вдохновлять и направлять жизнь человѣческихъ обществъ и культуръ, если бы оно не было загнано въ небольшой уголокъ человѣческой души, если бы условный и внѣшній дог-

матизмъ и ритуализмъ не замѣнили реального осуществленія христіанства въ жизни. И будущее человѣческихъ обществъ и культуръ зависитъ отъ того, получить ли христіанство творческое, преображающее жизнь значеніе, раскроется ли вновь въ христіанствѣ духовная энергія, способная породить энтузіазмъ, повести насъ отъ упадка къ подъему.

Официальные люди Церкви, профессионалы религіи, говорятъ намъ, что дѣло личнаго спасенія есть единое на потребу, что творчество для этой цѣли не нужно и даже вредно. Зачѣмъ знаніе, зачѣмъ наука и искусство, зачѣмъ изобрѣтенія и открытія, зачѣмъ правда общественная, творчество новой, лучшей жизни, когда мнѣ грозитъ вѣчная гибель и единственно нужно мнѣ вѣчное спасеніе. Такого рода подавленное и прямо таки паническое религіозное сознаніе и самочувствіе не можетъ оправдать творчества. Ничто не нужно для дѣла личнаго спасенія души. Знаніе въ такой же мѣрѣ не нужно, какъ не нужно искусство, не нужно хозяйство, не нужно государство, не нужно самое существованіе природы, Божьяго міра. Правда, иногда скажутъ вамъ, что нужно существованіе государства и при томъ въ формѣ самодержавной монархіи, такъ какъ вся эта религіозная система жизни возможна была только благодаря существованію православной монархіи, на которую и было возложено все строительство жизни. Но послѣдовательно мысля, нужно признать, что государство не только не нужно для моего спасенія, но скорѣе вредно. Такого рода религіозное сознаніе никакого дѣла въ мірѣ оправдать не можетъ или можетъ лишь по непослѣдовательности и попустительству. Это есть буддійскій уклонъ въ христіанствѣ. Остается только идти въ монастырь. Но самое существованіе монастырей предполагаетъ охраненіе ихъ государственнымъ порядкомъ. Этого рода сознаніе склонно оправдывать мѣщанскій бытъ, какъ смиренный и безопасный, и сопрягать его въ одну систему съ монашескимъ подвигомъ немногихъ, но творчества оправдать никогда не можетъ. Вопросъ нужно ставить иначе и христіанство не только разрѣшаетъ, но и предписываетъ намъ ставить иначе вопросъ. Простая баба, говорятъ намъ, спасается лучше, чѣмъ философъ, и для спасенія ея не нужно знаніе, не нужна культура и пр. Но позволительно усумниться въ томъ, что Богу нужны только простыя бабы, что этимъ исчерпывается планъ Божій о мірѣ, Божья идея о мірѣ. Да и простая баба сейчасъ есть миѳъ, она стала нигилисткой и атеисткой. Вѣрующимъ же сталъ философъ и человѣкъ культуры. Могутъ по своему спастись невѣжды, дураки и даже идіоты, но позволительно усумниться, чтобы въ Божью идею о мірѣ, въ замыслъ Царства Божьяго входило населеніе его исключительно невѣждами, дураками и идіотами. Позволительно думать, ни мало не нарушая подобающаго намъ смиренія, что Божій замыселъ о мірѣ болѣе высокъ, болѣе многообразенъ и богатъ, что въ него входитъ положительная полнота бытія, онтологическое совершенство. Апостолъ рекомендуетъ намъ быть младенцами по сердцу, но не по уму. И вотъ творчество человѣка, знаніе, искусство, изобрѣтеніе, усовер-

шенствованіе общества и пр., и пр., нужно не для личнаго спасенія, а для осуществленія замысла Божьяго о мірѣ и человѣчествѣ, для преображенія космоса, для Царства Божьяго, въ которое входитъ вся полнота бытія. Человѣкъ призванъ быть творцомъ, соучастникомъ въ Божьемъ дѣлѣ міротворенія и міроустроенія, а не только спастись. И человѣкъ можетъ иногда во имя творчества, къ которому онъ призванъ Богомъ, во имя осуществленія дѣла Божьяго въ мірѣ, забывать о себѣ и своей душѣ. Людямъ даны Богомъ разные дары и никто не имѣетъ права зарывать ихъ въ землю, всѣ должны творчески использовать эти дары, указующіе на объективное призваніе человѣка. Объ этомъ съ большою силою говоритъ Апостолъ Павелъ (Первое посл. къ Коринѣян. Гл. 12. 28) и Апостолъ Петръ (Первое посл. Гл. 4 10) Таковъ замыселъ Божій о человѣкѣ, что природа человѣческой личности творящая. Спасается личность. Но для того, чтобы личность спаслась, нужно чтобы она была утверждена въ своей подлинной природѣ. Подлинная же природа личности въ томъ, что она есть центръ творческой энергіи. Въ творчества нѣтъ личности. Спасается для вѣчности творческая личность. Утвержденіе спасенія противъ творчества есть утвержденіе спасенія пустоты, небытія. Человѣку въ положительномъ бытіи его присуща творческая психологія. Она можетъ быть подавлена и скрыта, можетъ быть раскрыта, но она онтологически присуща человѣку. Творческій инстинктъ въ человѣкѣ есть безкорыстный инстинктъ, въ немъ забываетъ человѣкъ о себѣ, выходитъ изъ себя. Научное открытіе, техническое изобрѣтеніе, творчество художественное, творчество общественное могутъ быть нужны для другихъ и использованы для цѣлей утилитарныхъ, но самъ творящій безкорыстенъ и отрѣшенъ отъ себя. Въ этомъ существо творческой психологіи. Психологія творчества очень отличается отъ психологіи смиренія и не можетъ быть на ней построена. Смирненіе есть внутреннее духовное дѣланіе, въ которомъ человѣкъ занятъ своей душой, самопреодоленіемъ, самоусовершенствованіемъ, самоспасеніемъ. Творчество есть духовное дѣланіе, въ которомъ человѣкъ забываетъ о себѣ, отрѣшается отъ себя въ творческомъ актѣ, поглощенъ своимъ предметомъ. Въ творествѣ человѣкъ испытываетъ состояніе необычнаго подъема всего своего существа. Творчество всегда есть потрясеніе, въ которомъ преодолевается обыденный эгоизмъ человѣческой жизни. И человѣкъ согласенъ губить свою душу во имя творческаго дѣянія. Невозможно дѣлать научныя открытія, философски созерцать тайны бытія, творить художественныя произведенія, создавать общественныя реформы лишь въ состояніи смиренія. Творчество предполагаетъ другое духовное состояніе, не противоположное смиренію, но качественно отличное отъ него, другой моментъ духовной жизни. И св. Аѳанасію Великому открылась истина омоусіи не въ состояніи смиренія, а въ состояніи творческаго подъема и озаренія, хотя смиреніе и предшествовало этому. Творчество предполагаетъ своеобразную духовную аскезу, творчество не есть попусканіе своихъ страстей. Творчество предполагаетъ самоотреченіе и жертву, побѣду надъ властью «міра». Творчество

есть обнаруженіе любви къ Богу и божественному, а не къ міру сему. И потому путь творчества есть также путь преодоленія «міра». Но творчество есть иное качество духовной жизни, чѣмъ смиреніе и аскеза, есть обнаруженіе богоподобной природы человѣка. Иногда рассуждаютъ такъ: сначала человѣкъ долженъ спастись, побѣждать грѣхъ, а потомъ уже творить. Но такое пониманіе хронологическаго соотношенія между спасеніемъ и творчествомъ противорѣчитъ законамъ жизни. Такъ никогда не происходило и не будетъ происходить. Спасаться я долженъ всю жизнь и до конца жизни моей мнѣ не удастся окончательно побѣдить грѣхъ. Поэтому никогда не наступитъ времени, когда я въ силахъ буду начать творить жизнь. Но такъ же, какъ человѣкъ всю жизнь долженъ спастись, онъ всю жизнь долженъ творить, участвуя въ творческомъ процессѣ сообразно своимъ дарамъ и призванію. Соотношеніе между спасеніемъ и творчествомъ есть идеальное и внутреннее соотношеніе, а не соотношеніе реальной хронологической послѣдовательности. Творчество помогаетъ, а не мѣшаетъ спасенію, потому что творчество есть исполненіе воли Божіей, повиновеніе Божьему призыву, соучастіе въ дѣлѣ Божьемъ въ мірѣ. Плотникъ ли я или философъ, я призванъ Богомъ къ творческому строительству. Мое творчество можетъ быть искажено грѣхомъ, но полное отсутствіе творчества есть выраженіе окончательной подавленности человѣка первороднымъ грѣхомъ. Невѣрно, что подвижники и святые только спасались,— они также творили, были художниками человѣческихъ душъ. Апостолъ Павелъ по духовному своему типу былъ въ большей степени религіознымъ гениемъ творцомъ, чѣмъ святымъ.

V.

Не всякое творчество хорошо. Можетъ быть злое творчество. Творить можно не только во имя Божіе, но и во имя дьявола. Но именно потому нельзя уступать творчества дьяволу, антихристу. Антихристъ съ большей энергіей обнаруживаетъ свое лже-творчество. И если не будетъ христіанскаго творчества и христіанскаго строительства жизни, христіанскаго строительства общества, то антихристіанское и антихристово творчество и строительство будетъ захватывать все большіе и большіе районы, будетъ торжествовать во всѣхъ сферахъ жизни. Но для дѣла Христова въ мірѣ нужно отвоевывать какъ можно большіе районы бытія, нужно какъ можно меньше уступать антихристу и его работѣ въ мірѣ. Уходя отъ міра, отрицая творчество въ мірѣ, вы предоставляете судьбу міра антихристу. Если мы христіане не будемъ творить жизни въ истинной свободѣ и братствѣ людей и народовъ, то это будетъ ложно дѣлать антихристъ. Дуалистическій разрывъ между личной духовной настроенностью и нравственностью, для которыхъ христіанство требуетъ аскезы, отрѣшенности, жертвенности и любви, и настроенностью и нравственностью общес-

твенной, созидающей государство, хозяйство и пр., для которых христианство допускает привязанность к материальным вещам, культ собственности и жажду богатства, конкуренцию и соревнование, волю к власти и пр., дальше не может существовать. Христианское сознание не может допустить, чтобы общество покоилось на свойствах, которое оно признает порочными и греховными. Христианское возрождение предполагает новое духовно-общественное творчество, созидание реального христианского общества, а не условно-символического христианского государства. Невозможно далее терпеть условной лжи в христианствѣ. Торжествует антихристианскій социализмъ, потому что христианство не рѣшаетъ социального вопроса. Торжествует антихристианскій гностицизмъ, потому что христианство не раскрываетъ своего христианского гнозиса. И такъ во всемъ. Мы подходимъ къ послѣднему предѣлу. Секулярная, гуманистическая, нейтральная культура становится все менѣе и менѣе возможной. Никто больше не вѣритъ въ отвлеченную культуру. Повсюду человекъ стоитъ передъ выборомъ. Міръ раздѣляется на противоположныя начала. Далѣе не можетъ все происходить такъ, какъ происходило въ новой исторіи. И вмѣстѣ съ тѣмъ невозможенъ возвратъ къ старому средневѣковью. Проблема творчества, проблема христианской культуры и общества неразрѣшима церковно-іерократически. Это есть проблема религіознаго освященія начала человѣческаго, а не возстановленіе господства начала ангельскаго. Творчество есть сфера человѣческой свободы, исполненной преизбыточной любви къ Богу, міру и человеку. Вывести изъ кризиса міра и кризиса христианства не могутъ ни начала новой исторіи, ни начала старого средневѣковья, а лишь начала новаго средневѣковья. Христианское творчество будетъ дѣломъ монашества въ міру.*) Религіозный кризисъ нашей эпохи связанъ съ тѣмъ, что церковное сознание уцѣвлено, не постигло полноты. И раньше или позже эта полнота должна быть достигнута и должно раскрыться, что положительное творческое движеніе въ мірѣ, въ культурѣ было раскрытіемъ человѣческой свободы въ Церкви, было обнаруженіемъ жизни человечества въ Церкви, т.е. было неосознанно церковнымъ. Творчество человека въ мірѣ было жизнью самой Церкви, какъ Богочеловѣчества. Это отнюдь не значитъ, что все творчество и созиданіе человека въ новой исторіи было неосознанно церковнымъ. Процессъ этотъ былъ двойственъ, въ немъ уготовлялось и царство міра сего, царство антихриста. Въ гуманизмѣ была и великая ложь, возстаніе противъ Бога, готовилось истребленіе человека и угашеніе бытія. Но было и положительное исканіе человѣческой свободы, было обнаруженіе творческихъ силъ человека. Далѣе творческій процессъ въ человечествѣ не можетъ оставаться нейтральнымъ, онъ долженъ стать положительно церковнымъ, осознать себя, или окончательно стать антицерковнымъ, антихристианскимъ, сата-

*) Этимъ я, конечно, ни мало не отрицаю вѣчнаго и основоположнаго значенія монашества въ точномъ смыслѣ слова.

ническимъ. Въ мірѣ, въ культурѣ должно быть произведено реально-онтологическое раздѣленіе, не формально и внѣшне-церковное, а внутренне-духовное и онтологически-церковное. Въ этомъ смыслѣ нашихъ временъ. Божественныя энергіи дѣйствуютъ повсюду въ мірѣ многообразными и часто незримыми путями. И не слѣдуетъ соблазнять «малыхъ сихъ» нашего времени, блудныхъ сыновъ, возвращающихся въ церковь, отрицая всякій положительный религіозный смыслъ за творческими процессами, происходившими въ мірѣ.

Въ новое время всѣ духовно значительные люди были духовно одиноки. Страшно одинокъ, трагически одинокъ былъ геній, творческій зачинатель. Не было религіознаго сознанія о томъ, что геній — посланникъ небесъ. И рѣдко лишь раздавались такіе голоса, какъ голоса отдѣльныхъ католиковъ, требовавшихъ канонизации Христофора Колумба. Это одиночество генія порождено дуализмомъ, о которомъ все время была рѣчь. Преодолѣть его можетъ лишь христіанское возрожденіе, которое будетъ творческимъ. Но творческое церковное возрожденіе нельзя мыслить въ іерократическихъ категоріяхъ, нельзя втиснуть въ рамки церковнаго профессионализма, нельзя мыслить, какъ исключительно процессъ «сакральный», въ противоположность процессамъ «профаннымъ». Творческое церковное возрожденіе пойдетъ и отъ движенія въ міру, въ культурѣ, отъ накопившихся въ міру творческихъ религіозныхъ энергій. Мы должны болѣе вѣрить, что Христосъ дѣйствуетъ въ своемъ духовномъ человѣческомъ родѣ, не оставляетъ его, хотя бы дѣйствіе это было для насъ незримо. Христіане стоятъ передъ задачей оцерковленія всей жизни. Но оцерковленіе не означаетъ непосредственно подчиненія всѣхъ сторонъ жизни Церкви, понимаемой дифференціально, т.е. не означаетъ возобладаніе теократіи и іерократіи. Оцерковленіе имѣетъ своей неизбѣжной стороной признаніе церковнымъ того духовнаго творчества, которое представлялось внѣцерковнымъ для дифференціаленаго и іерократическаго церковнаго сознанія. Церковь въ глубинномъ смыслѣ слова жила и въ міру, въ міру были неосознанные церковные процессы. Восполненіе Церкви, какъ жизни богочеловѣческой, раскрытіе интегральнаго церковнаго сознанія означаетъ обогащеніе новымъ духовнымъ опытомъ человечества. Этотъ духовный опытъ нельзя оставлять неоправданнымъ и неосвященнымъ. Человѣкъ безмѣрно тоскуетъ и жаждетъ освященія своихъ творческихъ исканій. Церковь есть жизнь, жизнь есть движеніе, творчество. Невозможно долѣе терпѣть, чтобы творческое движеніе оставалось внѣцерковнымъ и противocerковнымъ, а Церковь была бездвижной и лишенной творческой жизни. Извѣстныя формы церковнаго сознанія охотно признавали теофанію въ застывшихъ формахъ быта, въ неподвижныхъ историческихъ тѣлахъ (напр. монархической государственности). Но наступаютъ времена, когда церковное сознаніе должно будетъ признать теофанію въ творествѣ. Внѣцерковное, секулярное, гуманистическое творчество исчерпано, повсюду упирается въ тупикъ. Культура испoшлена. Лучшихъ людей мучитъ жажда вѣчности. А это значить, что должна наступить эпоха творчества

церковного, христiанскаго, богочеловѣческаго. Церковь не можетъ остаться уголко́мъ жизни, уголко́мъ души. Мы уповаемъ, что все творческое, преображающее отноше́нiе къ жизни перейдетъ изъ міра въ Церковь. Только въ Церкви можетъ храниться и раскрываться образъ человѣка и свобода человѣка, которые истребляются процессами, происходящими въ мірѣ. Въ безбожной цивилизаціи будетъ погибать образъ человѣка и свобода духа, будетъ изсякать творчество, начинается уже варваризація. Церковь еще разъ должна будетъ спасти духовную культуру, духовную свободу человѣка. Это я и называю наступленіемъ новаго средневѣковья. Пробуждается воля къ реальному преображенію жизни, не только личной, но и общественной и міровой. И эта благая воля не можетъ быть остановлена тѣмъ сознани́емъ, что Царство Божье на землѣ не возможно. Царство Божье осуществляется въ вѣчности и въ каждомъ мгновеніи жизни и независимо отъ того, въ какой мѣрѣ сила зла внѣшне побѣждаетъ. Наше дѣло отдать всю свою волю и всю свою жизнь побѣдѣ силы добра, правдѣ Христовой во всемъ и повсюду.

Жизнь человѣческая расщеплена и раздавлена двумя трагедіями — трагедіей Церкви и трагедіей культуры. Трагедіи эти порождены дуалистическимъ ущербленіемъ, обѣднѣніемъ Церкви до дифференціального, іерократическаго ея пониманія. всегда противоположающаго Церковь міру. Мы христiане не должны любить «міра» и того, что отъ «міра», должны побѣдить «міръ». Но этотъ «міръ» по опредѣленію святоотеческому есть страсти, есть грѣхъ и зло, а не Божье твореніе, не космосъ. Церковь противоположна такому «міру», но не противоположна космосу, Божьему творенію, положительной полнотѣ бытія. Разрѣшеніе двухъ трагедій — въ жизненномъ, а не теоретическомъ только осознаніи христiанства, какъ религіи не одного лишь спасенія, но и творчества, религіи преображенія міра, всеобщаго воскресенія, любви къ Богу и человѣку, т.е. въ цѣлостномъ вмѣщеніи христiанской истины о Богочеловѣчествѣ, о Царствѣ Божьемъ. И положительное разрѣшеніе находится по ту сторону стараго противоположенія гетераноміи и автономіи. Творчество не гетерономно и не автономно, оно вообще не «номно», оно богочеловѣчно, оно есть обнаруженіе избыточной любви человѣка къ Богу, отвѣтъ человѣка на Божійзовъ, на Божье ожиданіе. Мы вѣримъ, что въ христiанствѣ заключены неисчерпаемыя творческія силы. И обнаруженіе этихъ силъ спасетъ міръ отъ упадка и увяданія. Вопросъ въ наше время идетъ не о борьбѣ церковнаго и внѣцерковнаго христiанства, а о духовной борьбѣ внутри Церкви, внутренне церковныхъ теченій, теченія исключительно охранительнаго и теченія творческаго. И монополія церковности не можетъ принадлежать исключительно теченіямъ охранительнымъ, враждебнымъ творчеству. Отъ этого зависитъ будущее Церкви на землѣ, будущее міра и человѣчества. Въ Церкви есть вѣчное консервативное начало, должны незыблемо храниться святыня и преданіе. Но въ Церкви должно быть и вѣчное творческое начало, начало преображающее, обращенное ко Второму Пришествію Христову, къ торжествующему Царству Божь-

ему. Въ основѣ христіанской вѣры лежитъ не только священство, но и пророчество. «И какъ, по данной намъ благодати, имѣемъ различныя дарованія, то имѣешь ли пророчество, пророчествуй по мѣрѣ вѣры» (Къ Римлянамъ 12.6). Творчество, творческое обнаруженіе генія человѣка есть до времени секуляризованное пророчество, которому должно быть возвращено его священное значеніе.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

ОЧЕРКИ УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ *)

Обладает ли православіе внѣшнимъ авторитетомъ догматической непогрѣшительности?

Самый простой отвѣтъ на поставленный вопросъ былъ бы данъ тогда, если бы мы, вслѣдъ за католиками, поддаваясь католическому уклону мысли, могли отвѣтить съ формальной — и также католической ясностью: таковымъ авторитетомъ въ православіи являются Вселенскіе Соборы и вообще Соборы, или даже органы высшего церковнаго управленія или отдѣльные высшіе іерархи, иногда способные, по человѣческой слабости католичествуя въ мысли своей, придавать своимъ собственнымъ мнѣніямъ догматическую непогрѣшительность. При этомъ вся разница съ католичествомъ заключалась бы только въ *органѣ* этой непогрѣшительности: у католиковъ это — единоличный органъ — Римскій первосвященникъ, которому, по Ватиканскому догмату принадлежитъ *infallibilitas ex cathedra* въ вопросахъ вѣро-и-нравоученія, у православныхъ — это органъ коллективный — Соборъ епископовъ. Самая-же возможность и необходимость внѣшняго непогрѣшительнаго авторитета не подвергается сомнѣнію, чѣмъ косвенно подтверждается особая *charisma fideis*, приписанная Ватиканскимъ опредѣленіемъ одному папѣ, здѣсь же принадлежащая совокупности епископовъ; послѣдніе и обладаютъ, слѣдовательно, *charisma infallibilitatis*.

Такъ это или не такъ? Вотъ первый и предварительный вопросъ. Различается ли православіе отъ католичества только характеромъ *органа* непогрѣшительности или же различіе идетъ гораздо глубже, настолько, что въ православіи отрицается вовсе наличность такого органа и даже самая его возможность? Какъ это ни странно, но не всегда этотъ основной вопросъ получаетъ единогласное разрѣшеніе въ богословской литературѣ, вѣрнѣе сказать, не всегда онъ ставится съ достаточной отчет-

*) Продолженіе см. № 1. (Настоящій очеркъ представляетъ отрывокъ изъ курса лекцій, по запискамъ Л. А. Зандера.

ливостью, которая бы устраняла двусмысленность и неясность. Такъ, онъ вовсе не ставится какъ таковой въ авторитетныхъ руководствахъ православной догматики Филарета, архіеп. Черниговскаго и митрополита Макарія. У перваго мы находимъ такое опредѣленіе: «высшая церковная власть — вселенскій соборъ... Опредѣленія ихъ были обязательными для всѣхъ. Такъ вселенскіе соборы по *практическому* сознанію Церкви составляютъ высшую церковную власть во всей Церкви Христовой». (Православное догматическое богословіе, 3-е изд. С. П. Б. 1882 г. часть II, стр. 265). «Средоточіе духовной власти для Церкви вселенной въ вселенскихъ соборахъ... на нихъ рѣшались окончательно всѣ дѣла, касающіяся всей Церкви, какъ свидѣтельствуется исторія этихъ Соборовъ; выше власти вселенскихъ соборовъ никакая другая власть не признавалась въ дѣлахъ вѣры, и безусловно покоряться рѣшеніямъ и узаконеніямъ вселенскихъ соборовъ почиталось непремѣннымъ долгомъ и для всѣхъ вѣрующихъ, и для самихъ пастырей». (Православное догматическое богословіе, изд. 3-е, СПб. 1868, т. II. стр. 231-2.). Оба опредѣленія не идутъ дальше констатированія факта практическаго значенія вселенскихъ соборовъ и ихъ власти. Характерную позицію въ этомъ вопросѣ заняли старокатолики, отколовшіеся отъ католичества именно на почвѣ Ватиканскаго догмата: для нихъ вопросъ о Церкви предсталъ въ качествѣ вопроса о соборномъ или же единоличномъ устройствѣ органа непогрѣшительной церковной власти (также какъ ставился онъ и на реформаціонныхъ соборахъ Констанцкомъ и Базельскимъ). Авторитетнымъ выраженіемъ православнаго сознанія, любовно лобызаемымъ всѣмъ православнымъ міромъ, является знаменитое посланіе восточныхъ патріарховъ 1849 г., въ которомъ прикровенно выражена именно мысль объ отсутствіи въ Православіи внѣшняго органа непогрѣшительности, ибо соблюденіе истины ввѣряется здѣсь церковному народу какъ тѣлу церковному.*) Отчетливая и радикальная постановка вопроса о вѣроучительномъ авторитетѣ въ Православіи принадлежит *Хомякову*, вписавшему этимъ свое имя неизгладимо въ исторію православнаго богословствованія, какъ апостоль свободы въ Православіи. «Познаніе божественныхъ истинъ дано любви христіанской и не имѣетъ другого блюстителя, кромѣ этой любви». (Хомяковъ, Собраніе сочиненій, т. II, 162 стр.) «Самъ Богъ въ откровеніяхъ живой любви, — это — Церковь» (209). «Разумная свобода вѣрнаго не знаетъ надъ собой никакого внѣшняго авторитета; но огражденіе этой свободы въ единомысліи его съ Церковью, а мѣра оправданія опредѣляется сознаніемъ всѣхъ вѣрныхъ». (245). Посему «вся Церковь принимала или отвергала опредѣленія соборовъ, смотря потому, находила ли сообразнымъ или противнымъ своей вѣрѣ и своему преданію, и присваивала названіе *вселенскихъ* тѣмъ изъ нихъ, въ постановленіяхъ которыхъ признавала выраженіе своей внутренней мысли. Т. е. къ

*) «Хранитель Благочестія у насъ есть самое тѣло Церкви, т. е. самый народъ, который всегда желаетъ сохранить свою вѣру неизмѣнной».

ихъ временному авторитету по вопросамъ дисциплины присоединялось значеніе непререкаемыхъ и непреложныхъ свойствъ въ вопросахъ вѣры. Соборъ вселенскій ставился голосомъ Церкви». (48) «Почему отвергнуты (еретическіе) соборы, не представлявшіе никакихъ наружныхъ отличій отъ соборовъ вселенскихъ? Потому единственно, что ихъ рѣшенія не были признаны за голосъ Церкви *всѣмъ церковнымъ народомъ*, тѣмъ народомъ и въ той средѣ, гдѣ въ вопросахъ вѣры нѣтъ различія между ученымъ и невѣждой, церковникомъ и міряниномъ, мужчиной или женщиной, государемъ или подданнымъ, рабовладѣльцемъ и рабомъ, гдѣ, когда это нужно, по усмотрѣнію Божію, отрокъ получаетъ даръ вѣдѣнія, младенцу дается слово премудрости, ересь ученаго епископа опровергается безграмотнымъ пастухомъ, дабы всѣ были едино въ свободномъ единствѣ живой вѣры, которое есть пріавленіе Духа Божія. Таковъ догматъ, лежащій въ глубинѣ идеи свободы». (71-2). Хомяковъ *сбилъ* католическую постановку вопроса, которая проникла и въ православіе. Она поставляла православіе въ положеніе нерѣшительнаго, непослѣдовательнаго католичества, которое имѣетъ неоспоримую заслугу послѣдовательности и развиваетъ идею о внѣшнемъ органѣ церковной непогрѣшительности до конца. Вопросъ стоитъ именно такъ: *или свобода православія или...напизмъ?* Итакъ, какъ же дѣйствительно обстоитъ въ Православіи съ непогрѣшительнымъ авторитетомъ церковной истины?

Вопросъ о непогрѣшительномъ авторитетѣ Церкви представляетъ собой исключительную трудность въ постановкѣ и обсужденіи и можетъ быть невозможность для окончательнаго теоретическаго разрѣшенія; причиной этого являются не внѣшнія и устранимыя затрудненія или неясности, но самая суть проблемы, въ которой съ наибольшей остротой чувствуется неизрѣченность и невыразимость всего, что касается Церкви въ ея существѣ. Тѣмъ не менѣе, даже не надѣясь на разрѣшеніе проблемы, необходимо поставить ее во всей глубинѣ, ибо она является не только основной при пониманіи церковной жизни, но и характерной для обоихъ направленій христіанской мысли и жизни: западнаго и восточнаго. Въ ученіи западнаго міра основнымъ мотивомъ является мысль, что внѣшній, абсолютный вѣроучительный авторитетъ принадлежитъ Церкви не только въ силу ея историческаго развитія, но какъ необходимый конститутивный признакъ самаго понятія церковности. Церковь въ этомъ смыслѣ можетъ быть опредѣлена какъ *организация власти и авторитета*. Восточное же христіанство въ противовѣсъ этому жизненно утверждаетъ (хотя и не всегда до конца это сознается), что подобнаго внѣшняго авторитета у Церкви нѣтъ, не должно быть и не можетъ быть. И этого утвержденія не стоитъ бояться, его обходить или затушевывать неясными формулами, что у насъ нѣтъ авторитета папы, но зато есть авторитетъ вселенскихъ соборовъ и т. п. Вопросъ здѣсь идетъ о самой сути церковности, не допускающей никакихъ двусмысленностей и компромиссовъ.

Православное вѣроученіе не знаетъ внѣшняго вѣроучительнаго авторитета Церкви, не можетъ и не должно его знать; вѣрность святоотеческому преданію не мо-

жетъ считаться равносильнымъ католическому пониманію непогрѣшительности. Послѣдняя опредѣляется какъ способность *не* ошибаться въ сужденіи и относится первымъ дѣломъ къ области теоретическаго мышленія, хотя и въ области догматовъ. Въ философіи и методологіи наукъ вопросъ о достовѣрности (непогрѣшительности) познанія, или, что то же, вопросъ о признакахъ истинности является роковымъ и вѣчнымъ; но если наука не знаетъ и не можетъ знать внѣшняго авторитета, то это еще не значитъ, что для нея не избѣженъ дурной релятивизмъ,—она должна удовлетворяться внутренними признаками истинности въ самоочевидности, самосогласованности и т. п.; словомъ ея имманентнымъ критеріемъ. Однако, даже и эта система не можетъ быть перенесена изъ сферы науки въ область церковнаго сознанія (чѣмъ грѣшитъ западная, какъ католическая, такъ и протестанская традиція). Ибо этотъ критерій удовлетворителенъ для научной мысли; но Церковь не есть только мысль или познаніе, или ученіе, но первообразная глубина единого, цѣлостнаго религіознаго опыта, по отношенію къ которому всѣ слова и мысли, его выражающія, являются функціями вторичными, какъ бы отображеніями отдѣльныхъ его моментовъ и слоевъ; притязая же на выраженіе цѣлаго, они должны быть квалифицированы какъ ему неадекватныя. Поэтому догматы, какъ сужденія, или мысли о вѣрѣ, качественно отличны отъ теоретическихъ построеній науки. Они являются только логическими проэкціями, сверхъ-логическаго начала, выраженіемъ въ словѣ того, что на самомъ дѣлѣ не вмѣстимо въ словѣ; критеріемъ въ истинности ихъ является не согласіе мысли съ собой (формально имманентный критерій), а ихъ жизненность, то именно, что кладется въ основу ихъ опредѣленія и только проэцируется въ словахъ и сужденіяхъ. Поэтому, говоря о догматахъ, приходится имѣть въ виду не истинность тѣхъ или иныхъ формулировокъ и опредѣленій (которые имѣютъ производное и чисто служебное значеніе), а правильность или неправильность того переживанія, которое положено въ ихъ основу. Если оно проистекаетъ изъ единой и цѣлостной жизни Церкви, если оно церковно и истинно, — то и догматическое его опредѣленіе соответствуетъ своему назначенію; но если оно представляетъ собой плодъ жизненнаго уклоненія, отдѣленіе отъ единой жизни Церкви, ересь (*αἵρεσις*) означаетъ именно отдѣленіе), то и проэкція его въ логическую сферу, догматъ, имѣетъ свойство самочиннаго умствованія, лжеученія и грѣха. Такимъ образомъ, говоря о догматическихъ опредѣленіяхъ слѣдуетъ говорить не столько объ ихъ истинности или ложности сколько объ ихъ церковности (каѳоличности - соборности) или еретичности. И ересь согласно этому является не словесной или логической ошибкой въ мышленіи божественныхъ предметовъ, но жизненнымъ извращеніемъ самаго еретика, болѣзненнымъ измѣненіемъ, происходящимъ въ человѣческомъ сердцѣ. Всякая ересь есть отдѣленіе отъ церкви, изъ нея выпаденіе, своеобразное духовное одиночество и самость отдѣльнаго существованія. Это отдѣленіе отъ единой абсолютной жизни и является причиной неизбѣжнаго духовнаго обѣдненія еретика. Въ противоположность

этому Церковь всегда полна, бесконечно богата и всегда равна себѣ, ибо содержитъ въ себѣ полноту всего и движется Духомъ Святымъ. А поэтому и внѣшнія выраженія жизни Церкви, — ея догматическія опредѣленія, обладаютъ абсолютной истинностью — именно въ силу онтологической полноты ея жизни. Но здѣсь то и кроется главная трудность вопроса, ибо поскольку истинность догматовъ зависитъ отъ полноты жизни, постольку право ихъ высказывать можетъ принадлежать только тому, кто этой полнотой обладаетъ, то есть исключительно самой церкви — Духу Святому, живущему въ ней. Стремясь найти какого либо внѣшняго выразителя церковнаго сознанія (къмъ бы онъ ни былъ: соборомъ, папой — безразлично), указывая на опредѣленный внѣшній критерій, мы тѣмъ самымъ необходимо сходимъ съ общецерковной точки зрѣнія и подмѣняемъ всю Церковь какъ таковую отдѣльнымъ ея моментомъ; сейчасъ же является вопросъ: что-же такое Церковь? Гдѣ она? Въ совокупности ли всего созданнаго Богомъ и живущаго божественной жизнью, или же въ той точкѣ, которую мы принимаемъ за критерій церковнаго сознанія? Вслѣдствіе этого становится понятнымъ, что Православіе не знаетъ никакого абсолютнаго органа и принимаетъ за Церковь только ее саму, въ своемъ осуществленіи, проявляющуюся въ каждомъ дыханіи жизни и не допускающей никакихъ *pars pro toto*, внѣшнихъ авторитетовъ, но знающая только *pars in toto*.

Однако, несмотря на это Православіе хочетъ быть и не можетъ не быть Церковью *преданія*. Все, что оно имѣетъ, чѣмъ оно богато — догматически, канонически, литургически — оно хочетъ свято соблюдать, свято чтить, охранять. Но это должно быть свободное подчиненіе авторитету, а не покорное повиновеніе власти; послушаніе какъ слѣдствіе любви, какъ сама любовь. Ибо любовь знаменуетъ единство, а дѣйствіе самочинное, какъ отдѣленіе отъ Церкви, отпаденіе отъ ея единства есть актъ нелюбный, самоутверждающійся и горделивый. Если я, напримѣръ, не соблюдаю по слабости предписаннаго Церковью поста, то я совершаю извѣстный грѣхъ; но если я не принимаю поста, не считаю для себя его нужнымъ и полезнымъ, противоположая свою малость церковному сознанію, то тѣмъ самымъ я отдѣляюсь отъ него, выпадаю изъ него, становлюсь еретикомъ. Мое сознаніе влачитъ тогда призрачное индивидуальное существованіе и кажется самому себѣ самостоятельнымъ и самообновляющимся, тогда какъ по природѣ своей оно должно растворяться въ абсолютной истинѣ, жить въ Церкви. Но какъ же можно не слушать въ себѣ того, что считаешь выше себя, передъ чѣмъ преклоняешься, чему молишься? Вѣдь преданіе, хотя и находится внѣ насъ, является выражающимъ совокупное церковное сознаніе, его носителемъ и хранителемъ. И поэтому оно свободно подчиняетъ себѣ всякого, кто также причастенъ этому сознанію. Самымъ плѣнительнымъ, самымъ потрясающимъ свойствомъ Церкви является именно эта свобода, которая необходимо должна быть соединена съ церковной дисциплиной и послушаніемъ. Отрицая ее, мы отрицаемъ самую идею Церкви, замѣняя ее мертвымъ юридическимъ механизмомъ ор-

ганизованного послушанія и подчиненія, ставя на мѣсто Новозавѣтной благодати ветхій законъ, выпадаѣ изъ Православія въ юридикзмъ. Но жизнь въ Церкви есть единый цѣлостный актъ, и поэтому она всегда отличается творческимъ характеромъ, не въ смыслѣ созданія чего-то новаго изъ ничего, но какъ жизненное, живое и слѣдовательно свободное воплощеніе данныхъ церковнаго сознанія. Поэтому въ Православіи послушаніе всегда связано съ свободой сыновъ Божіихъ, съ дерзновеніемъ друзей Божіихъ, съ неугашеніемъ Духа, неуничтоженіемъ пророчества. Церковь никогда не можетъ быть мертвой охранительницей преданія; она всегда требуетъ дерзновенія любви. Поэтому и свобода является неотъемлемымъ опредѣленіемъ Православія; она часто ощущается какъ страшная отвѣтственность, какъ тяжесть, отъ бремени которой гнутся плечи слабыхъ и робкихъ и которую такъ легко и заманчиво переложить на плечи другого; но сдѣлать это — значитъ поддаться соблазну книжничества и фарисейства, вступить на путь мертваго пониманія церковности, внять великому инквизитору Достоевскаго, предлагающему человѣку освободиться отъ этого тяжелого дара свободы. Но онъ то и составляетъ самую сущность духовной личности, ради которой Богъ создалъ міръ и для спасенія которой воплотился и страдалъ сынъ Божій... Однако великъ соблазнъ отречься отъ свободы ради слѣпонаго повиновенія и узрѣть пребывающій ликъ Церкви на ея поверхности, повѣрить, что ея внутренній нервъ выходитъ наружу и становится внѣшнимъ выраженіемъ ея существа. Такова конструкція папизма. Впрочемъ и протестантизмъ, который ему обычно себя противопоставляетъ, на самомъ дѣлѣ, будучи отдѣленъ отъ него очень тонкой гранью, является по существу той же конструкціей, только по иному понятой. Протестантизмъ есть религія возгордившейся, обособившейся, оледенѣвшей человѣческой личности, стремящейся найти свое обоснованіе въ себѣ и только въ себѣ и хотящей для себя и черезъ себя стать Церковью. Такимъ образомъ, то, что въ папизмѣ фактически отрицается во имя единства организаци и власти, въ протестантизмѣ приносится въ жертву гордости человѣка. Протестантизмъ оказывается такимъ образомъ эго-папизмомъ, въ которомъ каждый, силами своего разума, знаній и т. п. хочетъ быть для себя папой, притязая, слѣдовательно, на непогрѣшимость въ дѣлахъ вѣры. Преданіе имъ вовсе отвергается и отбрасывается, чѣмъ и разрушается то единство церковности, благодатности и вдохновенія, которому преданіе служить внѣшнимъ выраженіемъ и конкретно воспринимаемымъ фактомъ. Дѣлается это во имя свободы и нежеланія подчиниться якобы навязываемому внѣшнему авторитету, но именно въ томъ сознаніи, что церковный авторитетъ является не внѣшнимъ, не навязаннымъ, но любимымъ и дорогимъ, въ которомъ находитъ выраженіе собственная воля и любовь — и заключается подлинное чувство церковности, отличающее Православіе одинаково какъ отъ католицизма, такъ и отъ протестантизма. Въ протестантизмѣ же вся духовная сила, лишенная корней въ церковной почвѣ, естественно должна направить ся въ сторону усилій человѣческаго разума, т. е. той духовной способности человѣ-

ка, которая ощущает себя наиболее независимой и самостоятельной. Это мы и видимъ въ дѣйствительности, поскольку протестантизмъ имѣетъ склонность сдѣлаться *научнымъ* христіанствомъ, религіей ученыхъ и профессоровъ, которые умножаютъ религіозно-научную литературу не только изъ за научнаго спорта, но и вслѣдствіе природнаго благочестія человѣческаго духа, стремящагося служить Богу, хотя бы и на невѣрномъ пути. Въ научности, конечно, нельзя отказать и католицизму; но тамъ это не есть море индивидуальныхъ изысканій, но строго выработанная и согласованная богословская доктрина, — доктрина, всѣ части которой разработаны съ возможной полнотою и точностью и связаны между собой на подобіе частей свода законовъ. И вотъ въ отличіе отъ этихъ двухъ стилей религіознаго мышленія въ Православіи мы имѣемъ не столько богословіе, сколько *богословствованіе*, не доктрину, а скорѣе «созерцаніе и умозрѣніе», вдохновенія религіознаго опыта, не укладывающіяся ни въ какія заранѣе данныя рамки и свободныя въ своей жизненной напряженности. Это вѣчно-непрекращающійся разсказъ о постоянно осуществляемомъ церковномъ опытѣ, полный свободы и вдохновенія. И это дѣлаетъ понятнымъ тотъ фактъ, что въ Православіи такъ много богословскихъ мнѣній и отдѣльныхъ сужденій, которыя, нисколько не теряя своей цѣнности и значительности, иногда не согласованы одно съ другимъ: *in dubiis libertas*. Это обстоятельство ставится всегда Православію въ упрекъ католической дисциплинированной мысли. Но на это можно возразить, что въ католичествѣ это единство системы куплено потерей свободы и, слѣдовательно, внутреннимъ параличемъ церковной мысли, въ Православіи же это вѣчно-творимое богословствованіе (которое, когда хочетъ принять доктринальный характеръ, оказывается обычно слабымъ сколкомъ съ католицизма) — хотя и допускаетъ по нашей немощи проявленія духовной распушенности, безотвѣтственности и анархизма, однако въ моменты духовнаго напряженія является подлинно вдохновленной любовью — свободой и осуществленіемъ истинной церковности.

Свобода, являющаяся основоположнымъ началомъ Православія, нисколько не мѣшаетъ, однако, Церкви быть іерархической, что выражается и въ раздѣленіи на клиръ, — Церковь учащую, и на паству — Церковь внимающую. И именно клиру принадлежитъ право властнаго сужденія въ вопросахъ вѣры и богочитанія и авторитетная проповѣдь слова Божія, связанная съ совершеніемъ богослуженія, какъ его элементъ. Поэтому и соборы православные являются собраніями епископовъ. Однако это не значитъ, что церковь внимающая совершенно устранена отъ участія въ вѣроученіи, какъ это имѣетъ мѣсто въ католичествѣ, гдѣ пассивная непогрѣшительность (*infallibilitas passiva*) состоитъ исключительно въ обязанности слѣплаго повиновенія. Блюденіе церковной истины, живое сохраненіе ея въ сознаніи и чувствѣ принадлежитъ всему церковному народу, всему тѣлу Церкви. Каждый членъ Ея не только пассивно пріемлетъ, но и активно утверждаетъ въ своемъ личномъ церковномъ сознаніи общій церковный опытъ. Поэтому самое раздѣленіе церковнаго народа на

только повелевающих и только подчиняющихся оказывается неправильнымъ. Но такое положеніе вещей, при которомъ каждый живой членъ Церкви такъ или иначе активно соучаствуетъ въ жизненномъ раскрытіи церковной истины, до чрезвычайности затрудняетъ наиболѣе пререкаемый вопросъ о значеніи и авторитетѣ вселенскихъ соборовъ. Ибо семь вселенскихъ соборовъ имѣютъ для Православія авторитетъ безусловной обязательности и опредѣленія ихъ имѣютъ высшій характеръ церковной непогрѣшительности, какая только бжетъ быть мыслима: недаромъ же папа Григорій Великій приравнивалъ авторитетъ первыхъ четырехъ соборовъ авторитету четырехъ каноническихъ Евангелій. Однако это еще не даетъ намъ право опредѣлять существо Православія постановленіями семи соборовъ: ибо, съ одной стороны, Православіе существовало и до нихъ, а съ другой — они далеко не исчерпываютъ всего содержанія Православія. Ибо соборы собирались и высказывались по поводу возникавшихъ ересей, и соотвѣтственно этому догматически разработали ученіе о богочеловѣческой природѣ Іисуса Христа, бывшей предметомъ религіозныхъ споровъ IV—V вѣковъ. Этимъ объясняется то, что въ соборныхъ опредѣленіяхъ (кромѣ осужденія несторіанства на III соборѣ) нѣтъ ни слова о томъ, что составляетъ неотъемлемую и существенную часть православной вѣры и жизни: почитаніе Богоматери. Поэтому чрезвычайно труднымъ, но столь же неизбѣжнымъ оказывается вопросъ: въ какомъ смыслѣ вселенскіе соборы имѣютъ въ Православіи непререкаемый авторитетъ? Принадлежитъ ли имъ власть, подобная папской или же опредѣляется иными совершенно своеобразными чертами? Историческіе факты намъ этотъ вопросъ освѣщаютъ, но не разрѣшаютъ, п. ч. рѣшеніе его лежитъ въ порядкѣ не факта, а нормы; однако, эти факты могутъ сами имѣть догматическое значеніе, являясь фактами нормоустанавливающими и съ этой точки зрѣнія важно разсматривать, какъ совершалось признаніе авторитетовъ вселенскихъ соборовъ, съ какого момента становились они вселенскими? Здѣсь съ самого начала мы должны отстранить формальный критерій: реальное представительство всего христіанскаго міра на вселенскихъ соборахъ было и фактически невозможно и вовсе не требовалось церковнымъ сознаніемъ. Подавляющее большинство на вселенскихъ соборахъ, которые приходили въ предѣлахъ Византійской имперіи, было естественно представлено греческими епископами, Римскій папа былъ представленъ чрезъ своихъ легатовъ, но на II и V соборахъ даже эти послѣдніе вовсе отсутствовали. Наименованіе «вселенскихъ» принадлежало соборамъ скорѣе въ связи съ тѣмъ, что они собирались императорами, которые почитались законными держателями вселенской христіанской власти. Далѣе: значеніе и авторитетъ соборовъ признавались и входили въ силу далеко не сразу послѣ ихъ окончанія. Такъ, I Никейскій соборъ 318, опредѣленіе котораго въ символѣ вѣры является основоположнымъ въ православномъ вѣроученіи, не только не былъ сразу же признанъ вселенскимъ, каковымъ самъ онъ себя почиталъ, но послужилъ сигналомъ возникновенія новыхъ ересей и новыхъ соборовъ, которые его не признавали

и только II Константинопольскій соборъ 381 г. окончательно его подтвердилъ, придавъ ему значеніе собора вселенскаго. Это имѣетъ чрезвычайно важное принципиальное значеніе, ибо самый фактъ подтвержденія одного собора другимъ достаточно указываетъ на то, что внѣшняго формальнаго авторитета соборъ не имѣетъ:*) онъ его получаетъ въ дальнѣйшей жизни Церкви; соборъ становится вселенскимъ въ сознаніи, съ сознаніемъ и чрезъ сознаніе Церкви; онъ приобретаетъ авторитетъ непогрѣшимости вслѣдствіе своего согласія съ церковнымъ самосознаніемъ. Установить же это согласіе, признать, что данный соборъ являетъ собой подлинный ликъ Церкви можетъ только сама Церковь. Формула, которой начинались церковныя постановленія: «изволися Духу Святому и намъ» здѣсь рѣшающаго значенія не имѣетъ,**) ибо ею же начинались и постановленія помѣстныхъ соборовъ, ею же пользовался и разбойничій Ефесскій соборъ еретика Діоскура, на который Церковь отвѣтила анаемой. Формула эта выражаетъ прежде всего молитвенное пожеланіе соборующихся отцовъ о томъ, чтобы износимыя ими опредѣленія были внушены Духомъ Святымъ, а не личнымъ разумѣніемъ отдѣльныхъ членовъ, она свидѣлствуетъ о томъ, что дѣйствительно имѣло здѣсь мѣсто церковное собраніе, и данное опредѣленіе является выраженіемъ не индивидуальнаго мнѣнія, но нѣкотораго церковнаго единенія. Посему оно и оглашается освящаемое именованіемъ Духа Святого. Поэтому же сравнительно второстепеннымъ является вопросъ о полномъ и формально правильномъ представительствѣ, какъ не имѣетъ существеннаго значенія ни количество епископовъ, ни мѣстонахожденіе собора, ни даже самый соборъ. Мысль святого и подвижника, являющаго въ себѣ ликъ Церкви и пребывающаго съ Ней въ непрестанномъ внутреннемъ соборованіи, церковно можетъ значить больше, чѣмъ многочисленное и правильно составленное собраніе епископовъ, какъ предъ Никейскимъ соборомъ истина была на сторонѣ діакона Аѳанасія противъ почти всего епископата.

Такимъ образомъ въ исторіи установленія авторитетности вселенскихъ соборовъ имѣется періодъ, который мы должны признать временемъ ихъ «условно-догматическаго авторитета». Послѣдній пребываетъ такимъ образомъ до тѣхъ поръ, пока общецерковное сознаніе не придастъ опредѣленіямъ собора окончательной санкціи.***)

*) Не подтверждаетъ же вновь вступающій папа постановленія своихъ предшественниковъ имѣющихъ силу *ipso iure*.

**) Въ словахъ «изволися Духу Святому и намъ» выражалось не горделивое притязаніе, но смиренная надежда, которая вслѣдствіи отвергалась согласіемъ или несогласіемъ всего народа церковнаго или всего тѣла Христова, какъ выразились восточные патріархи». (Хомяковъ. ц. с. 71-2 стр.).

***) «Церковь вручила право формулировать свои вѣру своимъ старѣйшинамъ епископскаго чина, сохранивъ, однако, за собой право повѣрить формулу, которую они усвояютъ». (Хомяковъ, 137 стр.).

Однако, и непосредственно вселенскій соборъ, какъ собраніе іерарховъ, является высшимъ видимымъ церковнымъ авторитетомъ, обязательнымъ для каждого сына Церкви, ибо кто не подчиняется епископу, тотъ разрываетъ тѣмъ самымъ тѣло Церкви. Поэтому и постановленія соборовъ, каноны, выносятся имъ въ формѣ императивовъ и властныхъ повелѣній, обязательныхъ постановленій и облакаются всей силой власти, присущей епископскому сану. Но окончательное пріятіе или непріятіе ихъ церковнымъ сознаніемъ, — не въ качествѣ *повелѣній* собора, исходящихъ отъ высшей церковной *власти*, но въ качествѣ выраженія воли и сознанія всей Церкви — совершается силой той внутренней свободы, къ которой призваны сыны Божіи и которая налагаетъ на нихъ право и обязанность испытывать и принимать въ мѣру своего духовнаго возраста всѣ вѣроучительныя опредѣленія. Православіе не знаетъ специальной духовной харисмы вѣроученія, какую знаетъ католичество, а потому и догматы имѣютъ силу въ мѣру того, поскольку они пріемиются Церковью; но если они уже приняты церковнымъ сознаніемъ, они получаютъ авторитетъ непогрѣшительности. Конечно, это окончательное пріятіе не можетъ быть выражено никакимъ формальнымъ актомъ, иначе это не разрѣшало бы проблему, но только отодвигало бы ее къ слѣдующей инстанціи. Невозможно указать гдѣ и когда это пріятіе совершается; но фактъ его обладаетъ для данного времени высшей духовной достовѣрностью, хотя достовѣрность эта и не поддается разсудочному опредѣленію. *Такъ есть* и этимъ *есть* опредѣляется церковное преданіе.

Положеніе объ церковномъ авторитетѣ, столь трудное и спорное въ логическомъ отношеніи, слѣдуетъ небоязненно утверждать, какъ характерное свойство Православія. Въ католичествѣ вопросъ этотъ обстоитъ гораздо проще и яснѣе и исчерпывается формулой: *Roma locuta est, causa finita*. Но Православіе не знаетъ другого Рима, кромѣ Церкви, руководимой Ея невидимымъ Главой Господомъ Іисусомъ Христомъ и исполняемой Св. Духомъ. Его же дѣйствія таинственны и неизслѣдимы и не могутъ быть приурочены къ какому нибудь одному формальному моменту, который можно заранѣе указать (подобно совершительнымъ словамъ и дѣйствіямъ въ таинствахъ). Соборъ имѣетъ значеніе не въ качествѣ непогрѣшительнаго авторитета въ дѣлахъ вѣры, которымъ и онъ не обладаетъ, но въ качествѣ средства пробужденія и выявленія церковнаго сознанія, а также высшаго органа церковной власти.

Такимъ образомъ первоначальное значеніе имѣетъ *соборованіе*, самый же соборъ пріобрѣтаетъ авторитетность лишь въ полноту временъ и послѣ него, но начиная съ нѣкотораго времени она становится совершенно достовѣрной.

Въ догматическомъ сознаніи Церкви основнымъ является тотъ фактъ, что далеко не всѣ догматическія истины выражены чрезъ соборованіе на соборахъ, но многія приняты чрезъ непрестанно совершающееся внутреннее соборованіе, соборнымъ разумомъ церковнымъ. Соборныя опредѣленія въ этомъ смыслѣ суть только одинокіе

рифы, поднимающіеся надъ океаномъ религіозной жизни, и не исчерпываютъ всего неизмѣримаго богатства, скрытаго въ глубинахъ подъ водою.

Съ этими соображеніями тѣсно связанъ вопросъ о дальнѣйшемъ развитіи догматическаго сознанія или, какъ иногда говорятъ о прогрессѣ въ догматикѣ, о творествѣ новыхъ догматовъ. Этотъ вопросъ съ особой силой выдвигался въ католической богословской мысли, а отчасти и у насъ — въ средѣ тревожно настроенныхъ круговъ религіозно-философскихъ собраній девятисотыхъ годовъ, гдѣ претензіи на право сочиненія новыхъ догматовъ росли параллельно догматической бесплодности и пустотѣ претензій. По поводу этого слѣдуетъ замѣтить слѣдующее. Въ церковномъ сознаніи есть только одинъ нераздѣльный, неразложимый и непререкаемый догматическій фактъ — не ученіе, не доктрина, а благодатная жизнь силою Св. Духа. Относительно этой жизни и этой силы сама постановка вопроса о развитіи или прогрессѣ догматовъ является нечестивой и нелѣпой: ибо во Св. Духѣ все есть, все дано и ничего не происходитъ, ни измѣняться не можетъ. И эта благодатная сила и божественная полнота не можетъ быть выражена, учтена, строго говоря, никакимъ ученіемъ, или доктриной, выраженной въ человѣческихъ понятіяхъ и словахъ. Въ этомъ смыслѣ нѣтъ и не можетъ быть никакого исчерпывающаго *depositum fidei*, кромѣ какъ въ относительно-историческомъ смыслѣ, и истина церковная существуетъ совершенно независимо отъ того, въ какой мѣрѣ знаютъ и сознаютъ ее люди. И подобно тому какъ до вселенскихъ соборовъ и ранѣ догматической формулировки вѣроученія Церковь не была бѣднѣе чѣмъ послѣ этого, такимъ же образомъ Церковь въ себѣ, въ своемъ бытіи не измѣнялась и не обогащалась отъ того, что передъ людьми постепенно и послѣдовательно разворачивались тѣ или иные стороны догматической системы. Однако, обращаясь отъ самой Церкви въ Ея существѣ къ тѣмъ людямъ, которые входятъ въ Ея составъ и черезъ которыхъ разворачивается Ея исторія, мы видимъ, что въ этой области не можетъ не происходить вѣчнаго догматическаго творчества и новаго раскрытія неизмѣнно сущей истины. И подобно тому, какъ каждый человѣкъ, углубляясь въ себя, находитъ въ себѣ новыя грани и новую глубину, подобно этому и церковное сознаніе способно къ безконечному и творческому догматическому обогащенію. Это, конечно, не означаетъ необходимости сочинять новые догматы или стремиться ради этого къ созыву новыхъ вселенскихъ соборовъ, но нѣтъ никакихъ оснований догматически предполагать, чтобы возможное количество вселенскихъ соборовъ должно необходимо ограничиться числомъ семи, хотя исторически вполне возможно это. Можно полагать, что семь бывшихъ вселенскихъ соборовъ утвердили существенное основаніе Православія, но съ другой стороны нельзя не видѣть тѣхъ неписанныхъ и не закрѣпленныхъ формально, но фактически въ церковномъ сознаніи получившихъ значеніе догматическихъ положеній, какъ все, относящееся къ почитанію Богоматери; или же закрывать глаза на жгучую неустранимую потребность догматически освѣтить и разработать такіе вопросы, какъ объ Имени Божіемъ, о Св.

Софiи и др. Вопросы эти возникаютъ въ церковномъ сознанiи не случайно и не по челоуѣческой прихоти: то, что въ теченiе вѣковъ казалось людямъ безразличнымъ, внезапно становится въ центрѣ сознанiя и вызываютъ бурю противорѣчiй и споровъ. И вотъ, въ пору созрѣванiя подобныхъ вопросовъ, работа надъ ними становится обязанностью, связанною съ драгоцѣннымъ даромъ свободы и безмѣрнаго дерзанiя, но и со страшною отвѣтственностью за употребленiе этого дара. То, что изъ вопросовъ этихъ каждый находитъ свое время, для пробужденiя въ сознанiи, свой историческiй моментъ въ церковной исторiи, не должно насъ смущать. Въ куполѣ православiя, подобно небесному своду, вѣнчающему землю и являющемуся подлиннымъ небомъ на землѣ — такъ же какъ и въ его изображенiяхъ въ нашихъ храмахъ — много звѣздъ, которыя свѣтятъ одновременно путнику въ морѣ житейскомъ, но и выступаютъ послѣдовательно, одна за другой приковывая къ себѣ его очарованные глаза. А въ этомъ небѣ широта, глубина и свобода, которыхъ нужно быть достойнымъ, прiемля ихъ не какъ рабское послушанiе, а какъ вышiй даръ, достойный сыновъ Божиихъ.

Проблема свободы и авторитета въ Церкви не можетъ быть разрѣшена понятiями и построенiями челоуѣческой логики. И мы не должны бояться повторить вслѣдъ за величайшимъ русскимъ историкомъ Церкви Болотовымъ, что въ этихъ вопросахъ о признанiи и авторитетѣ вселенскихъ соборовъ формально, хотя и не по существу, мы движемся въ порочномъ кругу. Однако, именно порочный кругъ является единственно жизненнымъ, правильнымъ и достовѣрнымъ отвѣтомъ на вопросъ о недомыслимой и непонятной челоуѣческому разуму внутренней жизни Церкви въ челоуѣческомъ духѣ. И поэтому мы не должны бояться и не должны бѣжать этихъ неизбежныхъ порочныхъ круговъ, не разрывать ихъ, подобно католическому рационализму, въ стремленiи отъ нихъ избавиться, но искать ту внутреннюю точку, ставъ на которую мы бы могли обозрѣть весь кругъ и понять какъ его неизбежную рациональную порочность, такъ и жизненную его духовную истину. Въ данномъ случаѣ такой точкой является подлинное внутреннее очероувленiе челоуѣческаго духа, т. е. такое его состоянiе, когда онъ перестаетъ быть самымъ собой и воедино становится съ Церковью.

ПРОТОИЕРЕЙ СЕРГIЙ БУЛГАКОВЪ.

ИЗЪ КНИГИ «ПЛЕТЕШОКЪ».

МОСКОВСКАЯ ПЧЕЛА

I

ДѢЛА ЧЕЛОВѢЧЕСКІЯ

«Приди, покажу тебѣ дѣла человѣческія!»

Я поднялся изъ своего затвора и силою духа былъ отведенъ въ лѣсъ — въ лѣсу я увидѣлъ человѣка, рубящаго дрова:

рубилъ человѣкъ дрова и, нарубивъ, захватилъ большую охапку, чтобы нести. И не могъ. Бросилъ охапку и снова принялся рубить. И нарубивъ, опять захватилъ охапку и опять не подъ силу. И такъ нѣсколько разъ и каждый разъ бросалъ дрова и начиналъ снова рубить.

«Вотъ человѣкъ, поднявшій большой грѣхъ, но по малодушію не можетъ перенести его, а вмѣсто покаянія — прилагаетъ беззаконіе къ беззаконію, грѣхъ на грѣхъ» И очутился я во дворѣ дома — во дворѣ я увидѣлъ человѣка у колодца, черпающаго воду:

у колодца стоялъ человѣкъ, черпалъ воду въ утлый сосудъ — и вода проливалась въ колодець.

«Хочетъ человѣкъ доброе дѣло сдѣлать. Но душа его ничтожна и мелка. И вотъ и добрыя желанія, а никого не утоляютъ, а льются сквозь душу, какъ вода».

И отведенъ я былъ въ третье мѣсто — къ вратамъ церкви — у церковныхъ воротъ я увидѣлъ двухъ всадниковъ на коняхъ:

держали они бревно поперекъ, хотѣли ввезти въ ворота и не могли.

«Вотъ иго правды, но въ рукахъ гордыхъ «партійцевъ». Ни одинъ не хочетъ смириться и переложить бревно — не хочетъ сознаться въ своей ошибкѣ. И оба остаются за вратами».

И я возвратился въ свой затворъ — и было мнѣ на раздумю.

РАЗУМНОЕ ДРЕВО

Сотворивъ изъ Адама жену Адама — Еву, Богъ ввелъ ихъ въ рай и положилъ завѣтъ:

«Все, что вы видите здѣсь, для васъ уготовано, всякое дерево на ваше наслажденіе, отъ всѣхъ насыщайтесь, и лишь одно Разумное дерево на погибель вамъ. Бѣгайте его и не касайтесь: прикосновеніе къ нему принесетъ вамъ тлю и горечь. Сохранитесь — и избѣгнете смертнаго жала и наслѣдите пространства жизни вѣчной! Вкусите — паденіемъ великимъ падете: горекъ его плодъ и смерть прозябаетъ въ немъ».

Сказалъ Господь и, благословивъ человѣка на райскую жизнь, почилъ.

И вошелъ страхъ въ сердце первозданныхъ.

* * *

Разумное дерево — мать деревьямъ стояло посреди рая широколистое, красивѣе всѣхъ деревь.

И отъ корней его истекалъ источникъ, насыщая весь рай — великій Океанъ-рѣка, раздѣляясь на четыре рѣки: Оисонъ, Геонъ, Тигръ и Ефратъ.

И звѣри и птицы и гады — весь рай, всѣ собирались подъ Разумное дерево наслаждаться его красотой.

«Бѣгите, не касайтесь! бѣгите, не вкушайте!»

И въ сердцѣ росъ первородный страхъ:

каждую минуту зорко слѣди за собой, чтобы невольно, нечаянно какъ не коснуться запретнаго — матери райскихъ деревь;

каждую минуту насторожѣ будь: ступишь неловко — пропасть!

Въ сердцѣ выросталъ страхъ —

страхъ грѣха,

страхъ потерять душу,

страхъ передъ самимъ собой

И уйти некуда — отъ себя не уйдешь!

Устрашились первозданные — и райскій садъ имъ враждебенъ сталъ.

И тогда Сатана, обернувшись змѣемъ, обольстилъ Еву, а Ева — соблазнила Адама.

И раздвинувъ листья, изъ плодовъ Разумнаго дерева вышла бѣлая окликанная смерть и, щерясь, повела дружковъ за ушко-да-на-солнышко — изъ вольнаго рая на утлую землю.

ВЛАСТЕЛИНЪ,

Быль властелинъ великъ.

Имѣлъ онъ власть надъ всѣми царствами — всѣ властители и цари были подчинены ему — вся земля.

И возгордился властелинъ и, чтя себя равнымъ Богу, имя свое поставилъ выше самой судьбы.

* * *

На Коляду — въ вечеръ Рождества — созвалъ властелинъ къ себѣ на пиръ убогихъ и нищихъ со всѣхъ окрестныхъ странъ.

И взявъ съ собой большія сокровища — серебро и золото — сѣлъ на престолъ передъ убогими и нищими.

— Просите у меня, что хотите: я дамъ вамъ!

Они же, какъ одинъ, отвѣтили:

— Дай намъ безсмертіе!

* * *

И повелѣлъ властелинъ, зная страсти человѣческой души — корысть, зависть, сластолюбіе — повелѣлъ рабамъ-челядинцамъ и юношамъ и дѣвамъ и всѣмъ женамъ своимъ и гудцѣмъ и свирцѣмъ и скоморохамъ выйти на пиршество, стать кругъ престола со слонами, конями, верблюдами и крокодилами.

И пиръ загорѣлся огнями и кликами.

И рѣзче всякаго клика и человѣчьяго и звѣринаго прозвучалъ кличъ самого властелина къ убогимъ и нищимъ:

— Все это — ваше! Даю вамъ!

— Дай намъ безсмертіе! — былъ отвѣтъ.

* * *

И тогда по повелѣнію властелина воздвигнутъ былъ великій жертвенникъ: несмѣтные дары отъ моря, горъ и лѣсовъ возжены были въ честь пирующихъ.

И юноши и дѣвы, какъ боговъ, славили убогихъ и нищихъ и, хваля, кланялись убогимъ и нищимъ, какъ царямъ — земнымъ богамъ.

Но ядъ человѣческаго призрачнаго счастья — слава и почеть — не отравили душу убогихъ и нищихъ.

— — —

— Дай намъ безсмертіе! — и въ третій разъ сказали они, какъ одинъ.

— Да я же самъ смертенъ! — воскликнулъ властелинъ и сталъ, какъ столпъ.

И тихость нечаема, какъ тьма внезапная, покрыла клики и пѣсни и гварь и плескъ.

— — — такъ зачѣмъ же ты грабишь и воюешь, порабощаешь народы, смертью казнишь, гоняешься за славой и клеветещь, собираешь богатство, обманываешь и обольщаешь — сколько бѣды пошло въ міръ, сколько слезъ! — и насилію твоему нѣтъ конца! И куда хочешь понести награбленное или гдѣ хочешь скрыть свои богатства? Не одинъ ли пойдешь въ землю?

— Если оставлю поступать такъ, — гордо отвѣтилъ властелинъ, — то и все остановится творимое на землѣ: замреть всякая жизнь!

Они же сказали ему:

— Добру не повелѣно остановиться, ибо добро отъ свѣта повелѣно. А злое — отъ тьмы есть. Зло и ложь достоинтъ огнемъ сжечь или самъ горѣть будешь.

И убогіе и нищіе покинули пирь.

ДРЕВНЯЯ ЗЛОБА

Старецъ, великій въ добродѣтеляхъ и прозорливый, побѣждая демонскія искушенія и ни во что ужъ ставя ихъ коварства, достигъ совершеннаго безстрастія, — обожился духомъ и чувственно видѣлъ и ангеловъ и бѣсовъ и всѣ ихъ дѣйства надъ человѣкомъ.

Видѣлъ старецъ ангеловъ, видѣлъ и бѣсовъ.

И не только шапочно зналъ старецъ всѣхъ бѣсовъ, но и каждого по-именно. И, крѣпкій въ терпѣніи, безъ страха досаждалъ имъ и смѣялся надъ ними, а то и горько пошутить, поминая имъ небесное низверженіе и будущую въ огнѣ муку.

— Доиграетесь, — скажетъ, — несчастные, подпалятъ вамъ ужотко хвостъ!

И бѣсы, хваля другъ другу старца, почитали старца. И ужъ приходили къ нему не искушенія ради, а изъ удивленія. И кланялись ему:

явится въ часъ ночного правила одноногій какой — есть обѣ одной ногѣ бѣсы такіе, а рыщутъ такъ быстро, какъ мотоциклетка! — прикроется ногой съ головкой и стоитъ въ уголку смирно, пока не попадетъ на глаза старцу, а попался — поклонится и пойдетъ.

Вотъ былъ какой великій старецъ!

На сходбищѣ бѣсовскомъ зашелъ какъ-то разговоръ у бѣсовъ о небесныхъ тайнахъ.

И одинъ бѣсъ спросилъ другого бѣса:

— А что, товарищъ, если кто изъ насъ покается: приметъ Богъ его покаяніе или не приметъ?

— А кто жъ его знаетъ! — отвѣтилъ бѣсъ, — это никому неизвѣстно.

Зереферъ же, слыша рѣчь бѣсовъ, вступилъ въ разговоръ.

— А знаете, товарищи, — сказалъ Зереферъ, — я пойду къ старцу и искушу его объ этомъ.

А былъ Зереферъ самъ великъ отъ бѣсовъ и былъ увѣренъ въ себѣ и не зналъ страха.

— Иди, — сказали бѣсы, — только трудное это дѣло: будь остороженъ, старецъ прозорливый, лукавство твое живо увидить и не захочетъ спрашивать объ этомъ Бога.

Зереферъ преобразился въ человѣка.

И солдатомъ въ щегольскомъ френчѣ вышелъ отъ бѣсовъ къ старцу.

* * *

Въ тотъ день много было приходящихъ къ старцу — много пришлось старцу принять и бѣды и горя и глупости. И послѣ вечернихъ молитвъ, когда наединѣ въ своей кельѣ размышлялъ старецъ о дѣлахъ человѣческихъ —
въ келью постучали.

Старецъ окликнулъ —
и поднялся къ двери.

— — —

Солдатъ, переступивъ порогъ кельи, съ плачемъ упалъ къ ногамъ старца —
и плачь его былъ такъ горекъ и отчаяніе такъ смертельно, что и самое крѣпкое человѣческое сердце не могло бы не вздрогнуть отъ такихъ тяжкихъ слезъ.

— Что такое? О чемъ ты такъ плачешь? — растроганный плачемъ, спросилъ старецъ.

— Не человѣкъ я! — отвѣчалъ солдатъ, — я самъ дьяволъ! — мои преступленія ужасны.

— Чего же ты хочешь? Я все сдѣлаю для тебя, братъ мой!

Плачь надрывалъ сердце, а смиреніе человѣка, въ покаяніи ровнявшего себя съ самимъ дьяволомъ, открывало сердце.

— Лишь объ одномъ — одно хочу просить тебя, — сказалъ солдатъ, — ты помолись и пусть объявится тебѣ: приметъ ли Богъ покаяніе отъ дьявола? Если приметъ отъ дьявола, то и отъ меня приметъ: дѣла мои — дѣла дьявола.

— Хорошо, будетъ такъ, какъ просишь, — сказалъ старецъ, — по утру приходи и я тебѣ скажу, что повелитъ мнѣ Богъ.

* * *

Старецъ сталъ на молитву и, воздѣвъ руки къ Богу, много молилъ, да откроется ему:

приметь ли Богъ покаяніе отъ дьявола?

И вдругъ какъ молонья предсталъ ангель:

— Что ты все молишь о бѣсѣ? — сказалъ ангель, — или спятилъ? вѣдь, это жъ бѣсъ, искушая, приходилъ къ тебѣ.

Старецъ закручинился:

зналъ онъ всѣхъ бѣсовъ и съ одного взгляда cadaго видѣлъ, и вотъ скрылъ отъ него Богъ умыселъ бѣсовскій.

— Не смущайся, — сказалъ ангель, — таково было смотрѣніе Божіе. И это на пользу всѣмъ согрѣшающимъ, чтобы не отчаивались грѣшники: ибо не отъ единого изъ приходящихъ къ Богу не отвращается Богъ. И когда явится къ тебѣ бѣсъ, и станетъ спрашивать тебя, скажи ему, что и его приметъ Богъ, если исполнить онъ повелѣнное отъ Бога покаяніе!

И ангель внушилъ старцу о угодномъ Богу покаяніи.

Поклонился ангелу старецъ и возславилъ Бога, что услышана его молитва. И сказалъ ангель, отлетая:

— Древняя злоба новой добродѣтелью стать не можетъ! Навыкнувъ гордости, какъ возможетъ дьяволъ смириться въ покаяніи? Но чтобы не сказалъ онъ въ день судный: «хотѣлъ покаяться и меня не приняли!» — ты передай ему, пусть же исполнить покаяніе, и Богъ его приметъ!

* * *

Безъ сна провелъ старецъ ночь въ тихой молитвѣ.

Молился старецъ за родъ человѣческій — за обѣдованную измученную землю и за бѣса, алчущаго покаянія.

Рано по утру, рано — еще до звона старецъ слышалъ знакомый плачь — и плачь этотъ былъ такъ горекъ и отчаяніе такъ смертельно, что и самое крѣпкое человѣческое сердце не могло бы не вздрогнуть отъ такихъ тяжкихъ слезъ.

Солдаты стучалъ подъ окномъ и плакалъ.

Старецъ узналъ его голосъ и отворилъ дверь кельи.

— Я молилъ Бога, какъ общалъ тебѣ, — сказалъ старецъ, — и мнѣ открылъ Богъ, что и тебя приметъ, если ты исполнишь заповѣданное покаяніе.

— Что же долженъ я сдѣлать?

— Хочешь каяться, такъ вотъ что сдѣлай: стоя на одномъ мѣстѣ, ты долженъ три лѣта взывать къ Богу непрестанно во всѣ дни и ночи: «Боже, помилуй мя, древнюю злобу!» — и это скажи сто разъ; а другое сто — «Боже, помилуй мя, мерзости запустѣнія!» — и третье сто скажи — «Боже, помилуй мя, помраченную прелесть!». И когда ты это исполнишь, сопричтетъ тебя Богъ съ ангелами, какъ прежде.

— Нѣтъ! этого — никогда! — сказалъ Зереферъ, великій отъ бѣсовъ, безстрашный, увѣренный и гордый и, дохнувъ, весь перемѣнился, — если бъ я хотѣлъ каяться такъ и спастись, я бъ это и безъ тебя давно сдѣлалъ. «Древняя злоба?» Кто это сказалъ? — Отъ начала и до нынѣ я славенъ, счастливъ и удаченъ, и всѣ, кто мнѣ повинуются, счастливы и удачны. И о чемъ люди просятъ, какъ не о счастіи и удачѣ. И какая жъ это «мерзость запустѣнія?» — этотъ міръ со звѣздами и бурей! и какая, гдѣ «помраченная прелесть?» вѣдь всякому хочется жить и не какъ-нибудь, и я даю эту жизнь. Я далъ человѣку радость, я далъ человѣку и смерть! Нѣтъ, я не могу такъ себя безчестить!

И, сказавъ, бѣсъ былъ невидимъ.

«Древняя злоба новой добродѣтелью стать не можетъ!» — уразумѣлъ старецъ слова ангела и съ горечью принялъ ихъ въ свое сердце.

ВОШЬ

Былъ одинъ старецъ и шла о немъ молва, какъ о праведномъ человѣкѣ.

«Праведникомъ» всѣ старца и звали.

Ушелъ онъ отъ міра — отъ суетныхъ мірскихъ хотѣній въ пустыню и, творя дѣло души, въ уединеніи жестоко жилъ и молился въ пустынѣ — во всѣ дни и въ самый полуденный зной собиралъ онъ камни въ пустынѣ, страдами мучилъ и истлѣвалъ свое тѣло, и зарывался въ болото и пекъ себя на солнцѣ, и, обнажаясь, садился на муравьиную кочку, а въ морозы погружался въ прорубь по шейку, пилъ и ѣлъ въ мѣру — больше сухарики да ключевую воду, и до утра ночь выстаивалъ на чтеніи словесъ Божьихъ, да «не утолстѣютъ мысли».

И былъ Богу послухъ.

А дьяволъ не отступалъ отъ старца.

И все, чего бы ни сдѣлалъ праведникъ, все только было дьяволу въ смѣхъ:

разсядется ли въ муравейникъ, ляжетъ ли на припекъ на солнышко, и ужъ онъ, хвостунъ хвостатый свое чего-нибудь обязательно выкинетъ, какую-нибудь гадость подстроить — одинъ грѣхъ!

Кряхтѣлъ старецъ, облизывался и отплевывался — и горько ему было и просилъ онъ у Бога:

«просвѣтитъ умъ и смыслъ свѣтомъ разума — открыть ему сердечныя очи!»
И приснился старцу вѣщій сонъ:

— — — разверзлись райскія врата и вошелъ онъ въ праведный градъ и тамъ сопричтенъ былъ къ святымъ угодникамъ; и когда въ веселіи наслаждались праведники райскимъ блаженствомъ, увидѣлъ онъ себя покрытымъ съ ногъ до головы ядерной крѣпкой вошью — —

Возставъ отъ сна, уразумѣлъ старецъ перстъ Божій и сталъ усердно молить Бога:

«да пошлетъ ему Богъ въ этомъ мірѣ отъ вши претерпѣніе!»

И услышана была молитва старца.

— — —

И вотъ ни съ того, ни съ сего среди бѣла дня наслана была на него вошь — «мышамъ подобная» — великое стадо.

И возскорбѣлъ старецъ со скорбящими и восплакался съ плачущими и бездомными.

И тогда въ посрамленіи отступилъ отъ него дьяволъ.

КОНЬ И ЛЕВЪ

Занозилъ себѣ левъ лапу, а старецъ Герасимъ вытащилъ у льва занозу. И благодарный левъ не только не захотѣлъ съѣсть старца, а съ безмолвіемъ, безъ всякаго своего рыку, сталъ служить старцу.

Въ мясопустные дни левъ служилъ старцу съ утра весь день:

и воду возилъ, и всѣ работы исполнялъ, какія надо, и къ вечеру водилъ коня на водопой и, напоивъ коня, приводилъ назадъ къ старцевой избушкѣ.

Такъ втроемъ и жили: старецъ, конь да левъ.

*
* *

Старецъ, видя такую къ себѣ милость Божью, благодарилъ Бога.

А левъ, помня о помощи старца, изъ всѣхъ силъ старался угодить старцу.

Но каково было коню? Что чувствовалъ конь, когда левъ водилъ его на водопой и обратно къ избушкѣ?

* * *

Быль этотъ конь — добрый конь: рыжій съ бѣлымъ пятномъ на лбу, Просвѣтъ-конь, звонко топалъ копытомъ, игралъ, а тутъ — тише воды, ниже травы:

со львомъ-то жизнь какая! — ни тебѣ травы пощипать вольно, ни тебѣ побѣгать вольготно: левъ такъ въ оба и смотреть, а на умѣ — чуть что, и съѣсть!

(Вѣдь и человѣкъ, если что стараться очень начнетъ, и то жди — всегда наоборотъ, а левъ — звѣрь!)

И ужъ вода не вкусна коню, и трава не сладка коню.

И никто не зналъ, какъ трудно коню!

* * *

Старецъ зналъ, для чего ему левъ служить.

И левъ зналъ, для чего онъ, левъ, старцу служить.

А конь ничего не зналъ:

для коня старецъ — старецъ Герасимъ, а левъ — ле-евъ!

И про это тоже никто не зналъ —

ни старецъ, ни левъ.

И возненавидѣлъ конь льва, а пуще старца.

И одного ужъ ждалъ конь и объ одномъ — по своему, по лошадиному — творилъ Богу молитву и утреннюю и вечернюю:

«чтобы освободилъ его Богъ ото льва, прибралъ старца!»

ДАРЪ РЫСИ

Въ лѣсу въ келейкѣ жилъ старецъ. Уединился онъ въ лѣсную келью, чтобы, очистивъ помыслы свои отъ суеты и сердце отъ вожделѣній, дѣлать Божье дѣло.

Въ міру страсти ослѣпляютъ человѣка! И какъ часто, думая, что дѣлаешь для міра, на самомъ же дѣлѣ угождаешь своей страсти, и оттого не только какая людямъ помѣга, а и еще большая смута бываетъ въ мірѣ, а въ смутѣ — и у перваго твоего друга за рукавъ ножъ спрятанъ!

Жилъ старецъ въ лѣсу, трудясь надъ собой, и достигъ большой чистоты и душевности, и ужъ отъ совѣтовъ его и дѣлъ бывало облегченіе людямъ въ ихъ мудреной жизни и, скажу, въ нашъ горькій вѣкъ.

Старецъ рѣдко выходилъ къ людямъ, чаще къ нему въ лѣсъ приходили. И тутъ, въ лѣсу, перебивали у него всякіе — и смущенные, и покаранные совѣстью, и боль-

ные тѣлесно, заболѣвшіе оттого ли, что для ихъ душевнаго совершенства надо было испытать имъ большую боль, или оттого, что потрясенная душа ихъ разстраивала и тѣлесную ихъ жизнь. Старецъ по глазамъ и слову, обращенному къ нему, угадывалъ силою своего духа недуги приходящихъ и отпускалъ отъ себя съ миромъ.

Разъ сидитъ старецъ въ своей келейкѣ, бесѣдуя съ Богомъ устами своего яснаго сердца, и слышитъ: кто-то стучитъ.

Окликнулъ — —

не отвѣчаютъ!

«Или ему это почудилось?»

И ужъ задумался старецъ о горести и обольщеніи чувствъ и всей невѣрности міра.

И опять — —

Нѣтъ, ясно: кто-то стучалъ подъ дверью.

— Да кто же тамъ?

И пошелъ, отворилъ старецъ дверь — — а тамъ — рысь съ ней дѣтенышъ ея: рысь дѣтеныша подталкивала передъ собой, а сама лапкой показывала на него:

«Слѣпенькій, молъ, рысенокъ у меня, исцѣли!

— — —

Къ старцу приходили люди всякіе — и душой изболѣвшіе и отъ изболѣвшей души тѣломъ разстроенные, а бывали и ниже звѣря, ниже гада, ниже червя ползучаго, звѣри же еще ни разу не приходили къ нему. Но и появленіе звѣря — этой рыси съ дѣтенышемъ не смутило старца — и развѣ еще не прозрѣли человѣколюбцы, какъ часто человѣкъ-то, «гордость и вѣнецъ земной твари», зарождается на свѣтъ Божій по духу куда тамъ ниже звѣря, гада, червя ползучаго!

Сотворивъ молитву, старецъ плюнулъ въ слѣпые глаза рисенку — и, къ великому счастью матери, рысенокъ вдругъ сталъ озираться.

— — —

Путь до лѣсной келейки былъ не близкій, рысенокъ проголодался и мать первымъ дѣломъ прилегла тутъ же у порога и накормила дѣтеныша. А накормивъ, поднялась и, покивавъ старцу —

«спасибо, молъ, спасибо, тебѣ!»

побѣжала домой, помахивая хвостомъ отъ счастья, и съ ней рысенокъ ея, не слѣпышъ, а быстрый!

«Какая понятливая!» — подумалъ старецъ.

И благословивъ отходящій день — чудесный, сталъ на вечернюю молитву.



Мы считаемъ дни, и дни наши проходятъ въ заботахъ, мы боимся «случайности» и горчайшей изъ всѣхъ случайностей — смерти, мы живо забываемъ добро, какое оказываютъ намъ люди, и болѣзненно помнимъ все дурное и злое, мы обольщаемся счастьемъ, которое, думаемъ мы, достижимо въ этомъ вѣкѣ побѣдой надъ внѣшнимъ, и обольщаемъ другихъ, суля миръ и покой въ безпокойномъ и враждующемъ строѣ самой жизни нашей, мы лжемъ себѣ, чтобы забыться, и лжемъ другимъ, чтобы отвлечь ихъ отъ страшной и невыносимой правды жизни — — вѣдь жизнь наша и всей твари, отъ былинки до невидимыхъ духовъ, волнующихъ насъ и тѣснимыхъ (эксплуатируемыхъ) нами, ни больше, ни меньше, какъ постоянное насилие, явное или скрытое, каждого надъ каждымъ — слѣпцы, вопіющіе противъ войны и убійства, какъ будто бы въ мірѣ, въ самой «мирной» жизни не то же убійство и война постоянно! — и у кого есть глаза и уши и чувства, тотъ это ясно видитъ и слышитъ и чувствуетъ.

Старецъ увидѣлъ и услышалъ и почувствовалъ страшную правду жизни и, отрекшись отъ этой жизни, не велъ счетъ днямъ и ничего не боялся, старецъ жилъ въ волѣ Божьей, не обольщаясь ни счастьемъ, ни покоемъ въ юдоли труда и неизбѣжныхъ, ничѣмъ не отвратимыхъ напастей, старецъ не помнилъ ни добра, ни зла на людяхъ, и забылъ о рыси и о ея слѣпомъ рысенкѣ, прозрѣвшемъ по его молитвѣ.

И опять сидитъ старецъ въ своей кельѣ, бесѣдуя съ Богомъ, и слышитъ: стучать.

Окликнулъ — —

но никто не отвѣтилъ.

И на этотъ разъ пошелъ старецъ, отворилъ дверь — и увидѣлъ рысь — одну, ужъ безъ рысенка:

приподнявшись на заднія лапы, положила рысь къ ногамъ старца овечью шкуру.

«Вотъ тебѣ за рысенка!»

Старецъ изумился — онъ никакъ такого не ожидалъ отъ рыси! И съ благодарностью смотрѣлъ на небо, для котораго созданъ человѣкъ и всякая тварь на землѣ.

Но, опустивъ глаза, былъ изумленъ не меньше:

онъ увидѣлъ тутъ же возлѣ овечьей шкуры ободранную овцу —

«Господи, за что мнѣ такая мука?» говорили ея закачѣнные глаза и весь ужасный ободранный видъ;

а рядомъ съ овцой стояла старуха Ефремовна и трясущейся головой жаловалась безсловесно —

«Господи, куда я пойду теперь, послѣднюю у меня овечку отняли!»

Старецъ замахалъ на рысь:

— Не надо мнѣ твоей шкуры: ты погубила овцу и послѣднее отняла у старухи, не возьму!

Рысь не видѣла ни овцы, ни старухи и только почуяла, что сдѣлала чего-то не такъ —

и лапкой показывала старцу:

«Не знала, молъ, и не собиралась, я только хотѣла отблагодарить за дѣтеныша!»

И стояла такъ — и глаза ея рысьи неплаканные наливались слезами:

«Не знала я!»

— — —

И старцу жаль стало звѣря.

— Ну, ладно! Да впередъ, смотри, не дѣлай такъ!

И опять счастливая — «не сердится старецъ!» — подала ему рысь лапку на прощанье —

Подержалъ ее старецъ за колючую лапку —

— Ну, не сержусь, не сержусь!

И побѣжала рысь, помахивая хвостомъ отъ счастья.

«Какая неразумная!» — подумалъ старецъ.

И, благословивъ отходящій день — чудесный, сталъ на вечернюю молитву.

* *

Много приносили старцу всякихъ даровъ въ благодарность за его помощь: дѣти приносили игрушки, матери и отцы — рукодѣлье и хлѣбъ.

И все онъ отдавалъ тѣмъ, у кого быда нужда, но овечью шкуру онъ никому не отдавалъ: шкура такъ и осталась лежать въ его кельѣ — даръ рыси.

То, что могутъ уразумѣть люди, рыси не дано, и, принося благодарность, она дѣйствовала своимъ звѣринымъ разумомъ — человѣку же дано знать глубины, но свершеніе глубинъ и человѣку не дано, а только исканіе и скорбь.

И рысьи слезы были, какъ эта скорбь человѣческая, а скорбь человѣческая есть свѣтъ жизни.

СВЯТАЯ ТЫКВА

Былъ въ Іерусалимѣ человѣкъ вѣренъ и праведенъ, именемъ Іаковъ. У креста предстоялъ Іаковъ на Голгоѣ передъ распятымъ Христомъ. И когда воинъ пронзилъ копіемъ ребра Христовы — и истекла кровь и вода, видѣлъ Іаковъ, какъ течетъ кровь. И имѣя въ рукъ только тыкву, — какъ круглая чаша, — взялъ въ нее кровь Христову.

И до смерти своей со страхомъ и твердостью сохранялъ Іаковъ эту тыкву-чашу съ кровью Христовой.

* * *

По смерти Іакова два старца пустынноика приняли святую тыкву.

По пути въ пустыню явился имъ ангелъ: «Миръ вамъ, божьи старцы, — сказалъ ангелъ, — благовѣствую вамъ радость: храните сокровище — кровь Христову, и не возбраняйте дара сего и милости всѣмъ приходящимъ съ вѣрою!»

И со всѣхъ концовъ земли приходили къ старцамъ въ пустыню — и, какъ бы ни были одержимы страстью, всякій, съ вѣрою приходя, исцѣлялся.

Когда же наступилъ часъ помереть старцамъ, пришелъ въ пустыню смиренный монахъ Варипсава, и передали старцы Варипсавѣ святую тыкву.

* * *

И пошелъ Варипсава изъ пустыни и, ходя ихъ города въ городъ, изъ страны въ страну, по всей землѣ много чудесъ творилъ и исцѣленій отъ всякой страсти.

А разбойники, видя великія чудеса, смекнули себѣ:

— Убьемъ, — говорятъ, — монаха, возьмемъ эту кровь Христову, и будетъ у насъ большое богатство!

И однажды въ ночь, какъ шелъ Варипсава — несъ страждущему міру безсмертный источникъ: кровь Христову — разбойники напали на него, убили и унесли сокровище.

Съ того часа пропала святая тыква съ животворящей Христовой кровью.

LE SAINT GRAAL.

Въ мірѣ ходитъ грѣхъ — и страждетъ міръ:

родятся на бѣды,
живутъ безнадежно,
погибаютъ въ отчаяніи.

Въ мірѣ вопіетъ грѣхъ, на небо вопіетъ грѣхъ —
безотвѣтно!

Вопіютъ чувства, вопіютъ дѣла, вопіютъ мысли, вопіетъ сердце —
неутоленно!

Боль и болѣзни, вражда и злоба, невѣдѣніе и невидѣніе, тупая неустанная забота
о дняхъ гасятъ послѣдній свѣтъ жизни. Погасающій свѣтъ моей жизни вопіетъ
на небо —

безпросвѣтно!

«Вѣруй — и обрящешь:

«Вѣруй, ступай — дѣлай; ступай — трудись, стучи, ищи — и найдешь; бодрствуй, молись, толкай и откроется!

«И ты увидишь — воскресенная подыметъся на небеса святая чаша съ Христовой кровью и свершится: судъ утолитъ твоё неутоленное замученное сердце!

II

РУССКІЯ ПОВѢСТИ

«И я не различалъ, когда день или когда ночь, но свѣтомъ неприкосновеннымъ объятъ былъ».

ЗАВѢТЬ

Отъ святой великой соборной церкви — Святыя-Софіи-Неизреченныя-Премудрости-Божія — шель Варлаамъ къ себѣ въ монастырь на Хутынь.

У великаго моста черезъ Волховъ народъ запрудилъ дорогу — тащили осужденнаго, чтобы бросить его въ Волховъ.

Увидѣвъ осужденнаго, велѣлъ Варлаамъ слугамъ своимъ стать на томъ мѣстѣ, гдѣ бросать будутъ, а самъ сталъ посреди моста и началъ благословлять народъ.

И благословляя, просилъ за осужденнаго:

«выдать его для работы въ домъ Святого Спаса!»

И какъ одинъ, голосомъ воскликнулъ народъ:

— Преподобнаго ради Варлаама, отпустите осужденнаго и дайте его Варлааму. И пусть помилованъ будетъ въ своей винѣ!

И осужденнаго выдали Варлааму.

И взялъ его Варлаамъ съ собой и оставилъ у себя жить въ монастырѣ.

И работая въ монастырѣ, человекъ этотъ — преступникъ осужденный — оказался и работающимъ и совѣстливымъ, и никакого зла отъ него не видѣли!

Это было у всѣхъ на глазахъ и каждый благословилъ дѣло преподобнаго Варлаама.

* * *

Случилось и въ другой разъ, опять, когда шель Варлаамъ по великому мосту — вели осужденнаго, чтобы бросить его съ моста въ Волховъ.

Родственники и друзья и много народа съ нимъ, увидя Варлаама, пали передъ нимъ на колѣни, прося: пусть благословить онъ народъ и отпросить себѣ осужденнаго.

— Избавь отъ смерти!

Но Варлаамъ, какъ и не видѣлъ никого, какъ и никакихъ просьбъ не слышалъ, — поспѣшно прошелъ онъ черезъ мостъ и всѣ его слуги съ нимъ.

— Грѣхъ ради нашихъ не послушалъ преподобный нашей просьбы! — сокрушались родственники и друзья осужденнаго и сочувствовавшій народъ.

А другіе, припоминая бывшее съ тѣмъ осужденнымъ, говорили:

— Вотъ и никто его не просилъ тогда, а самъ остановился и началъ благословлять народъ и отпросилъ осужденнаго у супостатовъ его и народа.

И печалились друзья осужденнаго:

— Много мы просили его, но онъ отвергъ наше моленіе, и за что, не знаемъ!

Подошелъ священникъ, «поновилъ» осужденнаго и, давъ ему причастіе, благословилъ на горькую смерть —

и тогда сбросили осужденнаго въ Волховъ.

У всѣхъ это осталось въ памяти — и много было скорби въ народѣ.

* * *

Отъ святой великой соборной церкви — Святыя Софіи-Неизреченныя Премудрости Божія шелъ Варлаамъ къ себѣ въ монастырь на Хутынь.

И у великаго моста народъ, увидя его, приступилъ къ нему.

— Отчего такъ: перваго того осужденнаго — за него никто тебя не просилъ! — и ты избавилъ его отъ смерти и позаботился о немъ, и вотъ онъ живетъ! А другаго ты отвергъ и не внялъ просьбѣ ни родственниковъ его, ни народа, заступающаго передъ тобой, и вотъ онъ погибъ?

И сказалъ Варлаамъ:

— Знаю, вы внѣшними очами видите только внѣшнее и судите такъ, сердечныя же ваши очи не отверзты! И вотъ тотъ первый осужденникъ, котораго испросилъ я у народа, былъ во многихъ грѣхахъ человѣкъ и осужденъ по правдѣ за преступныя дѣла, но когда судьи осудили его, пришло въ его сердце раскаяніе, а помогающихъ у него никого не было, и оставалось ему — погибнуть. А тотъ другой осужденный — неповинный, напрасно осужденъ былъ, и я видѣлъ, мученической смертью умираетъ и ужъ вѣнецъ на головѣ его видѣлъ, онъ имѣлъ себѣ высшаго помощника и избавителя, и участь его была выше нашей! Но вы не соблазнитесь отъ моихъ словъ и одно помните: горе тому, кто осудилъ неповиннаго, а еще горше тому, кто не сталъ на защиту неповиннаго!

И это памятнымъ осталось на Руси русскому народу.

ЦАРЕВИЧЪ АЛЕЙ

Былъ великій ханъ царь Огодай.

Правиль Огодай своимъ царствомъ разумно, и былъ порядокъ въ его царствѣ. И быть бы ему довольну, да случилось большое горе:

царица Туракина лежала въ проказѣ.

Печально проходили годы. Не собиралъ Огодай пиры, какъ раньше, не затѣвалъ игрищъ, не тѣшился потѣхой.

Кротокъ выросъ Алей царевичъ. Женился Алей — и опять горе:

царевна Купава сдѣлалась бѣсноватой.

* * *

Разумно правилъ Огодай своимъ царствомъ, разумные давалъ законы, и любилъ Огодай о божественномъ послушать —

очень хотѣлось ему Христа увидѣть!

Разъ прилегъ Огодай отдохнуть послѣ обѣда, лежитъ себѣ раздумываетъ — и видитъ, откуда ни возмись, птичка! летаетъ посреди палаты, и такая необыкновенная! Смотрить Огодай на птичку и диву дается.

А птичка взлетѣла подъ потолокъ, да какъ ударить крыломъ — посыпалась съ потолка известка, да пылью Огодаю прямо въ глаза — —

и ослѣпъ Огодай.

Ослѣпъ великій ханъ царь Огодай!

И сумракъ покрылъ царскія палаты. И никому не стало доступа во дворецъ — крѣпко затворился Огодай.

И еще печальнѣй потянулись дни.

* * *

А слухъ ужъ пошелъ: стали въ народѣ поговаривать —

«слѣпотой пораженъ царь!»

И стало въ народѣ беспокойно.

Призвалъ Огодай царевича Алея:

— Иди, — сказалъ сыну, — въ дальнія земли, да не бери съ собой никого: еще стануть обо мнѣ рассказывать, о моей слѣпотѣ! Одинъ иди, собери дань: на это мы и проживемъ! Какъ узнаютъ люди, что ослѣпъ я, придетъ другой царь и захватитъ наше царство. А что соберешь, то и будетъ намъ напоследокъ.

* * *

Пошелъ царевичъ Алей въ дальнія земли — и никого съ собой не взялъ, какъ отецъ наказывалъ ему.

А былъ Алей очень жалостливъ —
жалко ему было слѣпому отца,
жалко прокаженную мать,
жалко бѣсноватую жену.

И много тужилъ онъ.

Въ дальней землѣ нанялъ Алей себѣ слугъ и собиралъ дань съ «великой кра-
молой» —

и мало давали ему.

Спѣшилъ Алей — и ничего не выходило путно.

А наемные слуги, крамолой возмутьивъ народъ, оставили его.

* * *

Жалостью замучилось сердце:

жалко ему было народа, что возмутьилъ онъ крамолой — жалко наемныхъ
слугъ, до его прихода мирныхъ людей, обольстившихся легкой нажи-
вой и ожесточенныхъ наемнымъ дѣломъ —

жалко ему было отца, мать и жену: придетъ другой царь, возьметъ ихъ
царство —

«И куда пойдутъ они: слѣпой, прокаженная и бѣсноватая?»

«Кому такихъ надо?»

«Кто ихъ пріютитъ?»

«И самъ онъ, чѣмъ имъ поможетъ?»

«И хоть бы дань собралъ — это и было бъ имъ про черный день, а то ничего!
И то малое, что дали ему, онъ отдалъ, какъ плату, наемнымъ слугамъ, а они же,
получивъ деньги, бросили его!»

За городомъ при дорогѣ сидѣлъ царевичъ Алей одинъ съ пустыми руками — —

— и лучше бы ему самому ослѣпнуть, какъ отецъ ослѣпъ!

— быть прокаженнымъ, какъ лежитъ мать прокаженная!

— стать бѣсноватымъ, какъ жена бѣсноватая!

— и лучше бы ему самому быть тѣмъ народомъ, обиженнымъ имъ черезъ наем-
ныхъ слугъ, тѣмъ ожесточившимся народомъ, излившимъ ожесточеніе свое и обиду
въ непокорствѣ!

— и лучше бы помѣняться ему мѣстомъ со слугами, которыхъ проклинали
народъ, и, которые, исполняя волю его, за все его же одного и винятъ!

* * *

И когда такъ сидѣлъ царевичъ Алей при дорогѣ, покинутый, со своей отчаян-
ной жалостью и ужъ чернѣло въ его глазахъ —

и сумракъ, кутавшій его, былъ ночиѣ сумрака, упавшаго на отцовскій домъ;

непрогляднѣе сумрака, простершагося надъ обиженнымъ, ожесточеннымъ народомъ,

удушливѣй сумрака, обнявшаго наемныхъ слугъ, промотавшихъ и плату и награбленное.

И когда почувствовалъ Алей, что одинъ онъ на землѣ — кругомъ одинъ! — какой-то подошелъ къ нему:

— Возьми меня, — сказалъ онъ, — я тебя не оставлю.

— А откуда ты?

Странникъ показалъ на гору —

тамъ по горѣ елочки стояли крестами въ небо.

— Тамъ. — —

— А какъ тебя звать?

Странникъ смотрѣлъ на Алея, ничего не отвѣчая.

— Кто ты?

Странникъ только смотрѣлъ на Алея.

— — —

И Алей протянулъ руки къ нему —

— Ты меня не оставишь?

— Въ чемъ твое горе? — спросилъ странникъ.

— Я рабъ великаго хана царя Огодая. Посланъ царемъ собирать дань. И вотъ мнѣ ничего не даютъ. А велѣно мнѣ собрать дань поскорѣе.

— Я тебѣ соберу. Оставайся тутъ, я пойду въ городъ.

И странникъ пошелъ одинъ въ городъ.

А царевичъ Алей остался. И видѣлъ Алей —

свѣтъ голубой дорожкой таялъ по его слѣду.

*
* *
*

А скоро изъ города показался народъ:

шли по дорогѣ къ царевичу, несли дань.

И откуда что взялось — такъ много было и золота и серебра! — о такомъ сокровищѣ царевичъ и не думалъ!

«И все это для него!»

«И всю эту дань онъ передастъ отцу!»

«И эта дань куда больше той, какую ждетъ Огодай себѣ про черный день!»

За богатыми пошла бѣднота.

И когда послѣдняя старушонка-нищенка Клещевна, истово перекрестясь,

положила свою послѣднюю копейку, поклонилась татарскому царевичу и поплелась назадъ въ городъ въ свой арбатскій уголь къ Власію, царевичъ Алей сталъ передъ другомъ.

— Что я могу сдѣлать для тебя!

— То, что я тебѣ.

— Ну, будемъ навѣки братья!

И царевичъ подаль страннику свой поясъ.

И странникъ, взявъ поясъ царевича, связалъ его со своимъ поясомъ, и опоясалъ себя и царевича.

— Это братство, — сказалъ странникъ, — болѣе кровнаго братства рожденныхъ братьевъ. И какъ счастливъ тотъ, кто избралъ себѣ брата и былъ ему вѣренъ!

— — —

— Много серебра и золота съ нами, — сказалъ царевичъ, — пойдемъ въ нашу землю.

И они пошли, два названныхъ брата.

И подошли къ ханскому городу, два названныхъ брата.

У берега рѣки остановились —

— О, братъ мой, Алей!

— Я.

— Войдемъ въ воду: омоемся вмѣстѣ.

— и дивились ангелы на небесахъ, что сказалъ Господь человѣку: «братъ!» —

Странникъ вошелъ въ рѣку и съ нимъ царевичъ Алей.

Странникъ взялъ рыбу —

— О, братъ мой, Алей!

— Я.

— Ты знаешь силу этой рыбы?

— Нѣтъ.

И сказалъ странникъ:

— Глаза этой рыбы — отъ слѣпоты; стамехъ — отъ проказы; желчь — отъ темныхъ духовъ.

— — —

И почувалъ царевичъ сердцемъ:

отецъ ослѣпъ — и вотъ прозрѣтъ!

мать въ проказѣ — и вотъ очистится!

жена бѣсноватая — и вотъ освободится!

И положилъ онъ все сокровище — всю дань — и серебро и золото до послѣдней копейки старушонки-нищенки Клещевны къ ногамъ названнаго брата, взялъ рыбу и поспѣшилъ домой —

въ домъ печали и боли и отчаянія.

* * *

Желчью коснулся царевичъ сердца царевны Купавы — и жена узнала его. Перекрестилась Купава:

«Господи! какъ давно она не видѣла его, потемненная, и вотъ опять видить!»

— — — !

Стамехомъ царевичъ коснулся рукъ царицы Туракины —
и мать поднялась, какъ омытая.

— Ты мою душу обрадовалъ!

— — —

Глазами царевичъ коснулся глазъ царя Огодая —
и отецъ прозрѣлъ.

— Откуда это?

— — —

И разсказаль ему царевичъ всѣ свои неудачи и все отчаяніе свое и какъ въ послѣднюю покинутую минуту, когда сердце его разрывалось отъ жалости, подошелъ къ нему какой-то... пожалѣлъ его, собралъ для него дань и потомъ побратались они —

«всѣ сокровища онъ оставилъ брату, а братъ далъ ему эту рыбу!»

Великій ханъ царь Огодай поднялся:

— Пойдемъ , сынъ, вѣдь это былъ Христосъ!

* * *

И они послѣшно вышли изъ дворца, царь Огодай и царевичъ Алей. И пошли по дорогѣ къ рѣкѣ, гдѣ оставилъ царевичъ названнаго брата.

Но тамъ его не было.

На берегу лежало сокровище — серебро и золото — но его ужъ не было.

И, глядя на дорогу, Огодай вдругъ увидѣлъ:

по дорогѣ къ горѣ, гдѣ елочки крестами глядятъ, шель — — и свѣтъ голубой дорожкой таялъ по его слѣду.

Великій ханъ царь Огодай разтерзалъ свои царскія одежды и съ плачемъ припалъ къ землѣ —

ЦАРЬ АГГЕЙ

Въ городѣ Оелуанѣ царствовалъ царь, именемъ Аггей —
единный подсолнечный прегордый царь!

Отъ моря и до моря, отъ рѣкы и до конца земли было его царство, и много народа жили подъ его волей.

Стоялъ царь за обѣдней и слышитъ, дьяконъ читаетъ:

«Богатые обнищаютъ, а нищіе обогатятся.»

Въ первый разъ царь услышалъ и пораженъ былъ:

«богатые обнищаютъ, а нищіе обогатятся.»

— Ложь! — крикнулъ царь, — я царь — я обнищаю?

И въ гнѣвъ поднялся царь къ аналою и вырвалъ листъ изъ евангелія съ неправыми словами.

Большое было смятеніе въ церкви, но никто не посмѣлъ поднять голоса — царю какъ перечить?

Царь Аггей въ тотъ день особенно былъ въ духѣ — на душѣ ему было весело и онъ все повторялъ, смѣясь:

— Я, царь Аггей, — обнищаю!

И окружавшіе его прихвостни, подхалимы, поддакивали.

А тѣ кто зналъ неправду царскую, и хотѣли бы сказать, да какъ царю скажешь? — страшна немилость!

По обѣдѣ затѣяли охоту.

И было царю весело въ полѣ. Сердце его насыщалось гордостью.

— Я, царь Аггей, — смѣялся царь, — обнищаю!

Необыкновенной красоты бѣжалъ олень полемъ. — И всѣ помчались за нимъ. — А олень, какъ на крыльяхъ, — никакъ не догонишь.

— Стойте! — крикнулъ царь, — я одинъ его поймаю!

И поскакалъ царь одинъ за оленемъ.

Вотъ-вотъ догонитъ — — На пути рѣчка — олень въ воду. Царь съ коня, привязалъ коня, скинулъ съ себя одежду и самъ въ воду, да вплавъ — за оленемъ — — Вотъ-вотъ догонитъ.

— — —
А когда плылъ царь за оленемъ, ангелъ принялъ образъ царя Аггея и въ одеждѣ его царской на его царскомъ конѣ вернулся къ свитѣ.

— Олень пропалъ! Поѣдьте домой!

И весело промчались охотники лѣсомъ.

* * *

Аггей переплылъ рѣку — оленя нѣтъ: пропалъ олень! Постоялъ Аггей на берегу, послушалъ. Нѣтъ, пропалъ олень! —

Вотъ досада!

И поплылъ назадъ. А какъ выплылъ, хватъ — ни одежды, ни коня! —

Вотъ бѣда-то!

Сталь кликать — не отзываются. — Что за напасть! — И пошелъ. Прошелъ немного, опять покликалъ — нѣтъ никого! —

Вотъ горе-то!

А ужъ ночь. Хоть въ лѣсу ночуй. Кое-какъ сталъ пробираться. Иззябъ, истосковался.

А ужъ какъ солнышка-то ждалъ!

Со свѣтомъ Аггей выбрался изъ лѣса — слава Богу, пастухи!

— Пастухи, вы не видали моего коня и одежды?

— А ты кто такой? — недовѣрчиво глядѣли пастухи: еще бы, изъ лѣсу голышъ!

— Я вашъ царь Аггей.

— Давеча царь со свитой съ охоты проѣхалъ, — сказалъ старый пастухъ.

— Я царь Аггей! — нетерпѣливо воскликнулъ Аггей.

Пастухи повскакали.

— Негодяй! — да кнутомъ его.

Пустился отъ нихъ Аггей —

въ первый разъ застоналъ отъ обиды и боли!

Едва духъ переводить. Пастухи вернулись къ стаду. А онъ избитый поплелся по дорогѣ.

Ѣдутъ купцы:

— Ты чего нагишомъ?

А Аггей сказать о себѣ ужъ боится: опять поколотятъ.

— Разбойники...ограбили! — и голосу своего не узналъ Аггей:

сколько униженія и жалобы!

Сжалились купцы, — а и вправду, вышелъ грѣхъ, не вретъ! — кинули съ возу тряпья.

А ужъ какъ радъ-то онъ былъ и грязному тряпью —

— ой, не хорошо у насъ въ жестокомъ мірѣ! —

Въ первый разъ такъ обрадовался, и не знаетъ онъ, какъ и благодарить купцовъ.

— — —

Голодранцемъ день шелъ Аггей, еле живъ.

Позднимъ вечеромъ вошелъ онъ въ свой Оелуанъ городъ.

Тамъ постучить — не пускаютъ; тутъ попросится — гонять. Боятся: «пусти такого, еще стащить!» И одна нашлась добрая душа, какой-то забулдыга пьющій музыкантъ: «если и воръ, украсть-то у него нечего, а видно, несчастный!» — принялъ его, накормилъ.

Никогда такъ Аггей не ѣлъ вкусно — «совѣтскій супъ» съ воблой показался ему объеденьемъ. Присѣлъ онъ къ печкѣ, обогрѣлся —

— ой, не хорошо у насъ въ жестокомъ мірѣ! —

отдышался, все молчкомъ, боится слова сказать, а тутъ отошелъ.

— А кто у васъ теперь царь? — робко спросилъ музыканта.
— Вотъ чудакъ! Или ты не нашей земли? Царь у насъ Аггей Аггейчъ.
— А давно царствуетъ царь Аггей?
— Тридцать лѣтъ.

Ничего не понимаетъ Аггей: вѣдь, онъ же царь Аггей, онъ царствовалъ тридцать лѣтъ!

«И вотъ сидитъ оборванный въ конурѣ у какого-то забулдыги. И никто не признаетъ его за царя. И самъ онъ ничѣмъ не можетъ доказать, что онъ царь. Кто-то, видно, ловко подстроилъ, назвалъ его именемъ, и всѣ его ближніе повѣрили. Написать царицѣ письмо, помянуть то ихъ тайное, что извѣстно только ей и ему, — вотъ послѣдняя и единственная надежда! — по письму царица пойметъ, и обманъ разсѣется.»

Аггей написалъ царицѣ письмо. Переночевалъ и другую ночь у музыканта. Ну, до царицы-то письмо не дошло! А нагрянули къ музыканту «полнощные гости» съ обыскомъ и, какъ тамъ пастухи, жестоко избили Аггея — выскочилъ онъ, забылъ и поблагодарить музыканта: хорошо еще въ чеку не угодилъ!

И бѣжалъ онъ ночь безъ оглядки. А вышелъ на дорогу — кругомъ одинъ, нѣтъ никого.

«Я, царь Аггей, — обнищаю!»

Вспомнилъ все и горько ему стало.

Былъ онъ царемъ, былъ богатый — теперь послѣдній человѣкъ! Никогда не думалъ о такомъ, и представить себѣ не могъ, и вотъ знаетъ:

что такое послѣдній человѣкъ!

* * *

Ангель, принявъ образъ царя Аггея, не смутилъ ни ближнихъ царя, ни царицу: онъ былъ, какъ есть, царь Аггей, не отличишь.

Только одно забеспокоило царицу: уединенность царя.

— Есть у меня на душѣ большая дума, я одинъ ее передумаю, и тогда будемъ жить по-старому! — сказалъ царь царицѣ.

И успокоилъ царицу.

И никто не зналъ, что за царь править царствомъ, и гдѣ скитается по міру настоящій царь Аггей.

А ему надо же какъ-нибудь жизнь-то свою прожить!

Походилъ онъ, походилъ по жесткимъ дорогамъ голодомъ-холодомъ, послѣднимъ человѣкомъ, зашелъ на деревню и нанялся батракомъ у крестьянина лѣто работать. — А крестьянское дѣло тяжелое, непривычному не справиться! — Побился, побился — плохо. Видитъ хозяинъ, плохой работникъ, — и отказалъ.

И опять очутился Аггей на проѣзжей дорогѣ, кругомъ одинъ.

И ужъ не знаетъ, за что и браться! И идетъ такъ дорогой — куда глаза глядятъ.
Встрѣчу странники.

— Товарищи, нѣтъ мнѣ мѣста на землѣ!

— А пойдемъ съ нами, товарищъ!

И дали ему странники нести «коммунальную суму.»

И онъ пошелъ за ними.

Вечеромъ вошли они въ Оелуанъ городъ. Остановились на ночлегъ. И велѣли
Аггейю печку топить и носить воду. До глубокой ночи Аггей ухаживалъ за ними.

А когда всѣ заснули, сталъ онъ на молитву —

и въ первый разъ молитва его была ясна.

«Вотъ онъ узналъ, что такое жизнь на землѣ въ этомъ жестокомъ мірѣ, но и
его, послѣдняго человѣка, Богъ не оставилъ, и ему, послѣднему человѣку, нашлось
на землѣ мѣсто! — онъ и будетъ всю свою жизнь до послѣдней минуты съ убогими,
странными и несчастными: помогать имъ будетъ — облегчать въ ихъ странной долѣ!
И благодарить онъ Бога за свою судьбу. И ничего ему теперь не страшно — не одинъ
онъ въ этомъ жестокомъ непостижимомъ мірѣ.»

И когда такъ молился Аггей въ тѣснотѣ около наръ, тамъ, въ царскомъ дворцѣ,
вышелъ ангелъ въ образѣ царя Аггея изъ своего затвора къ царицѣ —

и свѣтель былъ его ликъ.

— Я всю думу мою передумалъ! Будетъ завтра у насъ пиръ.

И велѣлъ кликать на утро всѣхъ концовъ странныхъ и убогихъ на царевъ пиръ.

И набралось нищеты полонъ царскій дворъ.

Пришли и тѣ странники, которымъ служилъ Аггей. И Аггей пришелъ съ ними
на царскій дворъ.

И поилъ и кормилъ царъ странниковъ.

А когда кончилось угощенье и стали прощаться, всѣхъ отпустилъ царъ и одного
велѣлъ задержать — что суму носить, «мѣхоношу.»

И остался Аггей и съ нимъ ангелъ въ образѣ царя Аггея.

— Я знаю тебя, — сказалъ ангелъ.

Аггей смотрѣлъ на него и было чудно ему видѣть такъ близко себя самого —
«свой царскій образъ.»

— Ты царъ Аггей! — сказалъ ангелъ, — вотъ тебѣ корона и твоя царская одеж-
да, теперь ты царствуй! — и вдругъ перемѣнился.

И понялъ Аггей, что это — ангелъ Господень.

«Нѣтъ, ему не надо царской короны, ни царства: онъ до смерти будетъ
въ жестокомъ мірѣ среди бѣды и горя, стражда и алча со всѣмъ міромъ!»

И слыша голосъ человѣческаго сердца, осѣнилъ его ангелъ — и съ царской короной поднялся надъ землею.

А Аггей пошелъ изъ дворца на волю къ своимъ страннымъ братьямъ.

И когда проходилъ онъ по темнымъ улицамъ къ заставѣ, какія-то громилы, зарясь на его мѣшокъ, убили его. — Искали серебра и золота, и ничего не нашли! — И душа его ясна, какъ серебро, пройдя жестокий міръ, поднялась надъ землею къ Богу.

КАМУШЕКЪ

Жилъ-былъ старикъ со старухой. Съ молоду-то плохо приходилось: навалить бѣды и обиды, никуда не схоронишься. Очень они роптали на свою жизнь и долю: и сколько ни просятъ, сколько ни молятся, все по прежнему, а то и того хуже!

Ну, а потомъ свыклись и все терпѣли.

Старикъ рыбу ловилъ, старуха рыбу чистила, такъ и жили.

И до глубокой старости дожили —

дѣдушка Иванъ да Митревна старуха.

* * *

Лежить разъ дѣдъ, спать собирается, а самъ все раздумываетъ:

«и почему однимъ жизнь дается и легкая и удачная, а другимъ не везетъ и все трудно, и люди, какъ рыба, одни мелко плаваютъ, другіе глубоко?»

И слышитъ дѣдъ, ровно кто съ рѣчки кличетъ:

«Дѣдушка Иванъ! а! дѣдушка! перевези меня, прекрасную дѣвицу!»

Не хотѣлось старику вставать, а надо — «мало ли что можетъ быть, несчастье какое!» — и поднялся, да прямо къ рѣчкѣ, сѣлъ въ лодку — и на тотъ берегъ.

А на берегу-то и нѣтъ никого.

И ужъ думалъ старикъ назадъ возвращаться и только что взялся за весла, слышитъ, опять кличетъ:

«Дѣдушка Иванъ! поѣзжай ниже! возьми меня, прекрасную дѣвицу!»

Старикъ сажени три проѣхалъ и остановился.

А и тамъ нѣтъ никого.

«Эка досада, — думаетъ старикъ, — все-то по-пусту, только зря взворошился, сонъ разбередилъ!»

И только это онъ подумалъ, слышитъ и въ третій разъ:

«Дѣдушка Иванъ! поѣзжай ниже! возьми меня, прекрасную дѣвицу!»

И опять послушалъ старикъ — проѣхалъ еще немного.

И нѣтъ, никого не видно.

«Или шутить кто?»

И ужъ взялся за весла — — и вдругъ какъ въ лодку стукнетъ:

«Поѣзжай домой, дѣдушка!»

И лодка сама оттолкнулась — и поплыла.

А вѣдь никого — никого-то не видать старику!

Доѣхалъ онъ до деревни, оставилъ у берега лодку и домой.

А старуха не спитъ: забеспокоилась — ждетъ старика! И разсказалъ ей старикъ, какъ трижды кто-то кликалъ его, и отъ берега до берега искалъ онъ, кто это кличетъ.

— Въ лодку кольнуло: «Поѣзжай, говорить, домой, дѣдушка!» А никого нѣтъ, не видать. Не знаю, кого я и перевезъ!

— Надо, старикъ, по утру посмотрѣть, что ни есть въ лодкѣ! — сказала старуха, — съ великаго-то ума, можетъ, ты рака какого рогатого перевезъ на свою голову: я за твоего рака отвѣчать не желаю!

И до утра все беспокоилась старуха.

* *

Утромъ рано, еще всѣ спали, вышелъ старикъ на рѣку и прямо къ лодкѣ.

Глядь — — а въ лодкѣ икона:

дѣвица съ крестомъ въ рукѣ и такъ смотреть, какъ живая, жалостно —

«Дѣдушка, молю, Иванъ, потерпи еще!»

Взялъ старикъ икону да скорѣе съ иконою въ избу.

— Вотъ кого я, старуха, перевезъ-то!

Обрадовалась старуха:

— Ну, старикъ, это наше счастье, молись Богу!

И поставили икону въ красный уголъ на божницу, засвѣтили передъ ней лампадку — отъ огонька она еще живѣе, какъ живая смотреть.

И ожили старики: теперь имъ пойдетъ удача.

— Слушай, старикъ, помани мое слово, мы разбогатѣемъ, только не надо изъ рукъ упускать!

— — —

А она взяла да и ушла — черезъ трое сутокъ ушла отъ стариковъ.

Есть на деревнѣ у берега площадка — она туда и ушла на муравку:

на муравкѣ-то, значить, ей тамъ лучше, на міру, на народѣ!

* *

Сорокъ дней прошло, сорокъ ночей, лежитъ старикъ, не спится ему, все раздумываетъ:

«и почему одни и не ищутъ счастья, а имъ все дается, а другіе, сколько ни стараются, а изъ-подъ рукъ, все мимо, и какъ рыба — и дается и не удержишь!»

И слышитъ дѣдъ, ровно съ рѣки, какъ тогда, кличетъ:
«Дѣдушка Иванъ, перевези, мой камушекъ!»
Поднялся старикъ да на рѣку въ лодку — и прямо къ тому самому мѣсту, откуда тогда икону перевезъ — «прекрасную дѣвицу»
«Я, дѣдушка, камушекъ!» — услышалъ старикъ.
Стукнуло въ лодку, закатилось въ носъ — и лодка потяжелѣла.
«Ну, дѣдушка, пихайся, вези меня домой!»
Старикъ отпихнулъ лодку и поѣхали, и чѣмъ дальше, тѣмъ труднѣе, ѣдва добрался.
«Дѣдушка, вынеси меня на муравку!» — камушекъ-то просить.
Пошарилъ старикъ въ лодкѣ, поймать камень — каменный крестъ —
а поднять-то и не можетъ!
Такъ и пошелъ домой съ пустыми руками.
— Надо всѣмъ міромъ! — сказала старуха.
И до утра просидѣли старики, не спалось имъ въ ту ночь, все о камушкѣ разговаривали: какой онъ, этотъ камушекъ—каменный крестъ—каменный или серебряный?
— Дѣдушка, вынеси меня на муравку!» — повторялъ дѣдъ, какъ сказалъ ему мудреный этотъ камушекъ.
У всякаго есть свой камушекъ — свое имъ вспомнилось, свое тяжелое и горькое — бѣда, свое невыносное — доля, и какъ вотъ, слава Богу, до старости лѣтъ дожили и ужъ пора «домой!»

* * *

На утро пошелъ старикъ народъ собирать.
Разсказалъ старикъ о камушкѣ.
— Надо всѣмъ міромъ!
И откликнулись: всѣмъ народомъ пошли къ рѣчкѣ — всѣмъ міромъ подняли камень и на мураву снесли, на берегъ.
Тамъ и поставили —
А на камнѣ написано:
«Великая мученица.»
И какъ поставили этотъ каменный крестъ, изъ-подъ камушка-то ключикъ и побѣжалъ — студеная вода! — и въ самую засуху бѣжитъ, не высыхаетъ, а и въ зиму не мерзнетъ:
«Ради крестнаго камушка великомученицы!»

ВЪНЕЦЪ

Въ Святой вечеръ шелъ Христосъ и съ нимъ апостоль Петръ —
нищимъ странникомъ шелъ Христосъ съ вѣрнымъ апостоломъ по землѣ.
Огустѣвалъ морозный вечерній свѣтъ. Ночное зарево отъ печей и трубъ, какъ

заря вечерняя, пожаромъ разливалась надъ бѣлой — отъ берегового угля, нефти, кокса еще бѣлѣе! — снѣжной Невой.

Шель Христось съ апостоломъ Петромъ по изгудѣванному призывными гудками тракту.

* * *

И услышалъ Петръ: изъ дому пѣніе на улицу.

Приостановился —

тамъ въ окнахъ свѣчи поблескивали унывно, какъ пѣніе.

И вотъ въ унывное пробилъ быстрый ключъ — вознеслась рождественская пѣснь:

*Христось рождается —
Христось на земль!*

Обернулся Петръ: хотѣлъ Христа позвать войти вмѣстѣ въ домъ —
а Христа и нѣтъ.

— Господи, гдѣ же Ты?

А Христось — вонъ ужъ гдѣ! —

мимо дома прошелъ Христось — слышалъ божественное пѣніе, не слышать не могъ — и прошелъ.

Петръ вдогонъ.

*Христось рождается —
Христось на земль!*

Съ пѣсней нагналъ Петръ Христа.

И опять они шли, два странника, по землѣ.

* * *

По дорогѣ имъ попался другой домъ:

тамъ шумно пѣсня, и слышно — на голосъ подняли пѣсню,
тамъ смѣхъ и огоньки.

— Подъ такой большой праздникъ безстыжіе пляшутъ!

И Петръ ускорилъ шаги.

И было ему на горькую раздуму за весь народъ:

«пропасть и бѣды пойдутъ, постигнетъ Божій гнѣвъ!»

И шель унылъ и печалень — жалкій слѣпой плачь омрачалъ его душу.

Вдругъ спохватился —

а Христа и нѣтъ.

— Господи, гдѣ же Ты?

а Христось — тамъ!

«или входиль Онъ въ тотъ домъ и вотъ вышелъ?»

Христось тамъ — у того дома:

и въ ночи свѣтъ — свѣтитъ, какъ свѣтъ, вѣнецъ на его головѣ.

Хотѣлъ Петръ назадъ, но Христось самъ шель къ нему.

И воззвалъ Петръ ко Христу:

— Я всюду пойду за Тобой, Господи! Открой мнѣ: тамъ Тебя величали, тамъ Тебѣ молились, и Ты мимо прошелъ, а тутъ — забыли Твой праздниъ, пѣсни поютъ, и Ты вошелъ къ нимъ?

— О, Петръ, мой вѣрный апостоль, тѣ моленіями меня молили и клятвами за-
клинали и свѣтъ мой осіялъ ихъ сердце — я всегда съ ними! А у этихъ — сердце ихъ
чисто и я вошелъ къ нимъ въ домъ. И вотъ вѣнецъ: сплетенъ изъ словъ и пѣсенъ —
неувядаемъ, видѣть всѣмъ.

* * *

Въ Святой вечеръ шель Христось и съ нимъ апостоль Петръ.

И въ ночи надъ бѣлой Невой — надъ заревоиъ отъ печей и трубъ сіялъ до небесъ

вѣнецъ.

— пусть эта вѣсть пройдетъ по всей землѣ! —

не изъ золота, не изъ жемчуга,
а отъ всякаго цвѣта красна и бѣла
и отъ вѣтвей Божія рая —

неувядаемъ вѣнецъ
отъ словъ и пѣсенъ чистаго сердца.

АЛЕКСѢЙ РЕМИЗОВЪ.

МЕТАФИЗИКА И МИСТИКА.*)

(Переводъ съ французскаго.)

1. Въ эпохи спекулятивнаго безсилія можно было бы думать, что метафизика отличается, по крайней мѣрѣ, скромностью. Но время, которое не знаетъ ея величія, не знаетъ и ея ничтожества. Ея величіе въ томъ, что она — мудрость. Ея ничтожество въ томъ, что она — человѣческое знаніе. Да, она называетъ Бога. Но называетъ не Его Именемъ. Ибо Бога нельзя описывать, какъ описываютъ дерево, или коническое сѣченіе. Ты — Истинный Богъ, Спаситель Израиля, Ты — Богъ сокрытый. Когда Іаковъ, на зарѣ спросилъ у Нѣкто: «скажи мнѣ имя Твое? Онъ отвѣтилъ: «зачѣмъ ты спрашиваешь о имени Моемъ?»* Нельзя произнести, поистинѣ, чудесное имя это**, вознесенное «надъ всякимъ именемъ не только въ семъ вѣкѣ, но и въ будущемъ»***.)

2. Одинъ и тотъ же порокъ свойственъ самымъ различнымъ философамъ нашего времени: нео-кантіанцамъ, нео-позитивистамъ, идеалистамъ, бергсоніанцамъ, логистамъ, прагматистамъ, нео-спинозистамъ, нео-мистицистамъ. Всѣ они повторяютъ то же старое заблужденіе объ именахъ. Всѣ они, въ тѣхъ или иныхъ формахъ, сознательно или безсознательно, ставятъ въ упрекъ познанію черезъ понятія то, что оно не даетъ интуиціи сверхчувственнаго единичнаго бытія, подобно *la cognitione tertii generis* Спинозы, теософическому видѣнію Бемэ или Свѣденборга, которое Кантъ, съ такимъ сожалѣніемъ, призналъ иллюзорнымъ. Всѣ они не прощаютъ этому познанію того, что оно, подобно познанію чувственному, не открываетъ непосредственнаго доступа къ самому бытію, а лишь къ сущностямъ, какъ

*) Статья Ж. Маритэна, самаго замѣчательнаго представителя томистской католической философіи во Франціи, дана имъ редакціи «Пути» въ рукописи до ея напечатанія на французскомъ языкѣ.

*) Бытіе, XXXII, 29.

**) Denys. De Divinis Nominibus. I, 6 (leçon 3, de St. Thomas).

***) Посл. Ап. Павла (къ Ефес. I, 21).

чистымъ об'ектамъ мысли. Они совершенно не хотятъ знать цѣны абстракціи, этой имматеріальности, болѣе твердой, чѣмъ сами вещи, хотя и неосязаемой и недоступной воображенію, которую разумъ ищетъ въ сердцѣ вещей.

Гдѣ же корень этой неизлѣчимой болѣзни номинализма? Въ томъ, что имѣя вкусъ къ реальности, утратили смыслъ бытія. Бытіе, само по себѣ, оторванное отъ воплощающей его матеріи, бытіе, съ одними лишь об'ективными необходимостями, съ своими невѣсомыми законами, неосязаемымъ принужденіемъ, со всей незримой очевидностью своей, для нихъ лишь — пустое слово. Можно ли умозрительно изучать геометрію въ пространствѣ, не *видя* фигуръ въ этомъ пространствѣ? Можно ли разсуждать о метафизикѣ, не *видя* сущностей въ постигаемомъ? Безъ сомнѣнія, трудная гимнастика нужна поэту, она нужна и метафизику. Но и въ первомъ и во второмъ случаѣ ничего нельзя предпринимать, не обладая первичнымъ *даромъ*.

Интуиція есть для насъ пробужденіе среди сновъ, рѣзко сдѣланный шагъ, выводящій насъ изъ сна и его звѣздныхъ рѣкъ. Ибо есть у человѣка нѣсколько сновъ. Каждое утро выходитъ онъ изъ сна животного, изъ сна человѣческаго, когда раскрывается его интеллектъ (и изъ сна божественнаго отъ прикосновенія Бога). Рожденію метафизика или поэта сопутствуетъ нѣкая благодать природнаго порядка. Поэтъ, бросающій свое сердце, какъ стрѣлу или ракету, въ міръ вещей, видитъ, какъ бы угадывая, даже въ чувственномъ (такъ какъ его нельзя отдѣлить) — блескъ духовнаго, откуда сіяетъ ему взоръ Бога. Метафизикъ, отворачиваясь отъ чувственнаго, видитъ черезъ науку, въ умопостигаемомъ и свободномъ отъ вещей переходящихъ, тотъ же духовный свѣтъ, но выраженный въ идеѣ. Абстракція, несущая смерть одному, необходима, какъ воздухъ, другому; воображеніе, прерывность, недостоверность, гибельная для одного, являются источникомъ жизни для другого. Пронизанные и тотъ и другой лучами, падающими изъ творческой ночи, одинъ питается умопостигаемостью связанной и столь же многообразной какъ отображеніе Бога въ мірѣ, а другой умопостигаемостью разоблаченной и такой же опредѣленной, какъ и бытіе, присущее вещамъ. Оба качаются на доскѣ, то взлетая къ небу, то опускаясь къ землѣ. Зрители смѣются, глядя на эту забаву: они сидятъ на землѣ.

3. Вы, говорятъ мнѣ, напоминаете намъ толкователя черной магіи, который совѣтовалъ бы намъ летать руками. Нѣтъ, я прошу васъ летать вашими крыльями. Но у насъ есть только руки. — Руки? Но это атрофированныя крылья. Нѣчто совсѣмъ иное. Они выросли бы, если бъ вы были смѣлѣе и поняли, что нельзя опираться только на землю, что воздухъ — не пустота.

Слишкомъ вѣрно то, что вѣчная метафизика не вмѣщается въ рамки современнаго мышленія или, вѣрнѣе, это мышленіе не вмѣщается въ нее. Три столѣтія эмпироматематизма принудили ее интересоваться лишь изобрѣтеніемъ приборовъ для ловли феноменовъ — сѣти понятій, дающихъ разуму нѣкоторое превосходство въ области практической и иллюзорное постиженіе природы, ибо мысль погружается

ими не въ бытіе, но въ само чувственное. Двигаясь впередъ не путемъ присоединенія новыхъ истинъ къ истинамъ уже завоеваннымъ, а лишь путемъ замѣны устарѣвшихъ приборовъ новыми, оперируя вещами, которыхъ не понимаешь, достигая реальное лишь мало по малу, терпѣливо, одерживая побѣды лишь частичныя и всегда временныя, втайнѣ проникаясь, все болѣе и болѣе, вкусомъ къ матеріи, съ которой ведетъ хитрую игру, современное мышленіе развило въ себѣ, въ низшей области научной демиургіи, нѣкія сложныя чудесно специализированныя щупальцы и изумительный охотничій инстинктъ. Но, въ то же время, оно до нельзя ослабѣло и стало беззащитнымъ въ отношеніи къ подлиннымъ объектамъ интеллекта. Оно недостойно отрѣкается отъ нихъ и неспособно уже оцѣнить всеобщее значеніе рacionales достовѣрностей иначе какъ систему хорошо оборудованныхъ зубчатыхъ колесъ. Вотъ почему ему ничего другого не остается, какъ выступить или противъ всякой метафизики — устарѣвшій позитивизмъ, или на защиту псевдо-метафизики — позитивизмъ новаго типа — или на защиту одной изъ ея поддѣлокъ, гдѣ мы находимъ эмпирическій пріемъ въ самой грубой его формѣ, какъ у прагматистовъ и у плюралистовъ, или въ самой тонкой — въ бергсоновской интуиціи, или же въ самой религіозной — въ цѣлостномъ актѣ М. Блонделя и его усиліи мистически пережить всѣ вещи — захватить области чистой интеллекціи. Все это такъ: склоны современнаго интеллекта направлены противъ насъ. Но развѣ склоны не созданы лишь для того, чтобы преодолевать ихъ новымъ под'емомъ? Интеллектъ не измѣнилъ своей природы. Онъ приобрѣлъ лишь дурныя привычки. Привычки могутъ быть исправлены. Вторая природа? Но первая все же остается и силлогизмъ пребудетъ до тѣхъ поръ, пока живъ будетъ человѣкъ. Философа гораздо менѣе, чѣмъ художника, стѣсняетъ разобщеніе съ интеллектуальнымъ ритмомъ его времени. Иначе обстоитъ дѣло въ первомъ и второмъ случаѣ. Художникъ переливается въ свое произведеніе творческій духъ, метафизикъ соизмѣряетъ познающій духъ съ реальностью. Артисту удастся овладѣть матеріаломъ лишь тогда, когда онъ ввѣряетъ себя духу своего времени, доводя его до предѣла и, прежде всего, сосредоточивъ все свое томленіе и весь огонь свой. Но философъ долженъ, прежде всего, связать себя съ объектомъ и изо всѣхъ силъ держаться за него съ такимъ упорствомъ, чтобы въ матеріалѣ, который ему сопротивляется, произошелъ, наконецъ, прорывъ, опредѣляющій перегруппировку силъ и новую оріентировку.

4. Вѣрно и то, что метафизика не можетъ быть полезной для экспериментальной науки. Открытія и изобрѣтенія въ царствѣ феноменовъ? Но здѣсь ей нечѣмъ похвастаться; ея эвристическое значеніе въ этомъ отношеніи, какъ говорятъ, равно нулю. Съ этой стороны ничего ждать отъ нея нельзя. На небѣ не работаютъ такъ, какъ на землѣ. И въ этомъ ея величіе, мы это знаемъ уже въ теченіе тысячелѣтій. Она бесполезна, говорилъ старый Аристотель, она не служитъ никому и ничему, ибо она выше всякаго сервиллизма. Бесполезна, потому что *сверх-полезна*, потому что

хороша въ себѣ и для себя. Поймите же, что служи она наукѣ, помогая ей въ качествѣ матеріала, она не соотвѣтствовала бы своему назначенію, желая превзойти эту науку и не будучи выше ея.

Ложна всякая метафизика, будь то Декарта, Спинозы или Канта, если она измѣряется не тайной того, что есть, а состояніемъ позитивной науки въ тотъ или иной моментъ. Истинная метафизика можетъ такъ же, въ извѣстномъ смыслѣ, сказать о себѣ: царство мое не отъ міра сего. Ея аксіомы. ? Она завоевываетъ ихъ, не смотря на то, что этотъ міръ пытается скрыть ихъ отъ нея: о чемъ говорятъ феномены, эти обманчивыя волны голой эмпирики, какъ не о томъ, что то, что есть не существуетъ и что дѣйствіе больше причины. Ея выводы? Она созерцаетъ ихъ, восходя отъ видимаго къ невидимому, она подчиняетъ ихъ порядку разумной причинности, воплощенной въ этомъ мірѣ и, все же, его превосходящемъ и ни въ чемъ не противорѣчащемъ системѣ чувственной послѣдовательности, изучаемой экспериментальной наукой, но ей совершенно чуждой: движеніе моего пера на бумагѣ, — рука, — воображеніе и внутреннее чувство, —, воля — интеллектъ и первичный Агентъ, безъ котораго все созданное бездѣйствуетъ. Такой рядъ ни въ чемъ не противостоитъ, но и не помогаетъ опредѣленію сосудо-двигательныхъ измѣненій или ассоціацій данныхъ образовъ въ то время, какъ я пишу. Метафизика требуетъ нѣкотораго очищенія интеллекта; она предполагаетъ также нѣкоторое очищеніе воли и силу отдать себя тому, что ничему не служить — *безполезной* Истинѣ.

Ни въ чемъ, однако, не нуждается такъ человѣкъ, какъ въ этой *безполезности*. Не въ истинахъ, которыя служатъ намъ, нуждаемся мы, а въ истинѣ, которой бы мы служили. Ибо въ ней — питаніе разума, а мы — разумъ, въ наивысшей части нашего существа.

Безполезная метафизика устанавливаетъ порядокъ — не въ видѣ полицейскихъ предписаній а порядокъ исходящій изъ вѣчности — въ интеллектъ какъ спекулятивномъ, такъ и практическомъ. Она возвращаетъ человѣку его устойчивость и движеніе, назначеніе которыхъ, какъ извѣстно, въ томъ, чтобы, упираясь обѣими ногами въ землю, головой устремляться къ звѣздамъ. Она открываетъ ему во всей полнотѣ бытія, подлинныя цѣнности и ихъ іерархію. Она устанавливаетъ свою этику. Она поддерживаетъ справедливый порядокъ въ мірѣ своего познанія, обеспечивая естественныя границы, гармонию и соподчиненіе различныхъ наукъ. И это гораздо необходимѣе человѣческому существу, чѣмъ самые роскошные цвѣты математики феноменовъ. Ибо какой смыслъ завоевать міръ, но потерять истинную направленность разума.

Однако, мы слишкомъ немощны и, весьма возможно, что свѣтлый міръ, даруемый здоровой метафизикой, окажется менѣе благопріятнымъ для экспериментальныхъ открытій, чѣмъ мечтательность и страстность ума, погруженного въ чувственное. Возможно, что науки о природѣ любятъ ловить рыбу въ мутной водѣ, но, быть можетъ,

и мы имѣемъ право считать себя уже достаточно отягченными человѣкоубійственными благодареніями смѣхотворнаго господства надъ матеріей.

Метафизика утверждаетъ насъ въ вѣчномъ и абсолютномъ, заставляетъ перейти отъ зрѣлища вещей къ познанію разума — въ самомъ себѣ болѣе крѣпкаго и вѣрнаго чѣмъ всѣ математическія достовѣрности, хотя и менѣе намъ доступнаго, — къ наукѣ о незримомъ мірѣ божественныхъ совершенствъ, раскрывающихся въ тварныхъ отображеніяхъ.

Метафизика — не средство, а цѣль, плодъ, благо подлинное и сладостное, познаніе свободнаго человѣка, познаніе самое свободное и естественно царственное, входъ въ свободный досугъ великой спекулятивной активности, гдѣ дышитъ одинъ лишь интеллектъ, пребывающій на вершинѣ всѣхъ причинъ

5. Однако все это пока еще лишь предчувствіе, лишь отдаленное представленіе о радостяхъ отчизны. Мудрость эта обрѣтена посредствомъ науки: и въ этомъ основная трудность и горечь для разума. Ибо древнее проклятiе «проклята земля» тяготѣетъ болѣе трагически надъ нашимъ разумомъ, чѣмъ надъ нашими руками. Попробуйте, но если вы не разсчитываете на особое покровительство доброй Фортуны, надъ которой не напрасно задумывались язычники, то знайте, что изслѣдованіе высшихъ умопостиженій окажется трудомъ напраснымъ и причинитъ вамъ ужасную печаль неудавшихся истинъ. Боги ревнуютъ насъ къ метафизической мудрости — доктринальное наслѣдство, единственное благодаря которому мы можемъ ее постигнуть, не совершая ошибокъ, всегда игнорируется — человѣкъ пользуется ею лишь случайно и можетъ ли быть иначе? Какой прекрасный парадоксъ! Наука о божественныхъ вещахъ, завоеванная человѣческими средствами, обладаніе свободой, доступное лишь духамъ, сорванное «столь рабской» природой!

Метафизическая мудрость пребываетъ на высшей ступени абстракціи, потому что она наиболѣе отдалена отъ чувствъ; она открываетъ доступъ къ имматеріальному, къ міру реальностей уже существующихъ или могущихъ существовать независимо отъ матеріи. Но способъ нашего восхожденія указываетъ намъ также и на нашу ограниченность. По природной необходимости абстракція, какъ условіе всякой человѣческой науки, влечетъ за собой, вмѣстѣ съ многообразіемъ различныхъ точекъ зрѣнія и дополненій, суровый законъ логическаго развитія, медлительную выработку концепцій, всю сложность огромнаго производства крылатаго аппарата рѣчи, болѣе тяжелаго, чѣмъ воздухъ. Метафизика ищетъ чистаго созерцанія, она хочетъ перешагнуть отъ разсужденій къ чистой интеллекціи. Она стремится къ единству простаго видѣнія. Она приближается къ нему подобно асимптотѣ, но никогда его не достигаетъ. Кто изъ метафизиковъ, если не считать древнихъ Брамановъ, сильнѣе чѣмъ Плотинъ жаждалъ единства? Но экстазъ Плотина не является конечнымъ достиженіемъ; скорѣе это точка ниспаденія метафизики и одной метафизики недостаточно для того, чтобы онъ произошелъ. Счастливый случай, выпавшій на

долю Плотина четыре раза въ теченіе шести лѣтъ, которые Порфирій прожилъ съ нимъ, кажется намъ какъ бы мгновеннымъ соприкосновеніемъ съ интеллектуальнымъ свѣтомъ естественно болѣе яркимъ, чѣмъ свѣтъ природный, судорогой человеческого разума отъ прикосновенія чистаго духа.

Вернемся, однако, къ нашей темѣ. Я сказалъ уже, что метафизика страдаетъ не только отъ недостатка свойственного абстракціи и дискурсіи. У нея есть болѣзнь, присущая ей самой. Она есть естественная теологія, ея об'ектъ по преимуществу есть *Причина* всѣхъ причинъ. *Принципъ* всего, что существуетъ вотъ *То*, что она хочетъ знать. И можетъ ли она не желать познать его знаніемъ совершеннымъ и законченнымъ, единственнымъ и вполне удовлетворяющимъ, познать его въ самомъ себѣ, въ его сущности, въ основѣ, на которой онъ покоится? Желаніе увидить Первопричину, поскольку оно присуще человѣку, будучи «условнымъ» и «несовершеннымъ», ибо оно не происходитъ въ насъ отъ естественнаго соотвѣтствія съ об'ектомъ, въ извѣстномъ, особомъ смыслѣ естественно свойственно метафизику, который не можетъ, не отрекаясь отъ себя, не испытывать его остроты.

Итакъ, метафизика позволяетъ намъ познать Бога лишь по аналогіи, въ томъ, что не свойственно Ему по существу, въ общности Его трансцендентальныхъ совершенствъ, которыя находятся одновременно — въ безконечно различныхъ способахъ проявленія — и въ Немъ и въ вещахъ. Познаніе истинное, точное, абсолютное, — наиболѣе высокая услада разума, ради которой стоитъ быть человѣкомъ, но познаніе это все же отстоитъ безконечно далеко отъ видѣнія и заставляетъ насъ еще болѣе чувствовать всю безмѣрность тайны. *Какъ бы сквозь тусклое стекло*. Слишкомъ понятно, что даже наиболѣе совершенные плоды интеллектуальной жизни все же оставляютъ человѣка неудовлетвореннымъ. Нужно признать за общее положеніе, что интеллектуальная жизнь недостаточна для насъ. Она нуждается въ дополненіи. Познаніе вводитъ въ нашу душу всѣ формы и всѣ блага, но лишенные присущей имъ жизни и низведенныя на степень об'ектовъ мысли. Они пребываютъ въ насъ, прививаются намъ, но способъ ихъ бытія не полонъ. Они требуютъ дополненія, они отягчаютъ насъ желаніемъ слѣдовать за ними въ ихъ собственномъ существѣ и реальности, овладѣть ими не только въ идеѣ, но и въ реальности. И вотъ тутъ то и является любовь. Она влечетъ душу къ соединенію уже порядка реальнаго, котораго интеллектъ, самъ по себѣ, за исключеніемъ особыхъ случаевъ видѣнья Бога, — не можетъ дать.

Мы обречены, если не считать нѣкоторыя нечеловѣческіе срывы, на то, чтобы наша интеллектуальная жизнь, въ концѣ концовъ, признала свою нищету и пролила свѣтъ на природу желанія. Это — проблема Фауста. Если человѣческая мудрость не устремляется ввысь въ любви къ Богу, она ниспадаетъ къ Маргаритѣ.

Мистическое обладаніе Всевышнимъ Богомъ въ вѣчной любви или физическое

обладаніе бѣднымъ тѣломъ въ переходящемъ времени — таково удѣлъъ каждого, какимъ бы волшебникомъ онъ ни былъ. Это выборъ, котораго нельзя избѣжать.

6. Здѣсь и нищета метафизики и ея величіе. Она пробуждаетъ желаніе наивысшаго единенія, полноты духовнаго обладанія въ порядкѣ реальности, а не только въ идеѣ, и не можетъ его осуществить.

Иную мудрость проповѣдуемъ мы, соблазнъ для Іудеевъ, а для Эллиновъ безуміе. Мудрость эта — даръ обожествляющей благодати, свободный взлетъ несотворенной премудрости, превышающій всякое человѣческое усиліе. Въ основѣ его лежитъ безумная любовь къ этой премудрости; она заложена въ каждомъ изъ насъ до предѣльнаго соединенія духа съ ней.

Мистическая мудрость не есть блаженство, не есть совершенное обладаніе божественной реальностью. Но это ея начало. Это вхожденіе уже здѣсь, на землѣ, въ непостижимый свѣтъ, вкушеніе, осязаніе, и непроходящая сладость отъ близости Бога, ибо семь даровъ пребудутъ въ видѣніи такими, какими открываетъ въ нихъ намъ, уже здѣсь, вѣра. Мы не можемъ простить ни тѣхъ, которые ее отрицаютъ, ни тѣхъ, которые ее искажаютъ, введенные въ заблужденіе непростительнымъ метафизическимъ самомнѣніемъ, ибо познавъ божественную трансцендентность, они не хотятъ преклониться передъ ней. Метафизика, которую многіе западные люди въ Германіи и Франціи — не говоря уже о постыдной теософической поддѣлкѣ — предлагаютъ намъ подъ видомъ мудрости Востока*) — подлинный ли ликъ ея? Весьма сомнѣваюсь. Я склоненъ думать, скорѣе, что даже въ самомъ благопріятномъ случаѣ, рѣчь идетъ лишь о томъ или иномъ толкованіи, принятомъ въ одной изъ тамошнихъ закрытыхъ школъ. Какъ бы то ни было, эти напыщенные доктрины являются полнымъ отрицаніемъ мудрости святыхъ. Думая достигъ наивысшаго созерцанія одной лишь метафизикой, ища совершенствованія души виѣ любви, тайна которой остается для нихъ совершенно непроницаемой — мы хорошо понимаемъ почему, — подмѣняя сверхестественную вѣру и откровеніе Бога, воплощеннаго въ Слово — *Единородный Сынъ сый въ лонѣ Отчѣмъ, той исповѣда* — такъ называемой тайной доктриной, унаслѣдованной отъ какихъ то неизвѣстныхъ учителей Знанія: онѣ лгутъ, потому что говорятъ человѣку, будто онъ можетъ увеличить свой ростъ и своими силами войти въ сверхчеловѣческое. Христіанинъ судитъ ихъ; они не могутъ судить его. Ихъ экзотическій интеллектуализмъ, созданный лишь какъ подмѣна истинной метафизики — есть призракъ обманчивый и вредный.

Претенціозная философія можетъ быть врагомъ мудрости еще и въ другомъ отношеніи: не упраздняя мудрости святыхъ передъ метафизикой, она подмѣшиваетъ ее, въ большей или меньшей степени а въ наиболѣе важныхъ случаяхъ, прямо смѣшиваетъ съ метафизикой, — и этимъ совершенно искажаетъ ея природу.

*) Рѣчь идетъ здѣсь о нехристіанскомъ Востока. Прим. ред.

Созерцаніе святыхъ находится не въ линіи метафизики, а въ линіи религіи. Эта наивысшая мудрость въ поискахъ совершеннаго знанія, не зависитъ отъ усилій интеллекта, а отъ цѣлостнаго отданія себя ради осуществленія высшей правды въ конечной цѣли ея. Это наивысшее знаніе предполагаетъ отказъ отъ знанія.

Не для познанія созерцаютъ святые, но для любви. И любятъ они не ради того, чтобъ любить, а ради любви къ Тому, Котораго любятъ. Они стремятся къ соединенію съ Богомъ, котораго требуетъ любовь, ради превыше всего любимаго Бога и любятъ себя только ради Него. Ихъ конечная цѣль не въ томъ, чтобы услаждать свой интеллектъ и свою природу — это значило бы остановиться на себѣ — цѣль ихъ — творить волю *Другого*, содѣйствовать благу Благого. Они не ищутъ душу свою. Они губятъ ее, они уже ея не имѣютъ. Если, проникая въ тайну божественнаго сыновства и какъ бы въ *чемъ-то* обоживаясь, личность ихъ дѣлается трансцендентной, независимой и свободной, какъ ничто въ мірѣ, то лишь потому, что они все забываютъ и живутъ уже не они, а живетъ въ нихъ Любимый.

Антиноміи, открываемыя «новыми мистиками» въ традиціонномъ мистицизмѣ — потому что они имѣютъ о немъ представленіе ложное, испорченное основными современными предразсудками о духовной жизни — я охотно признаю въ нихъ удачную характеристику философской псевдо-мистики (*Новый мистицизмъ* самъ съ трудомъ избѣжить ея). Но они теряютъ всякое значеніе въ примѣненіи къ подлинной мистической жизни. Здѣсь нѣтъ мѣста ни «творческой волѣ», ищущей непосредственной экзальтациі въ чистой авантюрѣ или безконечномъ восхожденіи, ни «магической воли», ищущей своей собственной экзальтациі въ власти надъ міромъ и конечномъ обладаніи. Здѣсь только любовь. (Пусть наши философы не забываютъ, что любовь, одна лишь любовь дѣлаетъ все). Это она пользуется знаніемъ, которое черпаетъ подъ воздѣйствіемъ Духа Божьяго, какъ сладостный даръ — чтобъ съ еще большей полнотой соединиться съ Любимымъ. Здѣсь душа не ищетъ ни экзальтациі, ни уничтоженія: она ищетъ соединенія съ тѣмъ, Кто Первый полюбилъ ее. Потому что здѣсь — Богъ не только имя, но и реальность, здѣсь Сама Реальность и даже Сверх-Реальность, изначальная, бывшая до насъ, безъ насъ, непостижимая ни человѣчески, ни ангельски, но божественно и поэтому насъ обожествляющая, Сверх-Духъ, постиженіе коего не только не ограничиваетъ конечный духъ нашъ, но дѣлаетъ его безграничнымъ, Ты — Богъ живой, Нашъ Творецъ.

Источникъ созерцанія святыхъ не въ духѣ человѣческомъ. Источникъ этотъ — благодать, дарованная свыше. Это совершенный плодъ нашъ, всѣхъ рожденныхъ отъ Воды и Духа. Явленіе, по существу своему, сверхестественное, проистекающее конечно, изъ нашей субстанціональной глубины и активности нашихъ природныхъ данныхъ, но, поскольку данные эти наши, они пассивны передъ всемогуществомъ Бога, они ниспосланы Имъ. Дары, которые Онъ запечатлѣваетъ на нихъ, возвышаютъ ихъ, но возвышеніе это не можетъ быть достигнуто одними лишь природными силами.

Явленіе это въ наивысшей степени личное, свободное и дѣйственное, жизнь, текущая въ вѣчность, но являющаяся для насъ какъ бы бездѣйствіемъ и смертью, потому что сама она сверхприродна не только объективно, но и по способу воздѣйствія на насъ. Она проистекаетъ изъ нашего духа подъ воздѣйствіемъ одного лишь Бога и возноситъ его *дѣйствующей благодатью*, въ которой вся инициатива принадлежитъ Богу. И, такъ какъ вѣра есть корень и основа всякой сверхестественной жизни, то явленіе это непостижимо безъ вѣры. «Помимо вѣры нѣтъ способа наиболѣе близкаго и соотвѣтствующаго созерцанію»*)

Наконецъ, святые созерцаютъ не только *ради* божественной любви, но и *посредствомъ* ея. Созерцаніе это предполагаетъ не только теологическую добродѣтель любви и свыше ниспосылаемые дары Разума и Мудрости, внѣ любви въ душѣ не существующія. Богъ, котораго познаютъ вѣрой во тѣмѣ и какъ бы на разстояніи, — ибо для интеллекта всегда есть разстояніе, если нѣтъ видѣнія — Онъ же познается любовью непосредственно, въ Немъ самомъ, соединяя насъ въ сердцѣ нашемъ съ тѣмъ, что сокрыто въ вѣрѣ. Божественные предметы, внѣдренные въ насъ любовью, Бога, сдѣлавшагося нашимъ посредствомъ любви, мистическая мудрость, подъ активнымъ воздѣйствіемъ Духа Святого, испытываетъ въ любви и черезъ любовь какъ отдающихся намъ въ насъ и знаетъ аффективно «черезъ непостижимое единеніе»**) погружаясь въ ночь, превосходящую всякое раздѣльное познаніе, всякій образъ и всякую идею, какъ бы переводя въ безконечное все, что твари когда бы то ни было могли помыслить. «Воистину Ты-Богъ и Спаситель Израиля, Богъ сокрытый». Она познаетъ Бога, какъ Бога сокрытаго, Бога спасающаго и спасающаго тѣмъ болѣе, чѣмъ больше Онъ сокрытъ; познаетъ тайную мудрость, очищающую душу. Оставаясь подъ контролемъ теологіи, завися отъ ея условій и основъ въ земныхъ предѣлахъ, отъ многочисленныхъ понятій и знаковъ, въ которыхъ божественная Истина обнаруживаетъ себя нашему интеллекту, можетъ-ли она не превзойти всѣ наши раздѣльные понятія и всѣ выразимые знаки, чтобъ слиться, въ опытѣ любви, съ самой реальностью, этимъ первичнымъ объектомъ вѣры? Здѣсь мы являемся антиподами Плотина. Вопросъ не въ томъ, чтобы интеллектуально превзойти все постигаемое, чтобъ взойти посредствомъ метафизики и ея разумно построенной діалектической лѣстницы до уничтоженія — еще природнаго — природной интеллекції въ сверхъ-интеллигивельномъ или пережить ангельскій экстазъ. Вопросъ въ томъ, чтобы въ любви возвыситься надъ всѣмъ тварнымъ, чтобы подъ божественнымъ воздѣйствіемъ, отрекшись отъ себя и всего въ мірѣ, вознестись любовью, въ пресвѣтлую ночь вѣры, до наивысшаго сверхестественнаго познанія всего безгранично сверхестественнаго и тамъ любовью преобразиться въ Богъ. Ибо «только для этой любви мы и были созданы»***). Нѣтъ,

*) St. Jean de la Croix. Montée du Carmel, II, VIII.

**) Denys, Noms divins, VII, 3.

***) St. Jean de la Croix, Cantique spirituel, str. 29.

метафизика не можетъ быть дверью для мистическаго созерцанія. Дверь эта — чело-
вѣчность Христа, который даруетъ намъ благодать и истину. «Я дверь, сказалъ
Онъ, кто войдетъ Мною, тотъ спасется, и войдетъ, и выйдетъ, и пажить найдетъ».

Войдя черезъ Него душа поднимается и проникаетъ въ ночное и голое созерца-
ніе чистой божественности и оттуда снова опускается къ созерцанію святой чело-
вѣчности. И здѣсь и тамъ она находитъ пищу и насыщается Богомъ своимъ.*)

7) Въ каждомъ символѣ, понятіи или имени нужно различать двѣ вещи, объектъ,
который они познаютъ и способъ, какимъ познаютъ. Во всѣхъ символахъ, которыми
нашъ интеллектъ пользуется для познанія Бога, *способъ*, какимъ Его символизируютъ
недостаточенъ и недостойнъ Бога, такъ какъ онъ соотвѣтствуетъ не Богу, а тому,
что не есть Богъ, подобно тому, какъ совершенства, пребывающія въ вещахъ въ чи-
стомъ видѣ своемъ предсуществуютъ въ Богѣ. И такъ же какъ всѣ тварныя вещи лишь
несовершенно отражаютъ Бога ихъ создавшаго, такимъ же несовершеннымъ обра-
зомъ и наши идеи, познающія прежде всего и непосредственно все сотворенное,
даютъ познаніе Бога. Совершенство ими выражаемое, которое можетъ — если оно
порядка трансцендентнаго — существовать въ состояніи и тварномъ и нетварномъ,
имъ свойственно обозначать въ состояніи тварномъ, ограниченномъ и несовершенномъ.
Также и всѣ имена, которыми мы называемъ Бога, обозначая одну и ту же реальность,
невъразимо единую и простую не являются-ли однако лишь синонимами, такъ какъ
они обозначаютъ ее тѣмъ способомъ какимъ соединены и раздѣлены въ тваряхъ
совершенства, предсуществующія въ Богѣ въ состояніи наивысшей простоты. Богъ
есть непреходящее Добро, непреходящая Истина, непреходящее Бытіе, но идея
Добра, Истины, Бытія даже въ чистомъ состояніи своемъ не была бы Богомъ. Отсюда
слѣдуетъ, что имена и понятія, соотвѣтствующія Богу, сохраняютъ, переходя на
Него, всю свою умпостигаемую цѣнность и все свое значеніе: обозначаемое пребы-
ваетъ *цѣлостнымъ* въ Богѣ со всѣмъ, что оно создаетъ для интеллекта («формально»
говорятъ философы). Когда мы говоримъ, что Богъ добръ, мы этимъ существенно
обозначаемъ божественную природу и знаемъ, что въ ней есть все, что необходимо
предполагаетъ ея добро. Но въ этомъ совершенствѣ, въ чистомъ актѣ его — который
и есть самъ Богъ — заключено уже безконечно *большее*, чѣмъ это обозначено въ
понятіи о немъ и имени его. Оно существуетъ въ Богѣ (въ «наивысшей полнотѣ»,
говорятъ философы) способомъ безконечно превосходящемъ наше пониманіе. Зная,
что Богъ добръ, мы еще не знаемъ, что такое божественное Добро, ибо Онъ добръ,
какъ никто другой, истиненъ какъ никто другой, *Онъ есть*, какъ ничто изъ всего
что мы знаемъ.

Итакъ, говоритъ св. Тома, имя Мудрецъ, когда оно сказано о чело-вѣкѣ, *описы-*

*) St. Thomas d'Aquin, Quodlib. VIII, a, 20; Josephusa Spiritu Sancto, Cursus theo-
logiae, mystico scholasticae. Disp. prima proemialis, q. 2 § 1 (edit. 1924, Beyaert, Brugest
p. 117.

вааетъ и выражаетъ, до нѣкоторой степени, обозначаемый предметъ, но не тогда, когда оно сказано о Богѣ; въ этомъ случаѣ оно оставляетъ предметъ невмѣстимымъ, неописуемымъ и превосходящимъ «значеніе имени»)).*

Всякое познаніе Бога посредствомъ идей или понятій, идей прибрѣтенныхъ метафизикой и спекулятивной теологіей или внушенныхъ какъ бы въ пророчествѣ, — всякое чисто интеллектуальное познаніе Бога, внѣ блаженнаго Видѣнія, если бы оно даже было абсолютно вѣрно, абсолютно достовѣрно и являло бы собой подлинное и наиболѣе желанное знаніе, благодаря способу воспріятія и обозначенія его, все же осталось бы безнадежно неполнымъ и бесконечно несоотвѣтствующимъ познаваемому и обозначаемому объекту.

Очевидно, если намъ можетъ быть дано познаніе Бога, хотя бы еще и не *sicuti est*, не въ Его сущности, не въ видѣніи, а лишь въ трансцендентности Его божественности, пользуясь способомъ познанія, соотвѣтствующимъ познаваемому объекту, то и такое познаніе не можетъ быть достигнуто путемъ чисто интеллектуальнымъ. Превзойти всякій способъ познанія, оставаясь въ линіи интеллекта, т. е. понятія, было бы противорѣчіемъ въ терминахъ. Нужно пройти черезъ любовь. Одна лишь любовь, я говорю любовь сверхъестественная, можетъ совершить этотъ переходъ. Земной разумъ можетъ превзойти всѣ обычные пути лишь отрѣшившись отъ познанія. Тогда Духъ Божій, пользуясь сродствомъ любви и воздѣйствіями, произведенными божественнымъ единеніемъ на нашу аффективность, дастъ душѣ въ опытѣ любви познать то, что недоступно и недостижимо никакому познанію.

«Тогда, освобожденная отъ міра чувственнаго и міра интеллектуальнаго, душа вступаетъ въ таинственную тьму святаго невѣденія и, отрѣшившись отъ всякихъ научныхъ данныхъ, она теряетъ себя въ Томъ, Кто не можетъ быть ни видимъ, ни осязаемъ. Всецѣло отдавшись этому объекту, не принадлежа уже ни себѣ, ни другимъ, соединенная съ невѣдомымъ самой благородной частью своего я, въ силу отказа отъ познанія, она черпаетъ, наконецъ, въ этомъ абсолютномъ незнаніи то познаніе, которое не можетъ быть завоевано никакимъ постиженіемъ».**)»

8). Повидимому, характеръ переживаемыхъ нами временъ стоитъ подъ знакомъ раздѣленія тѣла и духа или прогрессирующаго распада человѣческаго образа. Слишкомъ очевидно, что переходъ челоѣчества подъ власть Денегъ и Науки (я имѣю ввиду математическое использование природы) указываетъ на возрастающую материализацію интеллекта и міра. Съ другой стороны, и какъ бы въ компенсацію этого явленія, духъ, въ которомъ наша дискурсивная и социальная активность нуждается все меньше и меньше и съ котораго, благодаря этому снимается необходимость обслуживания многихъ органическихъ функцій челоѣческой жизни — духъ этотъ какъ

*) St. Thomas. Sum. Theol. I, 13, 5.

**) Denys. Theologie Mystique, Ch. I, 3.

бы освобождается или можетъ частично освободиться. «Фотографія освободила живопись». Эти слова Жана Кокто могутъ быть примѣнены ко всѣмъ областямъ. Печатаніе освободило пластическія искусства отъ педагогическихъ функцій, выпавшихъ на ихъ долю въ эпоху строительства соборовъ. Опытныя науки освободили метафизику отъ заботы объяснять предметы чувственной природы и отъ многихъ иллюзій, явившихся послѣдствіями греческаго оптимизма. Земля не нуждается болѣе въ Ангелѣ, который бы ее вращалъ, она находитъ возможность двигаться безъ его помощи. Духъ возносится къ небу.

Но человѣкъ есть и тѣло и духъ, связанные между собой не ниткой, а единствомъ субстанціи. И если человѣческія вещи перестанутъ быть измѣряемыми человѣческимъ составомъ — одни въ соотвѣтствіи съ энергіями матеріи, другіе по требованіямъ развоплощенной духовности, то это будетъ для человѣка ужасающимъ метафизическимъ раздробленіемъ на части.

Можно думать, что образъ міра преидетъ въ день, когда этотъ разрывъ достигнетъ предѣла и сердце наше не выдержитъ.

Что касается вещей духовныхъ, то ихъ «освобожденіе» рискуетъ остаться иллюзорнымъ, — что тяжелѣе рабства. Узы, налагаемая ихъ служеніемъ людямъ, были для нихъ легкими. Онѣ, хотя и стѣсняли, но придавали имъ ихъ естественный вѣсъ. Ангелизація искусства и знанія? Вся эта возможная чистота не будетъ-ли утрачена въ этомъ грубомъ безумствѣ? Она обрѣтетъ себя и будетъ сама собой лишь въ оградѣ Духа. Тамъ гдѣ будетъ трупъ, тамъ соберутся орлы. Въ то время, какъ міръ опускался, Церковь Христова возносилась какъ бы сквозь него, мало по малу освобождаясь и освобожденная отъ заботъ о городахъ ее изгоняющихъ и отъ земныхъ попеченій, которыя по праву выполняла. И, когда она, нищая и лишенная всего, бѣжитъ въ пустыню, она увлечетъ за собой все, что останется еще въ мірѣ не только отъ вѣры, любви и истиннаго созерцанія, но и отъ философіи, поэзіи и добродѣтели. И это будетъ болѣе прекраснымъ, чѣмъ когда либо.

9). Огромный интересъ современнаго кризиса заключается въ томъ, что будучи болѣе универсальнымъ, чѣмъ какой либо иной, кризисъ этотъ вынуждаетъ насъ сдѣлать окончательное избраніе. Мы достигли, наконецъ, линіи водораздѣла. Благодаря измѣнѣ Запада, злоупотребившаго божественной благодатью и растратившаго дары, которые онъ долженъ былъ воздѣлывать для Бога, произошло то, что, выпавъ изъ порядка любви, порядокъ разума всюду искажился и болѣе ни на что не годенъ. Зло раціонализма породило раздоръ между природой и *формой разума*. Отнынѣ стало очень трудно удержаться на одномъ человѣческомъ. Нужно дѣлать ставку или выше разума и за него или ниже его и противъ него. Но однѣ лишь теологическія добродѣтели и сверхестественные дары превосходятъ разумъ. Духъ? Но какой духъ вызываете вы? Если это не Духъ Святой, то, съ такимъ же успѣхомъ можно было бы призывать духъ дерева или духъ вина (*esprit de vin* — неперевожимая игра словъ).

пер.) Все, такъ называемое духовное или сверхъ разумное внѣ любви служить, въ концѣ концовъ, лишь животности. Вражда противъ разума будетъ всегда возстаніемъ рода противъ специфическаго различенія. Мечта противоположна созерцанію. Если чистота заключается въ полномъ разнузданіи жизни, согласно чувствамъ и ихъ механизму, то чистоту эту мы найдемъ скорѣе у животнаго, чѣмъ у святого.

Міръ, тотъ міръ, о которомъ Христосъ не молился — его выборъ уже давно сдѣланъ. Освободиться отъ *forma rationis*, убѣжать какъ можно дальше отъ Бога въ невозможное метафизическое самоубійство, — жестокой и спасительный порядокъ, установленный вѣчнымъ закономъ, — таково желаніе, отъ котораго трепещетъ плоть ветхаго человѣка. Этого желалъ и Древній изъ древнихъ, низвергаясь, подобно молніи, съ высоты небесъ. Чтобы выразить его въ абсолютномъ, въ полнотѣ, доступной существу, которое почти никогда не знаетъ, что дѣлаетъ — нуженъ нѣкотораго рода героизмъ. (Дьяволъ имѣетъ своихъ мучениковъ). Свидѣтельство безъ обѣщанія, воздаваемое тому, что болѣе, чѣмъ умерло...

Что касается огромной массы человѣческой, то судя по обыкновеннымъ условіямъ человѣческой природы, можно легко повѣрить, что она будетъ катиться по той же наклонной плоскости, безъ воли и мужества, умерщвленная своимъ идеаломъ. Движеніе по наклонной плоскости такъ легко!

Но все же ошибочно судить лишь согласно природѣ. Нельзя забывать о благодати, которая готовитъ свои неожиданности. Въ то время какъ старый міръ продолжаетъ свое ниспаденіе, уже зарождается воистину новое, — таинственное и непобѣдимое движеніе божественнаго сока въ мистическомъ Тѣлѣ, нетлѣнномъ и не старѣющемъ, благословенное пробужденіе души подъ покровомъ Дѣвы и Духа. О, Премудрость, охватывающая силой своей концы земные и объединяющая противоположности! О, обѣтованіе, украшающее собой это несчастное время и вливающее въ насъ радость! Пусть народы, принявшіе крещеніе и не оставшіеся вѣрными своему призванію отдѣляются отъ Церкви, пусть всюду поносятъ имя Христово, давая вмѣсто христіанской цивилизаціи лишь трупъ ея, но тѣ, которые чувствуютъ, что все потеряно и ждутъ неожиданнаго — я никогда не буду презирать ни ихъ отчаянія, ни ихъ ожиданія. Чего же они ждутъ? — вотъ что важно знать: Антихриста или Второго пришествія Христа? Мы, мы ждемъ воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка. Мы знаемъ, чего ждемъ и знаемъ, что то, чего мы ждемъ превосходитъ всякое постиженіе. Есть разница между тѣмъ, когда не знаютъ, на что надѣяться, и когда знаютъ, что то, на что надѣются — непостижимо.

ЖАКЪ МАРИТЭНЪ.

ПУБЛИЧНОЕ ЗАСѢДАНІЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОВСКОЙ АКАДЕМІИ, ПОСВЯЩЕННОЕ ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА.

Въ воскресенье 1 ноября въ Парижѣ состоялось публичное засѣданіе Религиозно-Философской Академіи, посвященное памяти Владиміра Соловьева по случаю двадцатипятилѣтія со дня его смерти. Засѣданіе началось панихидой, отслуженной протоіереемъ о. Сергіемъ Булгаковымъ. Послѣ панихиды О. Сергій Булгаковъ сказалъ слово:

Поминайте наставниковъ вашихъ (Евр. 13: 7). Долгъ любви церковной къ почившему рабу Божьему Владиміру есть прежде всего молитва о душѣ его, а затѣмъ и благодарная память о добромъ дѣлѣ жизни его. Есть много людей, которымъ помогъ онъ прийти къ вѣрѣ Христовой и пройти, опираясь на его руку, ту или иную часть своего пути къ Богу, и я первый обязанъ ему этимъ, и въ немъ имѣю одного изъ путеводителей ко Христу. Рабу Бож. Владиміру ввѣрено было служеніе слова, подобное служенію раннихъ христіанскихъ апологетовъ, которые помогали пробиваться къ вѣрѣ черезъ тьму невѣрія и язычества, и къ тому Богъ надѣлилъ его многими дарами. Онъ былъ *проповѣдникомъ* вѣры въ Бога и Церковь, и всю жизнь несъ подвигъ этого исповѣдничества. Ему даны были многіе дары, — даръ религіознаго воодушевленія и живого, опытнаго проникновенія въ догматы, даръ духовной свободы, даръ отысканія Царства Божія въ силѣ, правдѣ и красотѣ его раскрытія въ историческихъ путяхъ человѣчества, даръ печалованія о расколахъ церковныхъ. Большіе и многіе дары влекутъ съ собою и большія трудности, и духовныя восхожденія должны оправдываться соразмѣр-

нымъ молитвеннымъ подвигомъ. Трудно всегда сохранять духовное равновѣсіе и трезвенность, не дѣлаясь жертвой искушеній и прельщеній, не смѣшивая вдохновенности съ вдохновеніемъ, возбужденія съ пророчествованіемъ, дерзновенія съ самочиніемъ, и почившій рабъ Божій Владиміръ не всегда и не во всемъ оставался свободенъ отъ этихъ смѣшеній. И дѣло любви церковной къ почившему является не только хранить о немъ молитвенную память, но и продолжать жизненное дѣло его, исправляя его въ уклоненіяхъ и ошибкахъ и тѣмъ и освобождая душу автора отъ ихъ послѣдствій, на немъ тяготящихся.

Въ числѣ другихъ уклоненій было и то, которое постигло его на пути его исканій церковнаго возсоединенія всѣхъ, именно, смущающее многихъ тайное присоединеніе его къ католицизму, которое неизвѣстно было при его жизни и поныне остается неразгаданной тайной. Однако передъ смертью умирающій обратился къ Таинствамъ Православной Церкви, на смертномъ одрѣ онъ не отторгся отъ Православія, и Православіе не отрицается своего сына, нынѣ нами благодарно поминаемаго.

Послѣ слова О. Сергія Булгакова Н. А. Бердяевъ сказалъ на тему: «Идея Богочеловѣчества у Вл. Соловьева»:

Русскіе неблагодарны къ своимъ замѣчательнымъ людямъ. Эта неблагодарность сказала и въ отношеніи величайшаго русскаго мыслителя. Образъ Вл. Соловьева остается загадочнымъ. Есть Соловьевъ дневной и Соловьевъ ночной. И противорѣчія Соловьева ночного

иногда лишь кажу́щимся образом были примирены въ сознаниі Соловьева днѣвного. Онъ мистикъ и рационалистъ, православный и католикъ, человѣкъ перковный и свободный гностикъ, консерваторъ и либераль. Противоположныя направленія его считаютъ своимъ. Но онъ былъ и остался одинокимъ. Вл. Соловьевъ универсальный умъ и центральной идеей его была идея конкретнаго всеединства. Но движущій паосъ В. С. нужно искать въ идеѣ Богочеловѣчества. Съ этимъ связано его пониманіе христіанства. Онъ прежде всего религіозный защитникъ человѣка и человѣчества. Онъ борется со всѣми уклонами къ моноизитству. Вл. Соловьевъ вернулся къ вѣрѣ отцовъ послѣ гуманистическаго опыта новой исторіи, послѣ свободного пути познания. И для него свобода и активность человѣка есть часть христіанства, какъ религія Богочеловѣчества. Онъ вноситъ въ христіанство принципъ развитія. Онъ всю жизнь защищаетъ свободу духа, свободу совѣсти, чѣмъ отличается отъ католичества. Христіанство предполагаетъ не только вѣру въ Бога, но и вѣру въ человѣка, т. е. въ соединеніе въ Богочеловѣчествѣ двухъ природъ. Въ первый періодъ, къ которому относится «Чтенія о Богочеловѣчествѣ» построение Вл. Соловьева отличается оптимизмомъ. Онъ не видитъ трагизма историческаго процесса и представляетъ себѣ эволюціонно осуществленіе теократіи на землѣ. В. С. исходитъ изъ кризиса современной цивилизаціи. Но онъ признаетъ положительное значеніе отпаденія природныхъ человѣческихъ силъ отъ Бога, какъ условія *свободнаго* ихъ воссоединенія съ Богомъ. В. С. прошелъ черезъ германскій идеализмъ, который для русской религіозной мысли имѣетъ то же значеніе, какое имѣла греческая философія для учителей Церкви. Рационализмъ и мистицизмъ сочетаются въ религіозной философіи Соловьева. Онъ понимаетъ христіанство не только какъ данность, но и какъ заданіе. Христіанство есть организованная любовь. Для В. С. Богочеловѣчество явится въ результатѣ соединенія божественнаго начала Церкви на Востоцѣ и человѣческаго начала на Западѣ. Активное выраженіе человѣческаго начала въ Богочеловѣчествѣ — основная идея В. С. Онъ вѣритъ въ человѣчество, какъ въ реальное существо. Съ этимъ связано ученіе о Софіи. Софія есть иде-

альное, совершенное человѣчество. Человѣчество — душа міра. Софія — душа міра. Софія, душа міра, человѣчество — двойственное существо, божественное и тварное. Нѣтъ рѣзкаго раздѣленія между сверхъестественнымъ и естественнымъ, какъ въ томизмѣ. Человѣчество вкоренено въ Божественномъ мірѣ. Каждый человѣкъ вкорененъ въ универсальномъ, небесномъ чловѣкѣ, въ Адамѣ Кадмонѣ Кабаллы. Міровая душа свободна, она свободно, предмѣрно и доременно отпала отъ Бога и свободно должна къ нему вернуться... В. С. учитъ объ абсолютномъ сущемъ и абсолютномъ становящемся. Богочеловѣчество есть абсолютное становящееся. Явленіе Христа есть явленіе Новаго Адама, есть антропогенический и космогенический процессъ. В. С. чуждо судебное пониманіе искупленія. Въ этомъ онъ чуждъ католической теологіи. Въ христіанскомъ чловѣчествѣ должно произойти тоже соединеніе двухъ природъ, которое индивидуально произошло въ Иисусѣ Христѣ. В. С. никогда не понималъ христіанство, какъ религію личнаго спасенія, а всегда понималъ его, какъ религію спасенія и преобразенія міра, какъ религію социальную и космическую. Отрицательное развитіе человѣческаго начала имѣетъ положительное значеніе для Богочеловѣчества. В. С. придаетъ огромное значеніе сврешеству именно потому, что въ немъ выражена напряженная активность личнаго человѣческаго начала. Съ религізнымъ утвержденіемъ человѣческаго начала у В. С. связано его пониманіе *пророческаго* служенія, свободного пророчествованія. Пророкъ въ отличіе отъ священника есть боговдохновенный человѣкъ. В. С. былъ одинокъ и непонятъ, потому что онъ чувствовалъ себя призваннымъ къ пророческому служенію. Онъ, какъ и кардиналъ Ньюманъ, признаетъ догматическое развитіе въ Церкви. Въ статьѣ «Объ упадкѣ средневѣковаго міровоззрѣнія» В. С. видитъ въ гуманизмѣ и прогрессѣ, въ гуманныхъ общественныхъ реформахъ большее осуществленіе христіанскихъ началъ, чѣмъ въ условномъ и полужыическомъ христіанствѣ. Онъ всегда требовалъ, чтобы христіанство было реально осуществлено въ жизни, личной и общественной. Христіане сами должны быть лучше, а не нападать на не-христіанъ. Эту подлинно христіанскую мораль

онъ примѣнялъ къ еврейскому вопросу. Въ статьѣ «Идея человѣчества у Ав. Конта» В. С. сближаетъ культъ Великаго Существа—Человѣчества съ культомъ Мадонны и культомъ Св. Софіи. Человѣчество есть половина Богочеловѣчества. Контъ не совершалъ грѣха противъ Духа Св. и Соловьевъ предлагаетъ внести его имя въ христіанскій календарь. В. С. былъ своеобразнымъ христіанскимъ гуманистомъ. Человѣчность для него органически входитъ въ христіанскую вѣру. В. С. не всегда вѣрно рѣшалъ религіозную проблему о человѣкѣ, но заслуги его огромны въ самой постановкѣ проблемы. Въ первый свой періодъ Соловьевъ не дооцѣниваетъ силы зла въ мірѣ и его напостаній. Онъ не свободенъ отъ иллюзій прогресса. Его концепція вселенской теократіи есть чистѣйшая утопія, которая у него самого подъ конецъ рухнула. Въ «Повѣсти объ антихристѣ» историческая перспектива окончательно замѣняется перспективой эсхатологической. В. С. не вѣритъ больше ни въ какія историческія задачи. Власть въ мірѣ окончательно переходитъ къ антихристу. Антихристъ — филантропъ, благодѣтель человѣчества. В. С. видитъ, что зло наростаетъ подъ видомъ добра. Теократія не можетъ осуществляться путемъ необходимой эволюціи. Дѣло В. С. приводитъ насъ къ мучительной проблемѣ христіанскаго сознанія: христіане должны осуществлять правду Христову въ мірѣ, царство Божіе на землѣ и царство Божіе на землѣ легко можетъ оказаться подмѣной, царствомъ антихриста. Коммунизмъ соблазняетъ жаждущимъ осуществленіемъ социальной правды. Новая исторія создала *ересь гуманизма*. И необходимъ церковный отвѣтъ на тревожный религіозный вопросъ, поставленный этой ересью, — раскрытіе положительной правды о человѣкѣ, о его творческомъ признаніи. В. С. всей своей жизнью ставилъ этотъ вопросъ и помогалъ его разрѣшенію. Онъ вѣрилъ въ пророческую сторону христіанства и призывалъ къ творческому возрожденію христіанства. Въ этомъ его безсмертная заслуга.

Профессоръ Б. П. Вышеславцевъ въ своей рѣчи «Владиміръ Соловьевъ и Платонъ» сказалъ слѣдующее: В. Соловьевъ является типичнымъ представителемъ восточнаго христіанства, воспринятаго нами отъ эллиновъ. Это выражается въ его

богословіи, въ его философіи, въ его мистикѣ, и даже въ его отношеніи къ другимъ исповѣданіямъ: нельзя понять его практическаго отношенія къ католичеству, если не имѣть въ виду, что онъ одержимъ идеей *всеединства* и православной идеей вселенской соборности.

Вслѣдъ за видѣннѣйшими восточными отцами Церкви, вслѣдъ за Діонисіемъ Ареопагитомъ и Максимомъ Исповѣдникомъ, Соловьевъ вступаетъ на путь Платонизма. Платонъ предопредѣляетъ весь путь, весь методъ его философствованія, всю его любовь къ Софіи. Въ концѣ своей жизни онъ ставитъ себѣ задачей дать русской философствующей мысли Платона, какъ это сдѣлалъ Шлейермахеръ для Германіи. Во всей мировой философіи Платонъ является единственнымъ въ своемъ родѣ соединеніемъ трехъ потенцій духа: діалектическаго гения, поэтическаго таланта и мистической одаренности. Въ этомъ *сочетаніи* даровъ Соловьевъ конгеніаленъ Платону; болѣе того, Платону конгеніальна русская душа: тому доказательствомъ является Достоевскій съ его трагическимъ гениемъ, діалектическимъ талантомъ и мистическими озареніями.

Напротивъ, латинскій гений католичества всего менѣе конгеніаленъ Платону: онъ вдохновляется Аристотелемъ, его разсудочно-аналитическимъ талантомъ, лишеннымъ всякой поэзіи и мистики, его «Евклидовымъ умомъ». Логика Аристотеля и разсудочно-аналитическій гений римскихъ юристовъ предопредѣлили характеръ католической теологіи: ея статичность, конечность, абсолютность рѣшеній, юридизмъ (теорія искупленія), успокоеніе формальныхъ разграниченій. Всегда характернымъ остается для нея полное непониманіе *діалектики*, съ ея апоріями, переходами, текучестью, съ ея всеединствомъ и соборностью; и далѣе — подозрительное отношеніе къ мистикѣ, которая ставится подъ надзоръ инквизиціи и «директоровъ совѣсти».

Все это глубочайшимъ образомъ противорѣчитъ духу Соловьева, который владѣетъ, конечно, методами западно-европейской мысли, какъ ученый и философъ, но въ своей интимной мистикѣ опредѣляется всецѣло вліяніями востока: сирійскимъ гнозисомъ, Индіей, неоплатонизмомъ и восточными отцами церкви. Никогда католичество не по-

терпѣло бы мистика «Софіи». Если бы Соловьевъ дѣйствительно перешелъ въ католичество, онъ навсегда остался бы тамъ чужимъ, какъ остались чужими католичеству Скоттъ Эриугенъ, Николай Кузанскій и Мейстеръ Эккехардтъ.

Подлинное православіе Соловьева — всего лучше доказывается его послѣднимъ гениальнымъ произведеніемъ: Повѣсть объ антихристѣ. Рѣчь старца Іоанна о единствѣ христіанской Церкви и соединеніи исповѣданій есть образецъ

православія — свободнаго, вселенскаго и соборнаго. Здѣсь нѣтъ рѣчи о переходѣ всѣхъ въ католичество, нѣтъ рѣчи и о томъ, что папа является единственнымъ вождемъ христіанъ въ ихъ борьбѣ съ антихристомъ. Соборное единство христіанъ осуществляется въ порывѣ любви, въ сознаніи того, что «перегородки исповѣданій не доходятъ до небесъ» (Филаретъ). Католикъ никогда такъ не закончилъ бы «повѣсть объ антихристѣ» (см. напр. Бенсонъ).

ЧЕТВЕРТЬ ВЪКА НАЗАДЪ.

(Памяти Владиміра Соловьева).

Прошло ровно двадцать пять лѣтъ съ того дня, какъ въ Москвѣ хоронили Владиміра Сергѣевича Соловьева. Выросло уже послѣ этого новое поколѣніе и вмѣстѣ съ поколѣніемъ предшествующимъ столько передумало и переживало за минувшую четверть вѣка, сколько не приходилось дальнимъ предкамъ думать и чувствовать за цѣлое столѣтіе. Историческая Немизида творить переоцѣнку всѣхъ цѣнностей и безпощадно кассируетъ самые увѣренные приговоры современниковъ. Имя Владиміра Соловьева за минувшее двадцатипятилѣтіе не только не померкло на историческомъ горизонтѣ, но, наоборотъ, вырисовалось на немъ болѣе ярко и болѣе четко, становясь, несомнѣнно, свѣтоноснымъ средоточіемъ цѣлаго литературно-философскаго созвѣздія.

Похороны знаменитаго русскаго философа пришлось въ самую глухую безлюдную пору московскаго лѣта. Утромъ 3 августа прахъ Владиміра Сергѣевича перевезли въ университетскую церковь — ту самую, гдѣ, какъ онъ рассказываетъ въ стихотвореніи «Три свиданія», ему въ раннемъ, еще дѣтствѣ явилось первое видѣніе. Медленно и безшумно двигался серебряный нарядный катафалкъ изъ имѣнія Князя Петра Н. Трубецкаго «Узкое» по проселочной дорогѣ въ Москву. Девять верстъ прошли немногіе сопровождавшіе друзья то сжатыми золотистыми полями, то листовнымъ лѣсомъ, уже теряющимъ багряный свой уборъ. Задолго до начала обѣдни раскрытый гробъ поставили на возвышеніе, украсили обильно живыми цвѣтами. Всю долгую зауспокойную службу я почти не могъ оторвать глазъ отъ бездыханнаго Соловьева. Трудно представить себѣ мертвеца, производящаго болѣе величественное, мисти-

чески-примиряющее со смертью впечатлѣніе. Точно изъ блѣдно-палеваго мрамора, напоминающаго своимъ цвѣтомъ еще не увядшіе лепестки нѣжной чайной розы, былъ выточенъ сверхчеловѣческимъ рѣзцомъ этотъ чудный тонкій профиль. Недвижно легли вокругъ прекраснаго лба когда-то непокорныя пряди серебристыхъ волосъ. Длинныя пушистыя рѣсницы полукрытыхъ глазъ какъ будто скрывали предсмертную тайну навсегда погасшаго взора. Послушно скрестились усталыя женственныя руки. На спокойно сомкнутыхъ устахъ застыла чуть примѣтная примирительная улыбка.

Молодой безвѣстный священникъ, напутствовавшій умирающаго «болярина Владиміра» исповѣдью и причастіемъ въ селѣ Узкомъ, прочелъ въ концѣ отпѣванія съ особымъ задушевнымъ волненіемъ разрѣшительную молитву. Одна изъ сестеръ бережно отерла прекрасное лицо усопшаго брата какой-то ароматной влагой. Началось послѣднее прощаніе. Обширный храмъ огласился горькимъ плачемъ, не только женскимъ. Когда я поцѣловалъ чело Соловьева, я не почувствовалъ ледянищаго прикосновенія смерти. Я ощутилъ, наоборотъ, благодатную близость того непобѣдимаго и неумирающаго начала, что «надъ бездушною смертью вѣчно торжествуетъ». Завиднымъ спокойствіемъ недоговоренной, но для себя разгаданной тайны, мудраго завершительнаго синтеза, были запечатлѣны эти, пока невредимые, благородные останки. Сказалъ нѣсколько сердечныхъ напутственныхъ словъ старшій изъ служившаго соборнѣ духовенства, симпатичнѣйшій нашъ профессоръ богословія Н. А. Елеонскій. Ближайшіе друзья — братья Евгений, Петръ и Сергѣй Трубецкіе, В. Д. Кузьминъ-Караваевъ,

кн. А. Д. Оболенский, П. Н. Исаковъ и другіе подняли странно-легкій гробъ и понесли его къ выходу.

День былъ ярко-солнечный и душный. Когда немногочисленная процессія шла мимо Храма Спасителя при полномъ солнечномъ сіяніи стала падать большими хрустальными каплями живительный дождь. Надъ Замоскворѣчемъ вскорѣ показалась замѣчательно-красивая радуга — то небесное явленіе, которое такъ любилъ и такъ увлекательно символически толковалъ въ своей поэзіи покойный Владиміръ Сергѣевичъ. У воротъ Новодевичьяго монастыря печальный cortege былъ встрѣченъ хоромъ монахинь. Чудесная мелодія заупокойныхъ напѣвовъ, исполненныхъ одними высокими голосами, нѣжной трелью замерла среди влажнаго освѣженнаго воздуха. Могила знаменитому философу была приготовлена недалеко отъ входа, рядомъ съ мѣстомъ вѣчнаго упокоенія его отца — знаменитаго историка. Начались рѣчи. Прекрасное, въ душу проникающее, слово сказалъ профессоръ В. Н. Герье. «Радость и надежду ты всюду вносилъ съ собой, дорогой Владиміръ Сергѣевичъ, Радость и надежду испытывалъ тотъ, кто видѣлъ тебя ребенкомъ въ родительскомъ домѣ, кто встрѣчалъ твой вдумчивый взоръ на студенческой скамьѣ. Радость и надежда овладѣли всѣми нами, когда въ Московскомъ Университетѣ ты водрузилъ знамя истинной философіи, долго забытой. Свѣтлыя видѣнія, которыми ты жилъ и углублялся, были не напрасны!» По суровому, точно вольтеровскому лицу заслуженнаго историка текли слезы и въ сухомъ безстрастномъ голосѣ его звучали особотенныя ноты...

* * *

Въ одинъ изъ тихихъ лѣтнихъ вечеровъ 1867 года три мальчика-подростка, имѣвшихъ благословитанно-барскій видъ, гуляли по кладбищу въ подмосковномъ дачно-аристократическомъ селеніи Покровскомъ-Глѣбовѣ-Стрѣшневѣ и мирно бесѣдовали. Вдругъ старшій изъ нихъ — обладатель прекрасныхъ синихъ глазъ и густыхъ каштановыхъ кудрей, съ мгновенно загорѣвшимся взглядомъ порывисто прыгнулъ на могилу невѣдомаго покойника, повалилъ на ней крестъ и сталъ на этомъ крестѣ плясать какой-то дикій танецъ... Съ недоумѣніемъ и ужа-

сомъ глядѣли на такое жестокое чудачество два младшихъ мальчика. Этотъ юный изувѣръ, предвосхитившій ровно за полвѣка кощунственные выходы современныхъ комсомольцевъ, былъ Владиміръ Соловьевъ — будущій ревностный защитникъ церковнаго христіанства и дальновидный критикъ всякой безбожной революціонности, а два его спутника — братья Левъ и Владиміръ Михайловичи Лопатины — впоследствии первый — профессоръ Московскаго Университета по кафедрѣ философіи (умершій 8-21 марта 1920 года), а второй — артистъ Московскаго Художественнаго театра.

По засвидѣтельствуванію, какъ этихъ, такъ и другихъ, своихъ друзей Владиміръ Соловьевъ въ ранней молодости пережилъ кратковременный, но очень бурный періодъ богоборческихъ сомнѣній и печливаго задора. Однажды 15-лѣтній скептикъ, живя подъ религіозно-консервативной сѣнью родительскаго дома, «предался иконоборству» и въ ознаменованіе этого сорвалъ со стѣны своей комнаты и выбросилъ въ садъ образа, бывшіе свидѣтелями стольныхъ его пламенныхъ молитвъ**). Безбожѣзненно, быстро и почти незамѣтно для окружающихъ перешелъ Соловьевъ отъ кощунственнаго вольнодумства къ отстаиванію христіанской теократіи, отъ безталантныхъ дерзаний къ ортодоксальной покорности.

Однако въ бездонно-глубокой натурѣ его остались неизбывныя притаившіяся духовныя потенціи для самихъ смѣлыхъ богоборческихъ сомнѣній. Въ послѣдніе годы онъ съ особымъ скорбнымъ убѣжденіемъ повторялъ, что любить Бога дѣлательно и плодотворно можетъ только тотъ, кто умѣетъ Ему открыто и отважно противиться. «Многіе провозвѣдуютъ теперь союзъ вѣрующихъ противъ угрожающаго безбожія, а я предпочелъ бы вступить въ союзъ съ невѣріемъ противъ бездѣльных и поверхностныхъ христіанъ», добавлялъ Соловьевъ, нѣрѣдко при этомъ и напоминалъ, что изъ непримиримыхъ какъ будто Савловъ-гонимыхъ выходили

*) Л. М. Лопатинъ. Вл. Соловьевъ и кн. Е. Н. Трубецкой. Вопросы философіи и психологіи, кн. 119, стр. 356.

**) В. Л. Величко. В. Соловьевъ. Жизнь и творенія. С. П. Б. 1903, стр. 50 и письмо Вл. Соловьева, подъ редакціей Э. Л. Радлоса, томъ III (С. П. Б. 1911) стр. 74-75.

неразъ Павлы — восторженные сторонники, что поэтому изъ всѣхъ союзовъ слѣдуетъ лишь рѣшительно избѣгать союза съ бѣсами, которые вѣрують и трепещутъ... Всегда искренно возмущался нашъ философъ той непрощенной и своекорыстной защитой, которую встрѣчаетъ иная истинная вѣра отъ властвующаго казеннаго лицемѣрія и не уставалъ возставать устно и печатно противъ гоненій на еретики, преслѣдованія иновѣрцевъ и угнѣсенія инородцевъ... На закатѣ своихъ недолгихъ дней, подѣ впечатлѣніемъ отечественной религіозной нетерпимости, Владиміръ Соловьевъ написалъ свое изумительное пророческое письмо къ императору Николаю II, доныне почти неизвѣстное въ русской эмиграціи.*) «Христосъ сказалъ: Я есмь дверь. Позволительно ли христіанамъ силою толкать въ эту дверь однихъ и силою же не выпускать изъ нее другихъ? Сказано: приходящаго ко мнѣ не отгону, но о притаскиваемыхъ насильно ничего не сказано. Зачѣмъ же тутъ еще принужденіе, къ чему эта внѣшняя искусственная ограда, это тройное кольцо изъ уголовныхъ законовъ, административныхъ притѣснительныхъ мѣръ и цензурныхъ запрещеній? Но какъ ни тяжела и обидна эти оковы для стороны терпящей, — для различныхъ раскольниковъ, сектантовъ и иновѣрцевъ, — безъ сравненія тяжелѣе и обиднѣе такое положеніе для самой господствующей церкви: для нея оно нагубно. Крѣпостное право, порабѣщая крестьянъ, развращало помѣщиковъ. Закрѣпощеніе людей къ православію лишаетъ русскую церковь нравственной силы, подрываетъ ее внутреннюю жизненность. Можеть ли Церковь Божія жить на землѣ безъ духовной борьбы за истину, а возможна ли такая духовная борьба для Церкви, крѣпко огражденной оружіемъ вѣщественнымъ? Съ какимъ успѣхомъ можно заблуждающихся убѣждать въ той истинѣ, во имя которой они уже посажены въ тюрьму или сосланы въ ссылку? Оружіе церкви есть слово, но можно ли достойно обличать тѣхъ, кому уже зажали ротъ силой? Можно ли честно бороться съ противниками, у которыхъ крѣпко связаны руки? Народъ уже выходитъ изъ духовнаго малолѣтства и недостойная защита истины

*) Оно напечатано въ жутналѣ «Начала» 1921 г.

производить въ его глазахъ гораздо болѣе соблазнъ, нежели свободная проповѣдь заблужденія. Далекое не худшее среди православнаго народа могутъ разсуждать (и уже разсуждаютъ) такъ: изъ двухъ религіозныхъ обществъ, которое болѣе соответствуетъ духу Христову и евангельскимъ заповѣдямъ: гонящее или гонимое? Ибо, хотя не всѣ гонимые страдаютъ за правду, но всѣ гонители заставляютъ страдать высшую правду въ самихъ себѣ. Нельзя же православному христіанину отрицать того факта, что Христосъ въ евангеліи неоднократно говорилъ своимъ ученикамъ: васъ будутъ гнать за имя Мое, но ни разу не сказали: вы будете гнать другихъ во имя Меня». Такъ писалъ онъ тамъ своему адресату. Преслѣдованіе еретики неминуемо порождаетъ ожесточенныхъ безбожниковъ, будущихъ разрушителей и осквернителей, какъ объ этомъ, въ глазахъ Соловьева, наглядно свидѣтельствуетъ примѣръ французской революціи. «Система замороженныхъ нечистотъ» — порядокъ цензурныхъ запретовъ и полицейскихъ пресѣченій ранѣе или позже безусловно рушится и погребается подѣ своими обломками ослѣпленныхъ охранителей. «Новыя времена стараются, хотя и не всегда успѣшно, отнять у божества полицейскую функцію, а у полиціи божественную санкцію». «Задача — трудная» писалъ онъ въ классической статьѣ своей «Жизненная драма Платона». Этой великой задачѣ, не покладая рукъ, не сключая оружія, служилъ Владиміръ Сергѣевичъ до послѣдняго часа жизни. Будущая русская революція всегда представлялась ему въ жуткихъ очертаніяхъ стихійнаго безпощаднаго урагана, вандальской, кроваво-мстительной потѣхи. Однако, будучи непоколебимо предубѣжденъ противъ революціи «безбожной, безидейной и безсловесной», онъ порою самъ совершенно серьезно мечталъ о коренномъ государственномъ переворотѣ, двигаемомъ религіозною вѣрой. Подѣ впечатлѣніемъ страшнаго голода, постигнаго Россію въ 1891 году, Соловьевъ носился съ фантастическимъ планомъ цѣлостнаго революціоннаго обновленія Россіи, производимаго дружными усиліями особаго триумvirата въ составѣ популярнаго священника, популярнаго полководца и популярнаго мыслителя. На всякаго мудреца довольно простоты, и у всякаго генія проявляется вѣчно-дѣтское начало въ особыхъ неповторимыхъ формахъ. Эта утопическая

греза вскорѣ перестала совершенно владѣть Соловьевымъ, но негодующій протестъ противъ власти, неумѣющей огрaдить народъ отъ хроническаго недоѣданія, какъ духовнаго такъ и плотскаго, не замолкалъ до конца въ его душѣ.

Эта загадочная двойственность въ неподражаемомъ духовномъ обликѣ Соловьева, сказавшаяся такъ ярко въ его политическомъ жизнепониманіи, всегда чувствовалась и въ его религіозно-философскомъ творествѣ. Изъ странныхъ загадочныхъ противорѣчій была соткана многогранная, тонко мозаичная личность русскаго гениальнаго мыслителя. Какъ жемчугъ есть болѣзнь раковины, какъ рѣдчайшіе черные перлы составляютъ по инымъ догадкамъ плѣнительную извращенность причудливой природы — такъ бываетъ, вѣроятно, и въ сокровищницѣ драгоценностей философскихъ. Необычайно разносторонній и капризный умъ Владиміра Соловьева въ своихъ нетерпѣливыхъ переходахъ давалъ порою цѣлый радужный спектръ настроеній. Игра цвѣтовъ вещественной жемчужины зависить отъ интерференціи свѣта на волнистой поверхности перламутровыхъ слоевъ. Такъ и титаническій умъ Владиміра Соловьева сверкалъ разноцвѣтными лучами въ зависимости отчасти отъ того, какой внѣшній свѣтъ попадалъ на его своеобразную призму. Онъ отражалъ и ровный свѣтъ горы Фаворъ, свѣтъ невечерній и немерцающій, и кровавое зарево краснаго смѣха и мутно-зеленоватое сіяніе житейскихъ болотныхъ огоньковъ... Рѣшающимъ властнымъ началомъ въ этихъ, иногда очень быстрыхъ переходахъ было, конечно, внутреннее самозаконное сознаніе нашего философа. Соловьевъ понималъ, какъ можетъ быть никто другой въ наше время, кристально-чистую радость религіозной интуиціи и молитвеннаго благоговѣнія — однако и въ очень зрѣломъ возрастѣ озадачивалъ простодушныхъ людей своими двусмысленными недомолвками. Иногда можно было заподозрить въ немъ какого-то двуликаго Януса богословской діалектики, добраго, но ласково-коварнаго Мефистофеля. Со-

ловьевъ называлъ православное богослуженіе «чудеснымъ и ангелами переданнымъ», но самъ въ храмы ходилъ очень рѣдко и однажды самъ при мнѣ прямо сказалъ, что весь церковный обиходъ не для него писанъ и что молиться, какъ подобаетъ нынѣшнему христіанину, на языкахъ славянскомъ, греческомъ и еврейскомъ, онъ можетъ только въ полномъ одиночествѣ.

Всѣ эти противорѣчія и всѣ эти причуды, крайне интересныя для всѣхъ изучающихъ таинственный духовный обликъ великаго русскаго философа, не подрываютъ нисколько безсмертную обществено-воспитательную цѣнность его превосходнѣйшихъ сочиненій. Въ серьезную минуту онъ говорилъ всегда о серьезномъ серьезно и обладалъ истиннымъ энтузіазмомъ выстраданнаго убѣжденія. Всегда послѣдовательно училъ Владиміръ Соловьевъ, что нынѣшній міръ безобразнаго суетумудрія и духовнаго рабства, міръ крови и грязи, можетъ и долженъ быть преобразенъ и одухотворенъ дружными усилиями свободной человѣчности. «Соціализмъ завидуетъ богатымъ — христіанство ихъ жалѣетъ». Эти вѣщія слова его точно огненными буквами остаются на духовномъ небосклонѣ современной Россіи, давшей съ самоубійственнымъ упорствомъ кошмарную пародію на соціализмъ и растратившей такъ головокружительно быстро свое богатство и духовное и матеріальное.

Въ мірѣ не жилецъ, а въ даль стремящійся прохожіи — бездомный бѣднякъ-безсребренникъ Владиміръ Соловьевъ завѣщалъ родинѣ и человѣчеству неисчислимое и нетлѣнное богатство идейное. И вотъ почти всѣ русскіе религіозные мыслители оказались хотя бы частичными его наслѣдниками, отразивъ за четверть вѣка въ своихъ работахъ волей или неволей, прямо или косвенно, его могучее царственное вліяніе. Оцѣнить же весь пророческій и учительскій подвигъ Соловьева будетъ по силамъ только освобожденной и очеловѣченной Россіи будущаго.

Валентинъ Сперианскій.

I

СЪѢЗДЪ ВЪ АРЖЕРОННѢ.

Съ 21 по 28 июля с. г. въ замкѣ Аржероннѣ въ Нормандіи состоялся II съѣздъ Русскаго Христіанскаго студенческаго движенія во Франціи. На съѣздѣ съѣхалось около 60 делегатовъ: членовъ религиозныхъ кружковъ и представителей студенчества. Съѣздъ посѣтили и приняли участіе въ его работахъ: Митрополитъ Евлогій, епископъ Веніаминъ, о. Сергій Булгаковъ, о. Александръ Калашниковъ, о. Д. Соболевъ; профессора и руководители кружковъ: Н. А. Бердяевъ, С. С. Безобразовъ, Б. П. Вышеславцевъ, Н. Н. Глубоковский, А. В. Карташевъ, Г. Г. Кульманъ, П. К. Ивановъ, Л. Липеровскій, Л. А. Зандеръ.

Въ теченіе недѣли участники съѣзда жили интенсивной религиозной и умственной жизнью — участвуя въ ежедневныхъ богослуженіяхъ, выслушивая рядъ докладовъ и лекцій, принимая живое участіе въ ихъ обсужденіи. Закончился съѣздъ торжественной литургіей, на которой всѣ участники его причастились Св. Тайнъ.

Подобные религиозные съѣзды не являются новостью въ жизни эмигрантской молодежи. Въ теченіе трехлѣтняго существованія Русскаго Христіанскаго студенческаго движенія въ Западной Европѣ, его съѣзды успѣли принять вполне опредѣленный и своеобразный типъ, выработали методы своей работы и даже усвоили нѣкоторыя традиціонныя формы. И тѣмъ не менѣе каждый изъ этихъ съѣздовъ представляетъ нѣчто новое, въ какомъ то смыслѣ является непохожимъ

на всѣ предшествующіе ему съѣзды — чѣмъ то творческимъ и, въ этомъ смыслѣ неожиданнымъ и непредвидѣннымъ. Программа съѣзда обычно детально разрабатывается заранее; темы докладовъ, участники съѣзда, распредѣленіе времени — это извѣстно задолго до его созыва. Но во что выльется работа съѣзда, какое направленіе приметъ его жизнь и какое вліяніе будетъ онъ имѣть какъ на отдѣльныхъ лицъ, участвовавшихъ въ немъ, такъ и на судьбы всего движенія — этого невозможно заранее учесть, это опредѣляется только самой жизнью. А жизнь на этихъ съѣздахъ протекаетъ чрезвычайно интенсивно. Вопросы, которые ставятся здѣсь на обсужденіе обычно такъ глубоко и интимно затрагиваютъ духовную жизнь участниковъ, что требуютъ отъ нихъ полного напряженія вниманія и всѣхъ духовныхъ силъ — не для пониманія слышимаго, но для посильнаго участія въ жизни съѣзда, для обогащенія его своимъ духовнымъ опытомъ. Каждый съѣздъ является поэтому самостоятельнымъ и законченнымъ цѣлымъ, своего рода духовнымъ организмомъ — фрагментомъ жизни, совместно прожитымъ, продуманнымъ и прочувствованнымъ его участниками.

Однако центръ тяжести съѣзда лежитъ не въ докладахъ и преніяхъ, какъ бы интересны и значительны они ни были. Его духовной осью является богослуженіе, обычно завершаемое исповѣдью всѣхъ участниковъ и совместнымъ причащеніемъ Св. Тайнъ. Этимъ съѣздъ превраща-

ется въ говѣльную недѣлю, въ теченіе которой въ свободное отъ богослуженій время — въ атмосферѣ живой церковности — обсуждаются и такъ или иначе разрѣшаются разнообразныя жизненныя вопросы — часто весьма тревожныя и большыя, требующія для своего уясненія и разрѣшенія соборнаго разума и церковной воли. Такимъ образомъ съѣзды эти являются по существу своему общимъ соборованіемъ русской молодежи, которая чрезвычайно нуждается въ немъ, ибо та безлюбовность и сухость, которая въ предшествующую эпоху нѣсколько сглаживалась налаженностью жизни и традиціями быта — отравила теперь самыя глубины русскаго сознанія.

Почти каждый изъ съѣздовъ имѣлъ свою особую тему, свой лейтъ-мотивъ, который вырабатывался въ теченіе самого съѣзда и на фонѣ котораго воспринимались всѣ доклады, чего бы они ни касались. Такъ конференція въ Моравской Требовѣ (въ іюль 1924) выдвинула вопросъ объ отношеніи Церкви и государства, Штернберская конференція (январь 1925) — проблему Церкви; Аржеронскій съѣздъ (осенью 1924) — вопросъ о братствѣ, какъ о формѣ христіанской жизни... и т. д. Такое же внутреннее оформленіе своихъ духовныхъ устремленій получали и II Аржеронскій съѣздъ. Первоначально участникомъ его было неясно — что является центральнымъ моментомъ въ многообразіи поднятыхъ на немъ темъ. Но на третій день съ ясностью обнаружилось, что основнымъ и наиболѣе жгучимъ вопросомъ является столкновеніе двухъ пониманій христіанскаго пути: монашески-аскетическаго, бѣгущаго жизни ради личнаго спасенія, и церковно-дѣятельнаго, стремящагося къ преображенію и просвѣтленію всей жизни свѣтомъ Христовой истины. Сообразно этому выдвинулся и болѣе глубокий вопросъ о томъ, что является основой жизни христіанина: борьба съ личнымъ грѣхомъ или любовь, не знающая границъ и стремящаяся обнять весь Божій міръ. Это основное противоположеніе двухъ типовъ христіанской мысли и жизни, никогда не устраняемое въ жизни какъ всей Церкви какъ цѣлаго, такъ и отдѣльных ея членовъ, — было вновь почувствовано и пережито участниками съѣзда съ такою силой и глубиной, что въ сравненіи съ нимъ всѣ прочитанныя доклады и лекціи

были восприняты какъ предпосылки этого вопроса, какъ тотъ общій фонъ, на которомъ отчетливѣе вырисовалась основная тема съѣзда. Впечатленіе это можетъ быть не совсемъ правильнымъ, ибо хотя всѣ доклады такъ или иначе и касались этого общаго христіанскаго вопроса, главная ихъ цѣнность состояла въ самостоятельной ея разработкѣ, только частично связанной съ проблемой аскетизма. Таковымъ былъ, напримѣръ, чрезвычайно интересный докладъ Б. П. Вышеславцева о значеніи сердца въ системѣ Христіанскаго познанія. Тема эта, на первый взглядъ чисто гносеологическая, на самомъ дѣлѣ заключала въ себѣ новый подходъ къ проблемѣ познанія, попытку начертать схему православной гносеологии, продолжавшей разсудочныя методы дискурсивнаго познанія и стремящейся видѣть истину не въ формальной правильности, послѣдовательности или очевидности сужденій, но въ единствѣ и связанности всѣхъ функций духа.

«Человѣкъ находитъ себя какъ эфемерное, хрупкое, зависимое существо, вылетенное въ абсолютное, безконечное, всеобъемлющее, непостижимое бытіе, « въ немъ же движемся есмь». Человѣкъ есть конечное, относительное, несамодостаточное существо; слѣдовательно, онъ мыслится и существуетъ лишь въ зависимости отъ безконечнаго, абсолютнаго, самодостаточнаго начала. Такова аксіома религіи, какъ аксіома зависимости, ибо религія есть связь и зависимость. Аксіома зависимости безсознательно утверждается всѣми и всегда: фетишизмомъ, идолопоклонствомъ, наукой, здравымъ смысломъ, даже атеизмомъ. Но атеистическое міросозерцаніе стремится умалить нашу зависимость, истолковать истинно сущее не какъ абсолютное и непостижимое бытіе, а какъ матерію, энергію, движеніе, хозяйство, сознаніе и проч. Критическая философія раскрываетъ прямую неправду такихъ утверждений: всякое научное углубленіе, выявленіе открываетъ границы постижимаго и за ними безконечную глубину. Истинно сущее есть таинственная глубина и глубокая тайна. Разумъ и мистическое чувство сходятся въ признаніи непостижимости «вещи въ себѣ». Это и есть жертвенникъ невѣдому Богу», который ап. Павелъ нашелъ воздвигнутымъ въ эллинской мудрости: сократовское знаніе своего нез-

нанія. Изъ таинственной глубины мы возникаемъ и рождаемся и въ нее же уходимъ. «Откуда и куда идемъ?» Это вѣчный вопросъ религіи, міеа, поэзіи и философіи. Христіанское откровеніе даетъ совсѣмъ особый, исключительный отвѣтъ на этотъ вопросъ: «Я исшелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ; и опять оставляю міръ и иду къ Отцу». Таинственная глубина и глубокая тайна есть тайна Бога Отца. Вотъ мы откуда и вотъ куда мы идемъ, ибо всѣ мы дѣти Единаго Отца. Это удивительное открытіе мѣняетъ смыслъ всего: жизни, смерти, рожденія. Иначе бьется сердце въ домѣ Отца, иначе мы дышемъ въ Его обители, иначе «движемся и есмь!» Глубокое переживаніе Богосыновства есть какъ бы новое рожденіе, которое переживается не только умомъ, но и сердцемъ. Аксиома религіи есть не только аксиома ума, но и аксиома сердца. Во всей полнотѣ она постигается и переживается «умомъ, стоящимъ въ сердцѣ». Какъ возможно, однако, отрицать аксиому религіи? Какъ возможенъ атеизмъ? Нельзя отрицать что мы имѣемъ Отца (это аксиома, и здѣсь нѣтъ свободы; но можно отречься отъ Отца, уйти отъ Отца, забыть Отца, не хотѣть знать Отца (блудный сынъ) — и въ этомъ мы свободны. Человѣкъ, отрекшійся отъ Отца, говоритъ: «у меня нѣтъ Отца!», то же говоритъ и атеизмъ. Здѣсь не уничтожается, конечно, очевидность рожденія, но разрывается союзъ любви, а сущность любви соединена со свободой. Въ основѣ всякаго атеизма и богоборчества лежитъ актъ отреченія, актъ разрыва зависимости во имя гордой независимости. Но эта независимость всегда иллюзорна. Зависимость неуничтожима ни для какого конечнаго сущаго: если мы ее рвемъ и ненавидимъ, то она становится цѣпью тюрьмы, оковами ада. Атеизмъ есть въ концѣ концовъ антиатеизмъ, отъ этого свойственна ему ненависть къ религіи и изступленіе. Безуміе антиатеизма состоитъ въ томъ, что онъ втайнѣ вѣруетъ въ то, что отрицаетъ: «и бѣсы вѣрують и трепещутъ».

Далѣе необходимо остановиться на докладѣ А. В. Карташева «о ближайшихъ судьбахъ русской Церкви и о значеніи братскихъ соединеній». Докладъ этотъ въ яркихъ чертахъ обрисовалъ тѣ проблемы, которыя уже теперь встаютъ передъ церковнымъ сознаніемъ и безусловно встанутъ въ гораздо болѣе острой

и отвѣтственной формѣ въ недалекомъ будущемъ. При старомъ строѣ русская Церковь была избалована красотой своей методики. Цѣлый рядъ проблемъ, цѣлая область жизни были совершенно изъяты изъ вѣдѣнія Церкви и рѣшались государствомъ, ревниво оберегавшимъ свои права. Но этотъ старый бытъ не удовлетворитъ запросовъ новаго времени. Въ будущей Россіи мы можемъ мыслить Церковь только внутренне свободной, не плѣненной государствомъ, не ограниченной имъ въ Ея сужденіяхъ и дѣйствіяхъ. А такая Церковь должна будетъ отвѣчать на всѣ вопросы времени, которые безконечно усложняются какъ вслѣдствіе новыхъ условий жизни, такъ и въ связи съ тѣми измѣненіями, которыя произошли въ самомъ церковномъ народѣ. Ибо вмѣсто просто вѣрующаго народа и отвѣтственной за все іерархіи мы видимъ уже теперь въ Церкви тѣ элементы, которые, хотя и являются блудными сынами, тѣмъ не менѣе имѣютъ свои запросы, свои мысли, и чувства, на которые Церковь какъ-то должна отвѣтить. И въ частности идолъ социалцентризма, которому такъ долго поклонялись русская интеллигенція, имѣетъ въ своей основѣ правильное чувство социальной проблемы, которая является наиболѣе болѣзненнымъ и наиболѣе живымъ и важнымъ вопросомъ современной эпохи. Ересь исключительной общности, какъ и всякая ересь, есть только неправильное истолкованіе, ложный отвѣтъ на реальный и нужный вопросъ. Порочность ея заключалась въ томъ, что ложъ самоцѣльной и автономной общности была поставлена на мѣсто истины церковно-божественнаго служенія. Но послѣднее является неустрашимымъ изъ жизни Церкви. И если въ прежнія эпохи оно не занимало церковнаго сознанія, то это объясняется тѣмъ, что Церковь вообще даетъ свои отвѣты на вопросы даннаго времени и данной эпохи, предоставляя имъ созрѣвать въ свое время и не поднимая ихъ раньше срока. И въ этомъ отношеніи нельзя закрывать глаза на то, что современное человѣчество живетъ социальными проблемами и что ихъ надо поднимать на себя церковному сознанію, которое по самой природѣ своей является сознаніемъ вселенскимъ, то есть обнимающимъ все, входящимъ во все и находящимъ въ себѣ отзвукъ на все окружающее его. Въ этой грандіозной задачѣ пред-

лежащей Церкви — мощным орудием ее деятельности должны явиться братства. Сейчас еще невозможно предвидеть их деятельность в ясных и конкретных чертах. Жизнь покажет сама, какие пути братских объединений явятся наиболее целесообразными и отвечающими конкретным запросам времени; но суть их ясна уже теперь: по каким бы основаниям и для каких бы целей вбрующиеся не соединялись в братства — они всегда должны образовывать небольшие ячейки, в которых все братья знали бы друг друга, доверяли друг другу и жили бы своей интимной братской жизнью. Но будучи замкнутыми и, так сказать, семейными организациями, братства не должны уходить в область исключительности и религиозного провинциализма. В Церкви нет ничего частного и изолированного, Церковь вся — вселенская; поэтому и Церковные братства — небольшие в своих масштабах и скромные в своей деятельности, не могут отказываться от максимальных христианских заданий, посылаемых Богом именно нашей эпохе. А таковыми является не только разрешение социальной проблемы в нашей собственной среде (христианским осуществлением которой собственно и является братство), но и такая задача, как внутреннее объединение Православного Востока, а затем более близкая связь с инославными христианскими исповеданиями. Здесь не может быть границ и ограничений, ибо Вселенская Церковь ни про что не может сказать «моя хата с краю». Она близка всему и всем, — и потому задачи, принадлежащие ей — безграничны. Но исполнять их приходится слабым человеческим силам, которые могут поднимать их на свои плечи только вмѣстѣ, только соборно, — объединяясь в мѣру своего духовного возраста и христианской любви и осуществлением таких объединений и должны явиться братства.»

Логическим продолжением доклада А. В. Карташева и вмѣстѣ с тѣмъ завершением всего этого цикла мыслей о деятельности характеръ христианства, призванного къ міропреобразующей и міропроевѣтляющей работѣ, явился докладъ Н. А. Бердяева «О современном кризисѣ и о задачахъ Православія».

«Мировой кризисъ, который переживаетъ современная намъ культура, имѣетъ, по

мысли Н. А. Бердяева, глубоко религиозные корни; это, кризисъ подлинно религиозный, который въ теченіе многихъ лѣтъ подготовлялся длительнымъ процессомъ секуляризаціи цѣлыхъ областей жизни и дехристианизации всего европейскаго человѣчества. Первоначальная средневѣковая срашенность Церкви и царства кесаря — государства, жизни и быта — пошатнулась уже на порогѣ Ренессанса; въ дальнѣйшемъ этотъ процессъ получалъ все болѣе полное и глубокое выраженіе, жизнь все болѣе и болѣе отдѣлялась отъ Церкви, замѣняя подлинный религиозный реализмъ внѣшней символикой, сохранявшей видимость нормальнаго соотношенія силъ и цѣнностей. Но на самомъ дѣлѣ это былъ глубочайшій религиозный упадокъ. Соціализмъ, пусть пассивно рабски, но совершенно правильно выразилъ господствующую въ обществѣ, искаженную и нарушенную іерархію цѣнностей, когда поставилъ въ главу угла экономизмъ. Такова же природа империализма. Последніе дѣйствительно являются господствующими силами современной эпохи, но въ сущности своей они являются не причинами, а результатами тѣхъ религиозныхъ процессовъ, кот. пережила культура новаго времени. И мы не можемъ закрывать глаза на ту ложь, которая называла въ существѣ своемъ языческій міръ христианскимъ обществомъ и государствомъ и прикрывала ярлыкомъ церковности явно нехристианскій строй жизни. По существу вся жизнь была совершенно оторвана отъ Церкви, творчество всѣхъ видовъ было если не прямо антицерковнымъ, то во всякомъ случаѣ глубоко расцерковленнымъ. Вслѣдствіе этого постепенно измѣнялось и само понятіе Церкви. Вмѣсто интегральнаго пониманія какъ единства всѣхъ областей жизни, Церковь стала пониматься дифференціально, какъ учрежденіе, имѣющее свое мѣсто наряду со многими другими учрежденіями. Повсюду — въ наукѣ, какъ и въ жизни — на мѣсто живого космоса ставилась разсыпавшаяся на мертвые атомы природа, начало органическое подмѣнялось механизмомъ. И революція — какъ бы ужасны ни были ея дѣла — явилась только пассивнымъ, вторичнымъ, отраженнымъ, рефлекторнымъ явленіемъ, выявившимъ во внѣ ту духовную пустоту, которая царила въ предшествовавшую ей эпоху. Эти соображенія выясняютъ сущность

стоящихъ передъ нами проблемъ. Онѣ сводятся не къ восстановленію старой идеологии и разложившагося строя жизни, а къ созданию новаго церковнаго организма, къ работѣ надъ творческимъ ростомъ самой жизни. Тѣло Церкви, какъ и всякое тѣло состоитъ изъ клѣтокъ и можетъ жить нормально только при здоровьи его элементовъ. И вотъ къ образованію такихъ здоровыхъ и крѣпкихъ клѣтокъ церковнаго организма мы и должны стремиться. Такимъ образомъ маленькое и скромное дѣло кружковъ и братствъ — если посмотрѣть на него съ точки зрѣнія философіи исторіи, оказывается самымъ жизненнымъ и существеннымъ отвѣтомъ на мировую боль нашей эпохи. Конечно, эти опыты — только прелюдія къ грандіозной работѣ будущаго — христіанизации міра, но и въ качествѣ таковой — и въ нашу переходную эпоху — они могутъ имѣть свое значеніе. Въ будущемъ вѣроятно произойдетъ измѣненіе стиля и быта православія. Константиновскій періодъ окончился и окончился потому, что въ немъ не происходило реального преображенія жизни, а господствовала лишь условная символика, въ которой обнаружилась ложь. Въ будущемъ долженъ соиздаться такой стиль Православія, который будетъ обнаруженіемъ творческой религіозной энергіи, преобразующей жизнь. Стиль Православія пересталъ быть протестнымъ, и это совершенно естественно и закономерно, ибо временный стиль, окрашивающій ту или иную эпоху, не присущъ онтологіи Церкви. Интеллигенція возвращается въ Церковь, народъ же отходитъ отъ Церкви. Но, обращаясь къ болѣе углубленному, мысленію Православіе на самомъ дѣлѣ возвращается къ той своей болѣе усложненной и болѣе тонкой эпохѣ, которую мы находимъ во времена греческой патристики. Мы должны преодолѣть въ себѣ мнительность, подозрительность и маловѣріе и утвердить въ себѣ мужество духа.

Антитезой докладу Н. А. Бердяева, который резюмировалъ пониманіе христіанства, какъ дѣятельной религіи преображенія міра, и далъ исторіософское теоретическое обоснованіе нѣкоторымъ устремленіямъ Р. С. Х. Д., явились мысли епископа Вениамина, развитыя имъ какъ въ особомъ докладѣ «о подготовкѣ Христіанина къ общественной дѣятельности и о воспитаніи христіанскаго

характера», такъ и въ выступленіяхъ въ преніяхъ по докладу Н. А. Бердяева (докладъ еп. Вениамина былъ первымъ по порядку, но излагается въ данномъ мѣстѣ для большей ясности общихъ идейныхъ итоговъ конференціи). Въ отличіе отъ Н. А. Бердяева и А. В. Карташева еп. Вениаминъ рассматривалъ общественную дѣятельность не какъ церковное служеніе, но какъ старое безпощенное и утопическое стремленіе русской интеллигенціи спасти міръ внѣшними средствами. Съ этой точки зрѣнія еп. Вениаминъ категорически отрицалъ перво-степенное значеніе общественной дѣятельности, считая такую постановку вопроса нехристіанской и грѣховной. Общая подъза, общественное благо никогда не можетъ да и не должно занимать въ душѣ перваго мѣста. На первомъ мѣстѣ всегда стоитъ «я», мои интересы, мое спасеніе. И монашество есть путь моего, личнаго спасенія, а отнюдь не общественнаго дѣланія. «Спасайте себя» — вотъ первая и основная заповѣдь Христіанства. Но общественной дѣятельности нельзя предоставить даже втораго мѣста; ибо если первой и главной моей заботой являюсь я самъ, моя душа («идея святаго эгоизма») то на второмъ мѣстѣ должна стоять моя семья — жена, дѣти, близкіе. Въ этомъ отношеніи простое и столь опошленное на словахъ мѣщанство несравненно выше пустого утопизма общественности. Последней можетъ быть отведено только третье мѣсто въ іерархіи жизненныхъ цѣнностей, которыя всѣ въ совокупности важны только какъ средства, а не какъ цѣли; семья же какъ общественность можетъ быть только средствомъ самоспасенія; въ противномъ случаѣ она также бессмысленна и грѣховна. Подготовить себя къ такого рода жизни и дѣятельности можно только воспитывая и развивая свой духъ, который долженъ быть единственной дѣйствующей въ человѣкѣ силой. Отвѣтъ на вопросъ, какъ это дѣлать, даетъ вся аскетика. Здѣсь также необходимо отказаться отъ старыхъ заблужденій о доброй природѣ естественнаго человѣка. Современная мысль недооцѣниваетъ силу личнаго успѣха и отсюда именно является утопія общественнаго переустройства міра, подмѣняющая единственно правильный путь борьбы съ грѣхомъ въ преслѣдованіи единственной цѣли — личнаго спасенія — различными программами внѣшней дѣятельности.

Въ соответствии съ этимъ настроеніемъ епископъ Веніаминъ рѣзко разошелся во взглядахъ съ Н. А. Бердяевымъ и сдѣлалъ на его докладѣ рядъ возраженій, послужившихъ темой оживленнаго и старстнаго обсужденія со стороны участниковъ сѣзда. Возраженія эти въ общихъ чертахъ свелись къ слѣд. 1) къ отрицанію положенія объ окончаніи Константиновскаго періода и къ мысли о томъ, что «новая эпоха» можетъ означать только его перерывъ; 2) въ рѣшительномъ отрицаніи возможности «новаго стиля» въ Православіи; 3) въ убѣжденіи, что христіанская общественность была присуща прошлой эпохѣ нисколько не меньше, чѣмъ настоящей, ибо рѣшеніе общественныхъ вопросовъ есть явленіе, автоматически соответствующее дѣлу личнаго спасенія — и какъ раньше спасались, значитъ и строили социально; 4) въ рѣшительномъ отрицаніи идеи «преображенія міра», къ которой люди не призваны, потому что Царство Божіе несоздано и не м. б. осуществлено на землѣ; 5) въ утвержденіи, что единственной формулой христіанской дѣятельности является: «спасайтесь — строя — между прочимъ и общественно», а отнюдь не «стройте спасаясь» — въ каковыхъ словахъ, по мысли епископа Веніамина, можно резюмировать докладъ Н. А. Бердяева.

Въ этомъ спорѣ, захватившемъ всю конференцію и продолжавшемся во всѣхъ частныхъ разговорахъ и на ней долго послѣ ея окончанія, необходимо отдѣлится дѣйствительно глубокое разногласіе еп. Веніамина и Н. А. Бердяева отъ множества недоразумѣній: къ послѣднимъ относится различное пониманіе слова общественности, какъ церковности (въ буквальномъ смыслѣ слова — экклесія — общеніе) съ одной стороны и какъ внѣшней социальной организаціи — съ другой; неправильное воспріятіе идеи самоспасенія какъ противорѣчащей добрымъ дѣламъ и исключаящей всякую дѣятельность, тогда какъ по мысли еп. Веніамина они всегда и неизбѣжно связаны одно съ другимъ; воспріятіе темы Н. А. Бердяева какъ вѣроучительной, тогда какъ весь пафосъ его доклада былъ направленъ на то, чтобы показать, что если дѣло культуры и общественности не будетъ взято въ руки силами христіанства, то имъ воспользуется антихристъ, который уже дѣлаетъ въ этомъ отношеніи серьезные опыты.

Но устранивъ всѣ недоразумѣнія между этими двумя точками зрѣнія, все же остается глубокое противорѣчіе, очень трудно формулируемое и тѣмъ не менѣе ясно ощущаемое. Для одной изъ нихъ пораженность грѣхомъ является основнымъ опредѣляющимъ фактомъ духовной жизни, которая вслѣдствіе этого сводится къ борьбѣ съ нимъ; методомъ и искусствомъ этой борьбы является вся аскетическая литература, практикой ея — вся жизнь Церкви. И идея самоспасенія, святого эгоизма является съ этой точки зрѣнія основной идеей Христіанства, которое такимъ образомъ опредѣляется чисто негативно — какъ отрицаніе и борьба со зломъ въ душѣ каждаго человѣка. Для противоположной же точки зрѣнія основнымъ является фактъ Богоприсутствія въ мірѣ, фактъ Боговоплощенія, понимаемаго не только исторически, но и систематически, не только какъ догматъ, но и какъ заповѣдь. Вся природа должна стать Божественной, все должно стать Богомъ, Богъ долженъ быть всяческая во всѣхъ — а сообразно этому Христіанство — есть не только религія борьбы съ грѣхомъ, но главнымъ образомъ и первымъ долгомъ религіи просвѣтленія плоти, преображенія міра, къ работѣ надъ которымъ и призваны всѣ «соработники на нивѣ Христовой». Это противорѣчіе двухъ концепцій Христіанства послужило темой для слѣдующаго доклада о. Сергія Булгакова, который стремился воспринять его въ предѣльной глубинѣ какъ вопросъ объ отношеніи аскетизма и творчества, или, какъ онъ опредѣлилъ его, предвосхищая правильную постановку проблемы — какъ вопроса о творческомъ аскетизмѣ и аскетическомъ творествѣ.

Основнымъ вопросомъ русской до-революціонной интеллигенціи было какъ спасти другихъ, какъ спасти міръ; теперь точка зрѣнія измѣнилась и мы спрашиваемъ себя, какъ намъ спастись самимъ. Однако ясно, что спасеніе своей души нельзя поставить себѣ цѣлью въ томъ смыслѣ, какъ мы ставимъ себѣ инныя частныя цѣли. Правильнѣе говорить не о спасеніи (чувство своей «спасенности» есть у нѣкоторыхъ сектантовъ), а о спасеніи. И вотъ вопросъ ставится о томъ, какой путь нужно избрать съ этой точки зрѣнія. Аскетизма, конечно, оправдывать не приходится. Все наше существо больно и искажено; въ нашихъ членахъ мы

находимъ законъ, противоборствующій нашей доброй волѣ, Царствіе Божіе силою нудится и поэтому понятно, что вся жизнь христіанина есть и должна быть борьбою съ собой, со своимъ грѣхомъ, со своей немощной природой. И здѣсь естественно находить себѣ мѣсто всякое самоотрицаніе, выражающееся въ смиреніи, послушаніи и многообразномъ обрѣзаніи своего сердца, ставящихъ запретъ и границу всему грѣховному и нечистому. Однако жизнь христіанина этимъ не исчерпывается, ибо она не можетъ опредѣляться одними отрицаніями. Жизнь есть творчество и не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ творчествомъ, въ которомъ находить себѣ выраженіе тотъ Образъ Божій, который вложенъ въ человѣка Его Творцомъ. И въ этомъ смыслѣ — въ отличіе отъ всего остального міра человѣкъ обладаетъ высшимъ даромъ божественной свободы и каждый моментъ его жизни долженъ быть творческимъ осуществленіемъ этой свободы. Сущность творчества состоитъ въ нѣтомъ самораскрытіи личности, въ самодѣланіи, въ дерзаніи, въ движеніи изъ себя; аскетизмъ же состоитъ въ движеніи противъ себя; однако они не только не противорѣчатъ одно другому, но, наоборотъ, обуславливаютъ другъ друга, ибо только устранявъ въ себѣ всѣ мѣшающія постороннія, грѣховныя начала, мы открыли путь для осуществленія и выявленія въ себѣ той божественной искры, которая составляетъ въ нашей душѣ задавленную рабствомъ грѣху творческую свободу. Такимъ образомъ, эти два начала необходимо связаны одно съ другимъ, но ихъ проявленія могутъ быть различными. Ибо каждого человѣка Богъ почтилъ его индивидуальностью, его собственной душой, его особымъ даромъ — у каждого есть свой путь, спрашивать о которомъ у другихъ можно только по недоразумѣнію. Это нисколько не отрицаетъ духовной дисциплины. Наоборотъ: кто не способенъ къ послушанію вообще, ни къ чему не пригоденъ. Но и послушаніе это должно быть не механическимъ и рабскимъ, но свободнымъ подчиненіемъ своей воли велѣніямъ Церкви. Жизненный путь каждого человѣка есть крестъ, и какъ въ крестѣ неразрывно соединены вертикаль и горизонталь, — точно также неизбѣжно и необходимо соединены и въ нашей жизни творческое и аскетическое начала. И задачей нашей

является здѣсь не бѣжать и не устранять эту антиномію, но примириться съ своимъ жизненнымъ опытомъ; ибо вся наша жизнь антиномична и внутренне противорѣчива; вѣчное дано намъ только во временномъ, но и въ немъ мы все же служимъ вѣчности. Поэтому и на пути нашего спасенія — хотимъ мы этого или не хотимъ, *все* имѣетъ свой творческій коэффициентъ, и все должно быть осуществляемо аскетически.

Последнее слово въ развитіи этихъ противоположеній принадлежало Владыкѣ Митрополиту, который въ заключительномъ собраніи съѣзда указалъ на то, что взаимоотношенія аскетизма и творчества суть отношенія средства и цѣли. Аскетизмъ, при всей своей важности и необходимости не можетъ быть цѣлью; Богъ не требуетъ нашихъ страданій. Христіанство не хочетъ утѣснять нашей свободы. Но аскетизмъ нуженъ намъ для насъ самихъ, для того, чтобы освободить насъ отъ путъ грѣха, заблужденій, страстей, для того, чтобы дать намъ возможность дѣйствительно воспользоваться и осуществить нашу свободу. Цѣль же у Христіанина можетъ быть только одна — божественная Любовь.

Одновременно съ докладами общаго характера съездомъ была заслушана многочисленная информация какъ о работѣ Русскаго Христіанскаго движенія, такъ и о тѣхъ организаціяхъ и событіяхъ въ ихъ жизни, которые имѣютъ сопряженіе съ интересами движенія. Епископы Веніаминъ и Н. Н. Глубоковскій подѣлились своими впечатлѣніями поѣздки въ Англію на торжества 1600-лѣтія Никейскаго собора. Профессора и студенты Русской богословской школы при Сергіевскомъ Подворьѣ въ Парижѣ подробно ознакомили съездъ съ жизнью новаго учрежденія; эти доклады привлекли къ себѣ чрезвычайный интересъ съезда, ибо движеніе чувствуетъ себя тѣсно связаннымъ съ Академіей, само образованіе которой было рѣшено на прошлогоднемъ съездѣ въ томъ же Аржероннѣ. Рядъ участниковъ русскихъ, иностранныхъ и международныхъ конференцій Всемірнаго Христіанскаго студентскаго движенія сдѣлали сообщенія о съездахъ въ Саровѣ (русскіе въ Германіи), Штернбергѣ (русскіе въ Чехіи), Свапигѣ (Англія), Ба-Морнѣ (Франція), Баиль-Геркуланѣ (Румынія).

Члены отдельных кружков и представители студенчества рассказали съезду о жизни кружковъ, а также объ общихъ условіяхъ русской жизни въ Парижѣ, Лионѣ, Страсбургѣ, Монпелье, Марселѣ, а также — Берлинѣ, Прагѣ, Лондонѣ, Брюсселѣ, Лувенѣ, Бѣлградѣ, Софіи, Испаніи и Мексикѣ.

Въ общемъ съездъ былъ чрезвычайно насыщенъ какъ мыслями, такъ и эмоциональными переживаниями и оставилъ въ душахъ участвующихъ глубокое впечатлѣніе.

Л. Зандеръ.

II.

СЪЕЗДЪ ВЪ ХОПОВѢ.

Третья общая конференція Русскаго Христіанскаго Студенческаго Движенія состоялась въ монастырѣ. Долгое время это казалось неосуществимой мечтой. Однако желаніе быть въ монастырѣ и связать работу Движенія съ истиннымъ источникомъ русской духовной жизни — преодолѣла все трудности.

Устройство конференціи студенческаго движенія подъ сѣнью монастыря является глубоко символическимъ и стоитъ въ тѣсной связи съ общей судьбой Русскаго Движенія, поскольку характерныя черты его становятся ясными изъ его трехлѣтней исторіи. Какъ въ цѣломъ, такъ и въ лицѣ отдельныхъ своихъ представителей, Русское Движеніе стремится къ дѣланію духовному и боится растворенія своихъ душевныхъ силъ въ суетѣ текущихъ проблемъ. Этимъ объясняется то, что съ самого начала своей дѣятельности, оно поставило своей основной задачей не внѣшнюю организованность и не умственную углубленность, но религиозную сосредоточенность, молитвенное общеніе и призывъ къ нему нецерковной и невѣрующей молодежи. Русскія конференціи являются не только обсужденіемъ живыхъ вопросовъ, но, главнымъ образомъ, днями напряженной совместной молитвы, общаго покаянія и причащенія Св. Таинъ; въ жизни и работѣ кружковъ царствуетъ полное разнообразіе, чтобы не сказать, безсистемность — и это вполне понятно и закономерно, ибо предметы ихъ занятій являются не самоцѣлью, но только тѣмъ путемъ, по которому совершается опереженіе человека, той атмосферой, въ которой легче всего происходитъ ростъ души. Но эта же

основная черта Русскаго Движенія является для него и величайшей внутренней трудностью, ибо въ каждомъ его участникѣ постоянно возникаетъ желаніе отойти отъ работы, затвориться въ себѣ, уйти отъ того шума, нестроения и безпорядка, которые неизмѣнно сопровождаютъ всякую свѣтскую работу, всякую работу въ міру.

Монастырь не только не отказалъ Движенію въ такой необычной просьбѣ, но сдѣлалъ все возможное для того, чтобы съѣхавшіеся студенты почувствовали бы себя въ его стѣнахъ на своей духовной родинѣ. И это было вполне достигнуто. Пять дней проведенныхъ тамъ не только остались въ душахъ присутствующихъ неизгладимымъ на всю жизнь воспоминаніемъ, но, болѣе того, — эти монастырскія впечатлѣнія вошли въ душу такъ естественно и незамѣтно, что, будучи въ монастырѣ, все чувствовали себя дома. И только потомъ стало ясно, какой любовью встрѣтила насъ обитель, какія старанія были приложены къ тому, чтобы ея строгій уставъ и тяжелая, полная лишений, жизнь — предстали взорамъ посѣтителей въ качествѣ не картинно-аскетической обстановки, но какъ трудъ любви, какъ мѣсто радости, какъ отчий домъ, въ которомъ каждый приходящій находить ободреніе, любовь и ласку...

Лѣснинскій дѣятельный монастырь является созданіемъ его первой игумены матери Екатерины*), которая начала свою святую работу въ условіяхъ ужасающей бѣдности, во враждебной Пра-

*) Умерла уже послѣ конференціи.

вославію средѣ (въ Сѣдлецкой губерніи), при самыхъ тяжелыхъ и неблагопріятныхъ условіяхъ. Но любовь и вѣра превозмогли все. Черезъ нѣсколько лѣтъ монастырь не только выросъ и окрѣпъ, обстроился и украсился, но сдѣлался духовнымъ центромъ всего края. Онъ не отмежевывался отъ окружающаго его міра, но, напротивъ, приближался къ нему, шель въ него, пронизывалъ его своимъ вліяніемъ и согрѣвалъ своей любовью. Его главной внѣшней работой было воспитаніе молодого поколѣнія и подготовка педагоговъ. Въ монастырѣ были школы и училища, пріюты и курсы. Дѣти принимались малютками, а выпускались взрослыми, подготовленными къ жизни людьми. Лѣснинской обители когда-то пришлось выдерживать большую борьбу за свой строй. Сторонники аскетическо-созерцательной жизни не хотѣли признать ее за настоящій монастырь, мотивируя это тѣмъ, что монахи не должны заниматься воспитаніемъ дѣтей, что всякая внѣшняя дѣятельность должна отвлекать отъ молитвы и т. п. Однако въ молитвенномъ отношеніи Лѣсно жила по строгому древнему уставу, но въ его выполненіи господствовала не буква, но духъ и это чувствуется во всемъ — включая церковное чтеніе, — быстро, но столь яснаго и отчетливаго, что разобрать можно каждое слово. Несмотря на всѣ нападки этотъ дѣятельный и любвеобильный характеръ подвига монахинь Лѣсны былъ ими сохраненъ, причемъ большую внутреннюю поддержку оказалъ ему старецъ Амвросій Оптинскій, одобрившій и благословившій мать Екатерину на ея дальнѣйшую дѣятельность...

Ясно, что въ этой обстановкѣ и въ средѣ этихъ людей, конференція должна была носить совершенно особый характеръ; главнымъ въ ней были не доклады и не пренія, главнымъ былъ самъ монастырь. Онъ охватилъ всѣхъ своей любовью, онъ окружилъ всѣхъ своей молитвой — и это именно было тѣмъ, существеннымъ и главнымъ, что вынесли участники этой конференціи. Мистическимъ центромъ монастыря является чудотворная икона Лѣснинской Божьей Матери; однако въ настоящее время этой иконы въ монастырѣ нѣтъ. Но участники конференціи видѣли другую милость Богоматери. Изъ

сосѣдняго монастыря въ Хоново была привезена чудотворная икона Курской Божьей Матери. Параллельно съ докладами, преніями, обсужденіями, рядомъ съ ними, или, вѣрнѣе, надъ ними — шла другая жизнь, въ которой плавлились сердца и трепетали души — жизнь молитвы, покаянія и радости. Доклады же если и воспринимались умомъ, то не захватывали сердечной глубины. Главное было не здѣсь. Между тѣмъ и вопросы, выдвинутые конференціей были важны и значительны. Передъ русскимъ Движеніемъ стоятъ въ настоящее время двѣ проблемы, требующія отъ него большихъ и творческихъ усилий: первая касается его собственной, внутренней жизни, его церковно-общественнаго устройства. Вторая касается его отношенія къ инославнымъ христіанамъ, въ частности къ другимъ христіанскимъ студенческимъ движеніямъ, а въ дальнѣйшемъ затрагиваетъ вопросъ объ отношеніи Православія къ другимъ исповѣданіямъ. Обѣ эти проблемы были обсуждаемы на конференціи, причемъ большую помощь въ ихъ авторитетномъ истолкованіи оказалъ Митрополитъ Антоній, который присутствовалъ и принималъ участіе въ работахъ въ теченіе всей конференціи. Введеніемъ къ постановкѣ первой проблемы явился докладъ С. Л. Франка «о путяхъ разрѣшенія социальныхъ проблемъ». Въ нѣкоторыя эпохи социальный вопросъ, т. е. проблема справедливаго распредѣленія земныхъ благъ и обязанностей, занимаетъ особо важное и значительное мѣсто; теоретическій интересъ къ нему обостряется практической неустойчивостью жизни и ложныя его рѣшенія опровергаются фактами дѣйствительности. Въ наши дни это произошло съ социализмомъ, кот. совершенно недвусмысленно явилъ себя въ качествѣ ученія антихристіанскаго и сатанинскаго. Но социализмъ есть только послѣднее заостреніе общаго гуманистическаго міровоззрѣнія, которое таитъ въ себѣ много соблазновъ, ибо правильныя мысли вплетены въ немъ въ ложную ткань. Основными, хотя, можетъ быть, и не явно выраженными послылками гуманизма являются слѣдующія положенія: 1) цѣль человѣческой жизни есть счастье, 2) оно достижимо путемъ внѣшнихъ реформъ общественной жизни, успѣхъ которыхъ обезпеченъ, потому

что 3) человек по природе своей добрый. Эти основные послышки гуманизма являются съ христианской точки зрѣнія, абсолютно ложными и не представляют никакого соблазна. Но тѣ лозунги, кот. гуманизм выбрасываетъ въ качествѣ средства достиженія земного рая ложны только потому, что являются искаженіемъ и извращеніемъ соответствующихъ имъ христианскихъ понятій. Такъ социалистическое равенство подмѣняетъ подлинное равенство людей передъ Богомъ (всѣ сыны Божіи и всѣ грѣшныя) механическимъ и мертвымъ уравниемъ. Подлинная свобода, возможная только въ Богѣ, подмѣняется отрицательными понятіями правового произвола. Наконецъ, вмѣсто братства, основаннаго на любви, ставится солидарность, проявляющаяся въ единеніи злобы однихъ противъ другихъ. Вслѣдствіе этого въ социальномъ вопросѣ христианство не можетъ встать ни на одну изъ борющихся сторонъ, но имѣетъ свою собственную точку зрѣнія и свою собственную программу, кот. можетъ быть формулирована въ терминологіи обществѣдѣнія, какъ требованіе іерархической структуры общества по органическому принципу. Интереснымъ дополненіемъ къ этому докладу явилось сообщеніе С. В. Троицкаго объ организаціи партіи католическаго центра въ Германіи. Эта партія — весьма умѣренная и ни въ коемъ случаѣ не фанатичная (въ отличіе отъ ультрамонтановъ) — во многомъ можетъ служить примѣромъ въ осуществленіи практическаго христианства въ условіяхъ современной общественной жизни. Принципіальное отрицаніе классовой борьбы, стремленіе къ улучшенію жизни, какъ духовной, такъ и матеріальной, руководство множествомъ печатныхъ органовъ и лицъ при посредствѣ спеціального института ученыхъ, подготовка будущихъ дѣятелей партіи — всѣ эти мѣры являются преломленіями христианской воли и стоятъ въ непосредственной связи съ церковными органами. Большая свѣтскія православныя организаціи — дѣло будущего; въ настоящее время идетъ собраніе православнаго міра въ малыхъ масштабахъ; но приглядываться къ практикѣ христианской общенности необходимо уже сейчасъ — въ особенности когда она носитъ столь спокойныя

и внутренне-устойчивыя цѣли, какъ партія католическаго центра.

Однако стремленіе къ благоденственному и мирному житію также можетъ получить чрезмѣрное развитіе и тогда вмѣсто одухотворенія мірскихъ отношеній получится своего рода социализмъ, хотя и съ выпутымъ жаломъ. Эта опасность, впрочемъ, не грозитъ русскому религіозному сознанию, которое относится ко всякому вышнему дѣланію такъ осторожно и недоувѣрчиво, что скорѣе грѣшитъ чрезмѣрной пассивностью чѣмъ увлеченіемъ практической дѣятельностью. Отъ пассивности и лѣни предупреждалъ конференцію Митрополитъ Антоній въ своемъ докладѣ о хилиазмѣ. Во времена большихъ общественныхъ нестроений и народныхъ бѣдствій эсхатологическій и хилиастическій мотивы легко могутъ стать основной нитью жизни. Сроки страшнаго суда и конца міра становятся предметами нездороваго любопытства и безконечнаго фантазирования совершенно некомпетентныхъ людей. Между тѣмъ хилиастическіе мотивы Св. Писанія имѣютъ совершенно опредѣленное психологическое происхожденіе и являются реакціей нравственнаго сознанія на торжество зла въ мірѣ.

Предупреждая отъ подобныхъ заблужденій, Церковь осуждаетъ хилиазмъ и обращаетъ вниманіе вѣрующихъ на нравственное истолкованіе соответствующихъ текстовъ Писанія, зовущее ихъ къ непрестанному моральному дѣланію, а не къ пассивно-выжидательному состоянію. Всѣ эти доклады послужили общимъ фономъ для той постановки проблемы христианской общенности, которая дѣйствительно глубоко захватила сознаніе молодежи. Таковой явилась проблема Братства. Н. А. Клепининъ, представитель Бѣлградскаго кружка, въ докладѣ о трудностяхъ Движенія и формахъ жизни кружковъ въ будущемъ развернулъ широкую картину тѣхъ отношеній, кот. вызываетъ къ себѣ Движеніе со стороны вѣрующихъ людей. Одни изъ нихъ видятъ въ немъ вредное новшество, самоувѣренное стремленіе учить Православію со стороны людей, только вчера присоединившихся къ Церкви и не знающихъ ни Ея ученія, ни Ея традицій; другіе, наоборотъ, оправдываютъ Движеніе исключительностью момента и считаютъ, что во время

повсемѣстнаго похода на христіанство со стороны воинствующаго атеизма, дѣло проповѣди и защиты Церкви необходимо ложится на всѣхъ вѣрующихъ — независимо отъ ихъ внутренней зрѣлости. Обѣ эти точки зрѣнія заключаютъ въ себѣ частичную правду, ибо Движеніе, — выросшее органически, отвѣчающее условіямъ настоящаго момента, соприкасающееся съ массой невѣрующей молодежи и подходящее къ ней черезъ ея психологію и интересы, — дѣйствительно носить религіозно-двусмысленный характеръ и даетъ много поводовъ для обвиненія его въ недостаточной церковности. Поэтому въ будущемъ Движеніе должно выйти на ясный и непреложный путь освященной Церковью традиціи и принять такія формы, кот. ни въ комъ бы не возбуждали сомнѣній и были бы приемлемы для всякаго православнаго человѣка. Такой формой является православное братство, превращеніе въ каковое, какъ всего Движенія въ цѣломъ, такъ и отдѣльныхъ кружковъ въ частности докладчикъ и предложилъ въ качествѣ основной задачи ближайшаго будущаго. Этотъ докладъ вызвалъ чрезвычайно оживленный обмѣнъ мнѣній и много серьезныхъ возраженій. Последнія касались однако не двусмысленности Движенія и не идеи Братства (ибо таковая встрѣчаетъ общую симпатію), но той формы, какую предлагалъ для организаціи братства бѣлградскій кружокъ. Здѣсь столкнулись два противоположныя мнѣнія, съ одной точки зрѣнія основной задачей братства должна быть совмѣстная религіозная жизнь братьевъ, ихъ совместное спасеніе, и, соотвѣтственно этому, братство должно быть небольшимъ, сплоченнымъ, тѣснымъ и интимнымъ; въ такомъ случаѣ оно мыслится какъ духовная семья, какъ вѣчная связь церковной любви, какъ взаимная и круговая отвѣтственность въ ношеніи тяготъ другъ друга, какъ религіозное просвѣтленіе чувствъ довѣрія, близости и дружбы, естественно связывающихъ братьевъ между собой; съ другой же точки зрѣнія братство должно быть церковнымъ союзомъ лицъ, стремящихся къ одной и той же цѣли, которая является связывающимъ ихъ моментомъ; поэтому задачи братства специализируются, оно не касается личнаго спасенія человѣка, не затрагиваетъ глубинъ его религіозной жизни; оно является

организаціей практической, цѣлевой и можетъ поэтому быть огромнымъ, причемъ братчики могутъ не знать другъ друга. Этотъ именно типъ братства и предлагался Движенію не только какъ возможный и желательный, но какъ единственный, правильный и умѣстный. Понятно, что сторонники перваго взгляда усмотрѣли въ этомъ полное умаленіе идеи братства, и, не возражая противъ возможности подобныхъ организацій, опредѣленно отрицали за ними наименованіе братства. Братство не можетъ существовать безъ братскихъ отношеній; обѣтъ вѣрности и любви не можетъ быть принимаемъ на срокъ; практическое и цѣлевое объединеніе церковныхъ людей можетъ, конечно, быть важнымъ и полезнымъ дѣломъ, но оно не связано ни съ внутреннимъ углубленіемъ религіознаго братотворенія, ни съ проповѣдью Евангелія невѣрующей молодежи — тогда какъ именно эти виды христіанской работы были до сихъ поръ основными задачами Движенія. Поэтому, вполнѣ принимая идею братства, какъ естественную и конечную цѣль работы кружковъ, сторонники перваго взгляда рѣшительно возражали противъ той формальной концепціи братства, которая была выдвинута въ докладѣ въ качествѣ единственно возможной. При этомъ вопросъ шелъ не только о правильномъ пути Движенія, но и о природѣ братства вообще. Обѣ точки зрѣнія естественно стремились обосновать свои взгляды историческими прецедентами, причемъ сторонники братства — организаціи находили примѣры своей идеи въ широко-распространенныхъ братствахъ XVI, XVII, в. в., тогда какъ поборники братства — семьи устремляли свои взгляды въ глубь вѣковъ и видѣли своей идеаль въ первохристіанской общинѣ. Что же касается вопроса о природѣ братства вообще, то здѣсь имѣло мѣсто авторитетное разъясненіе Митрополита Антонія, который указалъ на то, что понятіе братства многозначно и неопредѣленно и что подъ этимъ наименованіемъ разумѣется, какъ огромный и часто только формальный организаціи перваго типа, такъ и интимныя «духовныя семьи» втораго. Поэтому цѣлесообразно было бы выработать общій, желательный типъ устава, который могъ бы служить образцомъ и примѣромъ для нарождающихся вновь братствъ. Однако уставъ этотъ ни въ коемъ случаѣ не долженъ рассматри-

ваться, какъ заранѣе утвержденный и пригодный для всѣхъ случаевъ образецъ. Ибо это повело бы къ механическому подражанію вмѣсто религіознаго творчества и это было бы совершенно ложнымъ путемъ. Эти мысли съ особой силой и ясностью высказаны въ заключительномъ докладѣ о. С. Булгакова. Каждый моментъ нашей жизни, такъ же какъ и каждый отдѣльный человѣкъ имѣетъ свою особую задачу, кот. никто не можетъ за него рѣшить и отвѣтственность за которую падаетъ только на него. Поэтому и въ вопросѣ о братствѣ необходимо учитывать то обстоятельство, что, если чувство церковной отвѣтственности наиболѣе прямолинейныхъ людей не мирится съ нѣкоторою двусмысленностью Движенія, то все же они не въ правѣ рѣшаться на шагъ, до котораго другіе могутъ быть не доросли. Нельзя принимать рѣшенія, кот. затѣмъ не будетъ выполнено. Но нужно со всей серьезностью — во всей полнотѣ поставить вопросъ о братствѣ передъ сознаниемъ каждого. Послѣдній является далеко не легкимъ. Ибо православное братство тѣмъ и отличается отъ католическаго ордена, что трудности, лежащія на его пути, не могутъ быть преодолены простымъ формальнымъ усиленіемъ воли. Братство не есть единство согласія воли: въ немъ должна быть гармонія разнороднаго хора, ибо каждый долженъ сохранить въ немъ свой собственный ликъ, не для горделиваго самоутвержденія, но потому, что Господь далъ ему свой талантъ и почтилъ его высочайшимъ даромъ свободы. Быть самимъ собой и, вмѣстѣ съ тѣмъ, пребывать въ единствѣ съ другими: для этого, конечно, необходимо непрестанное творческое братотвореніе, которое и составляетъ самую сущность братства. Но эта задача, захватывающая всего человѣка, такъ трудна, глубока и значительна, что можетъ мыслиться не иначе, какъ при помощи неизмѣнно споспѣшествующей благодати Божіей, безъ которой всѣ наши мечтанія о братствѣ останутся пустыми словами.

Вторымъ важнымъ и отвѣтственнымъ вопросомъ, затронутымъ конференціей, было отношеніе Православнаго сознанія къ инославному христіанскому міру. Проблема эта была выдвинута въ докладѣ секретаря христіанскаго Союза молодыхъ людей, Г. Г. Кульмана. Этотъ докладъ произвелъ на всѣхъ сильное впечатлѣніе: въ русскомъ монастырѣ, въ присутствіи

православныхъ іерарховъ, вдумчивый протестанскій мыслитель говорилъ о томъ, что можетъ дать Православіе Западному міру и что Западный міръ ожидаетъ отъ Православія. Установленіе соприкосновенія между ними необходимо. Протестанскій міръ чувствуетъ ту религіозную трагедію, которую повлекла за собой реформація, но, въ поискахъ истиннаго богопочитанія, не можетъ уже возвратиться къ своимъ первоисточамъ: къ Лютеру, къ Цвингли и Кальвину; единственнымъ спасеніемъ для него можетъ быть непосредственное возвращеніе къ Христу, воспріятіе въ себя Его божественнаго Лица, сохраненнаго въ живой церковной традиціи. И вотъ здѣсь именно чрезвычайное значеніе можетъ имѣть религіозное движеніе среди молодежи: ибо студенты, въ качествѣ и болѣе свободныхъ и гибкихъ душъ, легче могутъ связаться съ подобными имъ молодыми людьми другихъ исповѣданій, чѣмъ иные церковные элементы или, отвѣтственные за каждый свой шагъ, іерархи. Но для протестанскаго сознанія особенно важно то, что русское религіозное движеніе является подлиннымъ и реальнымъ въ глубочайшихъ своихъ основахъ: что образъ Христа дѣйствительно захватилъ его сознаніе и пронизалъ своимъ свѣтомъ его жизнь; что само оно не ограничивается разговорами о Православіи, Церкви, но само хочетъ быть православнымъ и церковнымъ, осуществлять и воплощать одинъ изъ аспектовъ Православной Церкви; что, соответствующе этому, оно богато силами любви и что въ немъ русская молодежь снова понимаетъ и переживаетъ соборное единство и познаетъ, что значить быть братомъ другого человѣка; и что все это богатство вытекаетъ изъ единой любви и устремленія душъ къ Богу. Для западнаго міра наиболѣе значительной чертой русскаго Движенія является его церковность. Ибо образъ Церкви искаженъ въ европейскомъ сознаніи и отсюда его живая потребность въ подлинной церковности, въ томъ человѣческомъ общеніи, кот. имѣетъ свои корни въ небѣ и не ограничено ни временемъ, ни мѣстомъ, которое, благодаря непрестанному чуду любви, вѣчно преодеваетъ все установленное и определенное людьми и мистически составляетъ истинное тѣло Христово.

Это все мы встречаемъ въ средѣ русской православной молодежи. Вѣрная своей

церковной традиции, она сохраняет язык и образы истинного Богопочитания, чуждые как субъективных, так и магических элементов, почитает все благодатные и святые образы любви в иконах и таинствах и этим осуществляет на земле то вселенское начало, кот. носить в себѣ принцип вселенской Церкви, въ которой такъ нуждается протестантскій міръ. Онъ не можетъ воспринимать его въ католицизмѣ: ихъ раздѣляетъ слишкомъ прочныя конфессиональныя стѣны и историческія воспоминанія. «Съ православными же намъ легко, ибо мы не чувствуемъ въ нихъ ни враждебности, ни агрессивности и не видимъ постоянного осужденія въ ереси, кот. дѣлаетъ невозможнымъ наше общеніе съ католиками. Въ этомъ отношеніи передъ вами раскрыты величайшія возможности, о которыхъ вы впрочемъ сами знаете, говоря, что Святая Русь несетъ спасеніе всемъ народамъ. И развѣ можемъ и мы не любить васъ за эти слова? Но кому много дано, съ того много и взыщется — и передъ вами стоитъ огромная опасность подмѣны живой жизни, творчества новаго — обоготвореніемъ мертвыхъ формъ и замыканіемъ въ своей самобытности. Ибо вы можете такъ сильно возлюбить свое, что забудете все остальное и станете чуждыми всему тому, что не называется русскимъ и православнымъ; въ такомъ случаѣ мы ничего не можемъ взять у васъ, вы намъ станете чужими. Но уже много разъ я видѣлъ, какъ надъ вашимъ своеобразіемъ надъ вашей самобытностью; — столь дорогой и понятной для насъ — проносилась нѣкій вселенскій вѣтръ; и тогда вы были близки намъ, тогда въ вашихъ молитвахъ Богу мы находимъ свою родину, тогда мы безъ страха и любовно обращались къ вамъ, зная и вѣря, что встрѣтимъ не осужденіе и подозрительность, но довѣріе и любовь. Духовно люди подходятъ ближе другъ къ другу только въ совместномъ покаяніи предъ Богомъ и для насъ полное религиозное общеніе возможно только въ томъ случаѣ, если вы почувствуете наши грѣхи, какъ свои собственные и возьмете ихъ на себя, а мы сдѣлаемъ то же самое въ отношеніи васъ. Не замыкайтесь же въ себѣ, примите и поймите нашу помощь вамъ въ лучшемъ смыслѣ, какъ шагъ Запада въ вашу сторону и въ свою очередь сдѣлайте шагъ къ намъ...»

Эти почувствственные слова были

выслушаны собраніемъ съ глубокой симпатіей. В. В. Зѣньковский указалъ на то, что тѣ встрѣчи съ инославнымъ христіанскимъ міромъ, кот. имѣли мѣсто въ теченіе краткой исторіи Русскаго христіанскаго студенческаго Движенія, не могутъ быть разсматриваемы, какъ случайныя. Эта великая милость Божья намъ, которая накладывается на насъ радостную, хотя и трудную задачу — идти навстрѣчу другимъ исповѣданіямъ, свято соблюдая вѣрность родному Православію.

Митрополитъ Антоній благодарилъ Г. Г. Кульмана за то живое чувство къ Православію, которымъ была проникнута его рѣчь. Съ нашей стороны точка зрѣнія Г. Г. Кульмана должна встрѣтить полную симпатію и довѣріе. Любовь къ своему никогда не можетъ исключать любви къ другимъ людямъ. Лучшіе русскіе умы всегда проповѣдовали и исповѣдовали всечеловѣчскій принципъ русскаго призванія. И мы должны обращать наше вниманіе и нашу любовь на то, что насъ связываетъ, а не на то, что насъ разъединяетъ. Въ протестантизмѣ цѣннымъ для насъ является любовь къ Св. Писанію и жажда личнаго отношенія къ І. Христу. И то и другое близко Православію. Поэтому тамъ, гдѣ протестантизмъ не ограничивается желаніемъ освободиться отъ церковной дисциплины, но стремится къ положительному религиозному содержанію, онъ всегда найдетъ чувство горячей симпатіи и благожелательства православнаго сердца.

Значеніе Хоповской конференціи для тѣхъ, кто имѣлъ счастье быть тамъ, огромно. Небесный свѣтъ, которымъ была залита общая молитва у чудотворной иконы, пронизалъ, освѣтилъ, растопилъ души — и это личное, интимное религиозное переживаніе, — непосредственное ощущеніе покровы Богородицы — является вѣрнымъ залогомъ святости этого дѣла и Божественной помощи на пути русской молодежи къ Церкви. Въ Хоповѣ Движеніе въ первый разъ глубоко восприняло слово «Братство», услышало его не только ушами, но и сердцемъ — и это обстоятельство, каковы бы ни были разногласія, вызванныя имъ, безусловно является тѣмъ камнемъ, на которомъ будетъ строиться его дальнѣйшая исторія.

Н. Зандеръ.

ПУТЬ КЪ ИСТИННО МЕЖДУНАРОДНОЙ ЦЕРКВИ.

Нижеслѣдующая статья написана д-мъ Самуэлемъ Кавертономъ, секретаремъ объединеннаго совѣта Протестантскихъ Церквей Соединенныхъ Штатовъ Сѣверной Америки, по поводу Всемирной Конференціи по вопросамъ практическаго Христианства, бывшей въ Стокгольмѣ 19-30 августа 1925 г.

Всемирная Конференція по вопросамъ практическаго христианства, собравшаяся въ Стокгольмѣ въ августѣ текущаго года, въ сущности разсматривала вопросъ «о примѣненіи христианства въ жизни.»

Тысяча шестьсотъ лѣтъ тому назадъ, въ Никее, христиане были озабочены формулировкой догматическаго основанія для всей церкви. Стокгольмская конференція занялась не менѣе труднымъ вопросомъ: какимъ образомъ достигнуть единенія духа во всей церкви въ вопросѣ нравственнаго значенія христіанской религіи въ современной жизни.

Со всѣхъ сторонъ свѣта собрались въ Стокгольмѣ участники конференціи обоюго пола, принадлежащіе къ самымъ разнымъ вѣроисповѣданіямъ. Самый фактъ такой конференціи и то, что христиане всѣхъ исповѣданій и всѣхъ странъ собрались вмѣстѣ подумать о томъ, какимъ образомъ достичь, чтобы Иисусъ Христосъ сталъ нашимъ Господомъ и руководителемъ во всѣхъ трудныхъ взаимныхъ отношеніяхъ между разными классами, разными расами и національностями, между отдѣльными личностями — самый фактъ этотъ весьма знаменательный.

Безспорная заслуга конференціи, что она доказала, что отдѣльныя христіанскія группы, раздѣленныя и національными и вѣроисповѣдными преградами, могутъ достигнуть истиннаго единенія, работая совместно для христіанскаго общества.

Для церкви было великой трагедіей потеря чувства всемірнаго единенія. И по духу своему и по происхожденію христіанская церковь должна быть болѣе чѣмъ національная церковь. Это — всемірное братство; это соборное общеніе во всѣхъ странахъ тѣхъ, для которыхъ Богъ — Отецъ, Иисусъ Христосъ Господь и Спаситель, человечество — братья.

Если этотъ идеалъ въ настоящее время кажется недостижимымъ для Церкви, то мы не должны забывать, что въ первые вѣка идеалъ этотъ былъ дѣйствительностью. Хотя первая христіанская община возникла и развивалась среди націоналистической атмосферы, она вскорѣ перешагнула черезъ всѣ національныя преграды. Четырнадцатая и пятнадцатая главы Дѣяній Апостольскихъ повѣствуютъ о томъ, какимъ путемъ Петръ узрѣлъ, что и другіе народы принадлежали къ Христову братству, понявъ, что онъ не имѣетъ права называть какой либо народъ нечистымъ.

Сознаніе этой соборности церкви еще ярче высказано Апостоломъ Павломъ, передъ которымъ всѣ преграды и стѣны, казалось, пали. Во Христѣ не оставалось мѣста враждѣ между Евреямъ и Эллиномъ, варваромъ и скиномъ, рабомъ и свободнымъ. Хорошо выразился Др. Дэни, сказавъ, что для Апостола Павла совершенство и высота христіанской религіи выражались именно въ этой всепримиряющей силѣ.

Неизвѣстный писатель второго столѣтія подвелъ итогъ христіанскому преданію, сказавъ:

«Что душа для тѣла, то христіане для міра. Душа соединяетъ все тѣло; христіане — весь міръ. Это назначеніе получили они отъ Бога и не имѣютъ права измѣнять ему».

Какъ измѣрить весь вредъ нанесенный церкви, оттого, что она забыла этотъ завѣтъ, что она распалась на церкви національныя; что часто государство приобрѣтало власть надъ ней. И даже въ тѣхъ случаяхъ, когда въ теоріи церковь была свободною, узко націоналистическій духъ господствовалъ въ ней не менѣе сильно. Преувеличенный духъ націонализма, которымъ отличается политическій міръ, завладѣлъ также и церковью и тѣмъ самымъ ослабилъ ее. Правильно выразился епископъ Брэнтъ въ Стокгольмѣ: «Церковь должна была обратиться къ народамъ въ христіанство, а вмѣсто того сама приняла національный обликъ».

Это особенно бросается въ глаза во время войны. Лютеранцы германцы убиваютъ братьевъ лютеранъ въ Америкѣ; католики Австріи сражаются съ католиками итальянцами. Во время войны мало кто изъ насъ сознаетъ, что принадлежить къ единому братству: мы обращаемся въ самый плачевный сортъ христіанъ, въ христіанъ раздвоенныхъ. Но даже во время мира остается еще столько раздѣленія, обособленности и отсутствія истин-

наго братства среди христіанъ различныхъ народовъ, что наша великая вѣра «во единую святую католическую церковь» кажется грустной насмѣшкой.

Стокгольмская конференція тѣмъ замѣчательна, что она пробуждаетъ въ насъ новую вѣру въ возможность всемірнаго церковнаго братства. Вотъ это то и оправдываетъ всю работу и всѣ молитвы и всѣ усилія, которые были положены на нее. Конференція являлась великодушнымъ показателемъ сверхъ-национальности церкви, лучше котораго современный міръ ничего не видалъ.

Стокгольмская Конференція какъ бы перешагнула черезъ пропасть національностей и расъ сознаниемъ одной общей задачи: подчинить всѣ проявленія мірской жизни Христу. Признавая себя учениками одного Господа, люди эти, — различные и по имени и по традиціи, различные и въ религіозномъ и въ національномъ смыслѣ, искали того пути, на которомъ они могли бы въ современномъ мірѣ совмѣстно идти по стопамъ Христа. Было много точекъ расхожденія, но въ одномъ всѣ были одного мнѣнія: всѣ живо сознавали, что христіанскіе народы всѣхъ странъ должны создать такое братство, которое не можетъ быть уничтожено никакими перегородками политическаго міра.

И въ этомъ новомъ сознаніи, охватившемъ наши души, лежитъ залогъ великой надежды на миръ міра и на торжество церкви.

ОТВѢТЪ НА СТАТЬЮ Н. А. БЕРДЯЕВА ОБЪ «ЕВРАЗІЙЦАХЪ».

Въ статьѣ Н. А. Бердяева («Путь» №1) евразійство встрѣчается съ попыткой добросовѣстно и непредвзято подойти къ евразійской идеологіи по существу. И если нѣтъ никакой надобности отвѣчать людямъ, которые сознательно или безсознательно не хотятъ понимать евразійства, если суетно нисходить до спора съ противниками, орудіе которыхъ — риторическій лже-наѣсъ и передержка, то, наоборотъ, критическая замѣтка Н. А. Бердяева самымъ благожелательно-вдумчивымъ своимъ подходомъ къ проблемѣ вызываетъ на отвѣтъ и помогаетъ разсѣянію нѣкоторыхъ недоразумѣній. Ибо указанные авторомъ въ евразійствѣ «элементы зловредные и ядовитые, которымъ необходимо противо-дѣйствовать» существуютъ, на нашъ взглядъ, не въ евразійствѣ, а въ воображеніи критика. Строить изъ вырванныхъ изъ контекста всей идеологіи элементовъ воображаемаго евразійца («турку») и потомъ его уничтожать не трудно, но едва-ли правильно. Соблазнъ-же къ подобной операциіи вызывается самою природою евразійства, къ которому нельзя подходить, какъ къ готовой окостенѣвшей программѣ. «Въ мышленіи евразійцевъ совсѣмъ нѣтъ категоріи духовной свободы».

— Вотъ это-то именно и ошибочно. Евразійская идеологія какъ разъ и есть — такъ ее ощущаютъ и понимаютъ сами евразійцы — свободно становящаяся система, опредѣленная своими основными идеями, но не исключающая индивидуальнаго многообразія ея пониманій. Не жесткія формулы, но личные взгляды того или иного евразійца — эти взгляды вогутъ быть и ошибочными — опредѣляютъ систему, а идея, по отношенію къ которой формулы играютъ роль служебную. Можно сказать, что евразійство дорожитъ соборнымъ на-

чаломъ и имъ проникнуто. Соборное же начало требуетъ индивидуальной свободы, въ его сферѣ вовсе не равнозначной съ расплывчатостью. Поэтому правильно понять евразійство можно лишь чрезъ сочувственное пониманіе его духа отноду не путемъ механической комбинаціи отдѣльных фразъ, какъ и не путемъ возведенія индивидуальныхъ взглядовъ въ обще-евразійскую догму. Искреннее (хотя во многомъ не достигающее цѣли) стремленіе нашего критика именно къ этому и дѣлаетъ, думается, споръ съ нимъ не безплоднымъ. Повидимому, характеризуя евразійское движеніе, какъ «прежде всего эмоціональное», авторъ имѣетъ въ виду какъ разъ то, что мы сейчасъ выдвигаемъ. Только мы не согласимся, когда эта «эмоціональность» отождествляется съ расплывчатостью или узкимъ упрощеніемъ. Иллюзія упрощенія получается отъ другого. Евразійство раскрываетъ свою идеологію, вовсе не схематически-простую и не туранскую (въдъ и соотвѣтствующая статья кн. Н. С. Трубецкого озаглавлена «О туранскомъ элементѣ въ русской культурѣ», а не «о туранствѣ русской культуры».) Оно вынуждено подходить къ своимъ проблемамъ съ разныхъ сторонъ и не можетъ подойти со всѣхъ сразу. Въ процессѣ творческаго развитія оно менѣе всего стремится къ выѣшней систематикѣ, довольствуясь внутренней системностью своей идеологіи. Но, будучи активной группою, ищущею и ближайшихъ задачъ, точекъ приложенія для немедленной дѣятельности, оно должно ясно, кратко и точно строить схемы ближайшей дѣятельности, временныя, конечно, но даннымъ временемъ и оправдываемыя.

Н. А. Бердяевъ ошибается, утверждая, будто «воля» евразійства «направлена къ упрощенію, къ элементаризаціи...», къ

традиционализму, боязливому и подозрительному ко всякому религиозному «творчеству». Ни «динамический, трагический дух» русской религиозной мысли XIX в., ни «сложная проблематика» намъ не чужды. Но мы знаемъ, что когда рѣчь идетъ о практической дѣятельности, необходимы ясность и простота, а не сложная проблематика, которая не можетъ увести за предѣлы журнальныхъ статей и публичныхъ диспутовъ.

И осуждая «поколѣніе начала XX в.» мы осуждаемъ не его сложность, а расплывчатость, бездѣйственность и безвольность большинства типичныхъ его представителей. И мы умѣемъ ставить и ставимъ съ большой остротой проблемы, которыя имѣютъ значеніе для далекаго будущаго и для вѣчности, но не забываемъ и о сегодняшнемъ днѣ и хотимъ дѣйствовать. Если мы отвергаемъ измышленія многихъ интеллигентовъ конца XIX начала XX в. (многое въ латинствующемъ Вл. Соловьевѣ и отчасти К. Леонтьевѣ), такъ не «во имя изступленнаго и нигилистическаго утвержденія русскаго православія и русскаго націонализма», а потому, что считаемъ ихъ ошибочными, наши-же мысли правильными и, слѣдовательно, православными. Н. А. Бердяевъ высоко оцѣниваетъ русскую религиозную интеллигенцію предреволюционной эпохи. — Мы считаемъ нужнымъ различать, и не можемъ по разуму и совѣсти высоко поставить эстетическо-религиозное уладочничество, латинство и софианство. Потому, если Н. А. Бердяевъ вѣрить, что блудный сынъ (интеллигенція) «возвращается въ Церковь... и будетъ въ ней играть преобладающую роль», мы боимся, что этотъ сынъ въ ней не будетъ. Евразійство не отрицаетъ полезности того, что Вл. Соловьевъ напоминалъ о заданіи, активности и свободѣ христіанства. Но почему нельзя считать вредными заблужденіями его «теократическую концепцію», (что дѣлать и критикъ), его католицизмъ? Почему нельзя точно опредѣлять его философскій удѣльный вѣсъ? «Не патріотично и не національно стричь своего величайшаго мыслителя?» Ну, а если его только нѣкоторые считаютъ «величайшимъ»? Надо-ли во имя патріотизма закрывать глаза или, воздерживаясь отъ высказыванія, творить себѣ кумировъ?

Споръ съ евразійствомъ бесплоденъ, если онъ ведется въ плоскости заслугъ. Есть у интеллигенціи, у стараго поколѣнія нѣкоторыя «заслуги». Кто-же съ этимъ

спорить? Есть заслуги и у евразійства въ настоящемъ и, вѣримъ, въ будущемъ. Сравнительная-же оцѣнка тѣхъ и другихъ не можетъ быть произведена правильно заинтересованною въ спорѣ стороной; кто изъ насъ правъ, — покажетъ время; и намъ обоимъ лучше стоять каждому за свою правду и вести споръ, какъ одно идеологическое направленіе съ другимъ. Тѣмъ болѣе, что и Н. А. Бердяевъ усматриваетъ корни евразійства въ славянофильствѣ, т. е. считаетъ евразійство видомъ «отвергаемаго» евразійцами русскаго идеологическаго движенія. Съ своей стороны, мы, не отвергая нисколько родства нашего съ нѣкоторыми славянофилами, особенно съ А. С. Хомяковымъ, вовсе не считаемъ евразійство «воспроизведеніемъ» мыслей старыхъ славянофиловъ и, въ частности, Н. Я. Данилевскаго, хотя и ставимъ его очень высоко. Отъ Данилевскаго евразійство отличается уже тѣмъ, что несравнимо сильнѣе подчеркиваетъ религиозный моментъ. Евразійство исходитъ изъ пониманія православія, какъ единственной непорочной Церкви, рядомъ съ которою католичество и протестантство опредѣляются какъ разныя степени еретическихъ уклоновъ, искажающихъ ихъ своеобразныя заданія. Далѣе, евразійство утверждаетъ, что въ православіи корень и душа національно-русской и евразійской, идущей къ православію, но частью еще не христіанской, культуры. Конечно, утвержденіе равноправности и равноцѣнности всѣхъ христіанскихъ исповѣданій для насъ непріемлемо. Православіе не только «восточная» форма христіанства, но и *единственная вселенская Церковь*. Если это партикуляризмъ, — мы его предпочитаемъ «согласительству». Но это не партикуляризмъ, а — единственный истинный универсализмъ. Ибо тѣмъ самымъ исключается абстрактно-общее, тѣмъ самымъ утверждается не только множественность самобытныхъ культуръ, но и ихъ іерархія, нынѣ вѣнчаемая православною евразійско-русскою. Мы вернемъ упрекъ въ «номинализмъ». Ибо номинализмъ заключается въ признаніи какого-то абстрактно-общаго христіанства или въ признаніи равноцѣнности исповѣданій.

Номинализмъ и отрицаніе іерархіи слышатся намъ и въ призывахъ къ «русской всечеловѣчности и всемірности», практически сводящейся къ лозунгу: «европеизуйтесь». Для насъ Православіе универсалистично, но только въ томъ смыслѣ, что пра-

восславная Евразія и православная Россія будетъ гегемономъ культурнаго міра, если она всецѣло раскроетъ себя. Считать подобную концепцію социализмомъ или «натурализмомъ» невозможно. Выводить изъ нея «нелюбовь и отвращеніе къ другимъ народамъ» — неправильно. Эти ошибочные выводы происходятъ изъ смѣшенія плановъ. Для западника (какимъ былъ Вл. Соловьевъ и частью К. Леонтьевъ) равнодушнаго къ православію и евразійско-русской культурѣ, универсализмъ неизбежно совпадаетъ съ европеизацией. Гармоническое единство культуръ подъ эгидою евразійско-русской, западникъ мыслить, какъ единообразіе романско-католической (европейской). Все русское обращая на потребу европейскаго, онъ органически отстраняется отъ самобытно-русскаго. «Сначала европеизуйтесь, потомъ развивайте свое». Къ тому-же западникъ или — по сложности своихъ проблемъ — пассивенъ, или разрушительно-активенъ, какъ большевики-коммунисты, съ точки зрѣнія евразійцевъ не «порожденіе Востока Ксеркса», какъ предполагаетъ Н. А. Бердяевъ, а продуктъ Запада, (см. «Наслѣдіе Чингисхана»). Для евразійца точка необходимаго приложенія силъ — въ развитіи самобытно-евразійскаго, каковое развитіе является предусловіемъ культурнаго расцвѣта міра. Здѣсь въ евразійствѣ совпадаютъ теоретическая и практическая тенденціи. И намъ важно говорить прежде всего о русскомъ, дѣлать прежде всего русское дѣло. Чтобы не расплыться въ бездѣйственномъ теоретизированіи необходимо выбрать исторически реальный и важный моментъ. Еще будетъ время подробнѣе развить евразійскую обще-историческую концепцію. Сейчасъ необходимо говорить о Россіи. Напрасно отсюда дѣлаютъ выводы, что Европа для евразійцевъ не существуетъ. Она — дай ей Богъ здоровья — должна быть координирована съ Евразіей. Но это дѣло будущаго. Сейчасъ романская Европа по всѣмъ видимостямъ умираетъ. Можетъ родиться новая Европа, германская. Пока евразійцы заняты своимъ, роднымъ. Больше того, они расширяютъ старую русскую проблематику въ сторону другихъ евразійскихъ народовъ, пытаются выдвинуть опущенное, говорить о «туранскомъ элементѣ», о «наслѣдіи Чингисхана». Но неправильно отсюда заключать къ намѣренію евразійцевъ туранизировать Россію и къ отреченію ихъ отъ другого наслѣдства, — отъ наслѣдства Эллинскаго Востока, хотя мы и не считаемъ

Западъ равноправнымъ съ нами его наслѣдникомъ. Евразійцы не думаютъ, что Россія — продолженіе Азіи, какъ не думаютъ они, что «универсальныя основы человѣческой культуры... — античныя». Россія обладаетъ своею собственною, евразійскою природою, а не европейскою, не античною и не азіатскою, хотя она освоила наслѣдія античной, азіатской, частью и европейской. Осваивая европейскую, она многимъ себя повредила, Европа-же романско-католическая такому поврежденію весьма поодѣйствовала и донынѣ по отношенію къ Россіи агрессивна. Поэтому практически сейчасъ на первый планъ и выдвигается преодолѣніе европейскаго яда (еще конкретнѣе — русскаго коммунизма). И только тотъ, въ комъ почему-либо слабо национально-русское самосознаніе, можетъ всей настоятельности такой борьбы не видѣть. Конечно, духъ европеизма, т. е. духъ католицизма Православію и Россіи враждебны (доказательство — большевики-коммунисты, генеалогія которыхъ хорошо разоблачена уже Достоевскимъ). И съ ними надо бороться. Это вовсе не отрицаніе цѣнностей европейской культуры въ прошломъ и возможности ихъ къ будущему. Къ сожалѣнію, исторія культуръ менѣе всего напоминаетъ идиллію Феокрита.

Несправедливо обвинять евразійство въ томъ, что оно будто-бы тяготеетъ къ язычеству евразійскихъ народовъ и готово соединиться съ ними противъ христіанской культуры Запада. Во первыхъ, оно цѣнитъ въ евразійскихъ народахъ не язычество, а потенциальное православіе ихъ, вовсе однако не понимая ихъ христіанизации въ смыслѣ насильственнаго подчиненія ихъ русской формѣ православія, напротивъ — стремясь къ тому, чтобы они стали православными изъ себя и на основѣ своей специфической культуры. Во-вторыхъ евразійство не мыслить евразійскаго міра иначе, какъ подъ водительствомъ *православной* Россіи. Въ третьихъ, евразійство не считаетъ правильнымъ отождествленія западно-европейской культуры съ христіанскою. Впрочемъ, на почвѣ христіанства, какъ одна изъ его историческихъ формъ, западная культура, въ существѣ своемъ, давно уже отеклась отъ христіанства, въ тоже самое время притязая на то, что ея исповѣданіе есть единственная общеобязательная форма христіанства. И этимъ, и отреченіемъ своимъ отъ христіанства, Западъ, на нашъ взглядъ, компрометируетъ христіанскую идею въ средѣ язычества (ср.

католическія миссіи въ Индіи и Китаѣ).

Н. А. Бердяевъ, допуская, что евразійцы чувствуютъ начало новой исторической эпохи, вмѣстѣ съ тѣмъ упрекаетъ ихъ въ томъ, что они просматриваютъ «главную особенность русскаго православія... — его эсхатологичность». Но по нашему мнѣнію эсхатологичность — «особенность» не русскаго православія, а — Н. А. Бердяева. Мы вовсе не думаемъ, будто людямъ дано знать, когда придетъ антихристъ и даже почитаемъ *такую* эсхатологию особенностью

романскаго запада, т. е. тѣмъ «провинціализмомъ», въ которомъ насъ упрекаетъ критикъ. Равнымъ образомъ чуждо намъ и внѣшнее сопоставленіе переживаемой эпохи съ «эллинистической». «Национализмъ» вмѣстѣ съ критикомъ мы отвергаемъ, но думаемъ, что будущее культуры проходить не чрезъ раствореніе народностей въ первичномъ смѣшеніи, а чрезъ развитіе и раскрытіе народностей, прежде-же всего народностей Евразіи и собственно-русской.

Л. П. Каревинъ.

«ОКАМЕНЕННОЕ БЕЗЧУВСТВИЕ».

(По поводу полемики против евразийства.)

Съ давнихъ поръ указывалось на странное и «печальное» своеобразие русской критики идей. Въ частности, Н. А. Бердяевъ неоднократно отмѣчалъ ея роковую публицистическую ограниченность, мѣшающую даже простому распознаванію и выслушиванію чужихъ мыслей и воззрѣній. Рѣдко и какъ бы неохотно русскіе критики разсуждали и разсуждаютъ по существу, — точно нѣтъ у нихъ подлиннаго интереса къ обсуждаемымъ вопросамъ и темамъ. — Такую характеристику и прежде, и теперь обыкновенно считают несправедливо суровой, — и, конечно, къ ней требуются оговорки. Тѣмъ не менѣе, въ общемъ и цѣломъ она безспорна и вѣрна. Слѣдовало бы даже еще болѣе сгустить краски. Рѣчь идетъ не о простомъ равнодушіи или невниманіи. Въ публицистической близорукости обнаруживается какой то тревожный духовный изъянъ, раскрывается какая то метафизическая трещина духа. Обсужденіе замѣняется осужденіемъ или криками восторга — отъ малодушія и испуга, отъ страха передъ проблематикой, которая должна развернуться передъ испытующимъ взоромъ и «затруднить» мысль. Въ предчувствіи этихъ трудностей сознание старается заворожить себя, заслонить трагическую слоность дѣйствительности мечтательной ширмой. Эта духовная робость часто одѣвается въ маску смиренія. Но не трудно распознать, что это — только личина. Въ подлинномъ смиреніи есть трепетъ и тревога, подлинное смиреніе всегда сочетается съ мужествомъ, — въ смиреніи есть сила и воля. Въ робости этого нѣтъ. Въ робости нѣтъ сознанія важности открывающагося, нѣтъ святого волненія передъ таинственною полнотою жизни. Испугъ

соединяется всегда съ неуваженіемъ къ тому, чего боятся. И потому такъ легко переходитъ онъ въ самоувѣренность и упрямство. Упрямятся люди всегда отъ слабости, сколь бы дерзновеннымъ и мужественнымъ ни казалось подчасъ упрямство. Испугъ и робость располагаютъ къ самообману, толкаютъ на путь измышлений... И въ «возвышающихъ» вымыслахъ малодушіе окапывается, какъ будто въ крѣпкомъ градѣ... Начинается проповѣдь безмятежія и благополучія, — будто все вокругъ — мирно, ладно, покойно. А затѣмъ разгорается благородное негодованіе противъ тѣхъ, кто возмущаетъ эту тишь и гладь, кто осмѣливается сомнѣваться въ этомъ благополучіи и безопасности. И тѣхъ, кто увидѣлъ грозящую тайну почувствовать шевелящийся хаосъ подъ зыбкою почвою, и предостерегаетъ объ этомъ, блюстители мира обзываютъ и ославляютъ общественными возмутителями, опасными врагами «существующаго порядка». Отъ слабости не хочется видѣть, ибо предчувствіе говоритъ, что увидѣть придется трудное и страшное. Отъ этого хочется уйти, или хотя бы уснуть. И горе «людямъ безсоннымъ», которые и другимъ, малодушнымъ, мѣшаютъ спать. Публицистическая близорукость лишь отчасти объясняется низкимъ уровнемъ внутренняго развитія. Въ послѣднемъ счетѣ она — вольное самоопредѣленіе, родъ защитнаго приспособленія для слабыхъ душъ, своего рода убѣжище. Публицистика облегчаетъ и упрощаетъ вопросы, и не сводится ли вообще исторія недавняго русскаго проплага къ такому самоусыпленію? Отъ трудныхъ и тревожныхъ вопросовъ культурнаго самоопредѣленія и самоотчета не бѣжала ли и не пряталась ли русская интелли-

генція въ «общественность». А тѣхъ, кто пророчили и предвѣщали грядущія потрясенія, кто чувствовалъ неблагополучіе, кто звалъ къ раздумію и «покаянію», не отъ страха ли называли визионерами, мрачными вѣстовщиками неблищъ и нелѣпищъ? И въ концѣ, сколько въ этомъ было пошлаго неуваженія къ жизни, нечувствія ея серьезности и глубины... Конечно, можно и нужно учить чужую слабость и безвольность. Но съ тѣмъ вмѣстѣ надо прямо признавать ихъ за пороки и — врачевать ихъ. Вѣдь, какъ ни трудно бываетъ бодрствовать, — надо... Великіе русскіе люди бодрствовали, хотя это было подчасъ и очень жутко, и будили другихъ, и звали и чуяли бѣду, и предсказывали ее... ! еще можно понять, что ихъ мало слушали во дни историческаго затіишя, но ихъ не слушаютъ и не слышатъ и теперь, когда пророчества сбылись и пучина разверзлась. Это слабовольное упрямство въ рѣшительный часъ остается загадочнымъ и непоятнымъ и жутко становится отъ такой упрямой вѣры въ самообманъ, словно вправду можно зачаровать себя до того, чтобы утратить всякое чувство реальности и воображать себя безопаснымъ въ мірѣ вымысла... Забвеніе и нечувствіе среди разрухи не только грозить печальною гибелью забывшимся, — оно питаетъ самую разруху. И если есть въ этой разрухѣ какая то темная, зловѣщая рука, то это она насылаетъ наводненія и сонныя чары, это она усыпляетъ и гипнотизируетъ слабыя души, это она разсыпаетъ розовые сны и радужныя надежды. Злому князю вѣка сего работаютъ, сами того не зная, быть можетъ, сонные и малодушные, вѣрящіе въ сказку о благополучіи. И, конечно, это его не чистая сила мѣшаетъ опомниться и сознать вину и грѣхъ.

Такія мысли невольно рождаются при чтеніи теперешней зарубежной нашей литературы. Такую мрачную думу подсказываютъ и внушаютъ теперешнія полемическія нападки на тѣхъ, кто осмѣливается уходить въ религіозно-метафизическія корнесловія нашей разрухи. Въ этомъ отношеніи въ особенности характерна та борьба, которая ведется съ евразійствомъ и противъ евразійства. Я не собираюсь ни разяснять, ни защищать евразійскихъ возрѣтій. Въ томъ то и заключается вся острота полемики и спора, что всякое разясненіе и защита съ евразійской стороны рѣшительно несвоевре-

менна и неумѣстна. Чуткіе и внимательные и безъ того уже поняли, и, если не согласились, то тѣмъ не менѣе приняли и продумали евразійскіе вопросы и темы. Вѣдь, въ концѣ концовъ, важно не то, что именно евразійцы думаютъ, а то, о чемъ они думаютъ, — та правда, которую они ищутъ и видятъ. Главное недоразумѣніе спора состоитъ какъ разъ въ томъ, что большинство оппонентовъ вообще никакой правды искать не желаютъ, а въ евразійцахъ казнятъ именно безпокойство ихъ исканія. Оппоненты хотятъ внушить, что собственно искать нечего и не къ чему. Они хотятъ упростить и уменьшить тайну русской революціи, хотятъ доказать, что у ней нѣтъ никакого корнесловія, никакихъ историческихъ основаній... Они хотятъ ее свести на личное злоумышленіе, ея удачу объяснить темнотою русскаго невѣжественнаго народа, — словомъ, пытаются уложить все происходящее въ категоріи уголовного права. И потому ихъ волнуетъ и даже озлобляетъ всякое напоминаніе о болѣе глубокихъ истокахъ и началахъ, — такія напоминанія они считаютъ нужнымъ во что бы то ни стало остановить и прекратить. Такой образъ поведенія внушенъ опять таки слабостью и малодушіемъ. Ибо, конечно, съ духовной болѣзью бороться труднѣе, чѣмъ съ «простымъ» озорствомъ и хулиганствомъ. Оппоненты евразійства, думается, инстинктивно боятся, что, если въ правду евразійскіе диагнозы вѣрны, то для возрожденія потребуется такая терапия, на которую нужно большое мужество, и самоотреченіе, и вѣра, — а ихъ то въ себѣ они не находятъ. Иными словами, они боятся, что тогда потребуется слишкомъ большой переломъ и поворотъ въ духѣ. И вотъ надо принудить къ молчанію несвоевременныхъ возмутителей сна... Въ большинствѣ случаевъ намъ вовсе не возражаютъ, — на насъ, евразійцевъ, нападаютъ, нападаютъ со злобой, гнѣвомъ, азартомъ, насмѣшкой, досадой. Обсужденіе замѣняется голословнымъ осужденіемъ. Анализъ замѣняется выборкой отдѣльных словъ фразъ, независимо отъ связи рѣчи и мысли, — и кажется, будто у оппонентовъ нѣтъ вовсе воли къ пониманію. Въ полемикѣ встрѣчаешь много крѣпкихъ словъ и окриковъ, и по контрасту еще рѣзче выступаетъ молочисленность доводовъ, доказательствъ или хотя бы отводовъ. Какъ бы въ самооправданіе многіе оппоненты мимоходомъ замѣчаютъ, что, дес-

катъ, и не стоитъ тратить времени на опроверженіе евразійскаго несмысла, невѣжества и озорства... Иные договариваются даже до того, что, дескать, здѣсь вообще нѣтъ мѣста для спора, а развѣ только для порки, — ибо здѣсь нѣтъ состязающихся сторонъ, но только, «сѣкущіе и сѣкомые»... При такомъ оборотѣ полемики она естественно становится односторонней. Въ этомъ собственно говоря новаго ничего нѣтъ. Въ русскомъ интеллигентскомъ обычаѣ давно уже было замѣнять обсужденіе обличеніемъ и двусмысленными намеками на злонамѣренность противника. И неуваженіе къ искомой правдѣ ни въ чемъ такъ не выражалось, какъ въ этомъ полемическомъ приѣмѣ, но только отъ предѣльной слабости и совершеннаго маловѣрія можно убѣждать себя, что оправдаешь свое мнѣніе и опровергнешь противника, если провозгласишь его за злонамѣреннаго и насмѣешься надъ нимъ. Любопытно, что нападеніе на насъ ведется сомкнутымъ и совокупнымъ фронтомъ; и страннымъ образомъ, самые разнородные публицисты, рѣшительно неспособные согласиться между собой ни въ чемъ положительномъ, достигаютъ объединенія въ шумномъ и гнѣвливомъ отрицаніи евразійской «ереси». Въ точномъ смыслѣ слова, евразійцы окружены вражескимъ строемъ: за злонамѣренныхъ ихъ почитаютъ всѣ, отъ крайнихъ «правыхъ» до крайнихъ «лѣвыхъ», — и даже удивительно, какъ это всѣ они соглашаются въ этой оцѣнкѣ. Конечно, различные оппоненты вмѣняють въ вину разное, новѣе безъ изыятія занимаются вмѣненіемъ. Одни вмѣняють реакцію, другіе — революцію; иные, просто невѣжество и легкомысліе, однако, тоже бѣлое или красное. И всѣ убѣждены, что остается только осудить, да поскорѣе привести приговоръ въ исполненіе: иными словами, — во что бы то ни стало принудить къ молчанію. Не стоитъ распутывать всѣ хитросплетенія и извороты этого «суда неправеднаго». Въ концѣ концовъ, дѣло совсѣмъ не въ томъ, что именно евразійцевъ не слушаютъ и не понимаютъ, что ихъ мысли толкуютъ вкривъ и вкосъ, приписываютъ имъ то чего они не говорили, но что легко поддается опроверженію или внушаетъ страхъ. Но самая эта подмѣна разсужденія бранью заставляетъ призадуматься: почему же, въ самомъ дѣлѣ, въ такую страшную и отвѣтственную для насъ, русскихъ, минуту, такъ многимъ

не хочется разсуждать по существу. И еще можно понять причину озлобленія и неистовства съ той стороны, гдѣ свободу отождествляютъ съ безбожіемъ, демократію съ богоборчествомъ, и зовутъ подъ «побѣдоносныя» знамена атеистическаго гуманизма. Такія возраженія только подкрѣпляютъ евразійцевъ, они стѣ противнаго доказываютъ правоту ихъ прогнозовъ. Но враждебное обличеніе со стороны проповѣдниковъ націонализма и защитниковъ вѣры, видящихъ знаменіе Сатаны въ революціонной бурѣ, вотъ это рѣшительно непонятно. И можетъ объясняться это — только вольной близорукостью и нежеланіемъ видѣть. Дѣйствительность черезчуръ сурова для мечтательныхъ глазъ, и ее одѣваютъ радужнымъ миеомъ: горе тому кто крикнетъ, что король голъ...

Чѣмъ больше задумываешься надъ этими «полемическими красотами», тѣмъ болѣе убѣждаешься, что внушаетъ ихъ какая то своеобразная духовная маниловщина, — невинная на первый взглядъ, въ существѣ своемъ она чрезвычайно ядовита... Практически рѣшающее значеніе для религіозно-метафизической оріентировки въ происходящемъ имѣетъ тоносъ міровосвѣта и міровоспріятія. Вотъ почему мы, «евразійцы», съ самаго начала подчеркивали, что наше сужденіе складывается на основѣ *катастрофическаго* міроощущенія, что первое и основное для насъ — видѣніе *историческаго трагизма*. А противостоятъ намъ именно тѣ, кто не видитъ и даже не желаетъ видѣть этого трагизма, люди идиллическаго склада. Надъ катастрофизмомъ они или потѣшаются, или снисходительно разводять руками; въ крайнемъ случаѣ, они сожальютъ объ ушибленныхъ житейскими тревоженіями. Они неспособны понять дѣйствительный трагизмъ жизни. Они готовы уважить чужую тревогу, но спѣшатъ разъяснить всю ея неосновательность. Вотъ почему евразійскія сомнѣнія въ твердости европейской культуры и въ благополучіи европейской жизни наши оппоненты возводятъ къ мимолетнымъ и эмоциональнымъ поводамъ, — либо къ испугу передъ «звѣрствами» мировой войны, либо даже въ обывательской обидѣ на грубость иностранцевъ и на порченные союзническіе консервы. Имъ не приходитъ въ голову что можно и нужно задумываться надъ предѣльными судьбами европейской культуры, — имъ это кажется даже просто

святотатствомъ. Въ судѣ надъ историческимъ прошлымъ имъ чудится только дикарство и невѣжество. Въ этомъ, опять таки, сказывается ничто иное, какъ слабость. Наши оппоненты накладываютъ какъ бы табу на Европу, — не оттого ли, что они не увѣрены, что ихъ кумиръ выдержитъ критическое испытаніе... Подлинное мужество не боится суда. И говорить объ европейскомъ закатѣ, это не значитъ отвергать Европу, отрицать ея достиженія и подвигъ. Евразійцы не менѣ старыхъ славянофиловъ и Достоевскаго готовы уважать многотрудный подвигъ Европы, и соскорбѣть ея тоскѣ и паденію. Они говорятъ о болѣзни Европы, а не о ея ничтожествѣ. И послѣдовательность мысли вовсе не требуетъ отъ того, кто говоритъ о кризисѣ европейской культуры, чтобы онъ отвергалъ и Данте и Шекспира и Гегеля и Канта, и считалъ ихъ ничтожествами. Однако, съ другой стороны, признаніе ихъ значительности еще не означаетъ возведенія ихъ въ канонъ и безоговорочнаго согласія съ ними. Въ культурной исторіи Европы сочетаются и свѣтъ и тѣни. Мы видимъ исторію Европы въ перспективѣ исторіи Христова дѣла на землѣ, и, уважая искренность страстного подвига Европы, именно изъ уваженія къ нему, не закрываемъ глазъ на безнадежные туники западнаго пути и не замалчиваемъ европейскаго провала. Впрочемъ, совсѣмъ не объ этомъ говорятъ и думаютъ наши оппоненты. Не святое и лучшее въ Европѣ, а подлинная европейская культура внушаетъ имъ благоговѣніе, и поэтому въ своемъ преклоненіи передъ Европой они рабѣтны, а не свободны. У нихъ нѣтъ ощущенія проблематики культурной жизни. Для нихъ культура есть что-то законченное и отвердившееся, и самое ощущеніе подвижности культуры представляется имъ уже подозрительнымъ. Ибо они вѣрують въ какія то эссенсасующія формы, — имъ кажется, что все зло, до сихъ поръ сохраняющееся и дѣйствующее въ европейской жизни, сохраняется и дѣйствуетъ *вопреки* культурнымъ побѣдамъ. Круговой поруки въ исторической жизни они не ощущаютъ и не понимаютъ. Они не хотятъ понять, что европейскія слабости не случайны въ своемъ происхожденіи, а имѣють глубочайшіе культурно-историческіе корни. Можно сказать, что до европейской культуры въ собственномъ смыслѣ слова имъ и дѣла нѣтъ. Они преклоняются предъ

цивилизацией: мотоккультура и парламентаризмъ, «американизмъ» или демократія имъ во всякомъ случаѣ дороже Данте, — такія имена они приводятъ только для прикрытія. Ихъ пафосъ — пафосъ публицистическій, пафосъ обывателя и дѣльца. Въ концѣ концовъ, они преклоняются только предъ силою и мощью европейскаго штыка. Въ европейское оружіе, вотъ во что они вѣрують. И Европу отъ евразійскаго несмысла они защищаютъ только потому, что грезятъ о пресловутой интервенціи. Той европейской тоски, которою болѣлъ Достоевскій, они не хотятъ знать. Они боятся напоминаній о ней: а вдругъ Европа окажется больной, и интервенція не состоится... Тогда, значить, все кончено... Ибо въ Россію они совершенно не вѣрятъ. Духовное углубленіе и изощреніе имъ кажется не только не практичнымъ, но и чрезвычайно вреднымъ. Разрѣшеніе русской проблемы они видятъ въ томъ, чтобы превратить самихъ себя и весь русскій народъ въ обывателей и дѣльцовъ. Имъ кажется, что въ годину испытаній надо всѣ духовныя, религіозныя и метафизическія проблемы на время оставить въ сторонѣ, какъ ненужную и ничѣмную роскошь. Они со страннымъ спокойствіемъ предсказываютъ и ожидаютъ будущее пониженіе духовнаго уровня Россіи, когда всѣ силы будутъ уходить на восстановленіе матеріальнаго благополучія. Они даже радуются такому прекращенію безпочвеннаго идеализма. — Во всемъ этомъ много противорѣчій, но логическія невязки вполнѣ совмѣщаются съ психологической связанностью единаго настроенія... Культурный пафосъ у нашихъ оппонентовъ только на словахъ, а въ душѣ они — глухіе обыватели. Ихъ мнимое преклоненіе предъ Европой лишь прикрываетъ ихъ глубокое невниманіе и неуваженіе къ ея трагической судьбѣ. И потому они не могутъ понять и разгадать ея исторію, ея судьбу. Они отрицають, что социализмъ вырастаетъ изъ самыхъ глубокихъ европейскихъ началъ, что изъ Европы пришла коммунистическая зараза. А потому они и не могутъ не только преодолѣть ее, но и просто объяснить. Отсюда сбивчивость и неясность ихъ сужденій и о русской разрухѣ, и о русской европеизаціи, объ отношеніи Россіи къ Европѣ. Они вѣрують въ Европу, какъ въ мумію, — а въ творческомъ отношеніи къ ней имъ чудится уже опасность... И русскія судьбы они силятся понять и

представить идилически. И, съ одной стороны, всякая рѣчь о русскихъ грѣхахъ и язвахъ представляется имъ гнуснымъ покушеніемъ на славное прошлое. Съ другой стороны, это прошлое сводится для нихъ къ одной только «императорской Россіи». Въ нѣкоторой растерянности они повторяютъ отдѣльные имена: то говорятъ о Петрѣ Великомъ, то о Пушкинѣ, то о Столыпинѣ... И непонятно, зачѣмъ они стараются идеализировать это прошлое. Сладость уютныхъ воспоминаній каждому понятна, —но вѣдь слишкомъ давно уже пробудилось въ русской душѣ трагическое сознание. И патриотизму оно вовсе не мѣшаетъ, какъ не мѣшало у Гоголя, Хомякова, Достоевскаго. Любовь къ отечеству совсѣмъ не требуетъ забвенія о «каинovýchъ браняхъ».. Только полнота исторической памяти воспитываетъ творческое дерзновеніе и волю, только она страхуетъ отъ испуга. Только она объясняетъ внутренній генезисъ русской разрухи, приводитъ къ ея корнямъ, а потому и открываетъ пути къ возрожденію и возстанію въ духѣ. Здѣсь многое требуетъ разъясненія, но разъ навсегда надо бросить устрашающую игру словами, — разъ навсегда надо перестать пугать словомъ: «революція». Къ этому словесному застраиванію сводится, въ концѣ концовъ, чуть ли не вся «правая» полемика съ евразійствомъ. Евразійцы, дескать, «пріемлютъ» революцію, а потому они не только большевики, но даже пугачевцы... Оглушать неподготовленныхъ обывателей такими страшными возгласами совсѣмъ не трудно, гораздо труднѣе ихъ обосновать. Надо прямо сказать, это — преднамѣренная ложь. Евразійцы неоднократно разъясняли, въ какомъ смыслѣ они не то, что «пріемлютъ», а *учитываютъ* революцію, и, конечно, никакого «пробольшевизма» въ нашемъ пониманіи нѣтъ. Нѣтъ никакого сочувствія злему духу революціи, въ признаніи за ней историческаго корнесловія... Вѣдь сводить всю революцію на злоумышленія партійныхъ коммунистовъ, это значитъ, во первыхъ, отказываться отъ ея объясненія, — если только не вѣрить во всемогущество коммунистическихъ вождей, а во-вторыхъ, —избавлять себя отъ необходимости творческой и духовной борьбы съ нею. Не даромъ у такихъ «контръ-революціонеровъ» задача борьбы съ большевизмомъ съуживается до размѣровъ карательной экспедиціи, словцо, въ самомъ дѣлѣ, все

рѣшится, когда будутъ повѣшены нѣсколько сотъ «злодѣевъ». Въ сущности такое «непріятіе» есть подлинное пріятіе, и такое противленіе есть подлинное непротивленіе. Снова и снова мы встрѣчаемся со слабостью духа: проблему революціи упрощаютъ, чтобы оправдать упрощеніе и облегченіе своего поведенія... Въ этомъ оправданіи идутъ очень далеко, всю русскую исторію перекрашиваютъ розовой краской... Никакого «потворства» сатанинской стихіи нѣтъ въ томъ евразійскомъ убѣжденіи, что въ революціи раскрылись историческіе недуги Россіи. Что готовилась она издавна и исподволь, вѣдѣніемъ или невѣдѣніемъ... Совершенно непонятно, какъ можно преодолѣть большевизмъ въ корнѣ, если не исторгнуть его духовныхъ корней... Распиряя кругъ «виновныхъ въ революціи», евразійцы тѣмъ самымъ повышаютъ шансы на успѣхъ борьбы. Оппоненты видятъ въ этомъ только покушеніе на старую славу. Но считать, скажемъ, Петра Великаго *роковымъ геніемъ* не значитъ отрицать его подвигъ. И возводить къ нему начала многихъ русскихъ бѣдъ не значитъ уменьшать его государственную значительность. Вообще надо отказаться отъ живописи однимъ цвѣтомъ. Мы признаемъ много смраднаго и темнаго въ русской жизни Петербургскаго періода, но это нисколько не мѣшаетъ видѣть сквозь туманъ и свѣтъ животворный, многократно и многообразно побѣждавшій и побѣждающій силу мрака. Во всякомъ случаѣ въ такомъ видѣніи гораздо больше трезваго реализма, чѣмъ въ маловѣрномъ идеализированіи прошлаго, чѣмъ въ самооправданіи и перекладываніи вины на однихъ исполнителей злыхъ судебъ. вмѣстѣ съ тѣмъ, отнюдь нельзя отождествлять всю современную Россію съ коммунистическимъ замысломъ о ней. Конечно, въ С. С. С. Р. есть и Россія. Она не умерла подъ коммунистической маской, и, болѣе того, она настолько еще жива и дѣеспособна, что нерѣдко сквозь личину проступаютъ свѣтлыя черты живого лица. И можно сказать, С.С. С. Р. существуетъ доселѣ именно потому, что еще есть Россія. Въ этомъ признаніи наши оппоненты, конечно, увидятъ новое потворство большевикамъ. — Станнымъ образомъ, вопреки дѣйствительности, они на слово повѣрили большевикамъ, повѣрили будто имъ (большевикамъ) удалось до конца умертвить русскую душу. Вслѣдъ за ними наши

оппоненты отождествляют С. С. С. Р. со всей Россіей. Въ этомъ сказывается все то же малодушіе и невѣріе. По неосновательной привычкѣ здѣсь страна, земля отождествляется съ властью, какъ будто власть всемогуща. Въ прежнее время разсуждали такъ, что разъ есть царь, то всѣ монархисты, за исключеніемъ немногихъ «враговъ внутреннихъ», а стало быть все благополучно, — и изъ за этой близорукости проглядѣли умираніе русскаго царства, проглядѣли свою собственную работу на его погибель. А теперь разсуждаютъ по прежнему шаблону: разъ въ Москвѣ ВЦИК и Совнаркомъ, то значить всѣ уже въ Россіи злодѣи, а потому «любовь къ Отечеству» требуетъ, дескать, злобы ко всей теперешней Россіи. Именно отсюда рождается замыселъ карательной экспедиціи. — Врядъ ли нужно подробно разяснять, что вѣра въ неистощенность русской силы не включаетъ въ себя признанія большевисткаго дѣла за доброе дѣло. Но даже и не объ этомъ идетъ рѣчь. Совершенно ясно, что за послѣдніе годы въ Россіи многое перемѣнилось. Противленіе большевизму отнюдь не требуетъ признанія, будто все перемѣнилось въ угоду или на пользу большевикамъ, и по ихъ указкѣ. Историческое дѣйствіе всегда не вполне совпадаетъ съ индивидуальными умыслами. Конечно, много злохъ посѣвовъ вошло въ Россіи, многое придется выкорчевывать и посѣкать. Не слѣдуетъ ни въ какомъ случаѣ преуменьшать одианія, вырожденія, разврата... Однако нѣтъ никакихъ основаній утверждать, что все въ Россіи подлежитъ искорененію. Растутъ и тамъ благодатныя побѣги. Русская душа еще не истощилась. Болѣе того, сами того не вѣдая, большевики во многомъ работаютъ на своихъ противниковъ... не только потому, что «чѣмъ хуже, тѣмъ лучше», и своимъ чересмѣрнымъ нажимомъ они готовятъ себѣ противодѣйствіе; но потому, что многія ихъ мѣропріятія въ дѣйствитель-

ности приводятъ къ итогамъ, прямо обратнымъ ихъ умыслу. Нельзя радоваться гоненіямъ на Святую Церковь, но надо признать, что въ горнилѣ мученичества просвѣтлѣла русская душа и закалилось русская вѣра. Конечно, большевики вовсе не хотѣли торжества Церкви, и тѣмъ не менѣе въ С. С. С. Р. русская Церковь процвѣла, какъ жезлъ Аароновъ, врядъ ли не больше, чѣмъ въ Петербургской Россіи. — Все это очень сложно. Нельзя утѣшать себя радостными предчувствіями. Россію надо еще освободить, завоевывать и отбивать въ духѣ. Но эта битва только тогда будетъ успѣшна, если это будетъ битва за Святую Русь, если удары мы направимъ подъ самый корень. Надо понять, что С. С. С. Р. начинается не съ октября, но гораздо раньше, и выкорчевывать ея послѣдніе корни. Вотъ о чемъ говорятъ евразійцы и это кажется нашимъ оппонентамъ поклепомъ на прошлое. Станнымъ образомъ распределяются у нихъ свѣтъ и тѣни: въ прошломъ, то есть, въ императорской Россіи, какъ и въ Европѣ они видятъ только свѣтъ; а въ современности, т.е. на нашей родинѣ, — только мракъ. И поэтому изнемогаетъ и безъ того уже немощное ихъ сердце.

Въ наши дни прежде всего нужно бороться съ самообманами. Мы не должны робѣть передъ дѣйствительностью. Страхъ побѣждается вѣрою, а не закрываніемъ глазъ. Въ духовномъ подвижѣ мы обрѣтемъ вновь свою родину, а не чрезъ идеализацію прошлаго. О мужествѣ мы должны теперь молиться. И болѣе чѣмъ когда, должны взывать: *избави насъ, Господи, отъ всякаго невѣдѣнія, и малодушія, и забвенія, и окамененнаго нечувствія...*

Георгій В. Флоровскій.

Прага Чешская
1925, Сентября 29.

ПИСЬМО ВЪ РЕДАКЦІЮ «ПУТИ»

П. П. Сувчинскаго, Л. П. Карсавина, Г. Флоровскаго,
П. Савицкаго, Кн. Н. С. Трубецкаго, Вл. Н. Ильина
и отвѣтъ Кн. Гр. Н. Трубецкаго.

Ознакомившись съ № 1 журнала «Путь», мы нашли въ немъ въ статьѣ кн. Г. Н. Трубецкаго на стр. 174-175 слѣдующія строки: «Вѣдь прочли же мы въ одномъ русскомъ сборникѣ аналогію между католичествомъ и... большевизмомъ! Что подобныя утвержденія могутъ серьезно высказываться, это свидѣтельствуешь только о крайней впечатлительности и не меньшемъ недостаткѣ элементарнаго знакомства съ предметомъ, о которомъ высказывается подобное сужденіе. Такія разсужденія разсчитаны на полубразованную среду, въ которой возбуждены національныя струны...» и. т. д.

Что касается существа затрагиваемой въ этихъ строкахъ проблемы, то мы, какъ сотрудники журнала, считаемъ долгомъ подчеркнуть, что раздѣляемъ ту аналогію между латинянами и большевиками, которая приведена въ сборникѣ «Россія и Латинство», стр. 11-12. «Слѣдуетъ понимать, что въ нѣкоторомъ смыслѣ большевизмъ и латинство — интернаціональ и Ватиканъ — въ отношеніи историческомъ и эмпирическомъ, суть соратники и союзники. Ибо обѣ эти силы покушаются на твердыню Православнаго Духа — а она есть твердыня, которою крѣпка Россія...» Религіозно и внутренне латиняне не тождественны съ большевиками. «Призывающихъ Господа нельзя отождествлять съ его врагами, какъ высоко ни возносились бы гордыня и какъ далеко ни шли бы извращенія первыхъ.» «И если, вступивъ въ отношеніи латинянъ на путь дѣйствительнаго прощенія и любви, Православная Церковь и православные люди могли бы способствовать

посрамленію злого начала въ латинствѣ, — да будутъ благословенны эти пути!...»

Какъ видно — аналогія эта многочисленная и въ этомъ многочисленномъ видѣ не можетъ, по убѣжденію нашему, служить основаніемъ для вмѣненія авторамъ этой аналогіи тѣхъ демагогическихъ расчетовъ, о которыхъ говоритъ кн. Г. Н. Трубецкой.

Статью свою кн. Г. Н. Трубецкой заканчиваетъ слѣдующими словами: «Нельзя не преклониться передъ той силой идеализма и милосердія, которая творитъ такія чудеса въ Католической Церкви, послушная зову своего Верховнаго Пастыря. Я счастливъ, что свою замѣтку я могу кончить такъ же, какъ и началъ, выраженіемъ глубокой искренней признательности Католической Церкви, во главѣ съ Е. С. Папой и такимъ благороднымъ ея представителемъ, какъ о. д'Эрбиньи. «Знаніе надмеваетъ, а любовь назидаетъ».

Раздѣляя чувство благодарности представителямъ Римской Церкви за помощь, оказываемую имъ русскимъ людямъ, поскольку помощь эта не связана съ цѣлями латинскаго прозелитизма — мы усматриваемъ въ указанныхъ словахъ кн. Г. Н. Трубецкаго нѣчто большее, чѣмъ простую благодарность, и съ этимъ отъѣнкомъ его мысли, по силѣ ощущенія основнаго нашего православнаго долга, никакъ не можемъ согласиться.

П. П. Сувчинскій
Л. П. Карсавинъ.
Г. Флоровскій.
П. Савицкій.
кн. Н. С. Трубецкой.
Вл. Н. Ильинъ.

Отвѣтъ на письмо Евразійцевъ.

Итакъ, шесть евразійскихъ писателей сочли нужнымъ выступить коллективно, чтобы заявить, что они «раздѣляютъ ту аналогію между латинянами и большевиками, которая проведена въ сборникѣ «Россія и латинство» на стр. 11-12». На стр. 9 того же сборника въ примѣчаніи сказано, что терминъ «латинство» употребляется въ немъ «для обозначенія христіанскаго вѣроисповѣданія, возглавляемаго Римскимъ Папою», иначе говоря, католичества.

Въ чемъ же заключается эта аналогія? — Въ томъ, что религіозно и внутренне латиняне не тождественны съ большевиками, однако, въ «нѣкоторомъ смыслѣ» большевизмъ и латинство — интернаціональ и Ватиканъ — *въ отношеніи историческомъ и эмпирическомъ*, суть соратники и союзники. Ибо обѣ эти силы покушаются на твердыню Православнаго Духа, — а она есть твердыня, которою крѣпка Россія». Евразійцы отвергаютъ мой упрекъ въ томъ, что такіа разсужденія расчитаны на подубразованную массу, въ которой возбуждены національныя струны.

Въ этихъ немногихъ словахъ характерно отразились положительныя и отрицательныя стороны евразійства. Приверженность къ православію и любовь къ Россіи — вотъ въ сущности все положительное содержаніе евразійства. Оригинальность евразійства заключается не въ этихъ простыхъ исходныхъ началахъ, а въ тѣхъ построеніяхъ, которыя они изъ нихъ выводятъ нерѣдко при помощи часто софистической логики.

Православіе заключаетъ въ себѣ полноту истины. Слѣдовательно, все, что стоитъ внѣ его и не тождественно съ нимъ — отъ лукаваго. Католичество стремится обратить въ свою вѣру всѣхъ иновѣрныхъ, въ томъ числѣ православныхъ. Покушаясь на твердыню православнаго духа, которою крѣпка Россія, оно является союзникомъ и соратникомъ большевизма, который хочетъ того же.

Этому упрощенному разсужденію, въ томъ же порядкѣ логики, можно противопоставить другое, столь же упрощенное: большевизмъ покушается на всѣ безъ исключенія религіи. Но и каждая данная

религія, считая себя единой истинной, «покушается» на «твердыню духа» всѣхъ прочихъ религій, когда исполняетъ свою миссіонерскую дѣятельность, присущую существу каждой религіи (въ томъ числѣ и православію) въ отношеніи ея къ другимъ религіямъ. Слѣдовательно каждая религія является союзницей и соратницей большевизма противъ остальныхъ религій.

На самомъ дѣлѣ, разъ по признанію самихъ евразійцевъ, католики и большевики религіозно и внутренне не тождественны, то и отношеніе ихъ къ православію нельзя опредѣлить тождественнымъ терминомъ, ибо отношеніе это опредѣляется внутреннимъ содержаніемъ каждаго изъ нихъ, иначе получается натянутая словесная аналогія для служебныхъ цѣлей. Для большевиковъ всякая религія есть опиумъ для народа. Потому ихъ «покушенія» направлены не только противъ православія, но противъ всѣхъ религій вообще. Совершенно наоборотъ, какъ бы глубоки ни были различія между католичествомъ и православіемъ, кромѣ конфессіональной розни между ними есть и христіанская солидарность. Эта солидарность заставляла кардинала Мерсье выступать убожденнымъ, сторонникомъ крестоваго похода противъ большевиковъ, а папу зывать къ христіанамъ всего міра — жертвовать на голодающихъ въ Россіи, исключая изъ нея пропаганду.

Конечно, какъ ни оцѣнивать положительное содержаніе католичества, мы, православные, не можемъ не признать въ немъ извѣстную поврежденность. Поэтому всякія попытки уніи должны встрѣчать съ нашей стороны твердый отпоръ, но борьба съ такими явленіями не оправдываетъ возведенія напраслины на католиковъ, а таковой является приравненіе ихъ къ большевикамъ въ отношеніи тѣхъ и другихъ къ православію.

«Въ нѣкоторомъ смыслѣ» большевизмъ и латинство — интернаціональ и Ватиканъ — *въ отношеніи историческомъ и эмпирическомъ* суть соратники и союзники», говорятъ евразійцы.

«Война исчерпала финансы, и можетъ быть также запасы энергіи великихъ народовъ Европы и Новаго Свѣта», писалъ

кардиналь Мерсье въ пастырскомъ своемъ обращеніи съ призывомъ жертвовать на голодающихъ въ Россіи, «иначе нельзя объяснить, какъ наша героическая Бельгія, Франція, Польша, Великобританія, Соединенные Штаты, народы и правительства присутствуютъ безъ взрыва негодованія и въ бездѣйствіи при закланіи ихъ вчерашней великодушной союзницы; допускаютъ ордѣ разбойниковъ, руководимыхъ интернаціональной шайкой, въ крови, грабежѣ и кощунствѣ осуществлять свой безумный коммунистическій бредъ», — вотъ слова одного изъ тѣхъ, кого евразійцы называютъ сора́тниками и союзниками большевизма. «Не збывайте», добавлялъ кардиналь, «что православные іереи и епископы обладаютъ въ глазахъ Римской Католической Церкви, характеромъ священства Христова.»

Отвѣчая въ письмѣ на имя Предсѣдателя Русскаго Національнаго Комитета на упреки въ использованіи благотворительности для цѣлей пропаганды, тотъ же кардиналь Мерсье указывалъ, что Папа —исключилъ всякую пропаганду изъ организации помощи голодающимъ въ Россіи. «Конечно», писалъ онъ, «мы принимаемъ къ сердцу такъ же, какъ и вы и вмѣстѣ съ вами и воссоединеніе Церквей, вѣчно дорогое для вѣрующихъ душъ», но мы хотимъ его только при условіи безусловнаго уваженія къ совѣсти ближняго. Вотъ скоро годъ, что 20 вашихъ молодыхъ людей устроены въ общежитіи и усидчиво проходятъ курсъ католическаго Университета въ Лувенѣ: спросите ихъ, была ли хоть одна попытка покушенія на религіозную совѣсть?»

Когда я писалъ свою замѣтку, вызвавшую возраженія евразійцевъ, я не

думалъ, что нужно вообще доказывать несправедливость утвержденій, будто между католиками и большевиками можетъ быть проведена аналогія, въ какомъ бы то ни было отношеніи.

При той завязтой враждебности, которая существуетъ противъ католиковъ, выясненіе истины является неблагодарной быть можетъ задачей, но оно диктуется сознаниемъ «основного нашего Православнаго долга» не меньше, чѣмъ ревность не по разуму, или чтаніе въ чужой душѣ того, что въ ней не написано и на что я лично не считаю возможнымъ отвѣчать.

Во многихъ утвержденіяхъ евразійцевъ есть въ основѣ доля истины. Но въ развитіи своихъ построеній эта доля обобщается въ полную истину и становится ложнымъ утвержденіемъ. Это — особенность всѣхъ парадоксальныхъ теорій. Парадоксы и полуправды гораздо легче усваиваются эмоціонально построенными читателями, чѣмъ объективныя сужденія и оцѣнки.

«Предчувствія и свершенія» — таковъ подзаголовокъ, который евразійцы предпослали первому своему сборнику. Я вовсе не отношусь съ огульнымъ осужденіемъ къ новому молодому теченію, и вѣрю въ искренность многихъ его предчувствій. Предчувствія часто предшествуютъ сознательному убѣжденію, но никогда не могутъ замѣнять его. Чтобы достигнуть «свершеній» евразійцы должны встать на почву строго провѣренныхъ фактовъ и продѣлать настоящую научную работу. Иного пути нѣтъ для теченія, которое притязаетъ на выработку новаго міросозерцанія и пересмотра всей русской исторіи.

Кн. Григорій Трубецкой.

БЕЗУМІЕ И ВѢРА.

Безуміе для вѣрующаго — понятіе иное, чѣмъ для психіатра. Каббала называетъ его «перестановкой свѣтильниковъ». Болѣе всего это относится къ тому роду заболѣваній, таинственно всплывающихъ и уходящихъ, который порожденъ не органическими процессами, а вѣчными законами души. Различіе душъ и своеобразие ихъ природы обуславливаетъ ходъ этой болѣзни, по существу религіозной и вырастающей изъ раздвоенія человѣка между добромъ и зломъ, между Богомъ и грѣховностью.

Разладъ невѣрующаго разума и души переполненной сознанія вины переживается здѣсь — мистическая трагедія души — не только какъ видѣніе въ скрытыхъ нѣдрахъ душевнаго міра, а какъ живая дѣйствительность. Разумъ раздвоенъ и въ высшемъ своемъ составѣ перенесенъ въ духовныя сферы бытія, удѣлъ же души идти по пути страданія и искупленія. Послѣдній аккордъ — вѣра, ставшая знаніемъ.

Не отрицая клиническую картину болѣзни, я хочу за предѣлами ея, указать на міръ сокровенный, не подлежащій рационалистическому разсмотрѣнію и менѣе всего объясненію. Сознаніе нормальнаго человѣка, связанное предначертаннымъ порядкомъ, протекаетъ привычными путями. Но вотъ незримая рука переставляетъ огоньки на пути не погашая ихъ — и прежній порядокъ нарушенъ, нарушена такъ называемая нормальная жизнь, — и возникаетъ иное: «безуміе». Въ бездну проваливается разумъ, не постигая болѣе здравого смысла жизни. Дремавшая доселѣ сила новаго сознанія избавлена отъ узъ своихъ; душа сбрасываетъ тѣсныя оковы и прорывая грань, совершаетъ взлетъ свой въ міръ ирреальный, близкій къ высшей реальности.

Безуміе — это страшная катастрофа, страшное насильственное потрясеніе всего существа, подобное землетрясенію, изъ глубинъ извергающему пламя и темную лаву, и сокрушающему поверхность. Но сама болѣзнь есть лишь проявленіе изначальнаго и значительнаго происшествія: бунта духовнаго, вулканическаго изверженія внутренняго міра. Сосуду несовершенному надлежитъ быть разбитымъ, дабы въ новомъ, расширенномъ объемѣ могъ онъ пріять и вмѣстить болѣе высокое содержаніе. Во имя болѣе совершенной природы сокрушается низшая, несовершенная природа. Все ограниченное, все неживое и разлагающееся стирается и смывается въ огненномъ потокѣ вѣчныхъ мукъ. Въ мучительныхъ боляхъ рождается новый міръ. Не только на пути въ Дамаскъ являетъ Господь себя человѣку. И въ стѣнахъ желтаго дома таятся благодѣятели Вилеесемскія. Въ терновомъ пламени постигаетъ больная душа божественный законъ, дабы, по избавленіи своемъ, преклониться передъ чудомъ небесной любви.

Быть можетъ въ этомъ и заключается *метафизическій смыслъ* подобнаго заболѣванія. Его *религіозный смыслъ* — въ искупительномъ страданіи. Проходя черезъ всѣ круги ада, душа кровью своей платитъ дань за грѣхи прошлаго и за милость въ будущемъ. Такимъ образомъ болѣзнь является сильнѣйшимъ религіознымъ переживаніемъ: откровеніемъ міра невидимаго, и посвященіемъ въ мистеріи бытія духовнаго: умираніемъ и воскресеніемъ.

И раньше уже человѣкъ жилъ въ какомъ то смутномъ предчувствіи; все видимое казалось ему недѣйствительнымъ — люди маріонетками на искусственныхъ нитяхъ. Неодолимо росло ощущеніе скрытаго смысла всего происходящаго; медленнѣе

текла кровь въ жилахъ, вставали вѣщія сны, вспыхивали озаренія.

И вотъ, внезапно, занавѣсъ взвился, — началась божественная комедія! Въ этотъ же мигъ нить, связующая душу съ окружающимъ міромъ, порывается, — никто не знаетъ болѣе, что происходитъ въ этой душѣ, — общеніе невозможно, словъ нѣтъ, — между міромъ и душой разверзлась бездна.

Одинокимъ и обособленнымъ вступаешь духъ человѣка на трудный и опасный путь свой страстной, черезъ лабиринтъ превращеній. Дерзкой и тщетной попыткой представляется желаніе описать этотъ ирреальный міръ реальнѣйшихъ страданій*).

Лишенная спасительного клубка Ариадны и опоры просвѣтительнаго Вергилія, одинокая душа потерялась въ мировомъ пространствѣ, словно отверженная Богомъ и вселенной, словно тѣмъ и дяволу обреченная. Уничтоженная и до послѣднихъ предѣловъ униженная, она пресмыкается на землѣ, терзаемая и пытаемая всѣми пытками ада, гонимая фуріями, самой себѣ и другимъ на поруганіе преданная, а умиранію нѣтъ и нѣтъ конца!

Въ этомъ лихорадочномъ бѣгѣ переживаній нѣтъ передышки, нѣтъ остановки, — *время перестало быть*, — и внѣ всякой послѣдовательности, среди мученій, непостижимымъ образомъ испытываетъ душа трепетъ отъ близости Божества. Передъ лицомъ вины своей, выявляющейся въ невольной исповѣди, она содрогается передъ видѣніемъ небесной красоты и гармоніи. Погруженная въ вѣчность, она перестала быть, она стала лишь зрительницей, хотя мученія ея не прекращаются; — душа безсознательно впитываетъ въ себя познание. Вселенная звучитъ діонисовой печалью, все творящееся сопровождается ритмами монотонно-экстатическаго гимна, наполняющаго собою душу. Міръ сталъ музыкой. Перенесенная въ сѣдое прошлое, душа переживаетъ начало вѣковъ и рожденіе міра. Священная символика,

глубокія связи, вѣковыя нѣдра раскрываются передъ ея духовнымъ взоромъ, — древнія видѣнія, мифическія личности воплощаются вновь. Хамелеономъ проносится душа сквозь цѣпь превращеній, сознавая единство вселенной. Языкъ звѣрей, безъ словъ, понятенъ. Усталый кошачій взоръ говоритъ ей о вѣкахъ. Слеза состраданія въ глазахъ собаки трогаетъ ее сильнѣе человѣческой жалости. Мученичество лошади, самого одинокаго изъ земныхъ существъ, исполняетъ ее жгучимъ чувствомъ вины, — и въ яркихъ образахъ является ей звѣриное Божество, какимъ зрѣли его древніе народы. А сквозь все это кроваво-алой лентой змѣится мука... Любовь, отчаяніе и смерть, — и нѣтъ смерти, — и дикий вопль о концѣ!...

Но срокъ исполненъ. Занавѣсъ падаетъ. Чары исчезли. Въ трезвомъ свѣтѣ нашей реальной жизни стоитъ выздоравливающий, освобожденный, проясненный и обновленный, въ крови своей омытый и очищенный человѣкъ. Но — или это лишь кажется ему? — никогда ужъ ему не улыбнуться, ибо забыть — невозможно.

Отнынѣ переживается имъ скрытый смыслъ Священнаго Писанія, — замкнутыя врата раскрываются разуму, и подобно Лазарю, разбуженная къ новому бытію, душа воскресаетъ къ свѣту. Безмѣрность боли, затаенная любовь, высокое и безконечное — все, все сливается въ одномъ скорбномъ потоцѣ, разрывающемъ душу и тѣло — и, наконецъ, разряжается въ молитвенно-экстатическомъ жестѣ!***...

Въ Евангеліи разсказывается про больного, который не иначе какъ черезъ крышу могъ попасть къ Иисусу, ибо остальные пути и ходы были уже заняты болѣе счастливыми и здоровыми. И вотъ пришлось разобрать «крышу» и поднять туда больного. Не то же ли происходитъ и въ религіозномъ безуміи, самомъ таинственнымъ и опасномъ прорывѣ къ Богу?

Эли Эльсонъ.

*) Самое значительное и глубокое о подобномъ душевномъ состояніи было показано ясновидцемъ Э. Сведенборгомъ и святой Катериной Генуэзской.

*) Рѣчь идетъ, конечно, о чисто субъективномъ, а не объ общемъ переживаніи. И конечно же, тутъ не болѣзнь утверждается, а лишь сдѣлана попытка освѣтить самую тяжкую изъ всѣхъ болѣзней духовнымъ смысломъ.

МИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ РОЗЕНЦВЕЙГА.

(*Der Stern der Erlösung.* — Von Franz Rosenzweig. 1921).

Книга Розенцвейга «Звѣзда спасенія» есть одно изъ самыхъ замѣчательныхъ явленій современной западной мистической мысли. Авторъ — еврей, и его книга имѣетъ своимъ послѣднимъ назначеніемъ мистическое раскрытіе и оправданіе іудаизма. Но содержаніе ея неизмѣримо шире этого рациональнаго ея назначенія. Ея содержаніемъ является цѣлостная, своеобразно сочетающая философію съ богословіемъ и преодолевающая односторонности обоихъ, мистическая философія, изъ религіознаго опыта почерпнутое ученіе о сущности Бога, міра и человѣка и о смыслѣ человѣческой жизни.

Въ книгѣ поражаетъ, прежде всего, изумительное сочетаніе богатства темъ и глубины интуиціи съ строжайшей архитектурнической стройностью. При повторномъ чтеніи вся эта огромная книга въ 530 большихъ страницъ, затрагивающая множество самыхъ разнородныхъ темъ (съ религіозной точки зрѣнія въ ней дается и философія языка, и литургика, и теорія всѣхъ видовъ искусства, и философія исторіи, и философія права, и еще многое другое) и стремящаяся въ обсужденіи всѣхъ этихъ темъ дойти до послѣднихъ, метафизическихъ глубинъ, звучитъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ строго согласованная многочастная симфонія, въ которой небольшое число основныхъ темъ повторяется въ надлежащемъ мѣстѣ въ соответствующихъ, изъ общаго хода вытекающихъ, варіаціяхъ, и почти необозримое богатство цѣлаго звучитъ стройно и гармонично. Врядъ ли можно въ міровой мистической литературѣ найти книгу, написанную столь систематично и притомъ не въ виѣшне-логи-

ческомъ смыслѣ (логическую или отвлеченно-философскую систематичность Розенцвейгъ сознательно отвергаетъ), — а во внутреннемъ смыслѣ музыкальной архитектурности. Правда, эта стройность вызываетъ сразу же въ читателѣ и сомнѣніе, о которомъ мы скажемъ дальше; подъ ней скрыта, какъ увидимъ, внутренняя раздробленность, она предназначена сковывать и сдерживать жесточайшее противоборство духовныхъ началъ, не нашедшихъ подлиннаго внутренняго единства. Но и въ этомъ своемъ качествѣ она не есть пустая виѣшность, иллюзорное украшеніе; она импонируетъ, какъ свидѣтельство огромнаго духовнаго напряженія, которое проникаетъ вообще всю книгу и опредѣляетъ ея замѣчательный литературный стиль.

Чтобы дать понятіе объ этой архитектурникѣ ученія Розенцвейга, укажу сначала виѣшнюю схему книги, отчасти взятую прямо изъ ея оглавленія. Книга дѣлится на три части: 1. Элементы или дѣлящаяся предмѣрность. 2. Путь или всегда возрождаемый міръ. 3. Образъ или вѣчная предмѣрность. Первую часть соединяетъ со второй «Переходъ», вторую съ третьей — «Порогъ», и третья завершается «Вратами». Эти три основныя части соответствуютъ тремъ центральнымъ темамъ книги — творенію, откровенію, спасенію. Каждая изъ этихъ частей имѣетъ свое вступленіе. Вступленіе къ первой части говоритъ «о возможности познать всеединство (das All)» и содержитъ критику философіи (in philosophos); вступленіе ко второй части обсуждаетъ «возможность пережить чудо» и содержитъ

критику богословія (in theologos); вступление къ третьей части говорить «о возможности вымолить царство» и полемически направлено противъ сектанскаго индивидуализма (in tirannos). Каждая часть имѣетъ также свой особый символическій языкъ, свои категоріальныя начала. Тема первой части обсуждается въ символахъ математики, тема второй — въ символахъ литургіи. Каждая изъ трехъ частей дѣлится на три книги, соответствующія тремъ основнымъ началамъ въ ней трактуемымъ. Первая часть трактуетъ о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, какъ «длящихся предмѣрностяхъ». Въ трехъ его книгахъ говорится о «Богѣ и его бытіи или метафизикѣ», «мірѣ и его смыслѣ или металогикѣ» и «человѣкѣ и его самости или метаэтикѣ». Общимъ символомъ этой части служить тріединство треугольника, обращеннаго остріемъ вверхъ. За этимъ тріединствомъ слѣдуетъ во второй части иное тріединство (символизуемое треугольникомъ обращеннымъ остріемъ внизъ) — тріединство, излагаемое въ трехъ главахъ: «твореніе или вѣчно длящаяся основа вещей», «откровеніе или всегда возобновляемое рожденіе души» и «спасеніе или вѣчная будущность царства» (вмѣстѣ съ тѣмъ въ этомъ тріединствѣ просвѣчиваетъ — въ иномъ порядкѣ — и первое: міръ, человѣкъ и Богъ). Въ третьей части эти два тріединства скрещиваются, что символизируется шестиугольной звѣздой (почитомъ Давида). Отсюда производное (онтологически первичное) тріединство, описываемое въ трехъ главахъ: «Огонь или вѣчная жизнь» (метафизическое существо іудаизма, сосредоточенное на мірѣ и его спасеніи). «Лучи или вѣчный путь» (метафизическое существо христіанства, сосредоточенное на откровеніи и человѣкѣ) и «Звѣзда или вѣчная истина» (абсолютное существо Бога, въ которомъ замыкается всеединство, соединяя твореніе и откровеніе со спасеніемъ человѣка и міръ съ самимъ Богомъ).

Въ этихъ тематическихъ рамкахъ, но въ контрапунктическомъ ихъ развитіи и варіаціонномъ усложненіи, развивается ходъ мистическихъ размышленій автора, который мы здѣсь можемъ воспроизвести лишь въ сокращенно-общемъ схематическомъ видѣ, опуская множество конкретныхъ иллюстрацій и мотивированныхъ отступленій. Какъ указано, вступленіемъ къ книгѣ служитъ критика

замысла философіи. Философія хочетъ постигнуть все, какъ единство; она предполагаетъ, что бытіе есть единство, тождественное съ единствомъ логической мысли и производимое отъ него. Но это въ дѣйствительности не такъ; въ исторіи философіи это обнаруживается въ томъ, что послѣ того, какъ ея замыселъ нашелъ свое завершеніе въ Гегелѣ, который даже саму исторію философіи включилъ въ единство системы, въ ту «шарообразность» бытія, которую провозвѣстилъ первый философъ — Парменидъ, человѣческая мысль, въ лицѣ Шопенгауера и потомъ Ницше, взбунтовалось противъ этого замысла и этой мнимо-всеобъемлющей цѣльности противопоставила неутоленный запросъ личности — личности самого философа — о смыслѣ и цѣльности жизни. Бытіе не есть цѣльность всеединства, — въ немъ царитъ раздоръ и дисгармонія; оно лишь должно *стать* всеединствомъ. Бытіе, какъ мы его непосредственно имѣемъ, содержитъ три отдѣльныя длящихся «предмѣрности»: Бога, міра и человѣка, какъ бы сырой матеріалъ или элементъ, которые лишь черезъ твореніе, откровеніе и спасеніе доходятъ до полноты бытія и согласованія между собой. «Предмѣрный Богъ» есть не «ничто» (въ противоположность отрицательной теологіи), а нѣчто, произрастающее изъ ничто, «да» рождающееся изъ нѣдръ «нѣтъ». Въ Богѣ есть единство да и нѣтъ, положительнаго и отрицательнаго, сущности («природы») и свободы. Свобода, сдержанная и проникнутая сущностью, есть мошь, всемогущество. Въ качествѣ такого единства сущности и свободы, Богъ *метафизиченъ* (сверхсущностенъ). Въ Немъ самодавляющая полнота бытія и свободы, покоя и движенія, но въ этомъ качествѣ Онъ есть покоящаяся въ себѣ жизнь, изъ которой нѣтъ никакого выхода наружу. Это — блаженный богъ античности, не вѣдающій міра и людей, «миѳическій богъ». Индія и Китай вѣдаютъ Бога только какъ чистый безжизненный покой, античность имѣетъ Бога, какъ покоящуюся *жизнь* или *свободу*. Античность тосковала по встрѣчѣ человѣка съ Богомъ, но не могла ее найти. Въ послѣднемъ ея міровоззрѣніи, въ ученіи объ эманации, Богъ изливается, но въ самомъ этомъ разлитіи остается одиноко внутри самого себя. Міръ также есть первоначально ничто, «нѣтъ», изъ котораго рождается «да».

Но «да» міра есть не бытіе, какъ у Бога, а начало всеобщности; это есть его *логосъ*. Логосъ не создаетъ единство міра (какъ думаетъ идеализмъ); логосъ есть напротивъ, система формъ, которая ограничена единствомъ міра. Единство есть не его достоинство, а недостатокъ; для логоса нѣтъ границъ въ познаніи и логическомъ оформленіи міра, но онъ ограниченъ самимъ міромъ, какъ замкнутымъ единствомъ. Но логосъ не можетъ и всецѣло овладѣть міромъ — въ мірѣ есть движеніе, натискъ, броженіе, въ силу чего онъ есть полнота частнаго. Частное не производно отъ общаго, не истекаетъ отъ послѣдняго (какъ опять таки мнитъ идеализмъ); частное, полнота жизни лишь стремится навстѣчу общему, но никогда не можетъ въ немъ раствориться. «Явленіе», «частность» есть въ мірѣ то же, что свобода въ Богѣ: всегда неожиданное, ловое — метафизическое. Міръ не есть обнаруженіе общаго, а какъ бы результатъ борьбы между общимъ и частнымъ и ихъ частичнаго сліянія, которое выражается въ двухъ формахъ мірскаго бытія — въ индивидѣ, который есть частная точка скрещенія обихъ началъ, и въ родѣ, который есть участенное общее. Связь рода съ индивидомъ выражена въ рожденіи, гдѣ изъ «родового» событія возникаетъ индивидъ; и, съ другой стороны, индивидъ можетъ жить только въ «родѣ», племени, обществѣ. Это расчлененное цѣлое, этотъ сформированный, но еще не «сотворенный» міръ есть не всеединство, а *только цѣлое*. Это есть пластическій міръ античности: міръ, какъ замкнутое во внѣ и сформированное внутри цѣлое, не могущее найти доступа ни къ Богу, ни къ человѣку. Античный человѣкъ не находитъ себя въ общемъ, а растворяется въ немъ. Надъ всѣмъ здѣсь царитъ не человѣческая личность, и не Богъ, а участенное и расчлененное общее. Это есть царство пластической красоты, замкнутой и покоющейся въ себѣ. Наконецъ, и человѣкъ есть ничто, утверждающее себя, порождающее свое «да». Это «да» человѣка есть не бытіе и не всеобщность, а единичность. Человѣкъ въ себѣ есть частное, которое какъ бы хочетъ остаться частнымъ. По своей сущности человѣкъ, какъ такое частное, есть прямая противоположность Богу, какъ общему или всеобъемлющему. Если исходить изъ сущностей, то между человѣкомъ и Богомъ можетъ быть только

одно отношеніе — вражда. Но въ человѣкѣ есть не только «да», чистая особая сущность, но и «нѣтъ» — свобода; но свобода частнаго, конечнаго, есть не свобода могущества, все могущество, какъ у Бога, а свобода *воли* — въ буквальномъ, строжайшемъ смыслѣ — *произволь*. Въ этомъ состоитъ «самость» человѣка, его упорство, его неизбывная, самочинность и строптивость (Trotz). Это есть послѣднее, глубочайшее существо человѣка, его «самость», онъ «самъ». «Самъ» человѣкъ абсолютно одинокъ, онъ несказаненъ, онъ чуждъ всѣмъ другимъ и всему другому — людямъ, Богу и міру. Съ послѣдней остротой человѣкъ сознаетъ это свое одиночество передъ лицомъ смерти: «нѣтъ болѣе упornaго, высокоумнаго уединенія, чѣмъ то, которое изображается на лицѣ мертвеца». Человѣкъ, какъ личность, какъ индивидъ — есть часть и соучастникъ міра; какъ «самость» онъ — въ себѣ сущее, вѣдѣнное начало. Ему чужды всѣ нормы, онъ — *метаэтиченъ*, какъ міръ — метафизиченъ и Богъ — метафизиченъ. Этого человѣка, какъ вѣчно дѣящийся предметный элементъ, элементъ бытія, повѣдала намъ также античность въ лицѣ *героя трагедіи*, трагическаго человѣка. Герой трагедіи живетъ и гибнетъ молча, его рѣчь не общеніе съ другими, а разсужденіе, не раскрывающее молчанія; вотъ почему античной драмѣ нуженъ хоръ, могущій повѣдать о судьбѣ вѣчно-замкнутой, гибнущей въ мірѣ души. Эта самость жаждетъ только одного — безсмертія, вѣчнаго сохраненія себя; она не вмѣщается въ міръ.

Таковы постоянныя «предмѣрности» элементы бытія, изъ которыхъ оно должно сложиться, замкнуться въ себѣ, самодовлѣющія начала «миоическаго Бога», «пластическаго міра» и «трагическаго человѣка». Какъ привести ихъ въ движеніе, раскрыть другъ для друга? Откуда и какъ достижимо ихъ единство, осуществляемое въ твореніи, откровеніи и спасеніи? Конечно, не надо представлять себѣ дѣла такъ, будто эти предмѣрности реально предшествуютъ тео-космо- и антропогоническому процессу, который предстоитъ выяснитъ: вѣдь иначе самое понятіе творенія лишено было бы смысла. Авторъ пытается пояснить свой (дѣйствительно парадоксальный) подходъ къ дѣлу такъ. Конечно, онтологически, съ точки зрѣнія Бога, твореніе есть первое и есть подлинное твореніе изъ ничего,

которое къ тому же для самого Бога совпадаетъ съ откровеніемъ и спасеніемъ. Но такъ какъ міръ — для самаго міра — не сотворенъ, а творится, то съ точки зрѣнія міра и человѣка допустимо мыслить элементы, какъ «предмѣрности», какъ темныя силы или зачатки, которые въ твореніи должны раскрыться сознанию человѣка. Поэтому античная теологія, космологія, психологія, служатъ какъ бы субъективными символами таинственныхъ начатковъ подлинной теогоніи, космогоніи и антропогоніи. Эти начатки не «существуютъ», они суть лишь «возможности», потенціи, которыя человѣческому временному сознанию рисуются, какъ начала предшествующія — творенію или которыя суть лишь отпавшія, гипотетическія точки нашей мысли. Наряду съ ихъ замкнутостью, эти начатки характеризуются своей гипотетичностью: все въ нихъ проникнуто всеобщимъ «можетъ быть», шаткостью, неопредѣленностью, все находится въ неустановившемся броженіи, подобно пантеону античной религіи. Лишь одно отношеніе между ними выясняется: отношеніе какъ бы хронологической послѣдовательности. Руководясь опять таки феноменологіей античнаго сознанія, можно сказать: Богъ, какъ исконное наслѣдіе, издавна былъ, человѣкъ, какъ самое существо жизни, *есть*, міръ, какъ подготовляемый античной мыслью научный завѣтъ будущему, еще *будетъ*. Это есть первая и единственная руководящая нить для перехода къ дневному свѣту бытія и ведущая къ послѣднему надмѣрному свѣту.

Вторая часть : «Путь или всегда-всѣрождаемый міръ» начинается, какъ указано съ вступительнаго размышленія «о возможности пережить чудо». Теологія, всегда считавшая чудо своей основной опорой, съ начала нынѣшняго вѣка отреклась отъ чуда и хочетъ обойтись безъ него, тогда какъ даже скепсисъ 18 вѣка критиковалъ лишь достовѣрность отдѣльныхъ чудесъ, но не выставилъ принципиальныхъ возраженій противъ чуда. Это отреченіе теологіи отъ чуда, выразившееся во все развѣчивавшемъ «историческомъ» богословіи, привело къ «богословію переживания», безъ объективной опоры въ прошломъ. Этотъ кризисъ совпалъ съ описаннымъ выше кризисомъ философіи; философія и богословіе одновременно ввали въ субъ-

ективизмъ. Это состояніе требуетъ новаго синтеза философіи съ богословіемъ, который авторъ и пытается намѣтить въ своей теоріи чуда. Чудо есть не «невырожденное», противорѣчащее нашему «знанію» событіе, за которое оно теперь принимается. Оно есть, напротивъ, оправданіе знанія: а именно чудо (согласно древнему исконному его пониманію) есть *осуществившееся пророчество, знаменіе* Божьяго Провидѣнія, безъ котораго немислимо предвидѣніе. Чудо есть чудо откровенія. Но откровеніе само есть, какъ увидимъ, въ извѣстномъ смыслѣ твореніе. Твореніе есть основная проблема нсвой богословствующей философіи; а требуемое ею сочетаніе глубочайшей субъективности съ ясностью объективности дается въ понятіи откровенія. Точка міра, въ которой твореніе сочетается съ откровеніемъ, есть то, что въ мірѣ само говоритъ — языкъ, человѣческое слово». «Божьи пути не суть человѣческія пути, и Божьи мысли — не человѣческія мысли; но Божье слово есть и человѣческое слово». Такъ познаніе слова, какъ символа откровенія, есть путеводная нить для познанія реальнаго происхожденія міра и человѣка и ихъ судьбы, и тѣмъ для познанія творящаго, открывающаго себя и спасающаго Бога.

«Въ началѣ Богъ сотворилъ небо и землю». То, что казалось концомъ — скрытый, блаженный, въ себѣ живущій Богъ — есть лишь начало. Въ твореніи основные «да» и «нѣтъ» въ Богѣ перемѣщаются: источникъ новаго движенія есть «да», могущество, «природа» Бога; Богъ творитъ не по произволу, а по необходимости своей природы; но въ основѣ Его природы лежитъ «нѣтъ», свобода, и потому необходимость Его не есть нужда и потребность, а свободное изъясненіе Его существа. Сокровенный Богъ свободенъ, но «откровенный» Богъ не можетъ не творить. Но какъ сочетать твореніе «изъ ничего» съ вѣдомымъ намъ потенциальнымъ бытіемъ замкнутого въ себѣ пластическаго міра? Но если мы вспомнимъ, что міръ только со стороны Бога сотворенъ, а со стороны міра постоянно творится, то открывается возможность разрѣшенія противорѣчій. Пластическій міръ не имѣетъ безусловной основы; его логосъ есть лишь имманентное ему начало, его душа; міръ ищетъ основъ, послѣдняго «да», онъ нуждается въ бытіи въ категорической утвержденно-

сти, какъ бы въ послѣдней санкціи. Путемъ глубокомысленнаго анализа языка, какъ символа откровенія Бога, Розенцвейгъ показываетъ, что первослово есть первичное и самое общее прилагательное-сказуемое: «хорошо!» (въ смыслѣ «да будетъ такъ!»). Это творческое слово (подобно fiat Н. Беме) и есть твореніе. Міръ созданъ не изъ хаоса (только эманативный идеализмъ вынужденъ допускать исконный хаосъ или тьму), ибо хаосу качествъ предшествуетъ самый фактъ бытія. Твореніе длится непрерывно, ибо въ каждое мгновеніе міръ нуждается въ утвержденности. Для самого міра его твореніе есть дѣйствіе въ немъ Провидѣнія. Богъ-творецъ не можетъ быть доказанъ, какъ таковой (опять таки въ противоположность идеализму, логически восходящему къ эманатирующему источнику); напротивъ, сотворенность есть для міра какъ бы утвержденность, «всегдаданность»; міръ, именно, какъ сотворенный, есть не тѣни и сонъ, а подлинная реальность. Идеализмъ теряетъ міръ и вынужденъ искать суррогата реальности въ искусствѣ. Но подлинная тварность міра самому міру раскрывается въ откровеніи, въ словѣ. Путемъ глубокаго толкованія первой главы книги Бытія Розенцвейгъ показываетъ, что твореніе есть какъ бы настаніе откровенія, переходъ отъ молчанія черезъ безличное «да будетъ» въ откровеніе Бога-личности: «сотворимъ человѣка по образу нашему». И въ послѣднемъ словѣ: «и вотъ, хорошо весьма» твореніе есть сразу откровеніе спасенія, предъуказаніе сверхтварнаго бытія.

Міру въ твореніи дана тварность, т. е. смертность. Но «сильна, какъ смерть любовь». Тварность есть лишь начало новаго творенія черезъ Божью любовь. Но любовь Бога есть званіе его къ душѣ человѣка, его откровеніе человѣку; черезъ откровеніе даже впервые рождается изъ темной «самости» человѣка душа, какъ любящая Бога душа. Если твореніе есть вѣчная судьба, провидѣніе, то любовь-откровеніе есть свободное мгновенное событіе. Черезъ нее человѣкъ, сознающій свою строптивость и грѣховность, преодоливаетъ свою замкнутую самость. Его упорство (Trotz), раскрываясь въ сторону Бога, становится вѣрностью въ любви, ревностью о Господѣ. Заповѣдь «возлюби Господа Бога твоего» не противорѣчитъ свободѣ

любви; это не приказъ третьяго, а приказъ самого любящаго: «полюби меня». Въ любви Богъ открывается въ озаряющемъ свѣтѣ, становится яснымъ, изъ тьмы невѣдомости выступаетъ наружу, какъ «фактъ». И человѣческая душа изъ замкнутаго «я» становится соучастникомъ общенія между «я» и «ты». «Я» любящей и вѣрующей души есть уже не одинокая самость, а отвѣтъ «вотъ я» на Божій призывъ «гдѣ ты?», превращеніе человѣка-твари въ человѣка — дитя Божіе. И вторичный отвѣтъ Бога «ты мой», этотъ актъ Божьей любви, чтобы овладѣть міромъ, долженъ войти въ міръ, явиться въ мірѣ: таково историческое откровеніе, какъ основа вѣры. Отнынѣ возможна молитва, которая есть всегда мольба къ Богу, открытая явно, для всѣхъ и навсегда, какъ въ откровеніи Онъ явился одинокою любящей душѣ. Молитва есть молитва о пришествіи Царства Божія, о спасеніи. Богочеловѣческая любовь должна стать всеобщей и явной, любовь должна стать бракомъ, кѣмъ-то — сестрой и возлюбленной — мужемъ и образомъ («Пѣсня пѣсенъ») Бракъ, сверхприродное и интимное общеніе, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть совершенно мірской, длительный и открытый союзъ, есть символъ спасенія, котораго жаждетъ любящая душа.

Любящая Бога и открывающаяся Богу душа въ этомъ своемъ открытіи Богу становится первоначально еще болѣе скрытой для міра (даже болѣе, чѣмъ замкнутая душа, которая въ своей замкнутости всеже видима міру); чистый мистикъ отрѣшенъ отъ міра. Въ душѣ долженъ совершиться новый переворотъ; мистикъ становится святымъ, изъ любви къ Богу рождается любовь къ ближнему. Любовь къ ближнему есть не чисто-свободная любовь, какъ любовь къ Богу; это есть дѣйствіе подъ вліяніемъ Бога, исполненіе заповѣди, долгъ человѣка, его обязанность дѣйствовать. Любовь къ ближнему есть обращенность богопросвѣтленнаго человѣка къ міру, начало преображенія міра. Богъ и человѣкъ уже есть, міръ только становится — черезъ человѣка и его любовь. Міръ есть только явленіе; онъ долженъ стать сущностью, и становится ею, только очеловѣчиваясь и тѣмъ обоживаясь. Міръ есть ничто; неснаясь, онъ гибнетъ, упадаетъ въ ничто. Въ мірѣ данъ зачатокъ спасенія, зачатокъ истиннаго бытія: онъ

данъ въ лицѣ *жизни*, органической жизни, которая, въ отличіе отъ простаго, вѣчно гибнущаго и обреченнаго существованія есть внутреннее стремленіе существованія къ увѣковѣченію себя въ постоянномъ образѣ. Но жизнь есть только въ немногихъ и слабыхъ зачаткахъ; жизнь должна не загораться въ отдѣльныхъ точкахъ міра, а охватить весь міръ чтобы онъ истинно былъ.

Она должна быть всеобъемлющей и вѣчной жизнью, она должна быть царствомъ Божиимъ. Міръ жаждетъ спасенія. Такъ съ двухъ сторонъ идетъ исканіе спасенія: со стороны любящей человѣческой души и томящагося по истинной жизни міра. Спасеніе есть очеловѣченіе — одушевленіе міра. Міръ и человѣкъ неотрывно связаны другъ съ другомъ, и должны войти въ подлинный союзъ. Здѣсь царитъ не одностороннее направленіе, какъ отъ Бога къ міру въ твореніи и отъ Бога къ человѣку въ откровеніи; здѣсь встречное движеніе, великое «и» съ двухъ сторонъ, замыкающее бытіе и создающее изъ него всеединство. Бытіе становится великимъ «мы», согласнымъ хоромъ любящихъ душъ. Любовь къ ближнему есть только зачатокъ любви всѣхъ ко всѣмъ. Какъ произведеніе искусства подлинно живетъ не въ творцѣ и не въ себѣ самомъ, а въ согласномъ множествѣ восприимающихъ его, такъ міръ живетъ во всеединствѣ «мы», въ которое онъ преобразуется. Въ немъ завершается твореніе и откровеніе, въ немъ Богъ спасетъ самого Себя. Ибо царство Божіе не противостоитъ царству міра, оно, напротивъ, входитъ въ послѣднее, укрѣпляется въ немъ и превращаетъ его въ себя.

Здѣсь мы — на порогѣ надмірности, постиженію которой посвящена третья, самая трудная, загадочная и спорная часть книги. Символическимъ средствомъ постиженія служить здѣсь литургія, — не слово-рѣчь, а объединеніе въ хоровомъ славословіи и любви. Вступленіе къ —этой части говорить, какъ указано, «о возможности вымолить царство». Спасеніе не есть непосредственно дѣло Бога, оно есть дѣло пробужденной къ любовной дѣйственности человѣческой души. По древне-еврейскому изреченію, все на свѣтѣ — въ рукѣ Божіей, за исключеніемъ только одного — страха Божія. Страхъ Божій, или что то же, любовь къ ближнему творитъ человѣческой міропорядокъ. Но «ближній» есть для любви

лишь замѣститель всѣхъ, замѣститель міра. Но міръ одинъ, и царство Божіе едино, человѣческихъ же душъ съ ихъ любовью много, каждая смотритъ на міръ съ своей точки зрѣнія, имѣетъ свою судьбу и въ опредѣленномъ направленіи воздѣйствуетъ на міръ своей любовью. Чтобы благочестіе могло «вымолить» царство Божіе, спасеніе міра, нужна согласованность единичнаго и общаго, судьбы и любви отдѣльнаго человѣка съ судьбой и любовью всѣхъ, съ самимъ царствомъ Божиимъ. Какъ литургическая молитва есть общая молитва въ объективно опредѣленномъ общемъ порядкѣ, въ урочное время, такъ и тайна молитвеннаго воздѣйствія, спасающаго міръ, есть тайна согласованнаго, урочнаго духовнаго дѣйствія. Сектанты, мечтатели, насильники всякаго рода, пытающіеся подъ своимъ личнымъ угломъ зрѣнія совершать міръ и вынудить наступленіе царства Божія, задерживаютъ его наступленіе, какъ задерживаютъ его и невѣріе, неспособное искать его ускоренія. Подлинное приближеніе царства Божія достижимо только согласованному переду лицомъ Божиимъ человѣческому единству — «церкви» (самъ Розенцвейгъ не употребляетъ здѣсь этого термина, но онъ напрашивается самъ собою изъ существа его мысли). Черезъ церковь Богъ даетъ спасеніе. Но спасеніе чего? Это не есть спасеніе міра при забвеніи души (идея католической церкви), ни спасеніе души съ забвеніемъ міра (идея протестанской церкви), ни спасеніе чистаго одухотворенія (идея православной іоанновой церкви, церковность которой Розенцвейгъ отрицаетъ и которую онъ знаетъ только какъ дѣйствіе личной духовности — «Алеша Карамазова»). Это есть спасеніе жизни, одушевленнаго тѣла міра, идея котораго живетъ только въ ветхозавѣтной іудейской церкви. Иудаизмъ есть религія надежды на спасеніе, религія жизни, стремящейся къ вѣчности въ Богѣ.

Бытіе подъ знакомъ спасенія, бытіе спасаемое и спасенное, живетъ въ образѣ или свѣтѣ Божиимъ. Но образъ или свѣтъ Божій распадается на три момента, соответствующіе міру, человѣку и Богу. Свѣтъ есть «огонь» или вѣчная жизнь, сосредоточенное въ глубинахъ жизни пламя вѣчности, онъ есть далѣе «лучи» или вѣчный путь — путь отъ Бога къ

Богу, отъ откровенія къ спасенію, и онъ есть, наконецъ, въ самомъ Богѣ «звѣзда» или вѣчная истина, всеобъемлющій и всеозаряющій свѣтъ, какъ таковой. Огонь или вѣчная жизнь воплощена въ иудаизмѣ. Иудаизмъ несетъ божественное начало въ своей крови, еврей — отъ Бога по кровной принадлежности къ избранному народу (тогда какъ христiанинъ есть всегда обращенный, преодолимый язычникъ). Единство крови, племенная связь какъ таковая, замѣняетъ іудею и родину, и языкъ и обезпечиваетъ іудаизму и вѣчную жизнь. Опасность же его лежитъ въ сосредоточенности въ себѣ, въ ревнивомъ обереженіи внутренняго пламени, въ отрѣшенности. Но, будучи опасностью для еврея, какъ личности, эта сосредоточенность не есть опасность для иудаизма, какъ пѣлаго, ибо въ ней — залогъ спасенія его, какъ хранимаго «остатка Израиля». Въ пламени жизни іудейства уже тайно сіяетъ звѣзда свѣта Божьяго. Христiанство, есть, напротивъ, путь — вѣчный путь между двумя вѣчностями: для него вся исторія есть настоящее отъ Рождества Христова до послѣдняго преображенія. Христiанство цѣликомъ стоитъ въ «лучахъ» откровенія, его литургика есть литургика откровенія (какъ въ иудаизмѣ — литургия спасенія). Стоя на пути въ вѣчномъ переходѣ, оно должно развивать въ себѣ противоположныя начала и являть ихъ въ раздробленіи: противоположность между Отцомъ и Сыномъ, іерархомъ и святымъ, церковью и государствомъ. Внутри себя оно раздробляется на три церкви — Петра, Павла и Іоанна, изъ которыхъ каждая должна жертвовать для осуществленія своей задачи двумя остальными изъ трехъ соотносительныхъ началъ, ищущихъ объединенія. Церковь Петра жертвуетъ Богомъ и человѣкомъ для міра, церковь Павла — Богомъ и міромъ для человѣческой души, церковь Іоанна — міромъ и человѣкомъ для Бога. Но если съ человѣческой точки зрѣнія, иудаизмъ имѣетъ въ глазахъ Розенцвейга безспорное преимущество передъ христiанствомъ, то въ самомъ Богѣ — въ «звѣздѣ» или вѣчной истинѣ, все различіе оказывается несущественнымъ. Богу одинаково нужны и іудеи, и христiане. Богъ есть свѣтъ, и спасеніе для Него самого есть спасеніе отъ всего, что не есть свѣтъ, не есть Онъ самъ. Богъ

есть истина (но не наоборотъ: истина не есть Богъ, какъ думаетъ идеализмъ, она только — отъ Бога). Въ этомъ свѣтѣ, какъ говоритъ псалмистъ, мы узримъ свѣтъ. Въ этомъ свѣтѣ исчезнетъ Богъ, міръ человѣкъ, какъ отдѣльныя начала, замѣняясь неразрывнымъ кольцомъ единства творенія, откровенія спасенія. Этотъ свѣтъ недостижимъ ни познанію, ни переживанію, а только озаренію въ молитвѣ. Когда возсіяетъ эта звѣзда спасенія, скрыто сіяющая въ внутреннемъ пламени иудаизма и искомая въ вѣчномъ пути христiанства, тогда твореніе будетъ заключено, и тварь сольется съ творцомъ. Сомкнется начало съ концомъ, и Богъ явится тѣмъ, что Онъ есть — вѣчной истиной, и исполнится до конца Его первое творческое слово: «да будетъ свѣтъ!»

Заключеніе книги «Врата» описываютъ почти несказанную спасенную жизнь лицомъ къ лицу съ сіяющимъ Образомъ Божиимъ. Здѣсь конецъ всѣмъ противорѣчіямъ, здѣсь жизнь побѣдила тварность и черезъ эти врата вступила въ саму Жизнь.

Въ этомъ сжато-конспективномъ и потому неизбежно блѣдно-схематическомъ изложеніи мы вынуждены были опустить не только множество блестящихъ и тонкихъ подробностей и экскурсовъ (напримѣръ, попутно съ уясненіемъ соотношенія между твореніемъ, откровеніемъ и спасеніемъ проводимую глубокую оцѣнку Ислама, и многое другое, но и миновать рядъ глубочайшихъ мистическихъ идей автора (только для примѣра укажемъ на сходную съ Беме мыслъ, что «откровеніе» есть сердце бытія»). Критика этой грандіозной, ошеломляющей своимъ богатствомъ и глубиной мистической системы должна, чтобы не разрастись въ цѣлый трактатъ ограничиться намеками. Нѣтъ надобности останавливаться на заблужденіяхъ случайныхъ, порожденных невѣдѣніемъ и непониманіемъ (какъ многое въ изображеніи и оцѣнкѣ христiанства). Единственно важное — ощутить основные пробѣлы и слабости этого міровоззрѣнія, вѣрнѣе сказать, лежащаго въ его основѣ религіознаго жизненчувствія. Здѣсь прежде всего обнаруживается неслучайность парадоксальности отпавшаго пункта — раздробленности бытія на три обособленныхъ начала — Бога, міра и человѣка. Она отражаетъ

какую то основную раздробленность в дунѣ автора, въ его религиозной интуиции. Если мы оставимъ пока въ сторонѣ проблему міра и сосредоточимся на соотношеніи между Богомъ и человѣкомъ, то основной религиозный фонъ мысли обнаружится, какъ *разрывъ между Богомъ и человѣкомъ* — какъ *нездѣлиа Бого-человѣчества*. Этотъ основной грѣхъ іудаизма есть опытный центръ всего мистическаго построения Розенцвейга. Весьма сомнительно, что-бы описываемый имъ упорствующій въ своей самости строптивый человѣкъ быть дѣйствительно тождествененъ съ героемъ античной трагедіи. Это есть, напротивъ, отчасти просто «жестоковѣрный» ветхозавѣтный человѣкъ, отчасти же — человѣкъ новаго времени, отвергшій христіанство, но уже вкусившій отъ него. Это есть «ветхій Адамъ», тоскующій по отвергнутому имъ Христу. Въ этомъ смыслѣ замѣчательно, что вся книга дышетъ одновременно и враждой къ христіанству, и счастливымъ безсознательнымъ томленіемъ по нему. Во множествѣ мѣстъ Розенцвейгъ доходитъ до порога христіанскихъ истинъ, часто почти ихъ формулируетъ съ поражающей глубиной и непосредственностью (какъ въ ученіи объ откровеніи, какъ любви, о богоявленіи въ мірѣ, о богосыновствѣ человѣка) и вмѣстѣ съ тѣмъ отталкивается отъ христіанства. Это отталкиваніе не столь существенно и интересно, когда въ основѣ его лежитъ просто психологическій моментъ національной гордыни; оно становится существеннымъ, когда въ немъ обнаруживается пробѣлъ или извращеніе религиознаго опыта. Замѣчательное тріединство «творенія, откровенія и спасенія» не есть у Розенцвейга подлинное тріединство: оно разрушается явственнымъ разрывомъ между откровеніемъ и спасеніемъ. Тогда какъ твореніе тѣснѣйшимъ образомъ связано съ откровеніемъ и — съ точки зрѣнія самого міра — есть ни что иное, какъ откровеніе тварности, откровеніе съ своей стороны не имѣетъ никакой внутренней, мистической связи съ спасеніемъ. Спасеніе, характернымъ образомъ, отнесено къ будущему, какъ бы ничѣмъ не удоставлено онтологически и есть дѣло рукъ человѣческихъ. Богъ-спаситель, о которомъ постоянно говорится, остается все же у Розенцвейга разсудочнымъ, до конца неуясненнымъ аспектомъ Божества,

и даже чисто іудейская, ветхозавѣтная идея Мессіи не играетъ никакой опредѣляющей роли во всей концепціи. Тотъ же пробѣлъ обнаруживается въ зияющемъ провалѣ, отдѣляющемъ любовь къ Богу отъ любви къ человѣку. Розенцвейгъ, въ сущности не объясняетъ — и не можетъ объяснить — откуда берется «любовь къ ближнему»; несмотря на всю силу его діалектики, она появляется у него неожиданно и необоснованно, какъ *deus ex machina*. И это воплиъ естественно, такъ какъ братство въ дѣйствительности произведено отъ Богосыновства, отъ Богочеловѣчества. Любовь къ ближнему не есть свободная любовь и потому въ сущности совсѣмъ не есть любовь: она есть только обязанность, исполненіе закона трансцендентной воли Бога, а не жизнь въ Богѣ. Замкнутые въ себѣ Богъ и человѣкъ въ таинственномъ актѣ любви встрѣчаются другъ съ другомъ (болѣе глубокий анализъ могъ бы, конечно, и тутъ показать, что эта встрѣча невозможна безъ допущенія первоединства), но это раскрытіе души человѣка односторонне и само по себѣ совсѣмъ не предполагаетъ раскрытіе человѣческихъ душъ навстрѣчу другъ другу, ибо отсутствуетъ понятіе Богочеловѣка, какъ всеединого организма. Надъ всей концепціей господствуетъ вообще идея абсолютной и потому чрезмѣрной и односторонней трансцендентности Бога (прорываемая только въ ученіи объ откровеніи). Если исходяція изъ мотива трансцендентности Бога міру возраженія противъ нѣмецкаго идеализма глубоки и вѣрны (хотя и не новы для насъ, русскихъ, — да и не новы вообще, если вспомнить Баадера и Шеллинга второго періода), то полное отсутствіе основного мотива античнаго *платоническаго* идеализма, отсутствіе всякаго ученія о мірѣ идей есть также коренной пробѣлъ этой мистической метафизики, ссидѣтельствующей о разложенности, раздробленности лежащаго въ ея основѣ мистическаго опыта. Философски разносторонне и богато образованный, авторъ не знаетъ какъ слѣдуетъ или, что вѣроятнѣе, не восчувствовалъ ни Плотина, ни связанной съ платонизмомъ христіанской (восточной и западной) мистики, ни даже кабаллы и іудейско-арабскаго платонизма. Его характеристика замкнутого отъ Бога античнаго міра и замкнутого отъ міра античнаго «ми-

онического» Бога, въ сущности, такъ же невѣрна, какъ и упомянутая характеристика античнаго героическаго чело-
вѣка. Античная мысль полагала разрывъ не между Богомъ, міромъ и чело-
вѣкомъ, а между божественнымъ космосомъ (кос-
мосомъ, включающимъ въ себя боговъ) и богочеловѣческой душой, душой чело-
вѣка, непосредственно исходящей отъ Бога и родственной Ему; утверждая то и другое, она не могла достигнуть послѣдняго синтеза, но въ обоихъ этихъ направлѣніяхъ шла къ нему. Напротивъ, собственная концепція Розенцвейга, совершенно исключаящая моментъ все-
единства и утверждающая несогласію съ имманентностью трансцендентность Бога, не предолѣзаетъ разрыва и остается внутренне имъ оравленной.

И — замѣчательное и роковое проти-
ворѣчіе! (противорѣчіе, конечно, не только логическое, а именно мистическое). Жизне-
пониманіе Розенцвейга, болѣющее этимъ моментомъ абсолютной трансцендентности, вмѣстѣ съ тѣмъ страдаетъ моментомъ порочной, ложной имманентности. Цар-
ство міра и царство Бога, неожиданно и противоположно и вмѣстѣ съ тѣмъ психологически вполне естественно, оказываются однимъ и тѣмъ же цар-
ствомъ, и такая же тѣлесная внутренняя связь соединяетъ чело-
вѣка съ міромъ. Царство Божіе уже насажено въ міръ, и притомъ не въ лицѣ Божественнаго Спасителя, побѣдившаго и предолѣвшаго міръ, и не въ лицѣ возрожденной Имъ чело-
вѣческой души, а въ лицѣ изда-
вно, естественно данной натуральной органической жизни. Оно само собой прорастаетъ въ вѣчную жизнь; и если чело-
вѣкъ своей любовью и молитвой о — спасеніи міра долженъ идти къ нему навстрѣчу, преобразовать органическую жизнь въ жизнь души, временную жизнь въ вѣчную, то и чело-
вѣкъ дѣлаетъ это какъ бы естественно, опираясь на свои собственные силы въ всякого духовнаго возрожденія, второго рожденія. Эту идею возрожденія Розенцвейгъ прямо отвер-
гаетъ (какъ нѣтъ у него и грѣхопаденія); она есть для него лишь метафизическій аспектъ психологіи язычника, обра-
щеннаго въ христіанство, и не нуженъ исконному носителю откровенія — из-
бранному народу. Возрожденіе или, вѣр-
нѣе, рожденіе души (въ отличіе отъ само-
сти), правда, совершается въ моментъ откровенія, но откровеніе не есть спасеніе,

и никакого спасенія души Розенцвейгъ не знаетъ. Для нравственной дѣятель-
ности, для любви и святости чело-
вѣку не нужно никакого самоопредѣленія, сми-
ренія, уничтоженія своего тварнаго я. Даже самая вѣра въ Бога, вырастающая изъ откровенія, хотя и есть рожденіе души, но есть не предолѣніе упорства или сопротивленія личности (Trotz), а ея сублимация въ упорствѣ вѣры, въ гордой преданности Богу (мысль, которая пріобрѣтаетъ какущуюся убѣдительность лишь черезъ двусмысліе нѣмецкаго слова Trotz, совмѣщающаго понятія упорства и строптивости).

Спасеніе никакимъ образомъ не связано съ покаяніемъ, оно произрастаетъ изъ племенной жизни Израеля, изъ передачи его божественно-естественнаго сѣмени изъ поколѣній въ поколѣнія, изъ натурального чело-
вѣческаго строительства міра; и Розенцвейгъ находитъ даже сочувствен-
ныя слова для современнаго строительства Вавилонской башни, для борцовъ за чело-
вѣческую (слишкомъ чело-
вѣческую!) на-
чала братства, равенства и свободы.

Такъ Розенцвейгъ, при всей глубинѣ своихъ мистическихъ прозрѣній, не предолѣзаетъ двухъ основныхъ, проти-
ворѣчащихъ другъ другу и вмѣстѣ съ тѣмъ связанныхъ другъ съ другомъ односторонностей, которыми страдаетъ современное ветхозавѣтное сознаніе и которыми объясняется и трагедія от-
верженія Богочеловѣка народомъ, Его породившимъ: крайняго исключительнаго культа трансцендентнаго Божества и потому — забвенія трансцендентнаго Бога въ имманентизаціи чело-
вѣческой жизни, культъ чисто-земной, мірской, натуральной святости. Правда, ортодоксальный іудаизмъ врядъ ли признаетъ Розенцвейга адекватнымъ своимъ вы-
разителемъ: несмотря на всю полемику противъ новѣйшей германской мысли, она все же насыщена нѣмецкой духовной культурой. Но для европейской мысли его книга есть все же пробудившійся голосъ іудаизма. Въ этой стройной симфоніи звучатъ тайные диссонансы — вѣчные диссонансы еврейской души. Она вся есть неутоленный крикъ томя-
щейся души о спасеніи. Спасеніе есть центральная тема книги, выраженная и въ ея заглавіи. Она ищетъ спасенія въ недостижимой трансцендентной всему чело-
вѣческому мистической звѣздѣ бо-
жественнаго свѣта, и, не достигая ея, тѣ-

шится надеждой, что эта звѣзда уже сіяетъ въ темномъ пламени натуральной тварной «богочеловѣчности» избраннаго народа, она не видитъ, что истинное спасеніе не въ грядущемъ виѣшнемъ соединеніи трехъ точекъ — Бога, міра и человѣка линиями въ треугольникъ и не въ ихъ тщетномъ удвоеніи въ звѣздѣ, а лишь въ уже осуществленномъ, исконномъ и нераздѣльномъ единствѣ Бога и человѣка, жертвенно побѣдившемъ міръ — на крестѣ.

И все же книга эта, несмотря на всю неудовлетворительность своего конечнаго итога, остается замѣчательной и необычайно поучительной. Поучитель-

ны ея глубокія религіозныя боренія, ищущія выхода изъ тупика современнаго философствующаго невѣрія и вмѣстѣ съ тѣмъ пытающіяся приобщить религіознымъ глубинамъ всю полноту новой духовной культуры, и въ особенности исканіе синтеза между философіей и религіозной вѣрой, опирающейся на откровеніе. И то, что такая книга могла быть написана проникнутымъ всей новой германской культурой нѣмецкимъ евреемъ въ наши дни, свидѣтельствуетъ одновременно о томъ, что ни религіозная мысль іудаизма, ни германское философское творчество еще не изсякли.

С. Франкъ.

О ДЕЛАКРУА и других книгахъ.

HENRI DELACROIX. La religion et la foi. Paris. Alcan.

Имя Delacroix хорошо известно по ряду его исторических и психологических работъ, — и первое мѣсто среди его произведений, безспорно, принадлежит его замѣчательной книгѣ Les grands mystiques Chrétiens. Самостоятельный и глубокий историкъ соединяется въ Delacroix съ выдающимся психологомъ, — и это рѣдкое сочетание двухъ крупныхъ дарованій, осторожность и широта обобщеній даютъ Delacroix право на исключительное вниманіе со стороны всѣхъ, кого интересуетъ изученіе религиозной жизни человѣчества. Понятно, поэтому, какой чрезвычайный интересъ возбуждаетъ его новая книга, имѣющая въ виду дать общую и широкую картину религиозной жизни.

При ближайшемъ знакомствѣ съ книгой становится яснымъ, что всѣ блестящія особенности научнаго творчества Delacroix сохранились и въ настоящей книгѣ. То же яркое, насыщенное идеями, богатое наблюденіями изложеліе; та же широкая историческая перспектива, солидная и основательная историческія знанія; то же умѣніе проникать въ тайники религиозной души. И все же чуть ли не съ первой главы становится яснымъ, что Delacroix не справился съ своей задачей: изъ отдѣльных его набросковъ не получается цѣльной картины, не раскрывается ни общій смыслъ, ни живая полнота религиознаго міра. Чѣмъ дальше углубляется читатель въ книгу Delacroix, тѣмъ опредѣленнѣе выступаетъ какая то основная его ошибка, его основной недосмотръ: *въ книгѣ нѣтъ главнаго*, и все обиліе тонкихъ, глубокихъ и точныхъ наблюденій не можетъ спасти автора, не можетъ спасти книгу. Нельзя даже и сравнивать, съ этой точки зрѣнія, обобщающій трудъ Delacroix

съ известной книгой Джемса. Хотя книга Delacroix безспорно точнѣе, шире, основана на превосходномъ знаніи первоисточниковъ, вставлена въ широкую историческую рамку, — и все же въ книгѣ Джемса вѣетъ дѣйствительно религиозный духъ и оттого она оставляетъ даже у совершенно чуждыхъ религіи людей неотразимое религиозное впечатлѣніе. Известно, что для европейской интеллигенціи нѣтъ лучшаго введенія въ міръ религіи, чѣмъ книга Джемса. Delacroix далекъ отъ этого, его книга внутренне нерелигиозна, она не звучитъ сама и не пробуждаетъ въ читателѣ религиознаго отзвука. Вотъ уже поистинѣ осколки разбитаго зеркала, — и изъ этихъ осколковъ авторъ склеилъ что то единое, но ему не удалось достигнуть внутренняго единства.

Не трудно догадаться о причинѣ неудачи Delacroix и безспорной удачѣ Джемса: все дѣло въ томъ, что Джемсъ былъ глубоко религиозный натурой, что при всемъ своемъ «прогматическомъ» релятивизмѣ онъ все же глубоко ощущалъ цѣнность религиознаго опыта, а для Delacroix, тоже релятивиста, всѣ религиозныя системы *не поднимаются* до одной высоты, а *опускаются* до одинаковой безсмыслицы. Джемсу его прогматизмъ помогъ возвыситься до глубокаго вчувствованія въ религиозный міръ, а въ Delacroix его релятивизмъ смялъ послѣдніе остатки религиознаго отзвука на проявленія вѣры. Тутъ мы подходимъ къ очень важному и основному вопросу о предусловіяхъ научнаго подхода къ изученію религиозныхъ явленій, — но я коснусь этого вопроса позже и пока вернусь къ книгѣ Delacroix.

Основной дефектъ книги — рѣшительный психологизмъ. Въ религиозной жизни человѣчества, по Delacroix, нѣтъ никакого *смысла*, нѣтъ вообще ничего объективнаго, — религія всецѣло вырастаетъ изъ нѣдръ

субъективного духа. Беря определенное религии, впервые точно сформулированное Гегелем в его философии религии, Delacroix видит в религии некую телеологическую функцию, необходимую в системе психологической жизни: религия имеет своим корнем *потребность* (этим волюнтаристическим объяснением религии D. пытается избежать крайностей интеллектуализма и эмоционализма) — а именно потребность утверждения и сохранения ценностей. «Мощь и магическая сила потребности» (р. 404), пишет Delacroix, создает человеку новый мир, создает божества, которым он служит для того, чтобы они ему служили; в силу этого мир ценностей, как он выдвигается из глубины нашего духа, получает объективное, трансцендентное значение. «Религия является ничем иным, замечает Delacroix в последней обобщающей главе, как компромиссом между аффективной субъективностью и реакционной объективностью» (413). Философия и психология религии, как он сведены вкратце в этот афоризм, имеют поистине жалкий характер... Удивительно, как трудно дается очень многим исследователям религиозной сферы основное понятие религиозной феноменологии, без которого нельзя правильно построить ни религиозной психологии, ни религиозной философии: я имею в виду *понятие религиозного опыта*. Как ни скучно, ни неопределенно понятие религиозного опыта, введенное Джемсом, а все таки у него действительно идет дело о религиозном опыте, и это одно безконечно возвышает его над целым рядом современных исследователей. В том то и дело, что понятие религиозного опыта имеет фундаментальное значение для понимания религиозной сферы, — и это одинаково верно в обе стороны, — и в смысле понимания субъективной стороны религии, с которой имеет дело психология, и в смысле понимания объективной стороны религии, того, чем занимается философия религии.

Ряд исследователей религиозной сферы давно убедились в невозможности сведения ее к индивидуально психическим движениям, но то, что выше индивидуально психической стороны религии, что определяет понятие религиозного опыта, т. е. взаимодействие между субъектом и объективной сферой, это замкнулось у ряда исследователей хоть и надъинди-

видуальным, но все же чисто психическим моментом — а именно социальной сферой. В социологическом подходе к религии (у Durkheim'a и его школы) все же больше правды, чем во всей современной фрейбиховщине, в плоском и ограниченном психологизме. На построениях Delacroix это социологическое направление сказалось очень плодотворно и дало ему возможность внести целый ряд интересных и глубоких замечаний о динамике религиозной жизни. Но общая недостаточность и социологической точки зрения ясна. Delacroix — он часто и метко критикует эту точку зрения. Однако подняться до понятия религиозного опыта Delacroix не может — и здесь психологу в нем мешает философ. В том то и ограниченность исходной точки зрения его, что для него в религии нет ни одного грана объективного, что она всецело субъективна. Между тем давно указывалось, (наиболее полно эту точку зрения развивали психологи в Германии, исключая, впрочем, Ebbinghaus'a, Wundt'a и др., — я имею в виду феноменологическое направление в изучении религии), что религиозная жизнь в нас это не монолог, а диалог, что без понятия *взаимодействия* между верующим субъектом и горней сферой, к которой он обращается, другими словами, *без понятия религиозного опыта* нельзя осмыслить религиозного процесса, — и это относится ко всем религиям в мире. Современное изучение греческой и римской религии потому и достигло столь больших успехов, что оно признает реальность религиозного опыта; это понятие является основным в изучении субъективной стороны религии, — без этого она является бессмысленной игрой.

Но еще больше терпится, при исключении понятия религиозного опыта, анализ объективной стороны религии — его просто нет, он сводится к нулю. Достаточно прочесть у Delacroix места, посвященные проблеме догматики, чтобы убедиться, что при таком отношении к религиозному миру, вся история догматических движений является сплошной историей наивности, умничания или чистой словесности: *смысла*, объективно логической диалектики в этих движениях нет и быть не может. Интеллектуальная форма, в которой ищет своего выражения религиозное чувство, не имеет решительно ничего объективного, — легко понять, во что

обращается въ такомъ случаѣ вся драматическая и глубочайшая страница изъ исканія человѣческаго духа!... Приведу одну лишь фразу, которая своей терминологіей лучше всего сама изобличаетъ свою бессмыслицу: «la raison et la passion collaborent dans la fabrication de l'absolu» (413).

Дальше идти некуда... и невольно вспоминался мнѣ другой авторъ, къ поклонникамъ котораго я не принадлежу, но котораго никто не можетъ упрекнуть въ томъ, что онъ не понимаетъ смысла религіи — я имѣю въ виду Eucken'a. Для философіи религіи его работы, хотя онѣ такъ элементарны, являются основоположными, потому что въ нихъ (какъ и у другого неохристианина — Мюнстерберга) убедительно и толково выяснено понятіе духовной жизни. Именно этого понятія религіи какъ *духовной жизни* и нѣтъ у Delacroix; его плоскій психологизмъ вовсе не означаетъ безсилія психологіи въ дѣлѣ изученія религіозной сферы, а изобличаетъ лишь негодность *дурной* психологіи въ этомъ дѣлѣ, ибо та психологія, которую мы находимъ у Delacroix, есть именно дурная психологія. Гдѣ ужъ требовать углубленія въ *смыслъ* религіи, если авторъ не понимаетъ того, что есть духовная жизнь, если безъ остатка растворяетъ все содержаніе религіозной жизни въ психическихъ процессахъ... Насколько выше этого отсталого уже психологизма, столь характернаго для французской психологіи религіи, стоитъ современная нѣмецкая религіозная психологія!

Въ заключеніе я хотѣлъ бы коснуться одного общаго вопроса, поднятаго выше. Я не стану отрицать за людьми невѣрующими права и способности изслѣдовать религіозную сферу, но я считаю бесплоднымъ и безнадежнымъ такое отношеніе къ дѣлу. Нельзя «понимать» религіозную сферу, не войдя въ нее внутренне, не отзываясь своей душой на то, чѣмъ живетъ религіозная душа. Скажу болѣе опредѣленно: только вѣрующій и именно въ *мѣру своей вѣры* и можетъ проникнуть въ тайну религіозной души, и оттого несравнимыми и непревзойденными психологами религіозной сферы являются писатели-аскеты. Вопреки распространенному предразсудку, надо признать, что какъ не можетъ слѣпой изслѣдовать, напр., явленія контраста или глухой не можетъ изслѣдовать т. н. «біенія», — такъ и люди съ угасшей вѣрой,

а тѣмъ болѣе рѣшительные атеисты не могутъ ничего сдѣлать въ дѣлѣ изученія религіи. Если для этого положенія нужно было еще одно доказательство — то Delacroix далъ его въ очень удачной формѣ. Можетъ быть и здѣсь, какъ, вѣроятно, всюду можетъ быть двѣ науки — наука вѣрующихъ и наука невѣрующихъ; безспорно, однако, то, что изслѣдовать движеніе человѣческой души къ Богу не можетъ тотъ, для кого нѣтъ Бога, для кого все это устремленіе сердца горѣ есть плодъ «фантазіи», «магія» потребности или что либо подобное. Для кого въ религіи нѣтъ ничего кромѣ иллюзіи, для того тайна ея движенія останется навсегда закрытой.

LA BIENHEUREUSE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JESUS. Histoire d'une âme écrite par elle même.

Новое изданіе автобіографіи блаж. Терезы (канонизованной два года назадъ) даетъ поводъ обратить вниманіе читателя на этотъ чрезвычайно интересный и цѣнный документъ по религіозной психологіи. Значеніе его опредѣляется и тѣмъ, что блаж. Тереза жила такъ недавно (годы ея жизни — 1873-1897) и той особой плѣнительностью, которая еще при ея жизни такъ привлекала къ ней сердца и до нынѣ покоряетъ ей такъ много людей, — но еще въ большей степени цѣнность этой автобіографіи опредѣляется его религіозной значительностью. Необычайно просто написанный разсказъ рисуетъ исторію внутренней жизни юной души, ставшей для западнаго міра образомъ «духовнаго дѣтства». На фонѣ современной жизни, съ ея утонченностью и запутанностью, со всей ея сложностью и часто извращенностью, отъ разсказа блаж. Терезы вѣетъ такой чистотой и такой духовной красотой. Душа ея искала лишь любви къ Спасителю, — и это движеніе сердца описано такъ правдиво и жизненно, съ такой силой захватываетъ оно вниманіе читателя, что отъ книги трудно оторваться. А для того, кого интересуютъ вопросы религіозной психологіи и проблемы духовной жизни, автобіографія блаж. Терезы представляетъ тоже очень цѣнный матеріалъ.

Въ книгѣ есть нѣсколько удачныхъ портретовъ; издана книга хорошо и дешево (1 фр.).

Dr. MICHAEL PFLIGGLER. Die deutsche Jugendbewegung und der jungkatholische Geist.

Такъ наз. «юношеское движеніе» въ Германіи представляетъ одно изъ самыхъ значительныхъ явленій въ ея духовной жизни. Правда, это движеніе захватываетъ лишь молодежь, но эта молодежь постепенно занимаетъ мѣста старшихъ и входитъ замѣтной силой въ духовную жизнь Германіи. Для нашей русской молодежи было бы чрезвычайно полезно ближе познакомиться со всѣмъ этимъ движеніемъ, съ его исторіей и съ его итогами, и надо пожелать, чтобы кто либо далъ себѣ трудъ внимательно съ нимъ ознакомиться и написать о немъ книгу. Пока это не сдѣлано, приходится погружаться въ безмѣрную литературу (одинъ перечень журналовъ движенія занимаетъ 10 страницъ убортстаго текста).

Намъ хотѣлось бы обратить вниманіе читателя на очень цѣнную брошюру участника австрійскаго движенія, нынѣ священника д-ра М. Пфлиглера. Въ очень скатой формѣ, почти всюду достаточно объективно авторъ католикъ рисуеъ движеніе въ его разныхъ формахъ, подчеркивая его творческія устремленія и его идеологическій разбродъ. Авторъ порой даже болѣе снисходителенъ къ движенію, чѣмъ это слѣдуетъ — онъ недостаточно полно обрисовываетъ отрицательныя стороны въ немъ. Онъ слишкомъ его любить, слишкомъ близокъ къ нему, чтобы быть хладнокровнымъ и объективнымъ изслѣдователемъ, — но тѣмъ болѣе яркой и одушевленной является та часть книги, въ которой онъ обращается къ своимъ молодымъ друзьямъ — участникамъ католическаго юношескаго движенія. Страницы, посвященныя этимъ его мыслямъ, по своему значенію выходятъ далеко за предѣлы спеціальнаго темы: здѣсь бьется какой то новый пульсъ въ католическихъ кругахъ. Вѣяніе новаго духа сказывается

прежде всего въ рѣзкомъ и настойчивомъ различеніи между «узко католической» и «широко католической» точкой зрѣнія у современныхъ католиковъ (по нѣмцамъ это противопоставленіе выражено даже рѣзче: авторъ говоритъ о «kleinkatholische und grosskatholische Geist»). Блестящія и вдохновенныя страницы, посвященныя этой темѣ напомнили мнѣ превосходную брошюру проф. Линнерта «Der Katholische Mensch». Я не знаю, насколько эти настроенія типичны для современнаго католицизма, но что они чрезвычайно цѣнны и значительны — это стоитъ внѣ спора.

Для нашего русскаго религіознаго движенія въ молодежи чрезвычайно интересно все то, что имѣетъ мѣсто въ католическомъ юношескомъ движеніи. Столь разные въ всемъ типѣ и въ своихъ предисловіяхъ, они, однако, идутъ сходной дорогой, въ нихъ часто вѣетъ одинъ и тотъ же духъ. Только одно рѣзко и рѣшительно отдѣляетъ нашу молодежь отъ нѣмецкой молодежи: несчастья Россіи залегли въ нашей душѣ, какъ неповторимый трагическій опытъ. Намъ уже чужда мечтательность, порой даже наивность, выступающая даже у Пфлиглера, — особенно это ясно, когда дѣло идетъ о социальномъ вопросѣ. Здѣсь у д-ра Пфлиглера рядомъ съ глубоко христіанскимъ мотивомъ, что подлинное разрѣшеніе социальнаго вопроса возможно лишь на путяхъ христіанской жизни, звучитъ много наивнаго. О сопротивленіи исторической стихіи, о томъ антихристіанскомъ движеніи, которое пользуется социальными противорѣчіями, для того чтобы подъ прикрытіемъ ихъ вести свою основную борьбу съ христіанствомъ, онъ какъ будто и не подозреваетъ. Но все же у Пфлиглера центръ тяжести лежитъ въ творческомъ духѣ, въ положительныхъ задачахъ, — и страницы, посвященныя этой темѣ, очень хороши.

В. Зѣньковский.

ПРЕПОДОБНЫЕ СЕРГІЙ РАДОНЕЖСКІЙ И СЕРАФИМЪ САРОВСКІЙ.

(По поводу книги Б. Зайцева и книги В. Ильина).

Человѣчество вступило въ періодъ социальнаго, политическаго и, что всего страшнѣе, нравственнаго кризиса, преобладающаго по своей интенсивности все, что было когда либо пережито на землѣ. Чтобы не потеряться въ вихрь его, что-бы не впасть въ этический скептицизмъ или, столь же губительный, этический и вообще аксіологическій релятивизмъ, нужно имѣть передъ своими глазами живые образы героевъ духа, борющихся за абсолютныя цѣнности и воплощавшихъ ихъ въ своей жизни. Могучая сила, оздоравливающая душу, таится въ біографіяхъ великихъ людей, — социальныхъ реформаторовъ, искателей научной истины, творцовъ прекрасныхъ образовъ. Однако, всѣ эти подвижники духа, какъ бы ни были велики ихъ заслуги, не воплощаютъ въ себѣ предѣльнаго совершенства, доступнаго человѣку: они углубляютъ лишь ту или другую сторону духовности. Только тѣ носители духа, которые цѣлью своей жизни поставили устремленіе къ самому осуществленному идеалу Добра, къ самому Богу, даютъ образъ всесторонняго совершенства — воли, чувства, ума и зачинающагося уже на землѣ преображенія тѣлесности. Какъ живые прообразы *цѣлости духа*, они болѣе, чѣмъ всѣ другіе носители духовной жизни, способны привлекать массы людей на путь служенія добру. Поэтому нельзя не радоваться появленію такихъ книгъ, какъ «Преподобный Сергій Радонежскій» Б. Зайцева и «Преподобный Серафимъ Саровскій» В. Н. Ильина.

Одновременно появленіе этихъ двухъ книгъ чрезвычайно удачно и цѣлесообразно. Намъ, далекимъ отъ идеальнаго служенія міру и Богу, царство святости ка-

жется подчасъ утомительно однообразнымъ, одноцвѣтнымъ. Между тѣмъ, стоитъ только всмотрѣться въ два обрисованные въ этихъ книгахъ образа, и разъ навсегда станетъ понятно, что царство добра блистаетъ бесконечно разнообразными красками и полно индивидуальныхъ различій. Св. Сергій Радонежскій есть воплощеніе добра, служащаго идеаломъ русской *общественности* и государственности. Серафимъ Саровскій есть неизсякаемый источникъ теплой, интимной ласки въ *индивидуальныхъ* отношеніяхъ къ людямъ. Св. Сергій находится подъ какимъ то особымъ покровительствомъ Бога, какъ Троицтва, а св. Серафимъ удостоивается какого то особаго покровительства Богоматери.

О дѣвственникѣ Серафимѣ Богоматерь говоритъ, являясь ему въ видѣніяхъ и исцѣляя его отъ болѣзней: «этотъ — нашего рода». И въ самомъ дѣлѣ, подобно Богоматери, какою ее изображаютъ всѣ легенды, Серафимъ Саровскій, по крайней мѣрѣ въ послѣдній періодъ своей жизни, видитъ въ каждомъ человѣкѣ образъ Божій и потому каждого приходящаго къ нему, встречаетъ словами «радость моя», выражая этимъ дѣйствительное настроеніе свое, свою «радость о Господѣ», порожденную подлинною христіанскою любовью ко всѣмъ существамъ. Свой взглядъ на радостное настроеніе онъ выражаетъ одной послушницѣ слѣдующими словами: «Веселость — не грѣхъ, матушка, она отгоняетъ усталость, а отъ усталости, вѣдь, уныніе бываетъ, и хуже его нѣтъ. Вотъ и я, какъ поступилъ въ монастырь-то, матушка, на клиросѣ тоже былъ и такой веселый-то былъ, радость моя; бывало, не приду на клиросъ-то, братья устанутъ,

ну и уныніе нападетъ на нихъ, и поютъ то уже не такъ, а иные и вовсе не придутъ. Вѣдь дурное что говорить ли, дѣлать ли — не хорошо, и въ храмъ Божіемъ не подобаетъ, а сказать слово ласковое, привѣтливое, да веселое, чтобъ у всѣхъ передъ лицомъ Господа духъ всегда веселья, а не уныль былъ — вовсе не грѣшно, матушка...» (стр. 210).

Приближеніе къ людямъ св. Серафима въ періодъ его старчества, т. е. дѣятельнаго служенія ближнимъ въ послѣдніе семь лѣтъ его жизни, характеризуется, по словамъ Ильина, слѣдующею чертой, которая отличаетъ его отъ свѣтскаго учительства: «Всякій приходящій видѣлъ и чувствовалъ въ немъ не общее мѣсто святости, не благочестивую пропись (для этого достаточно и книга), а особое, къ нему обращенное и для него только существующее живое лицо. Старчество состоитъ въ максимальной индивидуализации духовнаго участія и въ минимальномъ его обобщеніи» (стр. 38 с.). Эта индивидуализация всѣхъ жизненныхъ отношеній предполагаетъ ту высшую степень духовности, которую имѣетъ въ виду христіанство, отличая царство *благодати* отъ царства *закона*, т. е. отъ царства отвлеченныхъ нормировокъ, подведенія лодъ общіе правила. Чтобы имѣть право на совершенную индивидуализацию отбѣнокъ и вытекающихъ отсюда отношеній къ людямъ, нужно видѣть чужую индивидуальность во всей полнотѣ. Всѣ жизнеописанія великихъ подвижниковъ сообщаютъ факты, свидѣтельствующіе объ изумительной прозорливости ихъ. Трудно однако допустить, чтобы они обладали совершеннымъ видѣніемъ чужой индивидуальности, тѣхъ нѣдръ духа, о которыхъ пословица говорить «чужая душа — потемки». Въ самомъ дѣлѣ, всякій индивидуумъ представляетъ собою конкретное начало, единственное въ мірѣ и незамѣнимое никѣмъ другимъ: эта единственность и незамѣнимость есть не удаленность отъ міра, а, наоборотъ, совершенно своеобразное значеніе всякой индивидуальности *для всего міра*, (о томъ, что индивидуальное бытіе есть бытіе, опредѣленное «конкретнымъ всеединствомъ во всей его цѣлостности», см. Франкъ «Предметъ знанія», стр. 415). Поэтому постиженіе чужой индивидуальности требуетъ Божественной полноты вѣденія, и только Богъ можетъ быть сердцевищемъ въ точномъ смыслѣ слова. Глубинную основу своей личности чловѣкъ можетъ закрыть отъ другихъ лицъ

непроницаемымъ покровомъ (на это явленіе часто указываетъ въ своихъ сочиненіяхъ М. Шелеръ). Поэтому прозорливость святыхъ подвижниковъ представляетъ собою трудную проблему. Для размышленій о ней св. Серафимъ Саровскій даетъ чрезвычайно цѣнные указанія, слѣдующимъ образомъ описывая природу своего чудеснаго знанія. Когда одинъ изъ свидѣтелей его прозорливости сказалъ ему: «умъ вашъ такъ чистъ, что отъ него ничего нескрыто въ сердцѣ ближняго, О. Серафимъ положилъ правую руку на уста своему собесѣднику и сказалъ: — Не такъ ты говоришь, радость моя. Сердце чловѣческое открыто одному Господу и одинъ Богъ сердцевище, а *приступитъ чловѣкъ и сердце глубоко*». Въ отвѣтъ на еще большее недоумѣніе собесѣдника св. Серафимъ продолжалъ: «Первое помышленіе, являющееся въ душѣ моей, я считаю указаніемъ Божіимъ и говорю, не зная, что у моего собесѣдника на душѣ, а только вѣрую, что такъ мнѣ указываетъ воля Божія для его пользы. А бываютъ случаи, когда мнѣ выскажутъ какое либо обстоятельство, и я, не повѣривъ его волѣ Божіей, подчиню своему разуму, думая, что это возможно, не прибѣгая къ Богу, рѣшить своимъ умомъ, — въ такихъ случаяхъ всегда дѣлаются ошибки» (стр. 60).

Благодаря этому разъясненію св. Серафима становится понятнымъ то обстоятельство, что послѣ смерти его въ его кельи было найдено много нераспечатанныхъ писемъ, «по которымъ, однако же, даны были въ свое время изустные отвѣты» (стр. 55).

Замѣчательно, что интимная близость св. Серафима къ людямъ, проявляющаяся двусторонне — и въ постиженіи чужихъ нуждъ и въ утѣшающемъ, исцѣляющемъ душевно и тѣлесно приобщеніи къ чужой жизни, достигла высшей степени послѣ длительного (пятнадцатилѣтняго) затвора и тяжелыхъ аскетическихъ подвиговъ. — Въ жизни святыхъ это явленіе наблюдается часто, и потому отсюда невольно напрашивается выводъ, что аскетическіе подвиги могутъ служить однимъ изъ средствъ для измѣненія души и тѣла, снимающего хотя бы отчасти разобщенность нашихъ я. Вѣдь нерѣдко и смерть близкихъ къ намъ любимыхъ людей, прерывая грубые, сравнительно внѣшніе способы общенія съ ними, даетъ взаимѣ того сознаніе какой то новой, болѣе интимной, чѣмъ прежде, близости къ нимъ.

Аскетическіе подвиги вовсе не имѣютъ въ виду уничтоженія тѣлесной жизни. Чистая безтѣлесная духовность есть безжизненная абстракція, между тѣмъ христіанство и въ частности православіе есть религія жизни, дорожащая *конкретнымъ духовно-тѣлеснымъ* бытіемъ. Поэтому христіанство проникаетъ во всѣ проявленія жизни съ цѣлью поднять силу и богатство ея на высоту, недостижимую въ условіяхъ отрѣшеннаго отъ Бога земного бытія. Опытъ св. Серафима даетъ особенно богатый матеріалъ, выясняющій эту черту православной религіозности. Въ словахъ Иисуса Христа «въ дому Отца Моего обители многи суть», онъ видитъ указаніе на безконечное разнообразіе формъ совершенной жизни; онъ говоритъ, что Богъ удостоилъ его видѣть «неисповѣдимую красоту небесную» (125). Къ этой красотѣ, по молитвѣ его, приобщился и испѣленный имъ Н. А. Мотовиловъ, когда онъ спрашивалъ старца, какіе существуютъ несомнѣнные признаки того, приобщились ли мы «полнотѣ Духа Божія». Мотовиловъ даетъ изумительное описаніе того, что было пережито имъ и старцемъ, описаніе, прекрасно использованное въ книгѣ о. П. Флоренскаго «Столпы и утвержденіе истины» для выясненія *мистическаго реализма*, характеризующаго православіе. Мотовиловъ пережилъ не только необычайную «тишину и миръ въ душѣ» своей, «необыкновенную радость» въ своемъ сердцѣ, но еще и своеобразное чувственное содержаніе преобразенной тѣлесности: необычайный свѣтъ, теплоту, сладость и ароматъ (104-124). Въ этихъ ученіяхъ и переживаніяхъ христіанства обнаруживается та жизненность его, которой нѣтъ, напр., въ буддизмѣ: идеалъ христіанина есть не уничтоженіе мирового бытія, а умноженіе его въ преобразенномъ видѣ путемъ искорененія всякой вражды и разъединенія, путемъ воспитанія въ себѣ совершенной любви къ Богу и всѣмъ существамъ.

Въ совсѣмъ иныи міръ вступаемъ мы, касаясь души св. Сергія *Радонезскаго*, — въ міръ идеальныхъ, но преимущественно надчеловѣческихъ отношеній, предѣлъ совершенства которыхъ выражаетъ въ христіанскомъ пониманіи Бога, какъ Троицества. Русская религіозная философія удѣляетъ большое вниманіе идеѣ Троичности, видя въ ней не мертвый отвлеченный догматъ, но единственный живой идеалъ совершеннаго единосущія и вмѣстѣ съ тѣмъ индивидуальнаго своеобразія лицъ на основѣ совершенной любви. Этотъ жи-

вой прообразъ долженъ служить путеводною звѣздой не только въ нашихъ личныхъ, но, можетъ быть, еще болѣе въ нашихъ общественныхъ отношеніяхъ, поскольку мы взыскуемъ «Града Божія». Б. Зайцевъ говоритъ о Троичности, какъ о «глубочайше внутренне-уравновѣшенной идеѣ христіанства» (18). Повидимому, она наиболѣе соответствовала сокровеннѣйшимъ основамъ души преподобнаго Сергія. Въ своей обители онъ построилъ храмъ во имя Пресвятой Троицы, какъ образъ *единства въ любви*, дабы, взирая на этотъ образъ, люди побуждали въ себѣ ненавистное раздѣленіе міра. Основанная имъ обитель стала не только обществомъ жившихъ въ ней иноковъ, она превратилась въ идеальный центръ всей русской общественности и государственности. Въ нашей исторіи она занимаетъ мѣсто, подобное значенію Дельфъ въ исторіи Греціи. Интересною темою для историка и теоретика культуры было бы сравненіе вліянія этихъ двухъ религіозныхъ центровъ на общественную жизнь. Оно ярко обнаружило бы возвышенность христіанской культуры. Вспомнимъ, напр., что сказалъ св. Сергій великому князю Дмитрію, когда онъ пришелъ получить благословеніе на борьбу съ татарами: «Тебѣ, Господинъ, слѣдуетъ заботиться и крѣпко стоять за своихъ подданныхъ, и душу свою за нихъ положить, и кровь свою пролить, по образу Самого Христа. Но прежде поиди къ нимъ съ правдою и покорностью, какъ слѣдуетъ по твоему положенію покоряться ордынскому царю. И Писаніе учить, что если такіе враги хотятъ отъ насъ чести и славы — дадимъ имъ; если хотятъ золота и серебра — дадимъ и это; но за имя Христово, за вѣру православную, подобаетъ душу положить и кровь пролить. И ты, Господинъ, отдай имъ честь и золото, и серебро, и Богъ не попуститъ имъ одолѣть насъ: Онъ вознесетъ тебя, видя твое смиреніе, и низложитъ ихъ непреклонную гордыню. — Князь отвѣчалъ, что уже пробовалъ и безуспѣшно. А теперь поздно. — Если такъ, сказалъ Сергій: его ждетъ гибель. А тебя помощь, милость, слава Господа» (стр. 72).

Во внутреннихъ отношеніяхъ удѣльныхъ русскихъ князей, напр. Олега Рязанскаго къ Москвѣ, св. Сергій побуждаетъ закоренѣлую многолѣтнюю вражду непосредственнымъ вліяніемъ своей личности, какъ живого воплощеніе любви и кротости.

Замѣчательно, что и въ управленіи мо-

пастыремъ въ санѣ игумена, св. Сергіи избѣгаетъ всякихъ внѣшнихъ пріемовъ воздѣйствія. Никакихъ признаковъ властвованія, покоренія чужой воли внѣшнею дисциплиною мы не найдемъ въ исторіи его жизни. Когда между нимъ и братіею возникли несогласія изъ за измѣненія устава монастыря, именно — введенія общежитія, онъ не воспользовался своею властью, онъ просто ушелъ изъ монастыря и возвратился только черезъ нѣсколько лѣтъ, по просьбѣ братіи и митрополита.

Это отвращеніе къ внѣшнему властвованію связано у св. Сергія съ чрезвычайною простотою въ образѣ жизни, одеждѣ и обращеніи съ людьми: по внѣшнему виду его никакъ нельзя было догадаться, что это игумень. И даже умирая онъ «завѣщалъ похоронить себя не въ церкви, а на общемъ кладбище, среди простыхъ». Нигдѣ и ни въ чемъ онъ не хотѣлъ играть роли пышнаго «князя церкви». Эта черта св. Сергія типична для русской общественности, которая не создала до сихъ поръ демократіи политической, но отлилась въ форму демократіи бытовой.

Простота св. Сергія всегда и вездѣ органически связана съ наличіемъ спокойной, неторопливой силы, и это опять таки характерная черта русскаго народа. «Чистотой, простотой, ароматнѣйшей стружкой (св. Сергіи любилъ плотничать) вѣетъ отъ Пре-

подобнаго. Сергіи благоуханнѣйшее дитя Сѣвера. Прохлада, выдержка и кроткое спокойствіе, гармонія негромкихъ словъ и святыхъ дѣлъ создали единственный образъ русскаго святителя. Сергіи глубочайше русскій, глубочайше православный. Въ немъ есть смолистость сѣвера Россіи, чистый, крѣпкій и здоровый ея типъ. Если считать — а это очень принято — что «русское» гримаса, истерія и юродство, «достоевщина», то Сергіи явное опроверженіе. Въ народѣ, якобы лишь призванномъ къ «ниспроверженіямъ» и разинской разнузданности, къ моральному кликушеству и эпилепсіи — Сергіи какъ разъ примѣръ — любимѣйшій самимъ народомъ — ясности, свѣта прозрачнаго и ровнаго» (стр. 92).

Будемъ всматриваться въ такіе образы, какъ ликъ св. Сергія и св. Серафима, будемъ носить ихъ въ своемъ сердцѣ, и если мы хотя въ малой степени уподобимся имъ въ нашихъ личныхъ и общественныхъ отношеніяхъ, намъ суждено будетъ исцѣлить всѣ раны революціи и начать новую свѣтлую страницу русской исторіи.

Н. Лосскій.

Zbraslav (u Prahy), 76.
Tchecoslovaquie.