

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. ЗЪНЬКОВСКИЙ, А. В. ЕЛЬЧАНИ-
НОВЪ, П. К. ИВАНОВЪ, В. Н. ИЛЬИНЪ, Л. П. КАРСАВИНЪ, А. В. КАРТАШЕВЪ, Н. О. ЛОС-
СКИЙ, А. М. РЕМИЗОВЪ, П. Н. САВИЦКИЙ, П. П. СУВЧИНСКИЙ, Кн. Г. Н. ТРУБЕЦКОЙ,
Кн. Н. С. ТРУБЕЦКОЙ, Г. В. ФЛОРОВСКИЙ, С. Л. ФРАНКЪ, прот. С. ЧЕТВЕРИКОВЪ.

——— Адресъ редакціи и конторы : ———
Ю, BD. MONTFARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 3-го номера: долл. 0,70.

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

№ 4.

ИЮНЬ - ІЮЛЬ 1926.

№ 4.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стр.		Стр.
1. Прот. С. Булгаковъ. — Очерки ученія о Церкви	3	10. Проф. Н. Глубоковский. — Хри- стіанское единеніе и богослов- ское просвѣщеніе въ православ- ной перспективѣ	139
2. Георгій В. Флоровскій. — Метафи- зическія предпосылки утопизма	27	11. С. Л. Франкъ. — Религія и Нау- ка въ современномъ сознаніи ..	145
3. П. Новгородцевъ. — Возстановле- ніе святынь	54	12. А. Ельчаниновъ. — Епископъ — Старецъ	157
4. В. И. Ильинъ. — Иночество и подвигъ	72	13. Н. К. — Свѣтлой памяти игу- меніи Екатерины	166
5. Н. С. Арсеньевъ. — Пессимизмъ и мистика въ древней Греціи.	88	14. Кн. Г. Н. Трубецкой. — Споръ о монархіи	172
6. Н. А. Бердяевъ. — Кошмаръ злого добра	103	15. Н. А. Бердяевъ. — Дневникъ фи- лософа	176
7. Объ умной или внутренней мо- литвѣ (изъ отцовъ Церкви)... ..	117	16. Н. А. Бердяевъ. — Жозефъ де Местръ и масонство	183
8. П. Аршанбо. — Философія дѣйствія ..	121	17. С. Л. Франкъ. — Новое изданіе Баадера	188
9. Б. П. Вышеславцевъ. — Два пути соціального движенія	127	18. С. Л. Франкъ. — Новокантіан- ская философія міеологіи	190
		19. Библиографія	192
		20. Русская религіозная бібліотека при методистской миссіи въ Прагѣ	194

Le Gérant: Vicomte Hotman de Villiers

ОЧЕРКИ УЧЕНІЯ О ЦЕРКВИ.

3) Церковь и «инославіе».

Церковь есть благодатная жизнь въ Духъ Св., и благодатная жизнь есть спасеніе. Поэтому нѣтъ и не можетъ быть ни раздѣленія, ни противопоставленія Церкви и спасенія: внѣ Церкви нѣтъ и спасенія, ибо жизнь въ Церкви и есть спасеніе. Extra ecclesiam nulla salus. Это есть истина самоочевидная, вытекающая изъ самого существа Церкви. И какъ единъ Духъ Св., и едина благодатная жизнь, такъ едина и Церковь, почему является, конечно, недоразумѣніемъ говорить о раздѣленіи или соединеніи «церквей». Едина Церковь не можетъ ни раздѣляться, ни соединяться, ибо внѣ себя она ничего не знаетъ. И Господь говорилъ всегда о созданіи Церкви и *ἐκκλησία* (Мѡ. 16, 8). Единство Церкви съ очевидностью явствуется изъ всего ученія о ней, какъ Тѣлѣ Христовомъ, Невѣстѣ Христовой, новой благодатной жизни, и это сознаніе съ полной ясностью выражено въ церковномъ преданіи (св. Игнатій Богоносецъ, св. Ириней, св. Кипріанъ, бл. Августинъ, бл. Феодоритъ, бл. Иеронимъ и др.)*)

Насколько Церкви противостоитъ не-Церковь, чуждый языческій міръ, вообще «міръ сей», вопросъ трудностей не представляетъ, грани рѣзко начертаны, нѣтъ общенія между Христомъ и вѣліаромъ. Однако уже и въ язычествѣ приходится различать предавшихъ себя всякому непотребству (Рим. I: 22-32) отъ дѣлающихъ доброе (Рим. 2:10). (Ср. Д. Ап. 10: 34-35). Объ этомъ различеніи свидѣлствуетъ Церковь, которая изображенія древнихъ праведниковъ-мудрецовъ помѣщаетъ въ притворѣ храма, тѣмъ свидѣлствуя, что они являются, по слову св. Иустина Философа и Климента Александрійскаго «христіанами до Христа». Вообще судьба *всего* внѣхристіанскаго міра есть неоткрытая тайна, которая пріоткрывается въ ученіи Церкви о проповѣди Христа во адѣ (I Петр. 3: 19-20). Гораздо труднѣе и запутаннѣе представ-

*) Ср. Макарій. Правосл. богосл. II. 208-11.

ляется вопросъ объ единствѣ Церкви, когда онъ переносится внутрь самого христіанства. Дѣло въ томъ, что не было, кажется, времени, когда бы не существовали въ церкви внутреннія нестроенія, приводившія къ образованію ересей и расколовъ, начиная уже съ апостольскихъ временъ (Симонъ волхвъ, николаиты). Церковь отрицалась и ихъ изъ себя извергала, по заповѣди Господа: еще и Церковь преслушаетъ, да будетъ тебѣ яко *ἑσπερ* язычникъ и мытарь (Мѡ. 18: 17). Однако это *яко* язычникъ, хотя и выражаетъ *практическое* отношеніе къ упорствующимъ въ своемъ заблужденіи, но не *отожествляетъ* ихъ съ язычниками, отъ которыхъ они во всякомъ случаѣ отличаются и въ лучшую сторону, какъ озаренные свѣтомъ Христовымъ, и въ худшую, какъ отъ единства вѣры отпадшіе, чего нельзя, конечно, сказать объ язычникахъ.

Лжеученія церковныя, ереси и расколы, отличаются отъ прямого отступничества отъ Христа или богоборчества, поскольку они питаются *ревностью* о церковной истинѣ, но къ ней незамѣтно для нихъ приражается ложь, своеволие, своемысліе. Есть законная, здоровая, неустранимая степень своемыслія въ христіанствѣ, о которой говорится апостоломъ: подобаетъ и ересямъ — разномысліямъ, своемысліямъ — быти между вами, да откроются между вами искуснѣйшіе (Кор. 11: 19). Это есть проявленіе христіанской свободы сыновъ Божіихъ, ибо христіане не рабы, но сыны (Гал. 4: 6-7). И во всѣ времена исторіи Церкви бывали такія раздѣленія, богословскія школы, разномыслія, которыя оказывались благотѣльны для жизни церковной, и ихъ авторитарное подавленіе — прежде какъ и теперь — означало бы нехристіанское поработеніе. Здѣсь всегда остерегающе зоветъ насъ заповѣдь христіанской свободы, изрѣченная апостоломъ языковъ: «итакъ, стойте въ свободѣ, которую даровалъ намъ Христосъ и не подвергайтесь опять игу рабства... къ свободѣ призваны вы, братья» (Гал. 5: 1, 13). Лишь послѣ прямого осужденія компетентной церковной властью еретичествоующіе отпадаютъ отъ единства церковнаго, между ними и Церковью происходитъ раздѣленіе — *αἵρεσις* и тогда вѣрность Церкви требуетъ блюсти установленныя грани и не мириться съ тѣми, которые въ какомъ бы то ни было смыслѣ являются отторгнутыми отъ единства церковнаго и врагами Церкви. Любовь есть и ревность, нѣтъ любви не ревнующей. Поэтому догматическія распри всегда до глубины потрясали церковную жизнь.

Въ этомъ смыслѣ надо понимать и многочисленныя каноническія опредѣленія по отношенію къ еретикамъ, сохраняющія силу церковнаго закона и до нашихъ дней. Не всѣ знаютъ эти каноны и отдаютъ себѣ отчетъ въ той степени церковной ревности, которая въ нихъ проявляется. Общая задача этихъ церковныхъ постановленій есть охраненіе стада церковнаго отъ еретиковъ и раскольниковъ. Уже т. наз. апостольскія правила опредѣляютъ общія основанія отношеній къ отпавшимъ отъ общенія церковнаго. *Правило 10*: еще кто съ отлученнымъ отъ общенія церковнаго помолится, хотя бы то было въ домѣ (т. е. не только въ Церкви): таковой да будетъ

отлученъ. *Прав. 11*: Аще кто принадлежа ко клиру съ изверженнымъ отъ клира молиться будетъ: да будетъ изверженъ и самъ. *Прав. 45*. Епископъ или пресвитеръ или діаконъ, съ еретиками молившійся токмо, да будетъ отлученъ. Аще же позволить имъ дѣйствовать что-либо яко служителямъ церкви, да будетъ изверженъ. *Лаодикійскаго собора правило 6*: не попускати еретикамъ, коснѣющимъ въ ереси, входить въ домъ Божій. *Правило 33*: не подобаетъ молиться съ еретикомъ или отщепенцемъ. *Правило 9 Тимофея*, еп. Александрійскаго. *Вопросъ*. Долженъ-ли священнослужитель молиться въ присутствіи аріанъ или другихъ еретиковъ или будетъ-ли то ни мало не во вредъ ему, когда при нихъ совершаетъ онъ свою молитву или священнодѣйствіе? *Отвѣтъ*: Въ божественной литургіи діаконъ предъ временемъ цѣлованія возглашаетъ: не пріемлемые къ общенію изыдите. Посему таковыя не должны присутствовати, аще не общаются покаятися и оставити ересь. *72 правило VI всел. собора* воспрещаетъ и смѣшанные браки съ еретиками: «недостойтъ мужу православному съ женой еретичкою бракомъ совокуплятися, ни православной женѣ съ мужемъ еретикомъ сочетатися. Аще же усмотрѣно будетъ нѣчто таковое, содѣланное кѣмъ-либо: бракъ почитати не твердымъ, и незаконное сожитіе расторгати. Ибо не подобаетъ смѣшивати несмѣшаемое, ниже совокупляти съ овцею волка, и съ частію Христовой жребій грѣшниковъ. Аще же кто постановленное нами преступитъ: да будетъ отлученъ (ср. 14 прав. IV всел. соб., лаодик. соб. прав. 10, кареаг. соб. прав. 2).

Итакъ, Церковь возбраняетъ молитвенное общеніе между православными и не-православными и не оставляетъ здѣсь мѣста безразличію, почитая, что «безразличіе — причина золь» (Прав. св. Никифора Исповѣдника, вопр. 10). Это опредѣленіе, которое для внѣшнихъ можетъ казаться узкимъ и фанатическимъ, для живущихъ церковною жизнью со всею ея конкретностью и полнотой является самоочевиднымъ. Невозможно общеніе въ молитвѣ безъ общенія въ вѣрѣ, и въ этомъ смыслѣ самочинный «Interkommunion» всякаго рода есть либо легкомысліе и дилетантизмъ, либо самообманъ, а то и просто обманъ: человѣку не дано одновременно итти двумя путями, есть только одинъ, и даже самая потребность другого уже свѣдѣтельствуешь о начавшемся шатаніи. Въ этомъ смыслѣ примѣръ Вл. Соловьева въ наши дни пріобрѣтаетъ предостерегающее значеніе: онъ попытался личнымъ дерзновеніемъ перейти преграду между православіемъ и католичествомъ, чтобы жить всей полнотой церковной жизни въ томъ и другомъ. Если вѣрить газетному сообщенію, появившемуся послѣ его смерти, онъ тайно присоединился къ католичеству, видимо оставаясь въ православіи. Передъ смертью онъ былъ напутствованъ православнымъ священникомъ и былъ отпѣтъ въ православной церкви также православнымъ священникомъ. Это тяжелое недоумѣніе доселѣ такъ и остается окончательно неразъясненнымъ. Общеніе въ молитвахъ и таинствахъ есть послѣдствіе и выраженіе единенія церковнаго. Соловьевъ просто перешагнулъ чрезъ каноническіе запреты,

кстати сказать, имѣющіе одинаковую силу какъ для православія, такъ и для католичества. Въ результатѣ католики считаютъ его просто католикомъ, для православныхъ онъ остается православнымъ, поскольку онъ самъ не отрекался отъ православія, хотя и вызвалъ тяжелыя недоразумѣнія. Вл. Соловьевъ, повидимому, хотѣлъ произвести церковный экспериментъ личной уніи. То, что захотѣлъ соединить въ своемъ лицѣ Вл. Соловьевъ, осталось по-прежнему несоединеннымъ. Онъ бралъ оба «вѣроисповѣданія» не только въ томъ, въ чемъ они не различаются между собою, но и въ томъ, въ чемъ они взаимно противоположаются,*) и объявилъ себя выше и внѣ этихъ раздѣленій. Если же Вл. Соловьевъ просто отпалъ отъ православія и перешелъ въ католичество, какъ это понимаютъ и толкуютъ католики, тогда этотъ случай теряетъ свою принципиальную остроту и становится зауряднымъ.

Итакъ, Церковь вообще возбраняетъ церковное общеніе съ еретиками. Однако, практика церковной жизни ставила еще и другіе, болѣе конкретные вопросы объ еретическомъ крещеніи и еретической іерархіи. Признавать-ли дѣйствительнымъ крещеніе еретиковъ или же ихъ нужно разсматривать какъ не-христіанъ и присоединять ихъ къ церкви черезъ вновь совершаемое крещеніе? Признавать-ли дѣйствительнымъ еретическое священство и при воссоединеніи разсматривать-ли епископовъ и клириковъ какъ простыхъ мірянъ или же какъ лицъ посвященныхъ? На эти вопросы въ отношеніи къ различнымъ еретикамъ Церковь отвѣчала различно. Даже въ отношеніи къ одной и той же ереси давался неодинаковый отвѣтъ въ разные времена и въ разныхъ мѣстахъ. Такимъ образомъ для Церкви пребываніе въ ереси или расколѣ само по себѣ еще не давало исчерпывающаго рѣшенія вопроса, но къ этому общему признаку присоединялись еще дальнѣйшія опредѣленія, силою которыхъ устанавливались *разныя* степени въ удаленіи отъ Церкви.

Подтвердимъ сказанное примѣрами.

Общій принципъ о непріятіи еретическаго крещенія и евхаристіи выраженъ въ 46 правилѣ апост. постан.: епископа или пресвитера, пріявшихъ крещеніе или жертву еретиковъ, извергать повелѣваемъ. Кое бо согласіе Христово съ веліаромъ, или кая часть вѣрному съ невѣрнымъ (2 Кор. 6: 15)? Также и *прав. 47*: епископъ или пресвитерь, аще по истинѣ имѣющаго крещеніе вновь окрестить или аще отъ нечестивыхъ оскверненнаго не окрестить; да будетъ изверженъ, яко посмѣвающійся кресту Господню и не различающій священниковъ отъ лжесвященниковъ (въ правилѣ 49 и 50 опредѣляются условія дѣйствительности крещенія, именно совершеніе его

*) При присоединеніи къ католичеству Вл. Соловьевымъ была прочитана (по свидѣтельству катол. свящ. Толстого) *professio fidei Tridentina*, которая оканчивается анафематизованіемъ всего осужденнаго и отвергнутаго Римской церковью, т. е. въ частности и Православія, поскольку послѣднее отвергаетъ хотя-бы, напр., Ватиканскій догматъ: *Simulque contraria omnia atque haereses quoscunque ab ecclesia damanatas et reiectas et anathematizatas ego pariter damno, rejicio et anatemathizo*. Въ свою очередь и православіе отъ приходящихъ въ его лоно изъ католической церкви требуетъ отверженія католическихъ лжеученій, въ частности папизма (Ср. чин. воссоединенія).

во Имя св. Троицы и въ три погруженія, слѣдоват., не удовлетворяющее этимъ требованіямъ крещеніе является недѣйствительнымъ.). Это же въ общемъ подтверждается и *правиломъ 68* (конецъ): «крещеннымъ или рукоположеннымъ отъ еретиковъ ни вѣрными, ни служителями Церкви быти не возможно».

Извѣстно, что вопросъ о дѣйствительности крещенія у еретиковъ составлялъ предметъ церковныхъ распрей между востокомъ и западомъ, причемъ римская церковь проявляла большую снисходительность, признавая крещеніе еретиковъ, тогда какъ африканская и малоазійская церковь держалась противоположнаго воззрѣнія. Эта распря усилилась въ связи съ вопросомъ о крещеніи донатистовъ, причемъ восторжествовала на кареагенскомъ соборѣ болѣе умѣренная точка зрѣнія, подтвержденная и въ 7 правилѣ 2 всел. собора (ср. также 7 и 8 прав. Лодик. соб. и правило 95-ое собора Трульскаго). Было различено двѣ группы еретиковъ, и первую (аріанъ, македонянъ, савватіанъ и наватіанъ, именующихъ себя чистыми и лучшими, тетрадитовъ и аполлинаристовъ) разрѣшено было принимать чрезъ мѣропомазаніе, евноміанъ же, монтанистовъ и савелліанъ присоединять какъ язычниковъ. Заслуживаетъ вниманія, что рядъ еретиковъ, крещеніе которыхъ здѣсь признано дѣйствительнымъ, относится къ числу тягчайшихъ лжеучителей, анаеомствовавшихъ Церковью I-ымъ правиломъ того же 2 всел. собора: «да предастся анаеомъ всякая ересь, а именно: ересь евноміанъ, аномеевъ, аріанъ, или евдоксіанъ, полуаріанъ или духоворцевъ, савелліанъ, маркелліанъ, фотиніанъ и аполлинаріанъ». Т. о. ереси *одинаково* анаеомствовавшія, *неодинаково* разсматриваются въ вопросѣ о дѣйствительности крещенія. Специально относительно новаціанъ правило 8-ое I всел. собора постановляетъ, что возвращающіеся въ православіе клирики ихъ и епископы послѣ отреченія своихъ прежнихъ мнѣній, по возложеніи на нихъ рукъ, пріемлются въ сущемъ санѣ, слѣд., признается дѣйствительнымъ еретическое священство (Тоже говоритъ и правило 68 Кареаг. соб. о павлианахъ см. прав. 19-ое (всел. соб.)). А въ то же время св. Василій Вел. въ 47 канонич. правилѣ свидѣтельствуєтъ, что «мы таковыхъ перекрещиваемъ. А хотя у васъ и не принятъ сей обычай перекрещиванія, подобно какъ и у римлянъ, по нѣкоторому благоусмотрѣнію: однако наше винословіе да имѣетъ силу». См. также и въ прав. I: «относительно вопроса о каеарахъ подобаетъ послѣдовати обычаю каждыя страны, ибо объ ихъ крещеніи различно думали разсудившіе о семъ предметѣ въ свое время». Подобнымъ образомъ и правило 2 VI всел. собора (Трульскаго), подтверждая всѣ каноническія правила, въ числѣ другихъ подтверждаетъ и строгую практику перекрещиванія для африканскихъ церквей, однако, *только* для нихъ, п. ч. въ другихъ мѣстахъ дѣйствовали совсѣмъ иные каноны, уже приведенные: «еще же и Кипріаномъ, архіепископомъ африканскія страны и мученикомъ и соборомъ при немъ бывшимъ изложенное правило, которое въ мѣстахъ предупомянутыхъ предстоятелей *и токмо* у *нихъ*, по преподанному имъ обычаю, сохраняемо было». Замѣчательно, что здѣсь

оставляется въ качествѣ мѣстной нормы правило, изданное въ 256 году въ африканской церкви при Кипріанѣ, о перекрещиваніи всѣхъ, обращающихся къ православной церкви изъ еретиковъ или раскольниковъ, хотя оно прямо противорѣчитъ 7 правилу II всел. собора.

Т. обр. 47 каноническое правило Василія В. здѣсь отличается въ стоорну большой строгости и отъ 8 прав. I всел. собора въ отношеніи къ «чистымъ», каеарамъ, (новаціанамъ) и отъ 7 прав. 2 всел. соб. относительно ряда другихъ ересей. Частности насъ здѣсь не интересуютъ, намъ важно установить, что практика церкви въ разныя времена и въ разныхъ мѣстахъ была колеблющейся и отнюдь не единообразной, и начала, установленныя въ отношеніи къ крещенію еретиковъ, имѣли значеніе не жесткой юридической нормы, не *dura lex*, но общаго основанія, регулирующаго принципа. *)

Въ общемъ, на основаніи правила 95 Трульского собора въ практикѣ церкви существуетъ три чина возсоединенія къ православію: черезъ крещеніе, мвропомазаніе (протестанты) и простое отреченіе отъ лжеученій (римско-католики и нѣк. др.). Подобное же различіе устанавливается и относительно священства, причемъ переходящія въ православіе изъ исповѣданій, сохранившихъ апостольское преемство (католичество, несторіанство и др.) приѣмлются въ сущемъ санѣ, **) остальные же (протестанскія секты) какъ міряне. Такимъ образомъ практика Церкви въ отношеніи къ «инославію» была *различна*. Это различіе опредѣляется *степенью* отпаденія или удаленія даннаго исповѣданія отъ Церкви. Значитъ, здѣсь могутъ быть *различныя степени*. Съ чѣмъ связано это различіе?

Въ I-мъ канонич. правилѣ св. Василія В. это различіе намѣчается слѣдующимъ образомъ. Древніе «иное нарекли ересью, иное расколомъ, иное самочиннымъ сборищемъ. Еретиками назвали они совершенно отторгавшихся и въ самой вѣрѣ отчуждившихся; раскольниками раздѣлившихся въ мнѣніяхъ о нѣкоторыхъ вопросахъ церковныхъ и о вопросахъ, допускающихъ уврачеваніе, а самочинными сборищами собранія, составляемыя непокорными пресвитерами или епископами и ненаученнымъ народомъ». Св. отецъ приводитъ далѣе рядъ примѣровъ ересей, имѣющихъ

*) Примѣромъ гибкости церковной практики въ примѣненіи канонѣвъ, можетъ почитаться слѣдующее мѣсто изъ посланія Фѳдора Студита: вопросъ II: о желающихъ креститься, когда не находится священника православнаго или безукоризненнаго: можно-ли имъ креститься отъ священниковъ, имѣющихъ общеніе съ еретиками, или такихъ, о которыхъ не было извѣщенія, особенно когда угрожаетъ смерть?. *Отвѣтъ*. Здѣсь изречено исповѣдниками, іерерхами и игуменами такое правило: пресвитерамъ, устранившимся отъ священнослуженія за общеніе съ еретиками, когда не находится не совратившагося священника, дозволяется крестить и преподавать св. тайны, прежде освященныя невиновнымъ священникомъ. Также сообщать монашескій образъ, совершать молитвословіе при погребеніи, читать евангеліе на утрени и благословлять богоявленскую воду.

**) Еп. Никодимъ Миланъ полагаетъ, что въ отношеніи римско-католическаго духовенства православная церковь руководится I правиломъ константинопольскаго собора 879 г. Еп. *Никодимъ*. Правила православной церкви съ толкованіями, рус. пер. т. I, стр. 147. СПб. 1911.

разность въ вѣрѣ въ самого Бога, въ сущности стоящихъ даже внѣ христіанства, какъ манихейство, валентиніанство, марконіанство. Сюда онъ относитъ и пепузѣанство-монтанизмъ). Однако, это различіе только намѣчаетъ общую идею, но въ своемъ практическомъ приложеніи оказывается шаткимъ и неточнымъ. Правило 6-ое II всел. собора, прямо сливаетъ еретиковъ и раскольниковъ подъ общимъ понятіемъ ереси,*) да и дѣйствительно, самоутверждающійся расколъ уже содержитъ въ себѣ ересь, ибо, по слову Златоуста, «раздирать церковь не меньшее зло, какъ и впасть въ ересь». Практическое же отношеніе Церкви и къ одному и тому же лжеученію, какъ мы видѣли, измѣнялось въ зависимости отъ общаго соотношенія и *практически* даже аріанство и македоніанство, анаеменованныя какъ ересь, рассматривались какъ расколъ, поскольку стало признаваться и аріанское крещеніе. Подобное же различеніе наблюдается и въ новѣйшее время въ практикѣ помѣстныхъ православныхъ церквей относительно католичества (мы говоримъ здѣсь объ общихъ принципіальныхъ основаніяхъ, оставляя въ сторонѣ, правильно или неправильно поступаемо было въ томъ или другомъ частномъ случаѣ). Тогда какъ греческая церковь присоединяетъ католиковъ черезъ перекрещиваніе и, слѣдовательно, трактуетъ ихъ какъ еретиковъ, подобныхъ манихеямъ, гностикамъ, монтанистамъ, русская православная церковь пріемлетъ ихъ чрезъ простое отреченіе отъ заблужденій, равно и клириковъ ихъ пріемлетъ въ сущемъ санѣ, т. е. практически относится къ нимъ какъ къ раскольниковъ. Это различіе можно поставить въ параллель тому различію въ отношеніи къ донатистамъ и новаціанамъ, которое существовало въ практикѣ мѣстныхъ церквей и объяснялось особенностями мѣстной жизни.

Всѣ эти различія и оттѣнки въ отношеніи Церкви къ внѣцерковному христіанству (если такъ можно выразиться) чрезвычайно важны, потому что ими намѣчается общее воззрѣніе Церкви, и заранѣе отбѣгаются упрощенныя схемы. Къ числу такихъ упрощенныхъ схемъ относится въ нашихъ глазахъ и та схема, соблазнительная по своей геометрической простотѣ, согласно которой все, находящееся внѣ прямого общенія съ единой Церковью, оказывается совершенно отчужденнымъ отъ церковной жизни, лишеннымъ благодати Божіей, здѣсь нѣтъ священства и нѣтъ таинствъ, клирики же и духовныя лица суть простые міряне. Послѣдовательно развиваемая, эта точка зрѣнія должна привести къ выводу, что нѣтъ разницы между нехристіанскими религіями и внѣцерковнымъ христіанствомъ, между крещеными и некрещеными. Но такое мнѣніе явно противорѣчитъ церковной практикѣ и каноническимъ опредѣленіямъ, которыя всегда различали степень удаленія отъ Церкви, и самымъ фактомъ такого различенія нис-

*) Ср. правило 6-ое II всел. собора: «еретиками же именуемъ какъ тѣхъ, которые издавна чуждыми церкви объявлены, такъ и тѣхъ, которые послѣ того нами анаемъ преданы; кромѣ же сего и тѣхъ, которые хотя притворяются, будто вѣру нашу исповѣдуютъ здраво, но которые отдѣлились и собираютъ собранія противъ нашихъ правильно поставленныхъ епископовъ».

провергали эту каноническую геометрію. Церковь признает разницу между христіанствомъ и не-христіанствомъ и въ какомъ-то смыслѣ считаетъ *своимъ* все, находящееся въ грани крещенія, даже если данное исповѣданіе находится въ разрывѣ или разлученіи съ нею: самыя понятія *ереси* и *раскола* возможны только *въ* церкви и *по отношенію* къ церкви, суть *церковныя* квалификаціи, никто не называетъ магометанство или буддизмъ ересью или расколомъ. Слѣдов., существуетъ нѣкоторая внѣшняя зона Церкви, находящаяся уже за предѣлами ея ограды, есть связь церковная, несовпадающая съ единствомъ церковной организаціи: тѣло церковное не вполне совпадаетъ съ его внѣшними очертаніями, но имѣетъ еще и свою периферію, церковь видимая включаетъ еще и церковь невидимую не только за предѣлами этого міра, но и въ этомъ мірѣ, и съ этой скрытой, потенціальной церковностью все время такъ или иначе соотносится. Получается выводъ, что есть *ecclesia extra ecclesiam* точнѣе *extra muros*. Нужно догматически осмыслить этотъ непререкаемый каноническій фактъ. Но для этого прежде всего нужно освободиться отъ формалистическаго юридизма, столь несвойственнаго православію. Не нужно превращать каноны, выражающіе собою руководящія мысли Церкви, въ правовыя нормы, требующія чисто формальнаго пониманія и исполненія. *) Впрочемъ всякому юристу извѣстно, что примѣненіе закона, даже очень совершеннаго, всегда требуетъ творческаго его истолкованія. Оно тѣмъ болѣе становится неизбѣжнымъ въ примѣненіи къ нормамъ, которыя возникли болѣе 1000 лѣтъ тому назадъ при обстановкѣ, существенно отличающейся отъ современности. Въ ученіи объ единствѣ Церкви мы вступаемъ на путь малообслѣдованный и трудный, гдѣ требуется величайшая осторожность.

Прежде всего является церковной аксіомой единство Церкви и ея единственность. Не должно быть мѣста такому представленію, что есть двѣ или три «церкви» или ея «вѣтви», причемъ ни одна изъ нихъ не есть истинная или единственная. Есть *Православіе*, и нужно живымъ членамъ Церкви знать и чувствовать всю полноту, единственность и безусловность жизни въ Православіи, которая есть Духъ Св., обитающій въ Церкви. И лишь изъ Православія и черезъ Православіе нужно видѣть и постигать все, что не есть Православіе, но что, насколько оно вообще *церковно есть*, есть и Православіе, хотя и ущербленное, ослабленное. Каково должно быть *церковное* отношеніе къ не-православію, которое вмѣстѣ съ тѣмъ не есть вполне и не-православіе, но въ какой-то степени есть и православіе? Такое отношеніе должно быть, прежде всего, далеко отъ безразличія къ тому, въ чемъ не-православіе отходитъ отъ

*) По мнѣнію проф. Бердникова, который ссылается и на 2 прав. Трульск. соб. въ толкованіи еп. Іоанна Смоленскаго «нельзя понимать обязательность каноновъ въ смыслѣ безусловной неизмѣняемости и неотмѣняемости правилъ древней вселенской церкви для послѣдующаго времени. Характеръ неизмѣнности принадлежатъ только такимъ опредѣленіямъ соборовъ, которыя касаются догматовъ вѣры». (Православная богослов. энциклопедія, т. 8. Проф. И. Бердниковъ. Практическое значеніе каноновъ вселенской церкви, стр. 383).

Православія или тѣмъ болѣе съ нимъ враждуетъ. Любовь все покрываетъ, однако кромѣ заблужденія, все терпитъ, кромѣ лжи. Любовь есть и ревность объ истинѣ, и этой ревности, а не безразличія хотеть отъ насъ Церковь. Однако только церковная ревность спасительна, — ревность же, отданная заблужденію, гибельнѣе, нежели ея отсутствіе: примѣръ можетъ служить сектанство и даже большевизмъ, которому нельзя отказать въ фанатической ревности. И смыслъ канонѡвъ, воспрещающихъ не только молитвенное, но, въ сущности, и жизненное общеніе съ еретиками,*) связанъ именно съ этой ревностью: невозможно общеніе церковное съ еретикомъ или раскольниковомъ, насколько онъ утверждаетъ въ своемъ *противленіи* Церкви, это является внутреннимъ противорѣчіемъ, есть измѣна самому себѣ или предательство. Какъ можетъ православный молиться вмѣстѣ съ штундистами, духовная энергія которыхъ рождается фанатической ненавистью ихъ къ Церкви, или съ толстовцами, пафосъ которыхъ есть извращеніе Евангелія съ отрицаніемъ вѣры въ Господа І. Христа? И однако можетъ быть такое положеніе вещей, при которыхъ прямолинейное примѣненіе канонѡвъ, запрещающихъ молитвенное общеніе съ еретиками и отщепенцами, было бы нарушеніемъ ихъ смысла: *summa lex summa iniuria*.

Это въ тѣхъ случаяхъ, когда еретикъ и отщепенцы поворачиваются къ Церкви не тѣми сторонами своего существа, въ которыхъ они прегрѣшаютъ противъ церковнаго единства, но тѣми, силою которыхъ они, не взирая на отдѣленіе, пребываютъ въ церковномъ общеніи, когда они идутъ — сознательно или безсознательно — не противъ Церкви, но къ Церкви и съ Церковію.

Когда протестанты и вообще инославные приходятъ теперь на наши богослуженія, развѣ соотвѣтственно духу канонѡвъ удалять ихъ отъ него на основаніи запрещенія совмѣстной молитвы съ еретиками? Развѣ нарушеніемъ канонѡвъ было то, что наши іерархи присутствовали лѣтомъ 1925 г. при англиканскомъ богослуженіи въ Лондонѣ, пассивно — этимъ торжественнымъ своимъ присутствіемъ — даже въ немъ соучаствуя? Развѣ нарушеніемъ канонѡвъ, далѣе, является, когда мы, вѣнчая нынѣ разрѣшаемые смѣшанные браки (однако въ свое время совершенно запрещенные канонами), тѣмъ самымъ въ церковную молитву и даже въ тайнодѣйствіе допускаемъ инославныхъ, конечно, соотвѣтственно ихъ доброму желанію, или вообще когда молимся — въ личной-ли (которая вѣдь тоже церковна) или въ общественной — молитвѣ объ инославныхъ?

Вообще, что представляетъ собою *не-православіе*, *не* — церковь въ отношеніи къ православію? Иногда это понимается законнически, юридически: если и въ малѣйшемъ нарушенъ законъ, то нарушившій становится преступенъ противъ *всего* закона, и не вся правда вообще есть неправда. Однако такая прямолинейность никогда не примѣнялась Церковію, всегда *различавшей*, какъ мы видѣли, степени отпаденія

*) Ср. напр. правила св. Никифора Исповѣдника, вопросъ 9, о вкушеніи пищи съ еретиками.

отъ Церкви. И теперешняя церковная практика различаетъ въ инославїи, за предѣлами Церкви, каноническую преемственность священства или ея отсутствіе, въ первомъ случаѣ воссоединяя въ сущемъ санѣ, во второмъ этого не дѣлая. Возможна около этого вопроса спорность или неясность *въ фактъ*, именно наличія таковой преемственности священства или же ея отсутствія; такъ обстоитъ пока дѣло съ іерархіей старообрядческой (австрійскаго бѣлокриницкаго священства) и съ іерархіей англиканской. *Отсутствіе* этой преемственности въ протестантизмѣ ничѣмъ не можетъ быть возмѣщено при присоединеніи, и протестанскій пасторъ всегда есть мірянинъ для православія, если онъ къ нему присоединяется. Напротивъ, католическій іерархъ, если онъ присоединяется къ Православію, приѣмлется въ сущемъ санѣ (по смыслу правилъ апосл. 47-68, разясняемыхъ чрезъ сопоставленіе съ I всел. 8, каре. 6, 8, Вас. В. I, а съ другой ст. I всел. 19, Лаод. 8.).

Однако это нудитъ поставить и наиболѣе пререкаемый вопросъ о томъ, существуетъ-ли вообще іерархія — внѣ церкви, по крайней мѣрѣ внѣ церковной организациі, т. е. въ расколѣ и еретическихъ общинахъ? Этотъ вопросъ неизбежно ставится самымъ *фактомъ* принятія инославныхъ въ сущемъ санѣ (какъ это относительно католиковъ дѣлаетъ православная церковь). Предъ лицомъ этого факта невразумительнымъ является прямое отрицаніе священства *внѣ* Церкви, какъ іерархической организациі. Однако столь же невозможно и его безоговорочное признаніе, потому что послѣднее и означало бы именно тотъ *Interkommunion*, то общеніе молитвы и таинствъ съ отщепенцами, которое прямо воспрещается вышеприведенными канонами, согласно правилу 32 Лаодик. соб.: «не подобаетъ отъ еретиковъ принимать благословенія,*)» которыя суть суесловія паче нежели благословенія» (ср. прав. 37). *Практически* для людей церковныхъ инославные клирики не отличаются отъ мірянъ, ибо они не находятся съ ними въ іерархическомъ общеніи. Но строго говоря, они не суть міряне — *laici* — въ точномъ смыслѣ слова, какъ и инославные міряне также не суть церковные *міряне*, въ точномъ смыслѣ слова, ибо чинъ мірянъ есть опредѣленное положеніе въ Церкви, — въ церковномъ общеніи, внѣ котораго остаются инославные, одинаково какъ состоящіе въ клирѣ, такъ и внѣ его. Поэтому прямое отрицаніе инославнаго священства въ смыслѣ его приравниванія мірянамъ есть въ нѣкоторомъ смыслѣ складываніе аршинъ съ золотниками и вообще лишено церковнаго смысла: церковь судитъ только *внутри* себя, но не внѣ, и различеніе клириковъ и мірянъ имѣетъ мѣсто лишь внутри Церкви. Однако, какъ мы только что сказали, церковь судитъ и о внѣшнихъ, насколько они входятъ въ соприкосновеніе съ нею, при воссоединеніи, и тогда она *различаетъ* церковное состояніе до него и признаетъ возможнымъ съ своей стороны конвалидировать священство, его не повторяя, не совершая новаго рукоположенія, а также признаетъ

*) «Благословеніе» — *eulogias* — разумѣются благословенные хлѣбы или частицы просфоры, которыми мѣнялись церкви въ знакъ божженія.

и силу таинствъ, совершаемыхъ этимъ священствомъ, т. е. не только крещенія (которое можетъ быть по нуждѣ совершено и мірянами), но и мвропомазанія (которое мірянами совершено быть не можетъ, почему протестанты, какъ не имѣющіе священства, пріемлются чрезъ мвропомазаніе). Слѣдовательно, Церковь во всѣ времена, также какъ и теперь, признаетъ по крайней мѣрѣ *потенціальное* священство и въ расколѣ, которое и получаетъ свою полную *законную* силу, юрисдикцію, при воссоединеніи съ православіемъ. У преп. Ѳеодора Студита встрѣчаемъ такое сужденіе: «...отлучены отъ священнослуженія тѣ, кто нынѣ рукоположенъ (епископомъ), оказавшимся еретикомъ, хотя и говорящимъ, что соборъ былъ дурной и мы погибли. Ибо почему онъ, признавая это, не убѣгаетъ отъ гибели, уклоняясь отъ ереси, чтобы быть епископомъ Божиимъ? Тогда и рукоположенія его тотчасъ будутъ приняты». (Творенія преп. Ѳеодора Студита, т. II, стр. 288. Изд. СПб. Дух. Ак.) Однако *ex nihilo nil fit*, какъ это съ полной наглядностью вытекаетъ изъ отношенія Церкви къ исповѣданіямъ, утратившимъ преемственность священства. Церковь признаетъ священство сохраняющимся даже при нарушеніи общенія съ нимъ, хотя и возбраняетъ всякое молитвенное общеніе съ этимъ священствомъ и практически его какъ бы игнорируетъ, ибо священство дѣйствительно и дѣйствительно лишь при условіи каноническаго общенія и соподчиненія, которое здѣсь именно и отсутствуетъ; но разъ оно возстанавливается, восстанавливается и сила священства. Можно сказать, что, не отрицая таинства въ его сакраментальномъ моментѣ, Церковь считаетъ его бездѣйственнымъ въ отношеніи юрисдикціи. Согласно прав. 9-му IV всел. собора, рукоположеніе совершается лишь съ назначеніемъ рукополагаемаго къ опредѣленному храму, иначе поставленіе является недействительнымъ, слѣдов., въ глазахъ Церкви *всѣ* постановленія въ расколѣ являются *недѣйствительными*, однако же, *не ничтожными*, поскольку они получаютъ силу при воссоединеніи и при вступленіи въ правильныя отношенія юрисдикціи и подчиненія. Второе же, новое, поставленіе уже поставленныхъ строго запрещается церковными канонами (апост. прав. 68); послѣдніе на этомъ основаніи запрещаютъ и новое поставленіе однажды извергнутыхъ изъ клира, которые поэтому навсегда пребываютъ низведенными въ разрядъ мірянъ (ср. Кар. соб. прав. 27). Т. о. церковное пониманіе таинства священства сводится къ тому, что оно не можетъ быть повторяемо также, какъ и крещеніе и мвропомазаніе, на этомъ основаніи не можетъ уже быть восстановленъ въ санъ однажды изверженный*) изъ него (ср. Вас. В., прав. 3), какъ и не перепоставляется поставленный инудѣ, внѣ общенія церковнаго**)

*) По правилу 21 Трульскаго собора самое большее, что можетъ быть ему представлено, это — лишь стричь волосы по образу клира.

**) Интересны мотивы принятія возвращающихся въ церковь въ сущемъ санѣ, выраженные въ 57 правилѣ Кареаг. собора «Нареканіе прежняго заблужденія не должно быть препятствіемъ принятію ихъ въ чинъ клира, когда они приступивъ къ вѣрѣ, истин-

Но какъ же согласовать это *условное* признаніе священства *extra ecclesiam* съ прямымъ опредѣленіемъ I правила св. Василия Великаго? Въ послѣднемъ сказано слѣдующее: сначала св. отецъ ставитъ общій вопросъ о крещеніи внѣ церкви, причемъ различаетъ въ этомъ отношеніи еретиковъ, коихъ крещеніе не дѣйствительно, отъ раскольниковъ и самочинныхъ сборищъ, причемъ крещеніе *«раскольниковъ, яко еще не чуждыхъ церкви, примати»*. Такимъ образомъ даже находящіеся въ церковныхъ степеняхъ, отступивъ купно съ непокорными, когда покаются, *нерѣдко приемятся въ томъ же чинѣ»*. Такимъ образомъ, св. отецъ допускаетъ священство въ расколѣ и отвергаетъ его лишь для ереси, въ которой отрицается и само крещеніе, «ибо здѣсь есть явная разность въ самой вѣрѣ въ Бога».

Отъ этихъ общихъ положеній обращаясь къ частностямъ, онъ останавливается на каеарахъ, которые были собственно раскольники, однако по своей ожесточенности приближались къ еретикамъ, почему «древнимъ угодно было» ихъ къ нимъ и приравнять. «Ибо (объясняетъ св. отецъ), хотя начало отступленія произошло черезъ расколъ, но отступившіе отъ церкви уже не имѣютъ на себѣ благодати Святаго Духа. Ибо оскудѣло преподаваніе благодати, п. ч. пресѣклось законное преемство. Ибо первые отступившіе получили посвященіе отъ отцовъ, и черезъ возложеніе рукъ ихъ имѣли дарованіе духовное. Но отторженные, *сдѣлавшись мірянами*, не имѣли власти ни крестити, ни рукополагати, и не могли преподавать другимъ благодать Св. Духа, отъ котоой сами отпали. Почему приходящихъ отъ нихъ къ Церкви, *яко крещенныхъ мірянами*, повелѣвали вновь очищать истиннымъ церковнымъ крещеніемъ». Такимъ образомъ, мысль св. отца не въ томъ, что *всякое* состояніе въ расколѣ съ церковью влечетъ утрату законнаго преемства, но лишь приводящее къ «отступленію отъ церкви», т. е. ереси, которая не имѣетъ и истиннаго крещенія (какъ видно изъ этого правила, св. Василий Великій не допускаетъ совершенно крещенія черезъ мірянъ, которое знаетъ теперешняя церковная практика присоединенія не по первому, но по второму чину, т. е. безъ перекрещиванія). Однако св. отецъ не настаиваетъ на строгомъ примѣненіи этого правила къ каеарамъ, потому что здѣсь же прибавляетъ: «но поелику нѣкоторымъ въ Асіи рѣшительно угодно было, ради назиданія многихъ, пріяти крещеніе ихъ: то да будетъ оно пріемлемо». (А слѣдовательно, по обратному ходу заключеній св. отца, пріемлемо будетъ и священство ихъ, ибо одно съ другимъ для него связано). Такимъ образомъ, непризнаніе священства за предѣлами Церкви

ную Церковь признали своею и, въ ней увѣровавъ во Христа, приняли таинства Троицы... Сего ради по преданію анагемъ имени заблужденія, возложеніемъ руки на пріемлются въ единую церковь... въ которой спасительно пріемлются всѣ таинства вѣчныхъ и животворящихъ, впрочемъ пребывающихъ въ ереси подвергающія великому осужденію и казни. Что въ истинѣ свѣтлѣе препровождало бы ихъ къ вѣчной жизни, то въ заблужденіи становится для нихъ болѣе омрачающимъ и осуждающимъ... Таковые, когда присоединятся удостовѣреніе въ ихъ добромъ житіи, безъ сомнѣнія, правильно могутъ утверждены быти въ клирѣ для служенія св. тайнамъ». Ср. Карѣ. соб. прав. 68 (о пріятіи клириковъ донатистовъ въ клиръ католической церкви).

у св. Василия Великаго отнюдь не безусловно, но условно, оно связано съ той или иной *оцѣнкой* даннаго раскола, приближающей его то къ ереси, то къ самочинному соборищу, причемъ самая оцѣнка, въ зависимости отъ обстоятельствъ мѣста и времени, мѣняется, какъ показываетъ примѣръ съ каеарами (а также и съ энкратитами, какъ это явствуетъ изъ того же I правила Вас. В.). *Сужденіе же произносится Церковью, которая и опредѣляетъ, какъ въ данномъ случаѣ слѣдуетъ относиться къ отпавшему церковному обществу.*)* Такъ и въ отношеніи къ каеарамъ I всел. соборъ прямо постановилъ (прав. 8) о томъ, чтобы присоединяющіеся къ Церкви да пребываютъ въ клирѣ, епископы епископами, пресвитеры — пресвитерами. Уже по этому одному выраженіе св. Василия В. о томъ, что они «содѣлались міряними», очевидно, относится къ юрисдикціи, къ *недѣйствительности* ихъ поставленія, но не къ бездѣйственности самаго священства, которое получаетъ силу при присоединеніи къ Церкви. Это же постановляетъ относит. donatistovъ и прав. 68 Карѳаген. собора, которое гласитъ, что «*рукоположенные donatists, аще исправясь, восхотятъ приступить къ каеолической вѣрѣ, да не будутъ лишаемы принятія въ своихъ степеняхъ*». (Конечно, и это правило было бы несогласуемо съ опредѣленіемъ I прав. Вас. В., если бы оно было понято буквально и безусловно). Напротивъ, это совершенно исключается I всел. 19, лаод. 18 относительно павлианъ и фриговъ, «хотя бы находились въ мнимомъ у нихъ клирѣ».

Все это ставитъ общій догматическій вопросъ о природѣ священства и его силѣ. Очевидно, что изъ двухъ элементовъ дѣйственности священства первый, — именно юрисдикція, законная управомоченность, составляетъ общее *условіе* дѣйственности второго, сакраментальнаго элемента, и, съ устраненіемъ перваго, теряетъ свою дѣйственность и послѣдній. Это и означаетъ «низведеніе въ число мірянъ» бывшаго клирика. Но это еще не рѣшаетъ вопросъ о самомъ благодатномъ дарѣ священства. Сохраняетъ-ли онъ какую-то, хотя и потенциальную, дѣйственность и въ лишенныхъ сана, подобно св. крещенію и мѣропомазанію, печать которыхъ неизгладима даже въ отпавшихъ? Послѣднее слѣдуетъ изъ неповторимости обоихъ таинствъ, но это же относится какъ мы видѣли, и къ священству,**) и это же явствуетъ и изъ того, что обѣты священства не ограничиваются никакимъ срокомъ, но даются, такъ же какъ и монашескіе, на всю жизнь, почему прав. 7-ое IV всел. собора и воз-

*) Мы уже упоминали, что на основаніи этого получаетъ свое принципиальное объясненіе различное отношеніе къ католицизму со стороны греческой и русской церкви, причемъ первая рассматриваетъ ее какъ ересь (на основаніи постановленія собора 1756 года при патр. Кириллѣ V) и считаетъ латинское крещеніе простымъ купаньемъ *ράντισμα μόνον ὕδατος* (Пидалионъ), русская же церковь, согласно терминологіи св. Василия В., практически рассматриваетъ его какъ расколъ, хотя и связанный съ еретическими ученіями.

**) Знаменитый православный канонистъ еп. Никодимъ Милашъ замѣчаетъ: «неизгладимый характеръ, по ученію правосл. Церкви означаетъ только то, что это таинство не можетъ на одной и той же ступени повторяться надъ однимъ и тѣмъ же лицомъ». (Право правосл. церк., т. II, стр. 66).

браняеть вчиненнымъ однажды въ клиръ и монахамъ не вступать ни въ воинскую службу, ни въ мірской чинъ»*) подъ угрозой анафемы. Все это свидѣтельствуеъ о томъ, что и по православному воззрѣнію принятію сана присуща извѣстная неизгладимость, которая, дѣйствительно, позволяетъ его въ этомъ смыслѣ сопоставлять съ крещеніемъ.

Оставившіе священство и вступившіе въ званіе мірянъ не могутъ быть разсматриваемы какъ всѣ остальные міряне, или какъ они сами были до принятія сана. Снятіе сана неизбежно сопровождается духовнымъ измѣненіемъ, которое можетъ быть восполняемо христіанскими добродѣтелями и подвигами, но во всякомъ случаѣ само по себѣ представляетъ собой надломъ. Нельзя безнаказанно и безболѣзненно оставить алтарь, нельзя его просто позабыть или отвернуться отъ него. Католическая церковь съ обычной своей догматической прямолинейностью со временъ Тридентскаго собора выражаетъ это какъ *character indelebilis*,**) причеъ съ нимъ связано и то, что священнодѣйствія запрещенныхъ священниковъ, поставленія, совершенныя низложенными епископами, имѣютъ силу *ex opere operato*. Это воззрѣніе отличается механичностью, которая вообще свойственна ученію *ex opere*

*) Въ связи съ этимъ стоитъ вопросъ о томъ, канонично-ли разрѣшать *снятіе* сана, какъ это принято въ русской церкви, согласно 86 ст. устава Дух. Консисторій. Еп. Никодимъ Милашъ находитъ эту практику рѣшительно не каноничною и всѣ ссылки въ пользу ея на разныя каноническія правила неубѣдительными. (см. ц. соч. I, 501-4). Не входя здѣсь въ разсмотрѣніе пререкаемаго вопроса по существу, ограничимся общимъ замѣчаніемъ, что и практика русской церкви, разрѣшающая сложеніе сана не въ видѣ наказанія, но по прошенію, никоимъ образомъ не можетъ означать, чтобы священный санъ разсматривался лишь какъ временная должность. Церковная власть въ данномъ случаѣ создаетъ лишь особое условіе недѣйствительности священства. Трудность этого случая заключается въ томъ, что снятіе сана здѣсь ведетъ за собою автоматическое снятіе и каноническихъ запретовъ второго брака для клириковъ, слѣдов., какъ будто дѣйствительно возвращаетъ въ первоначальное состояніе. Однако такое пониманіе дѣла означало бы уничтоженіе сана и его обѣтовъ («пріими залогъ сей и соблюди... о немъ же истязанъ будещи во второмъ страшномъ пришествіи Христовомъ», говоритъ епископъ рукоположенному іерею, вручая ему частицу св. даровъ). Разрѣшеніе второго брака снявшему санъ означаетъ не его аннулированіе, но пріостановку дѣйствія строгихъ каноновъ о воспрещеніи второго брака ради снисхожденія къ человѣческой слабости. Здѣсь есть аналогія съ отношеніемъ Церкви ко второму и третьему браку и особенно къ разводу, который допускается изъ благоснисхожденія, но отнюдь не одобряется по существу. Церковь жизненно, т. е. свободно и творчески относится даже и къ канонамъ, которые, при всей ихъ священности, не представляютъ собою *ius strictum*, «закона», но регулятивныя нормы (что косвенно подтверждается и тѣмъ, что въ исторіи каноническаго законодательства бывали случаи, когда позднѣйшіе каноны отмѣчали или измѣняли предшествовавшіе). Можно спорить о томъ, правомочна-ли помѣстная церковь одна вносить такое измѣненіе въ церковную дисциплину, но принципиально такая возможность едва ли можетъ быть отвергаема.

**) На 7 засѣданіи Тридентскаго собора было постановлено: *si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt: anathema sit* (Sess. VII, de sacramentis in genere can 9), и дальше: *si quis dixerit per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere: Accipe spm S-m aut per eam non imprimi characterem; vel eum qui sacerdos semel fuit laicum rursus fieri posse anathema sit* (Sess. XXIII de sacr. ord. can 9).

operato. Изъ того правильнаго наблюденія, что сообщеніе благодати въ Церкви связано съ наличіемъ опредѣленныхъ богоустановленныхъ условій, имѣющихъ существенно неустрашимый характеръ, католическая доктрина дѣлаетъ и обратное заключеніе о томъ, что сообщеніе благодати *неотдѣлимо* отъ этихъ условій самихъ по себѣ (это именно и означаетъ ех opere operato) и что, слѣдовательно, благодать никогда и ни при какихъ условіяхъ не можетъ отдѣляться отъ этихъ дѣйствій. *) Такое заключеніе, дѣйствительно, вноситъ черты магізма въ пониманіе церковныхъ тайнодѣйствій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и является излишнимъ для разрѣшенія вопроса. Не всякое священство, имѣющее непрерывность въ поставленіи своемъ, дѣйствительно, а, слѣдовательно, есть священство: иначе вѣдь невозможно и непонятно было бы изверженіе изъ сана, которое именно у католиковъ сопровождается весьма выразительнымъ ритуаломъ разоблаченія извергаемаго отъ священныхъ одеждъ (и даже выскабливаніемъ съ помазанныхъ мѣстъ священнаго елея). Выходитъ, что Церковь здѣсь остается безсильна, и бездѣйственно лишеніе сана, если и послѣ него остается неумаленной дѣйственная сила священства **), вслѣдствіе его character indelebilis. Возможность изверженія изъ сана съ очевидностью показываетъ, что правильность поставленія въ смыслъ непрерывности апостольскаго преемства, какъ ни важна она, еще не имѣетъ рѣшающаго значенія. Иначе придется признать имѣющими силу теперешнія живоцерковныя поставленія, между тѣмъ какъ *недѣйствительность* живоцерковныхъ постановленій должна быть установлена Церковію твердо*** и рѣшительно (характерно, что сами живоцерковники въ свою очередь объявляютъ недѣйствительнымъ церковное священство, по крайней мѣрѣ, заграничное). И въ

*) Вотъ какъ смотритъ на этотъ вопросъ современный католическій богословъ: Que penser des sacrements administrés par un évêque schismatique ou hérétique?... Aujourd'hui tout catholique sait que pour pouvoir faire réellement des pretres chrétiens, en observant le rite convenable, il suffit de posséder réellement la plénitude de sacerdoce autrement dit, d'être évêque. L'exercice du pouvoir d'ordre dans la collection du sacerdoce comme dans tout autre act sacramental, pourra être illicite, si l'évêque va contre une prohibition de l'Eglise: il ne sera pas pour cela invalide (?), et ainsi le sacerdoce chrétien pourra exister et se perpetuer, le Christ l'ayant voulu, hors des prises de l'Eglise même dans le schisme, même dans l'hérésie. C'est la une vérité, non précisément de foi définitive, mais cependant définissable; les théologiens disent: *pro x i m a f i d e* (A. d' A l e s. Ordination, Dict. Apolog. de la Foi cathol., fasc. XIII. Paris 1919).

**) K o b e r. Die Deposition und Degradation. Tübingen. 1867, стр. 94-5 устанавливаетъ, что, хотя низложенный клирикъ юридически есть мирянинъ, но «die Befähigung die mit ihrer Würde verbundenen Funktionen auszuüben ihnen ungeschmälert verblieb (?). Поэтому и самая Deposition понимается какъ лишеніе правъ сана, ohne jedoch den durch die Ordination empfangenen geistlichen Character völlig zu verlieren» (110). Выходитъ, что дѣйственное изверженіе изъ сана для Церкви неисполнимо. Въ связи съ такимъ пониманіемъ находится католическая практика возстановленія въ санъ извергнутыхъ изъ него, разумѣется, властію папы (E. V a g a n d a r d. Déposition et dégradation des clercs, Dict. de théol. cathol. t. IV. p. 472).

***) Странно, что d'Herbigny (В Orient. Christ.) видитъ въ такомъ отношеніи къ живоцерковной іерархіи «донатизмъ». Изъ приведенныхъ каноновъ ясно, что церковь во многихъ случаяхъ отказывала въ признаніи еретическому и даже раскольничьему священству внѣ всякаго донатизма.

этомъ именно смыслъ воинствующая ересь или расколъ, даже самочинное сборище поскольку оно по какимъ бы то ни было мотивамъ: догматическимъ, іерархическимъ или же политическимъ идетъ противъ церкви и законной церковной власти, оно, отъ Церкви отрываясь, преграждается отъ источника благодати и постольку становится безблагодатнымъ. Т. обр. оказывается возможно безблагодатное священство, которое тѣмъ самымъ не есть уже священство. Character indelebilis здѣсь допустимъ не въ смыслъ дѣйственности священства вовнѣ, но разрушительнаго его дѣйствія въ самомъ лжепоставленномъ: подобнымъ образомъ анаемствовавший членъ церкви находится въ худшемъ положеніи, чѣмъ просто язычникъ, и именно въ силу своего крещенія. Такимъ образомъ, священства нѣтъ внѣ Церкви, въ ереси, въ расколѣ или самочиніи, поскольку самое происхожденіе этой лжеіерархіи связано съ бунтомъ противъ церкви, непослушаніемъ и самочиніемъ, непріятіемъ истиннаго священства и поставленіемъ вмѣсто него и противъ него своей собственной лжеіерархіи. Здѣсь даже не имѣетъ существеннаго значенія причина или поводъ, которые вызвали отдѣленіе отъ Церкви: это могутъ быть серьезныя догматическія разногласія, но могутъ быть и просто предательскія сдѣлки съ антихристовой властью, какъ у живоцерковниковъ. Такая лжеіерархія *недѣйствительна*, сколь бы ни было безспорно ея апостольское преемство; равнымъ образомъ теряютъ свою благодатность бывшіе члены православной іерархіи, разъ они измѣняютъ Церкви и вступаютъ въ ряды лжеіерархіи. Всякое молитвенное общеніе съ ними, а тѣмъ болѣе сослуженіе, воспрещенное священными канонами, неприемлемо для вѣрующей души. Удаленіе отъ Церкви измѣряется силою противленія ей, и живоцерковники, несмотря на кажущуюся близость къ Церкви, для насъ дальше нежели католики, протестанты, вообще разныя историческія исповѣданія.

Итакъ, одна непрерывность апостольскаго преемства при посвященіи еще не даетъ каноническаго поставленія. Однако безспорно и то, что *отсутствіе* такого преемства его во всякомъ случаѣ исключаетъ. Для Церкви отнюдь не имѣетъ обязательной силы неканоническое поставленіе, однако при отсутствіи его Церковь не можетъ ни въ коемъ случаѣ, ни при какихъ обстоятельствахъ признать священства со всѣми послѣдствіями, отсюда вытекающими: ни теперешніе украинскіе самосвяты, ни всевозможные сектантскіе пресвитеры или протестантскіе пасторы никогда и ни при какихъ условіяхъ священниками признаны быть не могутъ, ибо и церковная власть имѣетъ свои естественныя границы и не можетъ сдѣлать несуществующее существующимъ. Въ этомъ смыслѣ есть огромная разница въ *объективномъ* положеніи всякихъ самосвятовъ и преемственно поставленной, но недѣйствительной лжеіерархіи, потому что эта послѣдняя при наличіи извѣстныхъ условій можетъ сдѣлаться дѣйствительною безъ перепоставленія: здѣсь имѣется объективная для того возможность. Въ этой возможности, правда, нѣтъ никакой принудительности: Церковь можетъ и *не признать* лжеіерархіи, несмотря на всю безспорность апостоль-

скаго преемства, какъ она не признавала іерархіи разныхъ еретическихъ и раскольниковыхъ общинъ (см. выше). Но Церковь можетъ, послѣ воссоединенія, признать ихъ и въ сущемъ санѣ, чего не можетъ надѣ непосвященными. Признаніе или непризнаніе въ сущемъ санѣ лжеіерархіи при воссоединеніи лежитъ *во власти* Церкви, которая руководится здѣсь соображеніями т. наз. церковной икономіи, т. е. практической мудрости и блага Церкви. Приѣмля въ сущемъ санѣ, Церковь восполняетъ недостающее, даетъ силу недѣйствительному, благодатствуетъ обезблагодатствованное. Въ частности и въ отношеніи къ живоцерковному самочинію будущее покажетъ, какъ отнесется Церковь къ кающимся и возвращающимся въ нѣдра ея живоцерковнымъ лжеіерархамъ (въ Бозѣ почившій патріархъ Тихонъ проявлялъ въ отдѣльныхъ случаяхъ большую снисходительность), но *до* этого раскаянія вся живоцерковная іерархія, какъ церковнаго, такъ и внѣцерковнаго постановленія недѣйствительна, какъ возникшая изъ церковнаго мятежа и преслушанія, слѣдов., тайнодѣйствія, ими совершаемыя, суть акты кощунственные и недѣйствительные, поскольку для нихъ требуется благодать священства*).

Однако все это просто и ясно въ примѣненіи къ случаямъ *активнаго* раскола и самочинія. Но могутъ быть совсѣмъ иные случаи, именно когда отдѣляется отъ Церкви цѣлая часть церковнаго общества, имѣющая свою канонически правильную и доселѣ Церковію не оспаривавшуюся іерархію. Подобныхъ случаевъ было не мало въ исторіи церкви: несторіанство, армяне-монофизиты, римско-католики, англикане (не говоря уже о болѣе сомнительныхъ случаяхъ); или, съ другой стороны, автокефалія болгарская въ отношеніи къ греческой церкви, грузинская и украинская автокефалія, отдѣлившіяся отъ русской патріархіи, или — въ наши дни — автокефалія польская, финляндская въ отношеніи къ законопослушной русской Церкви. Раздѣленія возникали и возникаютъ здѣсь во всякомъ случаѣ не на почвѣ прямого церковнаго мятежа, но отчасти на почвѣ догматическихъ, національно-культурныхъ или обрядовыхъ разногласій, отчасти же вслѣдствіе споровъ объ юрисдикціи. Совершившееся раздѣленіе однако сдѣлало то, что церковное единеніе съ отпавшими стало невозможно, и, слѣдоват., упразднилась для вѣрныхъ сыновъ Церкви отпавшая часть священства. Однако, это упраздненіе или, вѣрнѣе сказать, парализованность схизматическаго священства, дѣлая его недѣйствительнымъ для Церкви, въ то же время его еще не аннулируетъ. Очевидно, прежде всего, совершенно неправильно и даже невозможно приравнивать такое священство какъ къ изверженнымъ изъ сана по суду за преступленіе, такъ и къ находящимся подъ запрещеніемъ или неканонически поставленнымъ: оставаясь на своемъ мѣстѣ, въ своемъ церковномъ тѣлѣ, оно раздѣляетъ и общую его судьбу. Приговоръ Церкви надѣ отдѣлив-

*) Мы намѣчаемъ только общія рамки, но при практическомъ разрѣшеніи частныхъ вопросовъ здѣсь возможно большое разнообразіе. Церковная «икonomia» должна быть гибкой и благоснисходительной.

шейся частью, какъ мы уже знаемъ, можетъ быть различенъ, Церковь не связана *фактомъ* священства *ex opere operato*, и она можетъ отвергнуть не только дѣйствительность (юрисдикцію), но и дѣйственность (сакраментальную силу) этого священства, но можетъ поступить и иначе, съ большею снисходительностью. Такъ, напр., поступаетъ (въ отличіе отъ греческой) русская Церковь относительно римско-католическаго (и несторіанскаго) священства, пріемля его сущимъ саномъ. Иными словами, выражаясь въ терминахъ св. Василія Вел., она практически трактуетъ католичество не какъ «ересь», а какъ «расколь», повреждающій, но не обезсиливающій преемственность священства.

Однако дѣйствительность священства *внѣ* ограды церковной признается Церковью даже и *внѣ* воссоединенія и помимо этого восполненія. Это явствуется изъ того, что признаются имѣющими силу таинства, совершенныя этимъ священствомъ, слѣдовательно, — приходится отсюда заключить — почитается дѣйственною и благодать этого священства. Разумѣется выявиться это можетъ только относительно такихъ таинствъ, чрезъ которыя «инославіе» можетъ реально соприкоснуться съ Церковью. Воссоединяемый съ нею получаетъ то, чего ему не хватаетъ, но онъ не долженъ получать то, что уже имѣетъ. Поэтому, если онъ не является по настоящему, крещеннымъ, то онъ получаетъ крещеніе. Если онъ имѣетъ лишь одно крещеніе, то онъ получаетъ мѣропомазаніе. Если онъ имѣетъ мѣропомазаніе, въ немъ уже не нуждаясь, онъ допускается прямо къ полному общенію таинствъ, т. е. къ покаянію и причащенію. Изъ того, что римско-католики русской церковью не мѣропомазуются, надо заключить, что въ глазахъ ея они это таинство уже имѣютъ. Но такое признаніе *implicite* необходимо подразумѣваетъ и дѣйствительность священства, п. ч. иначе оно не могло бы преподавать благодать мѣропомазанія. Было бы непослѣдовательно ограничить и исчерпать дѣйственность схизматическаго священства лишь этими двумя таинствами: во-первыхъ, такое выдѣленіе именно ихъ однихъ изъ общей дѣйственности священства вообще едва ли мыслимо; во-вторыхъ, дѣйствительность этихъ и только этихъ таинствъ обнаруживается именно потому, что въ нихъ можетъ произойти дѣйствительная встрѣча Церкви съ «инославіемъ» на почвѣ тайнодѣйствія, Правда, признается Церковью и сила таинства брака, совершеннаго *внѣ* церковной ограды, ибо такіе браки не перевѣнчиваются; однако относительно этого можетъ быть указано то, впрочемъ тоже не безспорное, соображеніе, что крещеніемъ или мѣропомазаніемъ конвалидируется и бракъ, самъ по себѣ недостаточный или даже прямо недѣйствительный въ качествѣ таинства: не перевѣнчиваются не только католическія, но и протестанскіе браки, совершенные безъ священника, т. е. пасторомъ. Изъ признанія дѣйственности названныхъ таинствъ вытекаетъ дѣйственность и самаго таинства священства, на которомъ они основываются. Остается вопросъ о тѣхъ таинствахъ, въ которыхъ не могутъ встрѣтиться и соприкоснуться Церковь и «инославіе», потому что это соприкосновеніе означало бы уже возстановленіе полного

общенія церковнаго и преодоленіе раскола именно о таинствахъ покаянія и причащенія. По существу объ этихъ таинствахъ и не имѣетъ случая прямо высказаться церковь, здѣсь возможны только богословскіе домыслы и заключенія, какъ болѣе такъ и менѣе благопріятные для инославія. Одна изъ таковыхъ наиболѣе *неблагопріятныхъ* возможностей, выражается въ распространительномъ примѣненіи къ данному случаю словъ ап. Павла о вкушеніи идоложертвенныхъ яствъ и трапезѣ бѣсовской (1 Кор. 10: 20-21), и подобное же выраженіе св. Феодора Студита примѣняется къ еретикамъ его времени (боевымъ иконоборцамъ). Вотъ примѣръ: «священный патріархъ взятъ, изгнанъ, заключенъ въ потаенное мѣсто; на престолѣ его христородецъ; соборъ нечестивыхъ; проклятіе св. никейскаго собора; возобновленіе борьбы противъ Христа; ссылка святыхъ епископовъ и игуменовъ, монаховъ и монахинь; пролитіе крови, безвременная смерть, заключеніе въ темницахъ, умерщвленіе голодомъ, разграбленіе; а что еще страшнѣе видѣть и слышать, оскорбленіе и погрѣшеніе досточтимой иконы Христа, Богородицы, всѣхъ святыхъ, разрушеніе храмовъ и жертвенниковъ, оскверненіе и сожженіе святынь. При такихъ обстоятельствахъ всякій причащающійся или участвующій въ ядовитомъ хлѣбѣ, не есть-ли отступникъ отъ Христа, отверженный, нечестивый, если онъ не обратится назадъ чрезъ покаяніе» (Твор., т. II, 532). Это же иногда примѣняется съ явной непослѣдовательностью, и притомъ двойной, — къ католикамъ. Съ одной стороны, если католическое священство недѣйствительно, то слѣдуетъ заключить, что и совершаемая имъ таинства просто недѣйствительны, представляютъ собой обрядъ воспоминанія, подобно тому, что представляетъ собой протестантское причащеніе: Съ другой стороны, если есть бѣсовская трапеза, то необходимо признать бѣсовскимъ дѣйствіемъ и мвропомазаніе, и крещеніе, т. е. тѣ таинства, дѣйствительность которыхъ не подвергается сомнѣнію въ русской церкви.

Оставаясь послѣдовательными, сторонники воззрѣнія о «пищѣ демонской» должны за таковую же въ духовномъ смыслѣ почитать и Библію, находящуюся въ рукахъ еретиковъ и раскольниковъ, вообще у неправославныхъ. Дѣйствительно, невозможно оспаривать, что изученіе Библии у фанатическихъ сектантовъ не всегда ведетъ къ ихъ просвѣщенію, вслѣдствіе общей ихъ антицерковности и предвзятости; также безспорно и то, что разумнѣе Библии дано только Церкви и устанавливается святоотеческимъ руководствомъ. И однако Библія и сама по себѣ есть Библія, пребываетъ нѣкоторымъ таинствомъ пресуществленнаго слова, есть слово человѣческое, которое вмѣстѣ съ тѣмъ и Слово Божіе. Вкушать его полную силу дано только Церкви, однако дерзнуть-ли кто утверждать, что для внѣшнихъ это Слово становится духовной отравой? Тѣмъ не менѣе магизмъ крайностей теоріи *ex opere operato* не примѣнимъ въ отношеніи къ таинству. Нельзя думать, что таинства сохраняются у еретиковъ и даже раскольниковъ во всей той силѣ и дѣйственности, какую они имѣютъ въ Церкви,

если принять во вниманіе общую здѣсь поврежденность духовной жизни. Вѣдь и таинство причащенія можетъ быть принято не только во спасеніе, но и въ судъ и во осужденіе, причѣмъ различіе, конечно, связано не съ обезсиленіемъ таинства, но съ образомъ его принятія. Въ этомъ различіи думается намъ, нужно искать ключъ и къ уразумѣнію таинственнаго дѣйствія благодати Божіей во внѣцерковномъ обществѣ. Для самихъ ересіарховъ, злобно исполняющихъ сердце свое противленіемъ Церкви, возможно, конечно, и то, что постигло Іуду послѣ принятія хлѣба изъ рукъ Спасителя, — «вниде вонь сатана» (Іо. 13: 27). Это не означаетъ, конечно, что Іуда вкусилъ пищи демонской, какъ должны были бы ради послѣдовательности заключить ревнители, но что его омраченной душой послѣ пріятія хлѣба изъ рукъ Спасителя окончательно овладѣлъ сатана и, слѣдоват., самъ Іуда сдѣлалъ его для себя трапезой демонской. Разумѣется, зрѣть тайны человѣческаго сердца человѣку не дано, но и не дано человѣку произносить судъ надъ ближнимъ. И было бы безуміемъ грѣховнымъ, еслибы кто-либо дерзнулъ сказать о братѣ своемъ, что онъ причастился въ судъ и во осужденіе (этого онъ не можетъ знать даже и о себѣ самомъ), но не является-ли страннымъ и этотъ приговоръ надъ цѣлыми церковными обществами, надъ братьями во Христѣ, хотя и отторженными. Сказать, что они причащаются трапезы демонской, значить обречь ихъ на участь Іуды и произнести страшный судъ надъ душами ихъ, т. е. надъ безчисленными милліонами душъ — не только ересіарховъ, но и пошедшихъ за ними и никогда не видѣвшихъ истинной церкви. Здѣсь дѣло, конечно, не въ человѣческой жалостливости или «гуманности», которая въ вопросахъ вѣры прямо неумѣстна, здѣсь идетъ рѣчь о прямыхъ велѣніяхъ самой Церкви, которая никогда не изрекала, что Библія въ рукахъ отторгившихся отъ Церкви есть не — Библія, и таинства суть не-таинства или, что еще гораздо хуже, противу-таинства, черныя таинства. Церковь установила совсѣмъ противоположное отношеніе чрезъ признаніе этихъ таинствъ имѣющими силу при воссоединеніи съ Церковью, а развѣ возможно такое признаніе относительно дѣйствъ демонскихъ?

Надо искать общую точку зрѣнія, которая дѣлала бы понятной практику Церкви въ ея отношеніи къ «инославію». Конечно, Церковь едина, ибо единъ Христосъ, единъ Духъ св., живущій въ Церкви, едина благодатная жизнь церковная, и не существуетъ двухъ путей спасенія. И нельзя поэтому искать многихъ путей спасенія въ разныхъ «вѣтвяхъ церкви» или разныхъ «церквахъ»: «церковь», конечно, не склоняется — ни въ двойственномъ, ни въ множественномъ числѣ, но имѣетъ только единственное. Множественное число можетъ относиться только къ разнымъ помѣстнымъ церквамъ, которыя, при единствѣ церковной жизни, могутъ имѣть различные духовные дары, какъ это и показано въ Откровеніи Іоанновомъ относительно 7 малоазійскихъ церквей. Въ этомъ смыслѣ является неправильнымъ, вѣрнѣе, неточнымъ, выраженіе «соединеніе церквей», если только подъ «церквами» не подразу-

мѣвать раздѣлившихся церковныхъ обществъ, которыя, однако, не могутъ быть разсматриваемы въ качествѣ равныхъ или равноправныхъ. Лишь одно Православіе есть истинная, неповрежденная Церковь Христова. Однако, это не означаетъ, что всѣ церковныя общества, образующіяся внѣ Православія, какъ іерархической организаціи, были бы вполне и окончательно не-православны, т. е. не имѣли бы въ себѣ никакой церковной жизни, были бы пустымъ мѣстомъ, или же хуже — анти-церковью, «вавилонскою блудницей». Такое воззрѣніе могло бы опираться на *законническое* пониманіе жизни церковной, при которомъ существуетъ только двѣ возможности: исполненіе закона и его нарушеніе, правда и грѣхъ, черное и бѣлое. Для такого законническаго воззрѣнія дѣйствительное отношеніе Церкви къ «инославію» является лишь непослѣдовательностью и компромиссомъ. Но ветхозавѣтный юридикзмъ здѣсь непримѣнимъ и недостаточенъ. Благодатная жизнь и истинность ея можетъ имѣть *степени*, полноту и неполноту. Между чернымъ и бѣлымъ существуетъ цѣлая гамма полутоновъ. Церковь есть столпъ и утвержденіе истины, истина едина, но истинность, жизнь въ истинѣ имѣетъ степени, также какъ имѣетъ степени приближеніе и соединеніе съ Тѣмъ, Кто Самъ есть Путь, Истина и Жизнь. И благодать Св. Духа едина, однако и дары различны, и служеніе различно, но тотъ же Духъ, который дышетъ, гдѣ хочетъ. Благодатна была церковь ветхозавѣтная, однако иначе и въ иной степени, нежели новозавѣтная. И живущіе въ Церкви пріобщаются къ полнотѣ ея въ мѣру своего дара и подвига, и различна бываетъ мѣра этого жизненнаго воцерковленія, отъ преп. Серафима до рядового мірянина. Многостепенна и безконечна въ интенсивности своей благодатная жизнь въ Церкви. Поэтому Церковь столь ревниво и сурово ограждаетъ свою чистоту и прещеніями вразумляетъ тѣхъ, кто отъ нея, отъ утвержденія Истины и прямого Пути къ истинности, уклоняется, отпадая въ инославіе, въ область искаженій и ущербности. Отпаденіе отъ Церкви, движеніе отъ свѣта, — допустимъ — не къ тьмѣ, но къ полусвѣту, есть нѣкоторая духовная катастрофа. Въ заботѣ о благѣ пасомыхъ Церковь можетъ и карать виновныхъ, соотвѣтственно ихъ зрѣлости и положенію, вплоть до анаѣемствованія. какъ это и было еще въ эпоху вселенныхъ сборовъ.

Однако отношеніе Церкви къ инославію этимъ бы только и опредѣлялось, если бы оно всецѣло исчерпывалось движеніемъ *отъ* Церкви и *противъ* Церкви. Но въ немъ, въ толщѣ его и глубинѣ, есть и сопребываніе Церкви, питаніе богатствомъ, унесеннымъ изъ отчаго дома, и есть движеніе къ Церкви, — дѣйствуютъ силы не только центробѣжныя, но и центростремительныя. Есть полнота и неполнота, здоровье и болѣзнь, сила и слабость, чистота и нечистота. По отношенію къ Православію, его безпредѣльный чистотѣ и истинности, все инославіе неистинно, поврежденно, прелестно, и, однако, оно не отчуждено отъ истины, отъ любви Христовой, отъ любви къ Матери Божіей и святымъ, а потому и не лишено благодати Св. Духа и возможности спасенія. Не всѣ православные суть по истинѣ православны, дѣйстви-

тельно, спасаются православіемъ, но и не всѣ неправославные суть и на дѣлѣ вполнѣ и окончательно неправославны. Если , по слову Господню, будутъ такіе, которые Именемъ Его пророчествовали и чудеса творили, и однако Онъ скажетъ имъ: Я никогда не зналъ васъ (Мѡ. 7: 22-23), то былъ и такой человѣкъ, который изгонялъ бѣсовъ Именемъ Его и не ходилъ за Христомъ, и Господь не дозволилъ ученикамъ запретить ему, сказавши, что кто не противъ васъ, тотъ за васъ. (Лк. 9: 49-50).

Исповѣданіе *единой*, святой, соборной и апостольской церкви совсѣмъ не исключаетъ допущенія возможности того, что свѣтъ ея простирается и далѣе предѣловъ ея земной организациі. Господь по неисповѣдимымъ путямъ Своимъ дѣлаетъ ей сопричастными многіе миллионы христіанъ и за этими предѣлами. Иначе говоря, можетъ быть православіе за предѣлами Православной церкви, какъ организациі, *ecclesia extra ecclesiam*. Это не означаетъ, что есть нѣсколько церквей, но единая церковность дѣйствуетъ вширь и вглубь. Это также никоимъ образомъ не есть вѣроисповѣданное безразличіе, «интерконфессіональность», но этимъ дается церковное обоснованіе для той неудержимой тяги всего христіанскаго міра къ «соединенію всѣхъ», которое все мощнѣе ощущается въ мірѣ. Любовь ко Христу, дѣла любви, подвигъ вѣры устанавливаютъ нѣкое живое единство Церкви Христовой изъ всѣхъ истинно вѣрныхъ. Оно имѣетъ свое средоточіе въ Церкви, но внѣшне можетъ и не совпадать съ церковной организацией. Есть христіанскій міръ, образующій какъ бы атмосферное окруженіе, кометный хвостъ около того ядра, каковымъ является Православіе. И окруженіе это является внутренне единымъ съ нимъ, имѣя его своимъ центромъ, поскольку и въ немъ дѣйствуетъ сила Христова и благодать Св. Духа. И объявлять ихъ отлученными отъ того и другого человѣку не дано.

Этимъ намѣчается отвѣтъ и на болѣе общій вопросъ, спасаются-ли, могутъ-ли спастись (или что тоже: есть ли благодать и святость) внѣ Церкви? или же, напротивъ, тамъ неизбѣжно погибаютъ, обрекаются въ «пекло», какъ говорятъ фанатики съ разныхъ сторонъ? Внѣ Церкви спасенія нѣтъ и быть не можетъ, ибо Церковь и есть спасеніе, ковчегъ Ноевъ. Слѣдов., если допустить, что спасаются и въ инославіи, это означаетъ, что они какъ-то принадлежать къ Церкви, внѣшне не принадлежа къ ней, и, слѣдоват., мистическое тѣло Церкви не совпадаетъ съ каноническими его очертаніями. Объ этомъ свидѣлствуетъ и сама Церковь, признавая таинства и посвященія внѣшнихъ.

Облагодатствованность имѣетъ и можетъ имѣть разныя *степени*, и полное и безпримѣсное облагодатствованіе дается только въ Церкви Православной, единой, истинной, апостольской, вселенской. Но полнота если превосходитъ, то не уничтожаетъ неполноты, частичности, ушербности. Неужели тѣ, отколовшіеся отъ Церкви, но сохранившіе Св. Библію и въ ней и черезъ нее взыскающіе Христа и Его возлюбившіе, всѣ протестанты, въ своей любви къ Слову Божію, ничего не имѣютъ или же хуже чѣмъ ничего, одинъ соблазнъ и прельщеніе? Неужели тѣ, отколовшіеся

отъ Церкви, но удержавшіе апостольскую преемственность священства и совершаемыя ими таинства и священнодѣйствія, и они ничего не имѣютъ, или опять таки, хуже, чѣмъ ничего, — черныя лжетаинства? Неужели молящіеся вмѣстѣ съ нами, во Святой Троицѣ сущему Богу, Иисусу Христу, Матери Божіей и святымъ, хотя они находятся (притомъ не по личной, но по исторической винѣ) въ расколѣ съ Церковью, остаются отвергнутыми въ своей молитвѣ, или даже больше чѣмъ отвергнуты, навлекаютъ на себя лишь осужденіе своими молитвенными призываніями? Вѣдь самыя эти вопросы чудовищны: достаточно ихъ ясно поставить, для того, чтобы затѣмъ далеко отбросить. Если сказано даже объ язычникахъ, что «во всякомъ народѣ боящійся Бога и поступающій по правдѣ, пріятенъ Ему». (Д. А. 10:35), то не имѣетъ ли это силы о христіанахъ, крещеныхъ и даже муропомазанныхъ? Если же есть спасающіеся и во всемъ христіанскомъ мірѣ, даже *extra ecclesiam*, то это означаетъ, что здѣсь накаплиется и святость, ибо христіанская жизнь и есть накопленіе святости. Это не значитъ опять таки, чтобы можно было позволять себѣ вольность молиться инославнымъ святымъ и не полагать въ этомъ отношеніи различія между церковными святыми и святостью внѣцерковною. Вѣдь и Церковь знаетъ не только повсюду почитаемыхъ, но и мѣстныхъ святыхъ. Однако, самая возможность богоугожденія принципиально должна быть признана и въ инославіи. Но это означаетъ, что въ извѣстной мѣрѣ, именно въ мѣру своей христіанской жизни, и инославіе принадлежитъ къ Православію, все подлинно цѣнное и святое въ немъ православно, вопреки своему инославію, или не смотря на него.

Въ настоящее время христіанскій міръ представляетъ собой печальную картину раздѣленія на нѣсколько вѣроисповѣдныхъ обществъ, которое длится уже вѣка. Это, конечно, не есть «раздѣленіе церквей», ибо Церковь едина и не можетъ раздѣлиться, отъ нея могутъ быть только отдѣленія, однако совершившіяся отдѣленія раскололи церковное общество, составляющее единую Церковь съ самаго ея основанія и въ цвѣтущее время вселенскаго ея самосознанія, въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Хотя количественный масштабъ не является рѣшающимъ критеріемъ истины, и надлежитъ оставаться хотя бы въ ничтожномъ меньшинствѣ, но съ истиной, По слову Господа: «не бойся, малое стадо, ибо благоизволилъ Отецъ дать вамъ Царство (Лк. 12:32), — однако не можетъ быть безразлично и для полноты жизни вселенской церкви отдѣленіе отъ нея цѣлой половины, которая стала дѣлиться потомъ дальше и дальше. И это отдѣленіе помѣстныхъ церквей остается незаживающей раной на живомъ тѣлѣ церковномъ, которое *всегда* болитъ или, по крайней мѣрѣ *должно* болѣть, и предъ лицомъ этого факта нѣтъ мѣста ни самохвалству, ни самодовольству, съ которыми смѣшивается иногда ревность и твердость. Для этихъ церковныхъ обществъ ересь или расколъ, которые ихъ отдѣляютъ отъ Церкви, не есть уже ихъ личный грѣхъ, какимъ онъ является для самихъ апостоловъ и ересіерарховъ, но судьбою и церковнымъ удѣломъ. Они рождаются, живутъ и спа-

саются въ условіяхъ сложившагося церковнаго уклада, часто не встрѣчаясь въ жизни и вовсе съ православіемъ (какъ не встрѣтился съ нимъ, напр., протестантизмъ во время своего раскола съ Римомъ). Въ пограничныхъ областяхъ идутъ все время тренія и длятся бои, въ то время какъ въ толщѣ церковнаго общества хранится традиціонное благочестіе. Существуетъ единый христіанскій міръ, который все болѣе сознаетъ свое единство въ вѣрѣ въ Господа. Накаплиются энергіи не только центробѣжныя, но и центростремительныя. И эти силы влекутъ всѣхъ христіанъ къ возвращенію въ Церковь, къ новому опровославленію, сознательному или безсознательному. И Мать-Церковь, съ надеждой и терпѣніемъ ждущая этого желаннаго возвращенія, внѣшняго или покамѣсть хотя только внутренняго, съ любовью видитъ и благословляетъ каждый шагъ въ направленіи къ «соединенію всѣхъ», и о немъ она непрестанно молится, по заповѣди Верховнаго Архіерея Своего, который молился въ первосвященнической молитвѣ Своей, всѣхъ вѣрныхъ въ этой же молитвѣ призывая: *да вси едино будутъ* (Іо. 17:21).

Отношеніе Церкви къ инославію въ томъ, въ чемъ оно съ нею едино, опредѣляется не компромиссами и приспособленіями, не политикой и тактикой, но — *любовью церковною*. Да, любовь, не какъ «настроеніе», а какъ существо жизни, любовь не эмоціональная или психологическая, но именно церковная. О заблужденіяхъ Церковь скорбитъ, но единомысліе любить. Объ этой любви сказано апостоломъ въ гимнѣ любви: любви «не радуется о неправдѣ, радуется же объ истинѣ» (І Кор. 13:6). Это слово и да будетъ нормой *церковной любви* нашей къ отдѣленнымъ братіямъ. И далѣе продолжаетъ апостолъ: любви вся покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ» (І Кор. 13. 7). Въ этомъ ея сила.

«Такъ говоритъ Господь: сохраняйте судъ и дѣлайте правду, ибо близко спасеніе Мое и откровеніе правды Моей... Да не говоритъ сынъ иноплеменика, присоединившійся къ Господу: «Господь совсѣмъ отдѣлилъ меня отъ народа Своего» и да не говоритъ евнухъ: «вотъ я сухое дерево». Ибо Господь такъ говоритъ объ евнухѣ: которые хранятъ Мои субботы и избираютъ угодное Мнѣ, и крѣпко держатся завѣта Моего, тѣмъ дамъ Я въ домъ Моемъ и въ стѣнахъ Моихъ мѣсто и имя лучшее, нежели сыновьямъ и дочерямъ; дамъ имъ вѣчное имя, которое не истребится. И сыновей иноплемениковъ, присоединившихся къ Господу, чтобы служить Ему и любить имя Господа, быть рабами Его, всѣхъ, хранящихъ субботу отъ оскверненія ея и твердо держащихся завѣта Моего, Я приведу на святую гору Мою и обрадую ихъ въ Моемъ домѣ молитвы; всесожженія ихъ и жертвы ихъ (будутъ) благопріятны на жертвенникѣ Моемъ; ибо домъ Мой назовется домомъ молитвы для всѣхъ народовъ». (Исаи, 56: 1-7).

Прот. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ.

МЕТАФИЗИЧЕСКІЯ ПРЕДПОСЫЛКИ УТОПИЗМА.

Свѣтлой памяти
незабвеннаго
П. И. Новгородцева.

*Блаженни чистіи сердцемъ, яко тѣи
Бога узрятъ.*

I.

Мысли и оцѣнки каждаго изъ насъ сопряжены между собою какой-то круговой порукой, и нѣтъ поэтому въ человѣческихъ міровоззрѣніяхъ мозаической, внѣшней, «случайной» подлѣприставленности, безсвязной рядоположности частей. Всегда цѣлостно міровоззрительное исповѣданіе человѣка. Все въ немъ выбивается изъ единого источника, все тяготеетъ къ единому средоточію. Все здѣсь сросшено, все взаимообусловлено, — каждый элементъ опредѣляется обрамляющимъ его цѣлымъ и, обратно, отраженно какъ-бы соприсутствуетъ всюду и во всемъ. Вотъ почему къ міровоззрѣніямъ вполне приложимъ методъ идеальной реконструкціи цѣлаго по частямъ. Въ каждомъ отдѣльномъ элементѣ стяженно отображается содержащее его органическое цѣлое, и характеръ каждаго элемента опредѣляется своеобразиемъ и строемъ объемлющаго его и оформляющаго единства, внутри котораго онъ занимаетъ свое, внутренне обоснованное мѣсто. Въ каждомъ отдѣльномъ сужденіи и мнѣніи раскрывается в е с ь человѣкъ, его общее міроощущеніе, его своеобразное в и дѣ н і е м і р а. «И какъ въ росинкѣ чуть замѣтной весь солнца ликъ ты узнаешь, такъ с л и т н о въ глубинѣ завѣтной в с е м і р о з д а н ь е ты найдешь...». И обратно, именно въ силу этой внутренней стяженности и организованности міровоззрѣній необходимо предвосхитить, антиципировать образъ цѣлаго, уловить и угадать единящее начало, для того чтобы овладѣть и каждымъ отдѣльнымъ сужде-

ніємъ, каждой отдѣльною мыслію въ ея неповрежденной полнотѣ, въ ея конкретной неповторимости.

За всякимъ мыслительнымъ построєніемъ ощущается его творецъ и носитель, — живая и ищущая человѣческая личность. И въ нѣкоторомъ смыслѣ всякое міровоззрѣніе есть автобіографическое повѣствованіе, разсказъ и отчетъ объ увидѣнномъ и услышанномъ, — описаніе пережитого опыта. Но было бы превратно понимать этотъ опытъ психологически и субъективно. Опытъ есть реальное предметное казаніе, «выхожденіе изъ себя», встрѣча, общеніе и сожительство съ «другимъ», съ «не-я». Познаніе, какъ опытъ, есть субъектъ - объектное отношеніе, — оно существенно двойственно, и потому — г е т е р о н о м н о. Человѣкъ не «строить», не «порождаетъ», не «полагаетъ» свой міръ, — онъ е г о н а х о д и т ъ. Міръ д а е т с я, открывается познающему субъекту. Но дается онъ не съ однозначной, принудительной, поробашающей необходимостью. Мы должны какъ бы откликаться на предметные зовы, и въ открывающемся творчески и отвѣтственно разбираться, совершать о т б о р ъ. Въ этомъ изначальномъ волевомъ избраніи мы не стѣснены безысходно ни нашимъ врожденнымъ характеромъ, ни наслѣдственными предрасположеніями, ни житейской обстановкою. Въ этомъ первичномъ самоопредѣленіи — метафизическій корень личности, живое средоточіе ея бытія. Ибо человѣкъ живетъ не въ уединеніи, не въ монадическомъ затворѣ, и не изъ самого себя черпаетъ для жизни силы. Онъ утверждаетъ въ «другомъ», и, какъ остро выразился Влад. Соловьевъ, «всякое существо есть то, что оно любитъ». Въ строєніи и складѣ избраннаго предметнаго міра и заключается послѣднее основаніе внутренняго строя соотвѣтственнаго міровоззрительнаго исповѣданія. Это — не столько автопортретъ или разсказъ о самомъ себѣ, сколько описаніе возлюбленныхъ человѣкомъ сокровищъ, воспринятыхъ, претворенныхъ имъ и «усвоенныхъ». И, вопреки извѣстному фихтевскому афоризму, можно сказать, что не человѣкъ опредѣляетъ философію, а философія человѣка: каковъ, кто человѣкъ зависитъ отъ того, какой міръ избралъ онъ для своего обитанія, что возлюбилъ онъ паче, во что погружена, чѣмъ живетъ и движется его душа...

Здѣсь мы касаемся средоточной теоретико-познавательной апоріи. Ибо в с я к і й опытъ предметенъ, даже тогда когда мы впадаемъ въ галлюцинацію и отдаемся на волю недисциплинированной игры своихъ собственныхъ мечтательныхъ грезъ. Въ порядкѣ причинно-слѣдственномъ, въ порядкѣ причиненія и «аффекціи» всякое сужденіе «обосновано». И если - бы значимость и достоинство познавательныхъ актовъ зависѣли только отъ ихъ «объективности», тогда бы познаніе въ собственномъ смыслѣ не было бы вовсе возможно. Тогда бы не было четкой и твердой грани между «истиннымъ» и «ложнымъ». И совершенно такъ же познаніе, какъ «розысканіе истины» было бы невысказуемо, если бы самъ предметный міръ былъ однороденъ, сплошенъ, «единосущенъ», равночестенъ и равнозначенъ во всѣхъ своихъ частяхъ. Въ

этомъ случаѣ познаніе оказалось бы «по ту сторону добра и зла». Въ немъ могли быть градаціи по объему, по полнотѣ, по «ясности и отчетливости», но не по цѣнности, не по достоинству. Въ уравнительномъ объективизмѣ кроется соблазнительный нигилистическій ядъ, — ядъ натуралистическаго фактопоклонства. Какъ мѣтко выразился Джоберти, философія, которая исходила бы отъ чистаго факта, вообще никогда не пришла бы къ истинѣ. Одной «объективности» мало. Мало и недостаточно выключить изъ картины міра «субъективныя» примѣси и прираженія, — мало привести ее въ отображающее соотвѣтствіе съ какой-нибудь предметностью вообще. Ибо не предметный опытъ, какъ таковой, а лишь опредѣленно окачествованный предметный опытъ, опытъ Истины раскрываетъ и обосновываетъ познавательную истинность. Разное можетъ являться и открываться человеку. Индивидуальныя усмотрѣнія могутъ различаться не только по широтѣ охвата, не только по глубинѣ проникновенія, — за различіемъ эмпирическихъ объектовъ познавательнаго вниманія стоитъ еще и качественная разнородность, разнородность, различность метафизическихъ объектовъ, различность множественныхъ плановъ бытія. Можно «встрѣтиться» съ Истиной, но можно и не встрѣтиться, — и, болѣе того, можно встрѣтиться и не съ Истиной. Въ этомъ — «условіе возможности познанія», какъ живого метафизическаго событія, исполненнаго смысла. И только при этомъ условіи познавательныя «да» и «нѣтъ» получаютъ характеръ несводимой противоположности.

Говоря словами «Ученія двѣнадцати апостоловъ», — «есть два пути, одинъ — путь жизни, другой — путь смерти. И различіе межъ ними большое»... Есть онтологическая разнородность типовъ опыта, — опытъ бываетъ разнороденъ и потому бываютъ разноцѣнны міровоззрѣнія. Реальное различіе истиннаго и ложнаго есть основная метафизическая предпосылка возможности истиннаго познанія. Есть предметность благая, и есть предметность злая. Есть опытъ Истины, и есть призрачный и пустой опытъ лжи. Переходъ отъ заблужденія къ истинности есть переходъ не только отъ «субъективности» къ «объективности», но прежде всего — отъ дурной предметности къ предметности благой, а — черезъ это — и отъ дурной «субъективности» къ «субъектности» благой. Есть опытъ «міра сего», опытъ плоти и крови, — и есть опытъ благодатный, опытъ «въ Духѣ». И переходъ отъ перваго ко второму совершается только въ подвигѣ, въ новомъ рожденіи — «водою и Духомъ», въ огненномъ крещеніи, въ метафизическомъ, ноуменальномъ преобразеніи личности. Мѣняется предметъ созерцанія, — онтологически мѣняется при этомъ и для этого сама познающая личность. Ибо въ какомъ-то отношеніи, дѣйствительно, «подобное познается подобнымъ». И для созерцанія Истины познающій субъектъ самъ долженъ стать и быть «истиннымъ». На мѣсто вещей видимыхъ

и ничтожныхъ становятся Тайны Царствія, но для этого и познающій долженъ стать «сыномъ чертога брачнаго». Должно умереть мудрованіе плоти. Тогда видимо, какъ прелагается порядокъ «природы» въ порядокъ «благодати». Происходитъ метафизическій скачекъ и разрывъ. И большій изъ рожденныхъ женами меньше наименьшаго въ Царствіи Небесномъ...

Есть два типа міровоззрѣній. И въ силу внутренней слаженности и состроенности міра мысли нѣтъ и не можетъ быть взглядовъ и воззрѣній безразличныхъ, никакихъ *adiaphora*. Въ каждомъ познавательномъ актѣ мы либо собираемъ, либо расточаемъ, и не-собирающіе расточаютъ. Надо различать «естественную», органическую оформленность, которой равно подвластно все, и уродливое, и прекрасное, и истинное, и ложное, — и оформленность цѣнностную. Естественная сопринадлежность и равновѣсіе частей во всякомъ міровоззрѣніи еще не ручается за содержательную состоятельность. И такъ часто встрѣчаются зіяющіе логическіе разрывы и провалы въ созданіяхъ, казалось бы, высъченныхъ изъ монолита. Причину такихъ познавательныхъ неудачъ надо искать не только въ неумѣннн или неспособности быть «последовательнымъ». Она коренится глубже, и приводится въ последнемъ счетѣ къ объективной не в о з м о ж н о с т и быть «вѣрнымъ себѣ», — иначе сказать, къ скрытой раздвоенности и расколотости исходнаго видѣнія. Противорѣчія міропониманія опредѣляются предметнымъ разладомъ. Избранный для описанія міръ оказывается «царствомъ, раздѣлившимся на ся», и описаніе его н е м и н у е м о должно разсыпаться въ противорѣчіяхъ. Тупики міропониманія опредѣляются безысходностью опыта, б е з ы с х о д н о с т ь ю самого предмета. Есть потустороннее, есть «міръ иной», міръ цѣнностей и святынь, заразъ и удаленный и близкій. Небеса снижаются къ землѣ въ отвѣтъ на горніе взлеты человѣческаго духа. И въ этихъ встрѣчахъ съ горнимъ міромъ — исполненіе познанія. А въ замыканіи «естества» въ самомъ себѣ, въ своей «посюсторонности» таится корень распада и заблужденія. Не восходящій въ познаніи не остается недвижимъ, — онъ падаетъ... «Ибо всякому имѣющему дастся и преумножится, а у неимѣющаго отнимется и то, что имѣетъ»...

Познаніе, какъ историческое дѣло, творимое совокупными и сопряженными усиліями смѣняющихся и чередующихся поколѣній, есть подвигъ. Это — трагическая борьба за о п ы т ь , за п р а в ы й опытъ, за «опытъ Истины». Міровоззрѣнія не вытягиваются въ одну и единую эволюціонную линію. Они имѣютъ полифилетическую природу. Два о п ы т а , — р а з н о — п р е д м е т н ы хъ и р а з н о — ч е с т н ы хъ , — борются въ исторіи. И до дня суднаго пшеница и плевелы растутъ въ перемежку. Исторія мысли есть героическое исканіе, подвигъ вольного и страстного изживанія грѣха, покаянный подвигъ вхожденія человѣчества «въ разумъ Непрístupной Славы» Божіей, въ «разумъ Истины». Всѣ заблужденія, погрѣшности и ошибки въ последнемъ счетѣ сводятся къ нѣкоторому изначаль-

ному и коренному соблазну, къ нѣкому первородному грѣху, — въ ихъ основѣ всегда лежитъ нѣкій ложный опытъ, ложная вѣра, ложный путь... Въ онтологическомъ существѣ своемъ исторія есть исторія христіанства, — исторія Искупленія. Судьбы міра до Христа въ цѣломъ, это — нѣкая единая *praeparatio evangelica*. Судьбы міра *post Christum natum* — судьбы Церкви, историческое дѣло христіанства. Необратимъ и метафизически единиченъ историческій процессъ. Въ исторіи «что-то совершается». И въ цѣломъ она стремится и тяготеетъ къ какому-то предѣлу и исполненію... И бываютъ эпохи какъ-бы предѣльнаго истонченія эмпирии, когда чуть-ли не каждому съ очевидностью становится зрима эта подспудная, глубинная метафизическая борьба. Съ болѣзненной остротой обнажается тогда изначальная религіозная ложь. Каковы бы ни были ближайшіе и эмпирическіе поводы и причины современныхъ потрясеній, слишкомъ ясно, что въ нихъ лежитъ и въ нихъ раскрывается именно эта изначальная ложь. Ее надо ощутить, опознать и отвергнуть. Отъ грохота вселенской бури не подобаетъ преждевременно и малодушно впадать въ апокалиптическій трансъ. Это — еще не послѣднія времена. Метафизическая буря бушуетъ издревле, и чуткій слухъ во всѣ времена и сроки слышитъ ее и сквозь пелену благополучія. Хронологическій предѣлъ не любопытенъ для углубленного духа. Близка ли парусія, или еще многимъ земнороднымъ поколѣніямъ предстоитъ смѣнять другъ друга до жатвы, — и въ первый, и въ одиннадцатый часъ остается въ одинаковой силѣ вѣчный завѣтъ «испытанія духовъ» и вѣчная, неизбывная тоска.

II.

Незабвенный П. И. Новгородцевъ нарисовалъ недавно яркую картину кризиса всего современнаго общественнаго міровоззрѣнія, крушенія «утопіи земного рая». Въ процессъ испытанія временемъ раскрылась немыслимость и неосуществимость такого жизненнаго уклада, при которомъ былъ бы навсегда и вполне устраненъ источникъ порчи и несовершенства. А въ это устроеніе вѣрили со всѣмъ жаромъ и пыломъ измученной и ищущей души. И вотъ рушится цѣлая система жизни, цѣлый духовный укладъ. Какъ будто разлагается и преодолевается самый утопическій духъ. Въ этой проникновенной характеристикѣ и діагнозѣ съ однимъ нельзя согласиться, съ надеждой, что нынѣшнее крушеніе общественнаго утопизма есть крушеніе послѣднее и окончательное. Общественный утопизмъ есть только симптомъ и какъ бы верхній пластъ цѣлаго и цѣлостнаго міровоззрѣнія, законный выводъ изъ опредѣленныхъ міровоззрительныхъ предпосылокъ, не сдѣлать котораго нельзя безъ непослѣдовательности. И надо съ предѣльною зоркостію увидѣть, что въ несдержанные утопическія чаянія уводитъ совсѣмъ не только необузданная фантазія

отдѣльныхъ безотвѣтственныхъ фанатиковъ, но и какая-то роковая послѣдовательность самой трезвой мысли, разъ ею приняты нѣкоторыя основоположенія, разъ она покоится на опредѣленномъ опытѣ. Утопическихъ выводовъ требуетъ съ неотразимостью какая-то изначальная аксіома. Не случайно, вѣдь, въ утопизмъ упиралась по своему и средневѣковая католическая мысль, и обмірщавшаяся философія Новаго времени, — и эпоха Просвѣщенія, и эпоха «исторической реакціи», и современный богоборческій социализмъ. Всюду здѣсь открывается какая-то подспудная идея. И только въ ней разгадка утопизма. Она еще не только не преодоленна, но и не опознана. Пока мы наблюдаемъ только убыль утопическихъ настроеній, своего рода разочарованный отливъ послѣ необузданнаго оптимистическаго эксцесса. Ядъ остается въ крови. И пока не преодолены интимныя предпосылки утопическаго опыта, нѣтъ основаній для неосторожной надежды, что не случится новыхъ пароксизмовъ. Напротивъ, въ самомъ переживаніи кризиса и краха слишкомъ много еще старыхъ утопическихъ привычекъ и чертъ... И не напрасно Влад. Соловьевъ въ прозорливомъ предчувствіи изображалъ Антихриста, какъ величайшаго и дерзкаго утописта... Утопизмъ есть постоянный и неизбывный соблазнъ человѣческой мысли, ея отрицательный полюсъ, заряженный величайшей, хотя и ядовитой энергіей.

Утопизмъ, это — сложное, многоэтажное духовное зданіе. Въ краткое, односложное опредѣленіе не сжать его сущности. Приходится по слоямъ раскрывать его аксіоматическій фондъ, не всегда ясно и отчетливо сознаваемый. И начинать приходится съ самаго поверхностнаго слоя, — съ общественнаго утопизма. — Подъ этимъ именемъ мы разумѣемъ в с я к у ю вѣру въ возможность послѣднихъ словъ, въ возможность имманентной исторической удачи, окончательной и предѣльной, хотя бы и только частичной, но такой, которая не требовала и не допускала дальнѣйшихъ перемѣнъ въ лучшую сторону. Здѣсь характерна именно эта вѣра въ возможность окончательнаго осуществленія въ рамкахъ исторіи. Безразлично, куда во времени относится дѣйствительное осуществленіе этого безпорочнаго общественнаго строя, — въ невозвратимое прошлое, въ отдаленное или уже надвинувшееся будущее, или оно признается уже достигнутымъ въ современности. Безразлично и то, какъ мыслятся конкретныя черты такого идеальнаго строя, и съ какими историческими факторами связывается его осуществленіе. Рѣшающее значеніе принадлежитъ здѣсь самой формальной вѣрѣ въ осуществимость земного града, въ эмпирическую достижимость «совершенства», въ социальномъ строительствѣ, — т. е. такого состоянія, которое исключаетъ не только надобность, но и самую возможность улучшенія. Эта вѣра включаетъ въ себя допущеніе, что во времени возможно полное исчезновеніе противоположности «должнаго» и «дѣйствительнаго», и тѣмъ самымъ преодоленіе и устраненіе категоріи заданія. Иными словами, это — утвержденіе возможности «идеала», какъ части эмпирической дѣй-

ствительности, какъ объективно-данной среды, какъ состоянія и явленія естественнаго, историческаго міра. Это можно назвать этическимъ натурализмомъ, это — принципіальное приравненіе цѣнности и факта. Идеаль есть здѣсь «будущій фактъ», пока угадываемый и предвосхищаемый воображеніемъ, но противопоставляемый не голой данности, не «равнодушной природѣ», а лишь — нынѣшнему, «существующему порядку вещей», и лежащій съ нимъ въ одной и той-же плоскости исторической эмпириі. И постольку хронологія становится въ нѣкоторомъ смыслѣ оцѣночнымъ мѣриломъ: то лучше, что впереди... Натурализмъ не преодолевается и тогда, когда «идеаль» выносятся за предѣлы исторіи, но сохраняетъ при этомъ смыслъ хотя въ цѣломъ и никогда не осуществимаго, зато всегда и непрерывно нарастающе-осуществляемаго образца. При этомъ остается отождествленіе хронологической послѣдовательности и оцѣночной іерархіи, — каждая позднѣйшая историческая ступень въ силу одного этого хронологическаго соображенія признается за ступень высшую. Здѣсь остается устремленность въ дурную безконечность естественнаго времени. Можно назвать это даже потенцированнымъ хилиазмомъ, ибо здѣсь абсолютизируется не только одна опредѣленная завѣтная эпоха, но и весь историческій процессъ, — и при томъ не только въ виду его телеологической слаженности, не только въ качествѣ средства, но и въ виду относительной безупречности cadaго этапа на его мѣстѣ. Такъ «оправдывается» и пріемлется все происходящее, — пріемлется безотчетно и безоцѣнно. Здѣсь вовсе выключается и выпадаетъ самая категорія «цѣнности», какъ само-значимаго начала.

Однако, есть своя прикровенная правда въ этой «натурализациі» цѣнностей. За превращеніемъ категорическаго императива въ историческое предсказаніе скрывается смутный, но правдивый инстинктъ волевого, дѣйствительнаго этоса. Здѣсь тлѣющимъ свѣтомъ брезжить вѣрная мысль о предѣльной дѣйственности добра, какъ силы. Этический натурализмъ хочетъ быть этикой воли, а не только регистрирующей этикой оцѣнки. Онъ мечтаетъ о воплощеніи совершенства, преодолеваетъ такимъ образомъ отрѣшенный морализмъ этики формальнаго долга. И не въ этомъ его ложь. Ложь этическаго натурализма заключается въ томъ, что «идеальная дѣйствительность» (или «дѣйствительность идеала») приравняется и соподчиняется «естественной» дѣйствительности въ предѣлахъ одного и того же плоскаго плана эмпирическаго бытія. Нѣтъ чувства, что воплощенный идеаль, испепелилъ бы эту дѣйствительность, генерически «отмѣнилъ» бы ее... Напротивъ, въ утопическихъ грезахъ идеальная жизнь рисуется исключительно объективно, вещно, предметно, — какъ нѣкій новый и особый порядокъ или строй, который будущаго человѣка станетъ охватывать столь же извнѣ, при нудительно и неотразимо, какъ нынѣ — порядокъ несовершенный. «Идеальный строй» понимается какъ одна изъ многихъ разновидностей возможнаго эмпириче-

скаго строя. Отсюда и проистекает своеобразная вѣра въ независимый и самодовлѣ-
ющій характеръ социальныхъ формъ, вѣра въ учрежденія, — то, что можно
назвать «институціонализмомъ». Все вниманіе сосредоточено на орга-
низационномъ типѣ, и ему именно и приписывается самодовлѣющее зна-
ченіе, въ отвлеченіи отъ того, какіе въ этой рамкѣ будутъ жить люди и чѣмъ
будетъ вдохновляться ихъ творческая дѣятельность. Определеннымъ образомъ
построенному учрежденію, какъ таковому, здѣсь приписывается и безусловное
достоинство, и безошибочность дѣйствованія въ силу самого своего склада. И потому
въ томъ или иномъ смыслѣ такой идеальный строй или быть подымается надъ эти-
ческой сферой, изъемлется изъ этического обсужденія, превращается въ над-эти-
ческую силу, которой должно быть «все позволено». Ему усваивается право нрав-
ственнаго законодательнаго, своего рода нравственно-метафизичес-
скій суверенитетъ. Этотъ неизбывный культъ «обожествленной» орга-
низациі съ какой-то неотразимой послѣдовательностью вытекаетъ изъ идеологіи об-
щественнаго утопизма, и мы встрѣчаемся съ нимъ даже тогда, когда, казалось бы,
ему должна была помѣшать анархическая тенденція того или другого мыслителя.
И не случайно, напр., Прудонъ кончаетъ свою идеологическую эволюцію, по мѣткому
выраженію Герцена, «каторжной семьей» и «мандаринской іерархіей». Если возможна
такая форма быта, которая есть благо сама по себѣ, то тѣмъ самымъ она
есть благо первичное, и, стало быть, подлежитъ осуществленію во что
бы то ни стало. Она подлежитъ «втѣсненію» людямъ, — отсюда диктаторскій
и деспотическій паеосъ, паеосъ насильственнаго дарованія «сча-
стья». Эта парадоксальная идея тѣсно связана съ «осуществленіемъ» идеала.

Утопическою волей движетъ постулатъ всецѣлой рационализу-
емости общественной жизни, примѣняемой двояко: *de lege lata*
и *de lege ferenda*. Съ одной стороны, всякій существующій порядокъ, вся полнота
общественныхъ отношеній апіорно признаются доступными своего рода исчерпы-
вающей «кодификаціи», охватыванію до конца обобщающими формулами. Между
кодексомъ и жизнью ставится безъ оговорокъ знакъ равенства. И потому, съ другой
стороны, рационализацию позволительно допустить и въ порядкѣ цѣлепоставленія:
возможнымъ кажется предвосхищеніе какъ бы конституціи
грядущаго идеальнаго общества, и при томъ въ ея казусахъ и
подробностяхъ. Вкусъ и стремленіе къ мелочной регламентациі необычайно показа-
тельны для самыхъ разнообразныхъ направленій утопической мысли. Надо подчерк-
нуть, «конституція» строится какъ разъ въ качествѣ определяющаго описанія
«идеальнаго строя». Мысль предвосхищаетъ «идеальный предметъ» въ порывѣ кон-
структивнаго воображенія, и здѣсь предвидимо и предвычислимо все. И
все, что здѣсь провидится и предвидится, въ качествѣ чертъ и деталей «совершеннаго»
предмета, — прекрасно. Отсюда паеосъ авторитарныхъ жестовъ, паеосъ декре-

тированія нормальныхъ формъ. Можно и должно новую, правильную конституцію о б ѣ я в и т ь положительнымъ правомъ, и тѣмъ самымъ преобразование общества уже совершено. Все «остальное» возникаетъ само собою, какъ производное. Такъ абстрактныя схемы заслоняютъ конкретную дѣйствительность и кажутся утописту болѣе «реальными», чѣмъ дѣйствительный міръ.

Утопическіе идеалы всегда имѣютъ абстрактный характеръ. Какъ бы они ни были связаны съ историческими и житейскими впечатлѣніями, отображеніе которыхъ почти всегда нетрудно въ нихъ распознать, строятся они силой отвлеченія. И логическаго оправданія для нихъ утописты ищутъ не въ конкретномъ и живомъ опытѣ, а въ единообразныхъ нормахъ «разума» или «природы», въ «естественномъ» правѣ. Здѣсь, конечно, смутно проявляется вѣрное сознаніе безусловной категоричности оцѣночныхъ нормъ, искаженное, однако, ихъ гипостазированіемъ, отрывомъ отъ живого нравственнаго сознанія въ которомъ только они и исполняются смысла. Именно съ этимъ связывается ихъ уравнительная общественность. Идеальное состояніе, какъ состояніе завершенной полноты совершенства, какъ «то, лучше чего ничто быть не можетъ», по опредѣленію своему должно быть е д и н и ч н ы м ъ «предметомъ». Овеществленіе категорическаго императива приводитъ къ идеѣ единичнаго всесовершеннаго общественнаго строя, равно и безошибочно «нормальнаго (подходящаго) для любого общества и народа, равно благодѣтельнаго во всѣ времена. Это — своего рода «нормальный уставъ» человѣческихъ обществъ, однозначно выводимый изъ неизмѣннаго и историческимъ разнообразіемъ условий не измѣняемаго «существа» или «природы» человѣка, какъ такого, какъ «родовой сущности». Вотъ почему утопическому міровоззрѣнію всегда присущъ нѣкоторый антиисторическій уклонъ, лишь маскируемый, но не преодолеваемый признаніемъ разнообразія возрастовъ различныхъ обществъ. Предполагается все-же, что всѣ они проходятъ о д н и и т ѣ - ж е стадіи или фазы роста, что всѣ они принадлежатъ къ одному и тому-же эмбриологическому типу. И стало быть, въ концѣ концовъ, всѣ общества выравниваются въ своемъ развитіи, и тогда установится однородный строй, свойственный зрѣлому человѣческому с у щ е с т в у , какъ таковому. Уклоненіе отъ единаго нормальнаго типа развитія выводитъ народъ изъ предѣловъ исторіи, обрекаетъ его на «не-историческую» участь. И въ послѣднемъ счетѣ мысль упирается въ мечту либо о многосложной системѣ однородныхъ ячеекъ, о системѣ «ассоціацій», либо объ единой міровой «имперіи».

Водвореніемъ нѣкагого единообразнаго, «разумнаго» и «естественнаго», строя разрѣшится исканіе общественнаго «идеала». Осуществится и д е а л ь н о е о б щ е с т в о . Должное и дѣйствительное сравняются и отождествятся н а в с е г д а . — Такъ вскрывается за общественнымъ утопизмомъ обосновывающая и подпирющая его особая утопическая философія исторіи. Надежда, что нѣкогда — и можетъ быть

уже и вскорѣ — «взойдетъ заря плѣнительнаго счастья», и взойдетъ разъ и на всегда, и при томъ въ «общечеловѣческомъ» или «планетарномъ» размахѣ, — эта надежда внушается и поддерживается своеобразнымъ пониманіемъ и истолкованіемъ смысла и характера историческаго процесса.

Въ этотъ слѣдующій ярусъ утопическаго міровоззрѣнія теперь и предстоитъ намъ перейти.

III.

Общественный утопизмъ есть выраженіе вѣры въ завершенность, въ конецъ прогресса. Надо подчеркнуть: конецъ именно прогресса, а не историческаго процесса вообще. То именно здѣсь и существенно, что теченіе историческаго времени, наоборотъ, мыслится при этомъ безконечнымъ, неопредѣленно и неограниченно продолжаемымъ. «Исторія» не кончается, кончается только прогрессъ, — т. е. нарастающее обогащеніе, улучшеніе и совершенствованіе жизни и быта. На безконечной линіи времени допускается существованіе нѣкой особенной или критической точки, въ которой «пред-исторія» смѣняется «исторіей». Но и послѣ пресловутаго «скачка изъ царства необходимости въ царство свободы» смѣна поколѣній продолжается, и должна продолжаться, ибо иначе потерялъ бы весь свой смыслъ и прогрессъ. Вся «пред-исторія» есть длительный процессъ производства и накопленія въ расчетъ на будущаго потребителя, въ расчетъ, что въ блаженныхъ и благоденственныхъ условіяхъ идеальнаго строя и быта будетъ кому жить. Если бы съ достиженіемъ совершенства кончился самый историческій процессъ, погасало бы само время, тогда съ утопической точки зрѣнія жизнь потеряла бы всякій смыслъ. Исторія получила бы характеръ бесплоднаго и бессмысленнаго собиранія никому ненужныхъ и потому мнимыхъ цѣнностей. По меньшей мѣрѣ, утопистъ долженъ утверждать, что «исторія» длиннѣе «прогресса». И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ долженъ утверждать разнородность двухъ отрѣзковъ историческаго времени, — кривая подымается, и за подъемомъ слѣдуетъ нескончаемое или, во всякомъ случаѣ, необозримое плато... Допустить однородность времени, въ данномъ случаѣ означало бы самоубійство. При замѣнѣ самодовлѣющаго оцѣночнаго мѣрила хронологическимъ теріа конечнаго прогресса въ безконечности временъ навязывается съ неотразимой принудительностью. Иначе придется отказаться и отъ идеи прогресса вовсе, отъ идеи общественнаго идеала, — и либо объявить всю исторію бессмысленной, либо «примириться» со всякой эпохой. Общественно — историческій процессъ можетъ быть оправданъ только при наличности хронологическаго упора. По отношенію къ безконечно во времени удаленной точкѣ нельзя подмѣтить никакого поступанія. Движеніе къ безконечно-удаленной цѣли ничѣмъ не отличается отъ

покоя, ибо до цѣли на линіи времени всегда остается «столько-же», сколько и было — сегодня и вчера.

Идеаль есть фактъ достижимаго будущаго и, мало того, имманентная цѣль всего временнаго теченія. Ради него, собственно, и совершается исторія. Утопистъ обязанъ мыслить и толковать исторію въ категоріяхъ телеологическихъ, — какъ развитіе, какъ развертываніе врожденныхъ и предзаложенныхъ задатковъ, какъ проростаніе и созрѣваніе зерна, какъ самоосуществленіе нѣкаго «плана» или «энтелехіи». Въ исторіи преформированъ и предопредѣленъ весь кругъ послѣдовательныхъ превращеній по пути къ законченному, какъ бы «взрослому» состоянію. Въ силу цѣлесообразности исторія должна быть планомѣрна. Идея цѣлесообразнаго развитія неизбѣжно приводитъ къ своеобразному логическому провиденціализму. Въ историческомъ процессѣ достигается и осуществляется нѣкая предзаложенная и предпоставленная цѣль, и ея осуществленіе протекаетъ въ цѣлесообразномъ ритмѣ, чрезъ внутренне обоснованные этапы. Каковы бы ни были факторы и силы, осуществляющіе этотъ имманентный планъ, ихъ дѣйствіе сковано всеобъемлющей необходимостью. И эта историческая необходимость и оправдываетъ злостраданіе жизни. Съ точки зрѣнія развитія «совершенное», «зрѣлое» и «нормальное» состояніе не можетъ быть изначальнымъ и не можетъ явиться в другъ. Оно должно быть «подготовлено». Съ этой точки зрѣнія оправдывается міръ въ цѣломъ и во всемъ своемъ строѣ, и въ свѣтѣ телеологической слаженности своей онъ оказывается «лучшимъ изъ міровъ». Это оправданіе міра ведется предъ судомъ логическаго разума, и такъ часто оставляетъ въ эмоціональной неудовлетворенности, остается нѣмымъ для непосредственнаго, цѣлостнаго нравственнаго чутія. Оправдывается именно міръ, не человѣкъ, исторія въ цѣломъ, но не личная жизнь. Напротивъ, личность превращается въ органъ или элементъ міровой сущности, жертвоприносится цѣлому. Такъ историческая телеологія подводитъ основаніе и опору подъ антииндивидуалистическій уклонъ утопическаго міровоззрѣнія. Человѣкъ, — родовой человѣкъ, — включается въ природу, и общественный идеаль вырастаетъ до космическихъ размѣровъ. Такая натурализація человѣка тѣсно связана съ пониманіемъ міра, какъ телеологическаго единства, какъ органическаго цѣлаго, какъ нѣкаго индивида высшаго порядка. Исторія есть исторія міра, его цѣлесообразно — закономѣрное становленіе въ лицѣ человѣка, — отсюда ея стройность и ладъ. Это органическое міроощущеніе и есть первичная основа утопическаго овеществленія идеаловъ. Цѣль исторіи — вещна и не можетъ быть иной, не можетъ состоять ни въ чемъ иномъ кромѣ «строя», если это — предѣльное состояніе естественно-развивающагося и становящагося цѣлокупнаго міра.

И снова — въ этомъ реалистическомъ подходѣ къ исторіи, въ объектированіи

ея идеальнихъ цѣлей, въ ея расширеніи на «всю тварь», — во всемъ этомъ есть глубокая и непреложная правда. По истинѣ, заданіе исторіи состоитъ въ р е а л ь н о м ъ преодолѣніи несовершенства, въ р е а л ь н о м ъ и онтологическомъ искупленіи, перерожденіи и преображеніи, а не въ пустомъ упраздненіи всего земного и не въ субъективно-личномъ уходѣ отъ него въ акосмическій и аскетическій пессимизмъ. Ложь органическаго историзма не въ такомъ «реализмѣ», а въ снятіи грани между природою и исторіей, между природою и человѣкомъ. Если исторія есть продолженіе и завершеніе «природы», естественный процессъ развитія, то она протекаетъ а в т о м а т и ч е с к и, — тогда она во всѣхъ частяхъ и этапахъ своихъ б е з ы з ь я т н о необходима. И, съ другой стороны, тогда получаетъ буквальный смыслъ выраженіе: исторія ч е л о в ѣ ч е с т в а. Ибо какъ въ природѣ предѣльнымъ субъектомъ развитія является р о д ъ, живущій во множественности индивидуализирующихъ его видовъ и въ многоликости переходящихъ особей, — такъ и въ исторіи р о д ъ человѣческой отмѣняетъ и поглощаетъ собою множественность человѣческихъ личностей. И на этомъ обыкновенно дѣлается эмоциональное удареніе, — ибо какъ разъ и с т о р и ч е с к і й а в т о м а т и з м ъ, «желѣзная необходимость» быванія, ощущеніе нерасторжимой вплетенности индивидуальной судьбы въ роковое предопредѣленіе служатъ наилучшимъ залогомъ непремѣнной осуществимости идеаловъ. Пониманіе идеала, какъ измманентной цѣли неотразимаго естественнаго процесса сообщаетъ ему прочность и стойкость, отдѣляетъ его отъ мечтательныхъ грезъ, обеспечиваетъ ему историческую побѣду. Отсюда рождается завѣтъ покорности — не къ чему въ «разладѣ съ дѣйствительностью», безумно съ нею бороться, — надо угадывать «естественныя тенденціи развитія» и приспосабливаться къ нимъ. Историческій автоматизмъ устраняетъ рискъ неудачи. А за одно убиваетъ и возможность творчества. По удачному выраженію о. С. Булгакова, съ этой точки зрѣнія вся жизнь представляется «въ страдательномъ залогѣ», — и можно прибавить: и въ безличныхъ предложеніяхъ... Ибо личное теряетъ самостоятельность, растворяясь въ родовомъ. Отсюда именно это странное, поражающее своей слѣпой жестокостью равнодушіе, съ которымъ теоретики «роковаго и непрерывнаго» прогресса относятся къ живому эмпирическому горю и страданію. Отсюда та угрюмая, устрашавшая Достоевскаго рѣшимость, съ которой на потокахъ безвинной крови и слезъ берутся возводить «будущую гармонію».

Ренувье мѣтко указывалъ, что теорія прогресса есть въ сущности одна изъ разновидностей догмата о непреоборимой благодати. Теорія прогресса, говорилъ онъ, «расчитываетъ на провиденціальную силу слѣдующихъ другъ за другомъ фактовъ, извлекающихъ добро изъ зла». И думается, здѣсь больше чѣмъ только остроумная аналогія. Исповѣдникъ прогресса чувствуетъ въ себѣ вселенскую, сверхличную непогрѣшимую силу. И исторически мы наблюдаемъ неизмѣнное сочетаніе ученія о «насиліи благодати» съ напряженностью утопическихъ ожиданій. Такъ было у

блаж. Августина, такъ было въ раннемъ кальвинизмѣ. Здѣсь важенъ не столько мотивъ детерминизма, сколько переживаніе благодати, какъ совершенно внѣшняго, какъ-бы природнаго закона. По удачному выраженію кн. Е. Н. Трубецкого, чрезъ все творчество блаж. Августина проходитъ *и с к а н і е т а к о й в с е л е н н о й*, которая бы преодолювала контрасты временной дѣйствительности, ея дурную двойственность — въ единствѣ всеобщаго мира и покоя». Главное здѣсь именно идеальная *в с е л е н н а я*, объективная гармонія вселенскаго, космическаго бытія. И благодать превращается въ естественную силу этой «подлинной» объективной сферы. Детерминизмъ есть только одна изъ слагающихъ этого универсально-органическаго міровоззрѣнія. Необходимость есть только одна изъ сторонъ объективности. Первично здѣсь именно овеществленіе нравственно-цѣнностнаго міра, сообщающее ему роковую неотразимость. «Общественный идеаль» есть полная, завершенная объективность, равновѣсное *с о с т о я н і е м і р а*, — не заданіе, а именно состояніе, фактъ, порядокъ. Иначе сказать, — организаціонная форма міра. Потому то и забываются личныя страданія и чужія муки въ грезахъ о «мессіанскомъ пирѣ», — вниманіе сосредоточено во внѣ, въ мірѣ. Мысль работаетъ въ категоріяхъ космологическихъ или натуралистическихъ. Лица и поколѣнія воспринимаются, какъ детали и черточки объемлющаго ихъ цѣлаго.

Въ этомъ одностороннемъ объективизмѣ, въ овеществленіи или натурализаціи нравственныхъ цѣнностей, въ какой-то завороченной прикованности къ «конечной цѣли міра» сказывается самочувствіе человѣка. Исторія показывается наблюдателю въ мѣру его зоркости, — онъ видитъ въ ней то, что онъ самъ въ силахъ въ нее внести. И свободно-рожденный увидитъ въ ней великія дѣла, услышитъ героическую и творческую поэму. Рабъ усмотритъ только «систему тончайшихъ принужденій», «каменную стѣнку», и герои покажутся ему одураченными поденщиками, разыгрывающими «провиденціальную шараду». Въ волевомъ самочувствіи человѣка — корень его мірочувствія. И за антииндивидуализмомъ утопическаго умозрѣнія ясно просвѣчиваетъ разорванность личнаго самосознанія, слабость волевого самоопредѣленія. Здѣсь истоки утопизма, — въ интуитивномъ соотнесеніи себя и «другого», себя и міра.

IV.

Космическая одержимость, — такъ можно опредѣлить утопическое самочувствіе. Чувства безусловной зависимости, всецѣлой опредѣленности изъ внѣ, полной вовлеченности и включенности во вселенскій строй опредѣляетъ утопическую самооцѣнку и оцѣнку міра. Человѣкъ чувствуетъ себя «органическимъ штифтикомъ», звеномъ какой-то всеобъемлющей цѣпи, — онъ чувствуетъ свою однозначно-неизмѣнную скованность съ космическимъ цѣлымъ. Онъ исповѣдуетъ свою

захваченность міровымъ круговоротомъ, въ которомъ раскрывается и осуществляется жизнь этого всецѣлостнаго надличнаго организма и — свое исчезновеніе во «всепоглощающей и міротворной безднѣ», изъ которой непрестанно изводятся міры за мірами и снова рушатся въ урочный часъ въ первозданную бездну хаоса. Это — б е з в о л ь н о с т ь. Предъ лицомъ міровой стихіи съ ея принудительной неотвратимостью утопическій человѣкъ сознаетъ призрачность и ничтожество своей «жизни частной», и даже колеблется с е б ѣ приписать свою жизнь, свою волю. Слишкомъ ужъ остро ощущаетъ онъ чужую, природную, роковую, безликую силу, струящуюся во всемъ его существѣ. Его тянетъ кинуться въ «самовластный океанъ» божественной природы. Онъ признаетъ себя чужимъ порожденіемъ, чужимъ орудіемъ, орагномъ внѣшнихъ вельнѣй, продуктомъ «среды», рабомъ судьбы или рока... Онъ живетъ въ тенетахъ міровой необходимости. Это — чистый, безпримѣсный паеосъ в е щ и.

Субъективно этотъ паеосъ вещи можетъ и не сказываться чувствомъ подавленности и плѣна. «Вселенское чувство» можетъ зажигать душу восторгомъ, внушать благоговѣйный трепетъ и преклоненіе передъ неистощимымъ богатствомъ, безмѣрностью многоцвѣтнаго міра. Одно только не можетъ проснуться въ одержимой, въ оглушенной стихійной мощью душѣ: воля къ волѣ, дерзаніе свободы, сознание творческаго долга и отвѣтственности. Міръ представляется «з а к о н ч е н н ы м ъ», и — сколько бы ни было въ немъ движенія — въ немъ ничего новаго не возникаетъ и не можетъ возникнуть, какъ и въ силлогистической цѣпи выводъ не содержитъ и не можетъ содержать ничего лишняго по сравненію съ посылками, которыя онъ лишь в ы р а ж а е т ъ въ развернутой формѣ. Въ процессъ развитія лишь обнаруживаются п р е д — заложенные потенціи. Внести что-либо новое человѣкъ не можетъ. Онъ можетъ дѣйствовать въ м і р ѣ, безвольно участвуя во всеобщемъ коловоротѣ, но н а м і р ѣ и по свободному и з в о л е н і ю воздѣйствовать не можетъ. Да и нѣтъ нужды въ этомъ, ничего рѣшать или изволять, — все предрѣшено, все совершается своимъ чередомъ. Это не значить, что индивидуальное существованіе излишне, не нужно. Въ м і р ѣ нѣтъ ничего лишняго, въ немъ все имѣетъ с в о е м ѣ с т о и назначеніе. Но это назначеніе — служебное. Индивиды служатъ прогрессу кораллового рифа. Изъ индивидуальныхъ цвѣтеній и дряхлѣнній, изъ нескончаемыхъ личныхъ смертей складывается жизнь цѣлаго. Особи не имѣютъ с у б с т а н ц і а л ь н о й устойчивости, — ихъ бытіе эвентуально, — на случай. Конечно, все прожитое, все происшедшее какъ-то накапливается и сберегается въ м і р о в о й памяти; ни одинъ когда либо прозвучавшій звукъ не теряется безслѣдно, но въ качествѣ обертона вплетается въ непрестанно льющуюся, текучую космическую мелодію, обогащая ее. Каждый звукъ — хотя бы замирающе тихо — все-же продолжаетъ звучать въ скрытой формѣ и на каждой новой ступени развитія. Но с а м ъ п о с е б ѣ онъ — ничто, и выдѣлимъ онъ только чрезъ отвлеченіе, абстракцію. Реально и самобытно только міровое все. Вселенскій организмъ есть един-

ственное «существо», единственный подлинный индивидъ. Только мировое всеединство существуетъ о себѣ. Есть только міръ, — міръ, какъ всеединство. И это и значить, что міръ есть Богъ. Всякое иное существованіе — въ міръ, только для него. Міръ въ цѣломъ живетъ, развивается, становится, — всеединство обогащается, оформляется, раскрывается, индивидуализируется за счетъ гибели всякаго особеннаго существованія. Непрестанно желтѣютъ, изсыхаютъ и сыплются листья съ безсмертнаго дерева безликой жизни, — а оно стоитъ вѣчно юное и равнодушное. Вѣдь, по слову поэта, «природа знать не знаетъ о быломъ», и для нея каждая новая весна — «свѣжа, какъ первая весна».

Въ этомъ замкнутомъ мировомъ всеединствѣ нѣтъ мѣста для самоопредѣленія и свободы. Всякое сам-о-опредѣленіе здѣсь призрочно и потому есть нѣчто недожное и злое. Свобода и творчество присущи только всеединному, — его становленіе и есть творческая эволюція. Но никакая новизна непредвидѣнно возникающихъ превращеній не можетъ сообщить имъ самодовлѣющей значимости, — значима только цѣлокупность. Въ этомъ «универсализмѣ» и коренится послѣднее основаніе утопическаго влеченія къ «вещному» идеалу. За антитезой лица и общества скрывается противоположность лица и міра, личности и космоса. Паеосъ коллективизма питается первоисходнымъ натуралистическимъ видѣніемъ, воспріятіемъ міра, какъ сплошнаго всеединства, тяготящаго къ законченной организациі всѣхъ своихъ естественныхъ, вещныхъ силъ.

Была нѣкая глубокая правда въ томъ разграниченіи независимыхъ областей «чистаго» и «практическаго разума», которымъ Кантъ пытался высвободить нравственную самозаконность изъ петель натуралистическаго гнета. Но Кантъ не сѣмѣлъ воспользоваться своей яркой интуиціей, не преодолѣвъ монизма, и безпомощно колебался между «двойной бухгалтеріей» двухъ несогласованныхъ разумовъ, неизбежно вырождающейся въ нигилизмъ, — и тѣмъ-же натуралистическимъ монизмомъ. Или «добро» оказывается безсильнымъ, и нравственное сознание превращается въ какой-то недѣйственный эпифеноменъ природной дѣйствительности; или міръ разсѣивался въ грезу и сохранялся лишь «міръ значимостей», о которомъ нельзя сказать, что онъ «есть»... Или, наконецъ, цѣнности овеществлялись въ качества скрытыхъ «сущностей» эмпирическихъ вещей, и увлекаются въ природный круговоротъ. «Потустороннее» оказывается «интеллигибельнымъ характеромъ», корнемъ и какъ бы субстанціей «посюсторонняго». «Міръ цѣнностей» оказывается «сущностью» міра «явленій», въ которомъ онъ отображается и о сущест в л я е т с я. Два міра приравниваются другъ къ другу и неразрывно скрѣпляются. Прообразъ и отраженіе, причина и слѣдствіе, подлинникъ и повтореніе, возможность и дѣйствительность, сущность и явленіе—все это соотносительныя пары, раздѣлимые лишь въ отвлеченіи. Мы вступаемъ въ сферу пантеистическаго обожествленія

міра. Природа вводиться въ Божественныя нѣдра, какъ фазисъ и часть Божественной жизни какъ истеченіе Божественной мощи раскрывающейся и осуществляющейся въ мірѣ какъ «вещь» въ «явленіяхъ». Богъ растворяется въ мірѣ, сливается съ нимъ. Здѣсь возможны разные отбѣнки. «Всеединство» можно мыслить логически, какъ единство обоснованія (Богъ есть *ultimaratio rerum*), — или натуралистически, какъ природное «единосущіе» бытія (Богъ есть *potentia actuosa* міровой дѣйствительности). Въ обоихъ случаяхъ все существующее, включая и Бога, сопрягается во единую ткань. Все оказывается въ своей абсолютной обоснованности «безусловнымъ» и «божественнымъ», какъ звенья единой цѣпи. «И подъ личиною вещества безстрастной вездѣ огонь божественный горить»... И потому снова нѣтъ никакихъ четкихъ и строгихъ оцѣночныхъ граней. Законъ достаточнаго основанія сказывается высшимъ міродержавнымъ началомъ. Въ мірѣ, какъ естественной «теофаніи», не можетъ быть ни обмана, ни зла. Все въ мірѣ освящается возведеніемъ къ Перво-Причинѣ, порождающей и источающей бытіе отъ полноты и изобилія, помимо воли, — *apud proaireseos*, какъ выражался Плотинъ. «Частичныя нестроенія» не только не выравниваются въ міровомъ взаимодействіи, но даже оказываются необходимыми по эстетическимъ мотивамъ для полноты вселенскаго лада, который иначе проигралъ бы въ полнотѣ и многоцвѣтности. — Въ замыслѣ онтологическаго всеединства есть своя правда. Въ стремленіи возвести все къ первоистокамъ, понять все бытіе, какъ цѣнность и благо, и всѣ цѣнности понять какъ производящія и дѣйственныя силы, сказывается подлинный религіозный инстинктъ. Но ложно и обманно стремленіе все истолковать въ предметныхъ, вещныхъ категоріяхъ, покорить все началу рока и необходимости. Изъ дѣятеля и творца, сознательно волящаго и избирающаго, а потому несущаго рискъ отвѣтственности за свое самоопредѣленіе человѣкъ превращается въ вещь, въ иглу, которой кто-то что-то шьетъ. Въ органическомъ всеединствѣ нѣтъ мѣста дѣйствію, — здѣсь возможно только движеніе. Какъ проникновенно замѣтилъ въ своей «Философіи Откровенія» Шеллингъ, здѣсь исключается всякій актъ, и признаются только «субстанціальныя отношенія» (*wesentliche Verhältnisse*); мышленіе здѣсь исключительно «субстанціальное», и «все слѣдуетъ *modo aeterno*, чисто логически, чрезъ имманентное движеніе». Нѣтъ мѣста акту, нѣтъ мѣста подвигу. Здѣсь все дышетъ лукавымъ квіетизмомъ, лукавымъ и робкимъ покорствомъ внѣшнему. «Адамъ сказалъ: жена, которую Ты мнѣ далъ, она дала мнѣ отъ дерева, и я ѣлъ...» Замѣчательный русскій мыслитель В. И. Несмѣловъ проникновенно истолковывалъ грѣхопаденіе прародителей, какъ соблазнъ хилой и немощной воли. Первородный грѣхъ состоялъ въ отказѣ отъ творчества и дерзанія, отъ дѣйствительнаго самоопредѣленія. Прародители возжелали, «чтобы ихъ жизнь и судьба

опредѣлялась не ими самими, а внѣшними материальными причинами», и этимъ своимъ помысломъ и «своимъ суевѣрнымъ поступкомъ люди добровольно подчинили себя внѣшной природѣ, и сами добровольно разрушили то міровое значеніе, которое они могли и должны были имѣть по духовной природѣ своей личности». Они низвели себя «до положенія простыхъ вещей міра», «ввели свой духъ въ общую цѣль міровыхъ явленій», «подчинили себя внѣшной природѣ», «физическому закону механической причинности». «Вмѣсто того, чтобы быть свободными исполнителями всеобщей цѣли мірового бытія, они напротивъ сами обратились къ помощи міра, чтобы онъ своими механическими силами осуществилъ з а н и хъ ихъ предвѣчное назначеніе». Этимъ актомъ они отреклись отъ творческой свободы, растворили себя въ міръ, потеряли себя среди вещей ничтожныхъ міра сего. Они выключили необезпеченность отвѣтственного дѣланія изъ экономіи природы. Въ малодушіи именно и заключается грѣховность воли, ищущей «объективныхъ» костылей. Ради обезпеченнаго успѣха, подобно лукавому рабу Евангельской притчи, человѣкъ отрекается отъ самозначимости и самоопредѣленія, отъ «такого страшнаго бремени, какъ свобода выбора», по выраженію Великаго Инквизитора. И въ поискахъ «твердыхъ основъ» ищетъ «преклониться предъ тѣмъ, что уже безспорно, столь безспорно, чтобы всѣ люди разомъ согласились на всеобщее предъ нимъ преклоненіе». И что-же «безспорнѣе» природы? Отсюда родится новое самочувствіе, самочувствіе раба стихій, окованнаго незримою «системой тончайшихъ принужденій». Отказъ отъ подвига, отъ дерзновенія свободы включаетъ человѣка въ огненное колесо рожденій и смертей, обрекаетъ его на страдную суету безконечнаго бѣга. На мѣсто подвига становится развитіе. И здѣсь послѣднее основаніе той дурной вывороченности въ необратимое теченіе времени, «въ пустоту безконечности и дали», которая образуетъ сердцевину утопическаго міроощущенія.

Первооснова здѣсь — въ космоической одержимости, въ природномъ самочувствіи, въ томъ, что человѣкъ, по словамъ пророка Іереміи, «говоритъ дереву: «ты отецъ мой» и камню: «ты родилъ меня». Это «омраченіе несмысленнаго сердца», прелагающаго «Славу Нетлѣннаго Бога» въ образъ «тлѣннаго человѣка», въ образъ твари, съ полной ясностью раскрылось въ античной философіи, которая на всемъ протяженіи отъ еалесовскаго пандемонизма до спекулятивныхъ высотъ новоплатоническаго гнозиса не выходила изъ натуралистическаго тупика. При всей аскетической настроенности утомленнаго житейской сутолокой эллинистическаго духа, при всей обращенности въ занебесныя тайны новоплатонизмъ пріемлетъ Великаго Пана, ибо все — «и зъ Единаго». И вмѣстѣ съ тѣмъ въ платиновой системѣ динамическаго всеединства всѣ оцѣночныя характеристики превращаются въ вещныя опредѣленія. Единое — благо п о т о м у, что оно есть метафизическое средоточіе и начало всего, и все обусловливаетъ, не будучи условливаемо ничѣмъ. Неизбывный натурализмъ и космологизмъ эллинистической мысли съ особенной

остротой сказанъ въ эпоху тринитарныхъ догматическихъ споровъ, когда столь тяжело давалось различіе внутреннихъ тайнъ Божественной Жизни отъ тайнъ Домостроительства, тайны Предвѣчнаго Рожденія Бога-Слова отъ тайны творенія міра. Античная мысль не могла выйти изъ предѣловъ міра сего, не могла преодолѣть натуралистическаго представленія о Божествѣ, какъ объ имманентной космической силѣ, и о Провидѣніи, какъ о законосообразной сплошности міра. Но если до Евангелія была въ этихъ заблужденіяхъ усталого и одинокаго духа благословенная тоска, то въ мірѣ христіанскомъ натурализмъ мысли становится непростительнымъ «лжеименнымъ знаніемъ». А между тѣмъ и въ послѣдующей философіи слишкомъ много осталось натуралистическихъ соблазновъ, слишкомъ много неопредѣленнаго наслѣдія языческой поры. Неизжита еще и «римская идея», идея насильственнаго единенія человѣчества, поражающая и въ наши дни міръ корчами и судорогами. Но коренится она въ «идеѣ эллинской», въ языческомъ космоизмѣ, въ привычкахъ натуралистически установившагося духа. Было бы преступною небрежностью преуменьшать реальность и дѣйственность языческихъ соблазновъ, многократно и многообразно застилавшихъ для человѣческаго сознанія богооткровенное благовѣстіе христіанской свободы. И не будетъ преувеличеніемъ сказать, — изнемогаетъ въ борьбѣ съ искушеніями духъ человѣческій. Исторія философскихъ ученій есть закристаллизованная лѣтопись непрестанныхъ мыслительныхъ неудачъ вмѣстѣ превышающее тварный разумъ Божественное Откровеніе. Главною помѣхою и здѣсь является привычная космологическая установка сознанія, замыкающагося въ вѣкъ семь, а потому безсильнаго вмѣстѣ тайну творенія изъ ничего, «изъ не-сущихъ». Въ особенности это относится къ философіи западно-европейской, питающейся изъ скуднаго и помраченнаго религіознаго опыта.

Нѣтъ, не «меонизмомъ» больна «европейская» философія, а обратнымъ порокомъ, — исключительнымъ и уравнительнымъ объективизмомъ. Одержимость міромъ заставляетъ человѣка въ мірѣ отыскивать и овеществлять присущій его душѣ образъ безусловнаго совершенства. Въ этомъ разгадка парадоксальнаго сочетанія рабскаго сознанія и заносчивой самоувѣренности. Именно потому, что человѣкъ сознаетъ свое метафизическое ничтожество, чувствуетъ себя «грезой природы», медиумомъ внѣшней объективности, онъ склоняется приписывать своимъ грезамъ объективную значимость. Отсюда люциферическая увѣренность во всецѣлой познаваемости міровыхъ тайнъ и въ осуществимости не вотще-же вложенныхъ природою стремленій. Всего ярче это выразилось въ той «субъектогоніи», которую развивали нѣмецкіе идеалисты начала прошлаго вѣка: субъектъ рождается отъ того-же корня, что и объектъ, — потому объектъ и познаваемъ до конца. И въ сущности познаніе и есть самопознаніе объекта, фазисъ предсмертнаго становленія. И болѣе того, это — ступень Божественнаго самораскрытія. Вотъ почему познаніе суще-

ственно адекватно бытію, безусловно по самой природѣ своей. Отсюда тѣ горделивые призывы «довѣрять прежде всего наукѣ и самимъ себѣ», «вѣрить въ силу духа», которыми возбуждалъ своихъ учениковъ Гегель. Человѣкъ, казалось ему, «не можетъ достаточно высоко думать о величіи и мощи своего духа». И самая «замкнутая и сокровенная сущность Вселенной безсильна противостоятъ мужеству познания: она должна предъ нимъ раскрыться, раскрыть свои сокровища и глубины и дать наслаждаться ими». Ибо человѣкъ есть смыслъ и средоточіе всего, есть микроскопъ. И, болѣе того, въ человѣкѣ сознаетъ или опознаетъ себя Богъ. Человѣческое познание — божественно и, стало быть, непогрѣшимо. Душа окрыляется самоутверждающимъ познавательнымъ оптимизмомъ, опирающимся на реально-неизбѣжное соотвѣтствіе предметнаго и мысленнаго рядовъ, на «соотносительность, согласіе и совпаденіе» бытія и познания по ихъ категоріямъ и логическимъ законамъ, какъ пояснялъ Эд. Гартманъ. Чувство тайны, чувство «изумленія», — этотъ подлинный философскій эросъ, — такимъ оптимизмомъ совершенно исключается, его замѣняетъ наивно-горделивая самоувѣренность легкости всезнанія. Кажется, достаточно открыть познавательныя очи, и вдругъ и сразу увидишь «все, что есть, что было, что грядетъ во вѣки»... И увидишь со строгимъ соблюденіемъ объективныхъ пропорцій. Знанію остается преодолѣвать только количественныя и степенныя преграды, распространяться вширь и вдаль, самопополняться, развиваться. Въ наше время опять съ новой силой начинается утверждаться пониманіе знанія, какъ созерцанія, какъ непосредственнаго и пассивнаго воспріятія и учета. Все равно, обращено ли созерцающее око во-внѣ или во-внутрь, изъ познавательной дѣятельности выключается творческій моментъ. Эта квіетическая тенденція ярко сказывается въ возрожденіи «наивнаго реализма», въ попыткѣ всецѣлой объективации познавательныхъ категорій, вынесенія всего категоріальнаго аппарата въ непогрѣшимую данность созерцаемаго объекта. Пониманіе познания, какъ «созерцанія міра въ подлинникѣ», доводитъ самочувствіе микроскопа до своеобразной мечтательной нѣги. И въ допущеніи такой неизбежной адекватности познания уже заложена утопическая греза о внѣшне-достижимомъ завершеніи. «Соотвѣтствіе» природнаго и мыслительнаго рядовъ должно быть раскрыто и доведено до конца, — тогда природа исполнится разумомъ, а разумъ воплотится вполнѣ. Міръ достигнетъ завершенности и полного оформленія, осуществится «идеальная вселенная», и земля станетъ «праведной»... До конца будетъ исчерпанъ кругъ колебаній, исканій, тревогъ, и настанетъ вседовольный покой вселенскаго наслажденія, — «мессіанскій пиръ»... Къ этому предѣлу обращена вся пытливость утопическаго вниманія, — созерцательный уклонъ духа связанъ съ вовлеченностью во временный потокъ.

На основахъ натуралистическаго монизма съ неуклонной послѣдовательностью развивается «утопическое міровоззрѣніе». Въ немъ раскрывается «у т о п и ч е с к і й

опытъ», — видѣніе міра, какъ замкнутого, законченнаго, органическаго всеединства, какъ нѣкоего цѣлаго, внутренне собраннаго и уравниваннаго. Какъ такое всеединство, міръ стоитъ «по ту сторону добра и зла», по ту сторону всякой оцѣнки. Цѣнности, положительныя и отрицательныя, возможны лишь внутри міра. Самъ по себѣ міръ въ цѣломъ долженъ быть просто принятъ, — безъ оцѣнки. И послѣдняя мудрость міра сего сводится къ признанію — такъ есть, такъ было, такъ будетъ. И какое-же измѣненіе по существу можетъ произойти во всеединствѣ. Для натуралистическаго сознанія нѣтъ примиренія между оптимизмомъ и пессимизмомъ, и оба полюса требуютъ доведенія до края. Или должно принять весь міръ, или тоже весь міръ отвергнуть. Это — два типа нигилизма. Въ обоихъ случаяхъ міръ въ сущности оцѣночно пустъ. Нигилизмомъ исходитъ всякій монизмъ, ибо бытіе — двойственно.

Эта двойственность почти всегда ощущается въ смутномъ видѣ. Изъ этого чувства родится противоборство внѣшнему объективизму. Но въ натуралистическихъ рамкахъ это противоборство можетъ вылиться только въ видѣ а космоческаго отрицанія. Выходъ изъ натуралистическаго тупика открывается лишь чрезъ преображеніе опыта. Только въ опытѣ вѣры, въ религіозномъ опытѣ, раскрывается метафизическая расколотость бытія, бездна отпаденія... И только въ опытѣ вѣры, въ опытѣ свободы открывается царственный путь праваго умозрѣнія.

V.

Вѣра есть опытъ свободы. Не въ томъ, конечно, смыслѣ что человѣкъ ничѣмъ не ограниченъ, — такой произволъ — всемогущество, а не свобода... Въ религіозномъ озареніи открывается, что міродержавное начало есть свобода, а не рокъ, любовь, а не природное *jus talionis*. Иначе сказать, — міръ — «въ руцѣ Божіей» и Воля Преблагаго Вседержителя, изведшаго его «изъ не-сущихъ», животворитъ и хранитъ его. Въ религіозномъ опытѣ міръ открывается, какъ свободное твореніе Божіе, какъ нѣкій «излишекъ котораго могло и не быть во все, какъ даръ неизреченной и непринужденной Милости и Любви. Богъ — Вседоволенъ, и, если можно дерзнуть говорить объ этомъ, — не было для Него никакихъ «принуждающихъ» основаній для созданія и творенія міра и человѣка, какъ нѣтъ «нужды» и въ сотворенномъ уже мірѣ. Міръ «случаенъ», контингентенъ, — его могло бы и не быть. Изъ того, что міръ не можетъ быть безъ Бога, не слѣдуетъ, что и Богъ не могъ быть безъ міра. Въ томъ и заключается основная апорія, что міръ есть «излишекъ». Понять это и прочувствовать до конца мѣшаетъ ослѣпительное сіяніе Божественной Славы по всей твари. Небеса повѣдаютъ славу Божію...

Но иначе и быть не можетъ, р а з ъ міръ сотворенъ. Въ безвидности и ничтожествѣ тварномъ антиномически раскрывается Божественное Вездѣприсутствіе, — рука Божія на всемъ... Ощущается премудрость въ твореніи. Раскрывается «образъ Божій и подобіе» въ человѣкѣ. Раскрывается тайна ипостаснаго Богочеловѣчества, тайна Божественной любви и уничиженія даже до смерти и смерти крестной, до жертвенной смерти «насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія». Тварное пронизывается повсюду благодатными токами, человѣческое таинство возносится въ горня, нерасторжимо связуется съ Всеблаженствомъ Божественной Жизни — чрезъ Вознесеніе и Сѣдѣніе одесную Отца. Изливаются и воспринимаются преизбыточные дары Духа — «не въ мѣру».

Несказуема и несказанна эта тайна, — и лишь «символически» открывается разуму самодостовѣрное вѣдѣніе вѣры: опытъ Божественнаго Промышленія и опытъ богооставленности міра. Прикровенно возвѣщается эта тайна понятіемъ «тварности». Въ переживаніи тварности — залогъ свободы. Если бы міръ былъ вѣченъ и самобытенъ, если бы онъ былъ «необходимъ», онъ былъ бы безысходно замкнутъ, былъ бы насквозь predetermined, былъ бы міромъ смерти, былъ бы повиненъ оброку нескончаемыхъ рожденій и смертей. Въ томъ радость велія и избавленіе, что міръ — тварь, что е с т ь «Сотворивый и Создавый человѣка», Т в о р е ц ъ н е б у и з е м л и, в и д и м ы х ъ ж е в с ѣ м ѣ и н е в и д и м ы м ѣ. Міръ коренится въ Божественной с в о б о д ѣ. Міръ свободенъ, и б о е с т ь Б о г ѣ - в н ѣ м і р а. «Азъ есмь Сущій», — съ этого откровенія начинается подлинная религіозная жизнь. Съ него начинается преодоленіе космической одержимости. Исторія міра н е е с т ь р а з в и т і е, не есть роковое развертываніе наслѣдственно-врожденных задатковъ, н о п о д в и г ѣ, безчисленный рядъ свободно-чудесныхъ касаній Божественной Славы, чудесныхъ встрѣчъ человѣка съ Богомъ. И полноты достигаетъ этотъ н о в ы й опытъ въ я в л е н і и Б о г а в о п л о т и, въ Новомъ Завѣтѣ на крови Богочеловѣка, въ Церкви, живомъ и таинственномъ Тѣлѣ Христовомъ. И о б ѣ э т о м ѣ опытѣ говоримъ мы, противопоставляя опытъ вѣры опыту натуралистическому, а не о б ѣ «естественномъ богопознаніи», навсегда отмѣненномъ чрезъ основаніе Церкви.

Исторія не есть простая пульсация жизни, не есть «жизненный порывъ», «но подвижническое дѣланіе. «Отецъ мой донинѣ дѣлаетъ», — въ этомъ непреставшемъ общеніи Бога съ міромъ, въ промыслительномъ твореніи и возсоздаваніи міра Богомъ, обоснована и возможность человѣческаго дѣланія и творчества. Человѣческое творчество есть радостное пріятіе и усвоеніе даровъ и даяній, Свыше подаваемыхъ, и закрѣпленіе ихъ въ мірѣ. Въ человѣческомъ творествѣ и трудѣ совершается благодатное знаменованіе и освященіе міра. — Но именно потому, что исторія есть подвигъ, возможна ея неудача. Именно поэтому она т р а г и ч н а. Идиллія опирается на рокъ, безмятежность на необходимость. Есть разные типы трагизма: трагизмъ принужденія, когда личность отпадаетъ отъ неукоснительнаго міропорядка,

и раздавливается имъ; трагизмъ безсилія — «суждены намъ благіе порывы, но свершить ничего не дано:» и подлинно-христіанскій трагизмъ свободы. Трагизмъ свободы создается не непроницаемостью природнаго лада для индивидуальных цѣлепоставленій, и не недостаточностью или ограниченностью силъ по сравненію съ предстоящей задачей, — его корень — въ возможности грѣха. Возможность грѣха таинственна, какъ таинственна всякая свобода. И здѣсь чело- вѣческая мысль претерпѣваетъ жгучій соблазнъ доказать необходимость грѣха, его неизбежность во вселенскомъ равновѣсіи, и этимъ «оправдать Бога». Подобаешь съ сугубой трезвенностью духа преодолевать эти искушенія и не вдаваться въ суетное мудрованіе о томъ, «могли» ли прародители не согрѣшить и что бы было тогда. Наше религіозное сознаніе исходитъ изъ факта грѣха. «Грѣхъ въ міръ вниде», — и мы знаемъ только исторію грѣховнаго чело вѣ ч е с т в а, и безсильны представить себѣ первозданную безгрѣшность... Для насъ весь смыслъ міра раскрывается только въ свѣтѣ И с к у п л е н і я. Та исторія, которая совершилась, трагична и есть домостроительство нашего спасенія. А тайна Божественнаго Предвѣднія для насъ сокрыта безусловно. Мы знаемъ исторію только какъ изживаніе грѣха, и не должно измышлять, хотя и какъ *casus irrealis*, несбывшуюся «безгрѣшную исторію». Есть грѣхъ въ мірѣ и въ чело вѣ кѣ, — «добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю»... И долженъ быть исторгнутъ изъ міра грѣхъ, міръ долженъ творчески переродиться. Вѣрующее сознаніе не знаетъ исторической безконечности: исторія, какъ трагедія, имѣетъ свою развязку, свой катарзисъ, — не имманентное завершеніе, а судный день... И с т о р і я к о н ч а е т с я, но не погибаетъ, не отмѣняется бытіе — но оно переходитъ во внѣ-историческія формы существованія. Исторія кончается, но не и с п о л н я е т с я, не достигаетъ предѣла въ смыслѣ эволюціоннаго накопленія или созрѣванія. Она созрѣваетъ для катастрофы, — въ ней «накапливается» и созрѣваетъ и доброе, и злое, — плевелы среди пшеницы. Исторія насквозь двойственна. Въ планѣ видимомъ и эмпирическомъ она слагается изъ чередованія событій, не устремленныхъ и не тяготящихся ни къ какой имманентной цѣли. Но въ планѣ ноуменальномъ непрестанно совершается чудесное преображеніе твари, предвѣщающее грядущій вселенскій переворотъ, который совершится, «когда времени уже не будетъ». Исторія имѣетъ хронологическую грань, но въ себѣ самой не имѣетъ кульминаціонной точки, — ибо не имманентными задатками, а потусторонними заданіями опредѣляется ея цѣнность, и не изъ себя усовершеняется міръ, но долженъ воспріять Божественную благодать. Въ томъ тягота историческаго существованія, что для грѣховной твари не радостна, но «тяжела работа Господня», что Царствіе Божіе «нужницы восхищаютъ»... И не доступно — до огненного обновленія міра — вмѣстить ему полноту благодати. Э м п и р и ч е с к і й м і р ъ, во злѣ лежащій, не можетъ осуществить своего «пред-

назначенія», — онъ нуждается въ чудесномъ преображеніи... «Вси измѣнимся», и «не у явится что будемъ»...

Всякое человѣческое достиженіе неизбѣжно ущерблено, неподлинно, — не по тварной ограниченности только, и вовсе не пространственно-временной формой существованія, но грѣхомъ. И всему человѣчеству противостоитъ неизбывно не осуществляющееся заданіе совершенства Божественнымъ совершенствомъ. Исторія есть подвижной интеграль отъ неопредѣленнаго множества индивидуальныхъ творческихъ подвиговъ, порывовъ, тоски... Потому въ ней все динамично, напряжено... Хотя мы знаемъ только грѣховную тварь, не въ тварности состоитъ грѣхъ. И на высотахъ духоноснаго зрѣнія дано было великимъ подвижникамъ видѣть въ безпорочной ея бѣлизнѣ первозданную тварь. Нынѣ она стенаетъ и томится, и искаженъ ея обликъ. Нынѣ она безобразна и подвластна тлѣнію. Нынѣ немощна она и безсильна. Но «въ немощѣхъ» сила Божія совершается, и уже есть и «новая тварь». Не въ хронологической только отдаленности достигается искупленіе и исцѣленіе, но и въ каждой точкѣ времени, ибо «духъ дышетъ идѣже хочетъ»... Такъ совмѣщается «смыслъ исторіи» и «смыслъ жизни», осмысленность каждого мига. Не выковывается силами человѣческими въ исторіи ничего окончательнаго. Но непрестанно предѣльное входитъ въ земную скудость, и вспыхиваютъ искры Вѣчной Жизни. Ибо вырвано уже жало смерти и сокрушена адова побѣда. Проростають благодатныя сѣмена Царствія Божія, и живетъ Богочеловѣческое тѣло Церкви. Исторія насквозь символична, — въ эмпирическомъ свершается сверх-эмпирическое. И только сверх-эмпирическимъ стоитъ земля. Міръ быванія не исчерпываетъ бытія. Но за нимъ стоятъ не его-же собственныя глубины, не «темная природа» бушующей стихіи... Внѣ міра пребываетъ Господь Вседержитель, «Сокровище благихъ и жизни податель», и «рѣки воды живой» напояютъ вселенную.... И этимъ предваряется и подготавливается то міровое преображеніе, въ которомъ возстановится подлинная полнота всего живущаго и жившаго, — за предѣлами времени. Оно состоится въ Воскресеніи мертвыхъ, и состоится особымъ чудеснымъ актомъ Божественнаго творенія.

Всякое подлинное осуществленіе есть чудо, — нѣкая «отмѣна» естественнаго порядка благодатнымъ, не устранимая, однако, самого естества. И потому осуществленіе сбывается только въ жертвенномъ самоотреченіи человѣка Христа ради и Евангелія. Здѣсь совершается реальное выходженіе, высвобожденіе изъ природы. Должны смолкнуть человѣческіе глаголы, чтобы звучало Слово Божіе. Не принижается и не отрицается этимъ тварь, но безмѣрно возносится и утверждается, — здѣсь тайна предназначенія твари къ славѣ. Въ каждомъ подлинно-творческомъ дѣйствіи человѣка повторяется тайна уничиженія. Ибо все творится только «Богу содѣйствующу», только дѣйствіемъ и причастіемъ благодати. Но творится въ безвидности тварной. Только то, что во-имя Божіе и Христово совершено, совершено

подлинно, только то подлинно и е с т ь. Человѣческія же дѣла — мнимы, призрачны, — суета и расточеніе. И среди терновыхъ кустовъ и всяческой суши мірскаго дѣланія силою и милостію Божіей вдругъ просіяваетъ Неопалимая Купина. Это — знаменіе метафизической реальности твари. И все благочестивое дѣланіе человѣка въ исторіи подобно Купинѣ Неопалимой. Есть нѣчто бытійственное въ твари, какъ ни мало понятна эта тайна существованія начинающагося во времени и производнаго, но не кончающагося и свободнаго. И утверждается бытіе твари милостію Божіей, и расцвѣтаетъ она какъ жезлъ Аароновъ. Расцвѣтаетъ въ праведникахъ и подвижникахъ. И о семи праведникахъ міру стояніе — до Второго Пришествія.

Исторія сразу — и трагедія, и мистерія, — трагедія богоборческаго противленія, и мистерія благодатнаго обоженія твари. Полнота невмѣстима въ рамки эмпирической исторіи потому, что Богъ есть Богъ Авраама, Исаака и Іакова, Богъ живыхъ, и никакая хронологическая случайность несвоевременнаго и слишкомъ ранняго рожденія не можетъ автоматически изъять хотя бы единаго изъ малыхъ сихъ изъ «книги животной». Царствіе Божіе должно объять полноту человѣческихъ лицъ, и потому до всеобщаго воскресенія оно «не приходитъ съ соблюденіемъ». Никакое «объективное» преобразование космоса безъ воскресенія не было бы «концомъ». Поэтому то и невозможны никакія формы с о б и р а т е л ь н о й совершенной жизни до Воскресенія, — кромѣ Церкви, въ которой предварено и преобразовано воскресеніе и которая возвышается надъ временемъ, выходитъ изъ него и выводитъ чадъ своихъ. Внѣ нея лживы всѣ грезы о «праведной землѣ», безъ упованія о «концѣ временъ». Не въ имманентное завершеніе упирается исторія, не въ «Третій завѣтъ» и не въ земное мессіанское царство, но въ Парусію и въ Страшный Судъ. Не есть исполненіе исторіи и возвѣщаемое въ Откровеніи тысячелѣтнее царство. Оно — во-истину тысячелѣтнее, т. е. кончающееся, и объемлетъ оно не в с ѣ х ь, а только «обезглавленныхъ за свидѣтельство Іисуса и за слово Божіе» въ послѣдніе дни, — «прочіе же изъ усопшихъ не ожили, доколѣ не окончится тысяча лѣтъ» (Откр., XX, 4-5. П о с л ѣ тысячи лѣтъ совершается судъ послѣдній, и подлинно кончается міръ и время. Настаетъ новое небо и новая земля, и Богъ вообразится всяческая во всемъ. Чаяніе воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка есть единственное и дѣйствительное оправданіе и «метафизическое обоснованіе» личности и личнаго дѣланія и творчества. Только того, кто мыслить въ категоріяхъ строителей Вавилонской башни, кто возлюбилъ страстнымъ вождельніемъ э т у землю паче своего подлиннаго «отечества на небесѣхъ», могутъ устрашать и парализовать апокалиптическія пророчества. Въ нихъ — все наше упованіе.

Каждый жестъ человѣческой имѣетъ сотеріологическую значимость — со зна-комъ плюсь или минусъ. И нельзя прожить жизнь за другого. Въ этомъ — послѣднее основаніе невозможности послѣднихъ словъ и послѣднихъ рѣшеній н а э т о й з е м л ѣ и въ этой исторіи. Нельзя въ отвлеченной безвременной формулѣ вмѣстить

неповторимыхъ и незамѣнимыхъ мгновений. Это относится ко всей полнотѣ личностей. И этимъ отнюдь не уравнивается — въ равноточности — все эмпирическое. Этимъ не исключается относительная разнородность эмпирическихъ формъ. Нѣтъ земного града, и не будетъ; но надо непрестанно «взыскать» Града Небеснаго и «толкаться» въ него, запасая елей для будущихъ своихъ свѣтильниковъ. И только «добрѣ страдальчествовавши и вѣнчавшіеся» въ подвигѣ крестоношенія въ міру способны войти во дни оны въ «чертогъ украшенный». Вѣра не замыкаетъ личность въ солипсическое уединеніе и молчаніе, но требуетъ дѣйствительнаго самоотреченія творческой любви къ ближнему и ко врагамъ. Въ «своемъ званіи, въ которомъ кто призванъ», долженъ каждый свершать свое послушаніе, и только чрезъ вѣрность «въ маломъ» можно вырасти «въ полноту возраста Христова» и стяжать большіе дары. Въ мірѣ ничего нельзя выстроить «навѣки» потому, что не одинъ человѣкъ въ мірѣ, и не дано единому человѣку спасти весь міръ. Но должно строить и на день, — «довлѣетъ днєви злоба его»... Не земной градъ, не земная, хотя бы и «свободная» теократія, не земная теомія, не погрѣшимое общество посвященныхъ — цѣль историческаго существованія, но — Царствіе Небесное. И в с е г д а «при дверяхъ» оно. Въ немъ все упованіе міра, — въ томъ, что станетъ — по Откровенію — «царство міра» — «Царствіемъ Господа Нашего и Христа Его» (XI, 15). И уже ангелы небесные сходятъ и восходятъ съ горныхъ высотъ на земныя пустыни.

Такъ вѣрующимъ умозрѣніемъ преодолеваются въ корнѣ утопическіе соблазны въ истолкованіи исторіи и ея смысла. Опытъ вѣры раскрываетъ не только вѣдѣніе о Богѣ, но и вѣдѣніе о твари. «Смертію Твоею уяснилъ Еси тварь», величаетъ Церковь Спасителя міра. «Вѣрою разумѣваемъ» мы в с е бытіе. Это не значитъ, что религіознымъ озареніемъ отмѣняется «естественное» знаніе и «естественный» опытъ, — не отмѣняется, но преображается и какъ-бы пресуществляется. Изъ религіознаго опыта нельзя «дедучировать» готоваго знанія; но нельзя его «дедучировать» и изъ опыта естественнаго. Знаніе есть и с т о л к о в а н і е опыта, раскрытіе метафизическаго видѣнія въ логическихъ образахъ и понятіяхъ. И, вотъ, вѣрующій в и д и т ъ иное и иначе, нежели не вѣрующій, а потому и иначе познаетъ. Вѣрующему открывается тварность и потому с в о б о д а міра, — въ отличіе отъ роковой необходимости натуралистическаго воспріятія самозаконченнаго «вѣчнаго» міра. Въ опытѣ вѣры раскрывается неподвластная разрушенію метафизическая основа индивидуальности, подлежащая осуществленію въ п о д в и г ѣ самопреодоленія. Вѣрою осознается т р а г и з м ъ исторіи. Опытъ вѣры внушаетъ философію свободы и творческаго становленія. — Но это не значитъ, что вѣрующій и актуально всегда познавательнo правъ. И на основахъ религіознаго вдохновенія в ѣ в ѣ к ѣ с е м ѣ не вырастаетъ плодовъ безусловныхъ и всесовершенныхъ. Философствованіе всегда остается областью домысловъ и догадокъ, символическихъ приближеній, въ которой многое спорно и, можетъ быть, и д о л ж н о оставаться спорнымъ. Какъ

прекрасно выразился кн. С. Н. Трубецкой, «всякое умозрительное рѣшеніе есть и должно быть только приблизительнымъ, потому что это только предугадываемое, чаемое рѣшеніе», — только предвосхищеніе новаго опыта. И именно потому, что только въ «будущемъ вѣкѣ» будетъ «полнота Наполняющаго все во всемъ», и только тамъ мы узримъ «лицомъ къ лицу» тайны Божія, — въ исторіи мы лишь гадаемъ. Въ религіозномъ умозрѣніи незыблемо и адекватно только то, что получило харизматическую санкцію духоносныхъ соборовъ вселенскихъ. Но и этотъ «камень вѣры» остается непрестанной задачей для философствующей мысли. Здѣсь неисчерпаема множественность открытыхъ вопросовъ, и неисчерпаема поэтому череда философскихъ рожденій, неутолима жажда любомудрія. Не къ однозначному рѣшенію «міровой загадки» должно стремиться, но къ тому, чтобы въ мѣру индивидуальной доступности постичь, что для этого рѣшенія дается — и что отвергается — Откровеніемъ. Это — сфера «богословскихъ мнѣній» въ философіи, какъ «естественномъ богословіи». И никогда въ исторіи она не упразднится. Здѣсь царствуетъ относительность, — но не относительность «безразличія», а относительность символовъ, значащихъ лишь въ мѣру своей прозрачности и только для того, кто умѣетъ сквозь нихъ смотрѣть и видѣть за ними. И чѣмъ глубже вступаетъ духъ въ нѣдра Церкви, тѣмъ яснѣе становится вѣдѣніе о мірѣ. И когда уходитъ изъ Церкви душа, мутнѣетъ и меркнетъ для нея образъ міра.

Два опыта доступны человѣку. Но безчисленны «незаконорожденные» помѣси въ мірѣ мысли. Два пути познаванія въ исторической дѣйствительности до неразличимости переплетаются между собою, и оттого такъ обильны и снова возможны «заблужденія», отпаденія и срывы. За опытъ вѣры надо бороться, и соблазны міра сего бываютъ остры и жгучи... Въ церковной полнотѣ преодолеваются они въ мѣру подвига. И только чрезъ Церковь и въ Церкви преодолевается утопическій соблазнъ. Есть, быть можетъ, тайное знаменованіе въ томъ, что Божіимъ попущеніемъ самый ядовитый утопическій цвѣтъ взошелъ на русскій землѣ, на православномъ Востокѣ. Ибо только чрезъ неповрежденную чистоту православной вѣры и опыта исцѣлимъ онъ подлинно, а не обманно. Неисповѣдимы судьбы Божіи. Но Воля Божія зоветъ насъ къ исповѣданію вѣры. И есть въ наши смутные и смрадные дни особое призваніе у русской мысли. Не тѣмъ оно опредѣляется, что по особому уродился русскій народный духъ, и новому народу надо своимъ особымъ отгѣнкомъ восполнить прежнія и чужія достиженія. «Народный духъ» не есть готовая и врожденная величина, но становящаяся. И не роковымъ рожденіемъ онъ опредѣляется, но подвигомъ. Онъ слагается чрезъ пріобщеніе къ присносущимъ святынямъ. Не въ славянскомъ или восточномъ происхожденіи Россіи оправданіе ея особаго призванія, но — въ ея православномъ происхожденіи. Въ подлинныхъ глубинахъ своихъ Святая Русь есть историческое дѣло православія. Далеко не все — и ничтожно мало — православно въ русской душѣ. Но не оставлена она

Богомъ. Въ жизни православіе было и есть и всегда будетъ з а д а ч е й. И, можетъ быть, не надлежитъ быть прославленному явленію православія въ міру. Но этимъ не снимается задача всегдашняго стремленія. И нынѣ съ особенной отвѣтственностью стоимъ мы предъ задачей православнаго любомудрія, предъ задачей возвращенія въ благодатную страну отцовъ, отцовъ вселенской Церкви. Въ этомъ — залогъ возрожденія и обновленія жизни, исцѣленія ея открытыхъ ранъ. И въ ужасъ предъ бурнымъ всходомъ ядовитыхъ плевеловъ утопическаго соблазна съ особенною силой влечетъ насъ «въ объятія Отчи»... Ибо, по слову Псалмопѣвца, «не отъ Востока, и не отъ Запада, и не отъ пустыни возвышеніе, но Богъ есть судія»...

1923 — 1926.

ГЕОРГІЙ В. ФЛОРОВСКІЙ.

ВОЗСТАНОВЛЕНИЕ СВЯТЫНЬ. *)

(Посвящается памяти В. Д. Набокова).

1. ОСКУДНІЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ИДЕИ.

Едва-ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что время, нами переживаемое, властно и рѣшительно требуетъ новыхъ словъ. Тѣ политическія вѣрованія, которыя недавно еще казались великими и опредѣляющими, явно потускнѣли и померкли. За ними продолжаютъ стоять лишь небольшія группы политическихъ старовѣровъ, сохранившихъ привычку жить отвлеченностями и все болѣе оказывающихся внѣ жизни.

Очень многіе изъ бывшихъ партійныхъ дѣятелей ушли всецѣло въ непосредственное практическое дѣло, содѣйствуя всѣми силами сохраненію и подготовленію полезныхъ работниковъ для будущей Россіи. Эта культурная работа, имѣющая предъ собою совершенно ясныя и реальныя цѣли, безконечно выше тѣхъ словесныхъ политическихъ упражненій, которыя, при всей своей неутомимости, никого не пугаютъ и не обращаютъ, кромѣ немногихъ и безъ того обращенныхъ. И нѣтъ сомнѣній, такой отходъ отъ политической фразы къ культурному дѣлу есть также извѣстная новая программа. Однако эта практическая программа не такова, чтобы дать основаніе къ выработкѣ новыхъ началъ, указующихъ духовный путь къ грядущей Россіи. А между тѣмъ съ разныхъ сторонъ высказывается потребность опредѣлить, какія же «слова сейчасъ нужны и дѣйственны», чувствуется необходимость открыть, по незабвенному выраженію В. Д. Набокова, «какія струны надо задѣть въ *сердцѣ и совѣсти*» при настоящихъ безконечно-тяжкихъ условіяхъ.

Какъ всегда, исканіе новыхъ путей съ особенной напряженностью проявляется среди молодежи. Повсюду, гдѣ русскіе молодые люди имѣютъ возможность жить

*) Редакція «Пути» охотно печатаетъ цѣнную по своимъ мыслямъ посмертную статью П. И. Новгородцева, хотя она нѣсколько устарѣла по своему настроенію.

въ болѣе культурныхъ условіяхъ, у нихъ идетъ напряженная работа мысли, замѣчается настойчивое желаніе дать себѣ отчетъ въ томъ, что пережито въ прошломъ, въ эти небывалые годы крушенія всяческихъ надеждъ, и установить свое отношеніе къ будущему, столь невѣдомому, загадочному и таинственному. И всего интереснѣе и знаменательнѣе эта работа тамъ, гдѣ съ особой силой ощущается недостаточность основъ, съ которыми еще недавно связывались лучшія упованія.

Какъ правильно замѣтилъ въ статьѣ своей о В. Д. Набоковъ баронъ Нольде, огромное большинство русскаго общества въ недавнемъ прошломъ связало себя съ «попыткой построить народовластіе», и эта попытка потерпѣла крушеніе. Надо имѣть какую-то особую способность воспріятія, чтобы полагать, что крушеніе въ Россіи демократической идеи въ условіяхъ страшнаго упадка и самой Россіи, есть лишь обходный путь къ полному торжеству истинной демократіи. Для тѣхъ, кто съ болью сердца видитъ этотъ процессъ упадка и разрушенія, такія иллюзіи невозможны. Для нихъ ясно, что нуженъ какой-то новый подходъ къ жизни, какое-то новое отношеніе къ дѣйствительности. Это именно то, что думалъ В. Д. Набоковъ, когда за три дня до своей кончины писалъ: «куда, къ чему звать?.. Вѣдь для насъ когда-то — не такъ давно — «демократія» было великимъ словомъ, полнымъ значенія и цѣнности. Если оно оскудѣло, — что, какія слова и идеалы пришли ему на смѣну?».

Вотъ это чувство оскудѣнія демократической идеи, это яркое и живое сознаніе, что намъ нужно какое-то совершенно новое ощущеніе и жизни, и Россіи, и нашихъ задачъ, и составляетъ ту основу, на которой осуществляется сейчасъ пересмотръ старыхъ вѣрованій и взглядовъ. Ходъ мысли, который при этомъ совершается, чрезвычайно простъ и неотразимъ: если бы демократическая идея всегда и вездѣ обладала настоящей созидательной силой, она привела бы Россію къ величію и свободѣ, а не къ разрушенію и порабоженію; если же этой силы она не обнаружила, значитъ одно изъ двухъ: или, при данныхъ условіяхъ, она была недостаточна, или ее не умѣли осуществить. Въ началѣ революціи на охрану народовластія стали люди, которыхъ русское общество выдвинуло, какъ своихъ самыхъ лучшихъ, самыхъ способныхъ людей. Эти люди взялись за свою задачу съ твердой вѣрой, что для Россіи начинается заря лучшаго дня. Если ихъ усилія оказались безплодными, если въ результатъ вмѣсто ожидаемаго величія Россія пришла на край гибели, очевидно, они ошиблись въ чемъ-то самомъ главномъ и основномъ.

2. РЕЗУЛЬТАТЫ «ЗАВОЕВАНІЙ РЕВОЛЮЦІИ».

Какъ извѣстно, тѣ, кто наканунѣ 27 февраля стремился къ переменѣ въ системѣ управленія, готовились къ дворцовому перевороту. Въ дѣйствительности произошелъ военный бунтъ, который превратился въ длительную, стихійную революцію.

Но каждая такая революція есть въ то же время и диссолюція, разрывъ связей, возмущеніе страстей противъ обязанностей и частей противъ цѣлаго, разложеніе государства и народа. Этотъ характеръ революціи 1917 года очень скоро и съ полной ясностью былъ осознанъ и Временнымъ Правительствомъ, какъ это видно изъ воззванія его къ населенію отъ 26 апрѣля 1917 года. Въ этомъ воззваніи мы находимъ замѣчательныя признанія, которыя навсегда останутся драгоцѣннымъ свидѣтельствомъ и взгляда Временнаго Правительства на ходъ революціи, и его представленія о системѣ государственнаго управленія.

«Призванное къ жизни великимъ народнымъ движеніемъ, Временное Правительство признаетъ себя исполнителемъ и охранителемъ народной воли. Въ основу государственнаго управленія оно полагаетъ не насиліе и принужденіе, а добровольное повиновеніе свободныхъ гражданъ созданной ими самими власти. Оно ищетъ опоры не въ физической, а въ моральной силѣ. Съ тѣхъ поръ, какъ Временное Правительство стоитъ у власти, оно ни разу не отступало отъ этихъ началъ. Ни одной капли народной крови не пролито по его винѣ, ни для одного теченія мысли имъ не создано насильственной преграды. Къ сожалѣнію и къ великой опасности для свободы, ростъ новыхъ социальныхъ связей, скрѣпляющихъ страну, отстаетъ отъ процесса распада, вызваннаго крушеніемъ стараго государственнаго строя... Въ этихъ условіяхъ, при отказѣ отъ старыхъ насильственныхъ пріемовъ управленія и отъ внѣшнихъ искусственныхъ средствъ, употребляющихся для поднятія престижа власти, трудности задачи, выпавшей на долю Временнаго Правительства, грозятъ сдѣлаться неодолимыми. Стихійное стремленіе осуществлять желанія и домогательства отдѣльныхъ группъ и слоевъ населенія явочнымъ и захватнымъ путемъ по мѣрѣ перехода къ менѣе сознательнымъ и менѣе организованнымъ слоямъ населенія грозитъ разрушить внутреннюю гражданскую спайку и дисциплину и создать благоприятную почву, съ одной стороны, для насильственныхъ актовъ, сѣющихъ среди пострадавшихъ озлобленіе и вражду къ новому строю, съ другой стороны, для развитія частныхъ стремленій и интересовъ въ ущербъ общимъ и къ уклоненію отъ исполненія гражданского долга».

Трудно было яснѣе представить разрушительную силу революціи, чѣмъ это сдѣлано въ приведенныхъ словахъ. Временное Правительство съ своей стороны не имѣло въ виду ничего противопоставить этому процессу разрушенія, кромѣ своей вѣры въ конечное торжество свободы и въ моральную силу. Въ основу своего управленія оно полагало «добровольное повиновеніе свободныхъ гражданъ созданной ими самими власти». Оно не хотѣло примѣнять «старыхъ насильственныхъ пріемовъ управленія», не хотѣло «насилія и принужденія», говоря короче, не хотѣло неизбежныхъ средствъ государства и права. Какъ правильно замѣтилъ въ своихъ воспоминаніяхъ о Временномъ Правительствѣ Вл. Д. Набоковъ, эта идеологія «очень была сродни идеологіи анархизма». Въ той системѣ свободы, которая признавалась

здѣсь за норму государственнаго управленія, идея государства, власти и права въ сущности упразднилась. Революція отдавалась на произволъ стихійныхъ силъ, для котораго впослѣдствіи было найдено украшающее наименованіе «правотворчества снизу». Въ своемъ стремленіи какъ можно менѣе походить на старую власть, Временное Правительство и вовсе перестало быть властью. Это была не столько демократія, сколько узаконенная анархія.

Вотъ въ какомъ сочетаніи идей и фактовъ дѣйствовалъ знаменитый лозунгъ «завоеваній революціи», которымъ все время клялись и клянутся до сихъ поръ творцы и поклонники революціи. Въ воззваніи Временнаго Правительства отъ 26 апрѣля процессъ этихъ завоеваній былъ названъ своимъ подлиннымъ именемъ «стихійнаго стремленія осуществлять желанія и домогательства отдѣльныхъ группъ и слоевъ населенія явочнымъ и захватнымъ путемъ». И всѣ эти завоеванія — крестьянъ, рабочихъ, національностей, всякихъ профессиональныхъ и національныхъ группъ и слоевъ — имѣли тотъ характеръ, что они не только отмѣняли старыя стѣсненія и утверждали новыя права, но и разрушали общее государственное единство: предъявленные и осуществленные въ отношеніи того цѣлаго, которое представляла собою историческая Россія, они неизбежно должны были привести это цѣлое къ распаденію и умиранію. Тѣ, кто этимъ цѣлымъ не дорожилъ, тѣ, для кого революція была все, а Россія — ничто, тѣ, для кого Россія была лишь костромъ для міроваго пожара, совершенно послѣдовательно настаивали на продолженіи процесса завоеваній революціи и требовали, какъ это называлось въ то время, безостановочнаго «углубленія революціи». Тѣ, кто Россію любилъ, но мнилъ создать ея благополучіе исключительно на полнотѣ осуществленныхъ въ ней свободъ и завоеваній отдѣльныхъ лицъ и группъ, кто не понималъ силы связей и скрѣпъ, необходимыхъ для общаго единства жизни цѣлаго, неумышленно и невольно, но все же несомнѣнно и неизбежно содѣйствовали и потворствовали дѣлу разрушенія Россіи. Сами того не сознавая, они отдавали свой патріотизмъ и свою любовь къ Россіи на службу интернаціоналу и соціальной революціи. И наконецъ тѣ, кто видѣлъ, что углубленіе революціи есть бѣгъ къ пропасти, съ самаго начала желали остановить революцію, но были безсильны что-либо сдѣлать. Каждая стихійная революція имѣетъ свой естественный ходъ; она должна пройти свой путь до конца, прежде чѣмъ начнется спасительное возстановленіе. Въ условіяхъ русской дѣйствительности это было тѣмъ болѣе неизбежно, что руководящее значеніе въ революціи получили не тѣ, которые могли бы противодѣйствовать стихіи, а тѣ, которые ей подчинялись. Во главѣ стояли люди, которые полагали, что все должно быть предоставлено свободѣ, что все образуется. Когда тѣ, кто полагалъ, что достигнутыхъ завоеваній революціи достаточно, что эти завоеванія надо не расширять, а укрѣплять, требовали, чтобы революція была остановлена, имъ возражали, что мѣра завоеваній революціи должна быть опредѣлена не сверху, а снизу. Лозунгъ «завоеваній революціи», по недавнему

очень удачному выраженію И. А. Ильина, несетъ съ собой и лозунгъ «революціонной вседозволенности». Тотъ, кто становится на путь этихъ завоеваній долженъ видѣть и всѣ вытекающія отсюда послѣдствія. Еще въ первые мѣсяцы революціи тѣ, кто стоялъ наверху, кто не могъ не чувствовать отвѣтственности своей за Россію, понимали, что, осуществляя задачи революціи, надо имѣть въ виду также «соблюденіе международныхъ обязательствъ», «огражденіе правъ, достоинства и жизненныхъ интересовъ Россіи», «упроченіе авторитета правительства и укрѣпленіе его власти». Но тѣ, кто эти слова говорилъ, совершенно не знали, какъ сдѣлать ихъ дѣйственными и живыми. А для тѣхъ, кто въ революціи хотѣлъ итти до конца, кто все хотѣлъ предоставить, «правотворчеству снизу», это были пустыя слова, неимѣвшія никакого значенія. Такимъ образомъ подъ знаменемъ «завоеваній революціи» Россія съ неудержимой силой катилась къ торжеству большевизма. Кн. Львовъ, Керенскій и Ленинъ связаны между собой неразрывной связью. Кн. Львовъ такъ же повиненъ въ Керенскомъ, какъ Керенскій въ Ленинѣ. Если сравнить этихъ трехъ дѣятелей революціи, послѣдовательно возглавлявшихъ революціонную власть, по характеру ихъ отношенія къ злему началу гражданской вражды и внутренняго распада, то это отношеніе можно представить въ слѣдующемъ видѣ. Система безхитростнаго непротивленія злу, примѣненная кн. Львовымъ въ качествѣ системы управленія государствомъ, у Керенскаго обратилась въ систему потворства злу, прикрытаго фразами о «сказкѣ революціи» и о благѣ государства, а у Ленина — въ систему открытаго служенія злу, облеченную въ форму безпощадной классовой борьбы и истребленія всѣхъ, неугодныхъ властвующимъ. У всѣхъ трехъ указанныхъ лицъ были свои утопическія мечты, и со всѣми ими исторія поступила одинаково: она обратила въ ничто ихъ мечты и сдѣлала изъ нихъ игральнаго слѣпой стихіи. Прочнѣе всѣхъ овладѣлъ массами тотъ, кто болѣе всего взывалъ къ массовымъ инстинктамъ и страстямъ. Въ условіяхъ общей анархіи путь къ власти и къ деспотизму всего болѣе открытъ для наихудшей демагогіи. Отсюда и вышло, что легализованная анархія кн. Львова и Керенскаго съ естественной неизбежностью уступила мѣсто демагогическому деспотизму Ленина.

Въ исторіи нерѣдки случаи, когда и великія и славныя движенія, послѣ извѣстнаго періода подъема и расцвѣта, подъ вліяніемъ косности жизни и человѣческихъ слабостей, извращаются и вырождаются. Для русской революціи характерно то, что ея паденіе и извращеніе началось съ самаго момента ея возникновенія. Воспоминанія В. Д. Набокова навсегда сохраняютъ драгоцѣнное свидѣтельство современника, стоявшаго въ самомъ центрѣ событій и ярко ощущавшаго, что революція съ самаго начала была обречена на тотъ конецъ, къ которому она пришла, что ея конецъ былъ предопредѣленъ ея началомъ. Внимательный и объективный взглядъ, по словамъ В. Д. Набокова, «могъ бы въ первые же дни «безкровной революціи» найти симптомы грядущаго разложенія».

Люди, все еще упорствующие, все еще ничему не научившиеся, продолжают и дониндѣ твердить о «завоеваніяхъ революціи». Но не пора ли наконецъ предъ лицомъ страдающей и въ смертельныхъ страданіяхъ изнемогающей Россіи, ясно и рѣшительно признать, что приведшая ее на край гибели революція является собою не завоеваніе, не побѣду, не торжество нравственной идеи, а кару, страданіе и трагедію. Я не хочу сказать, чтобы для нея не было причинъ въ прошломъ, и я не имѣю здѣсь въ виду обсуждать, была или не была она неизбежной при данныхъ обстоятельствахъ. Я утверждаю только, что если она и была неизбежна, то именно какъ страданіе, кара и искупленіе. И очевидно, возрожденіе должно послѣдовать не подъ знаменемъ «завоеваній революціи», а подъ какимъ-то новымъ знаменемъ, которое укажетъ русскому народу новые пути.

3. КРУШЕНІЕ НАРОДНИЧЕСТВА.

Въ возрѣніяхъ людей, выдвинутыхъ революціей кверху, имѣла опредѣляющее значеніе ихъ вѣра въ народъ, въ «разумъ и твердую волю народа». Они были убѣждены, что освобожденный отъ старыхъ путъ народъ проявитъ въ полной силѣ свою мудрость и обнаружитъ чудеса патріотизма, мужества и справедливости. Они вѣрили, что «душа русскаго народа оказалась міровой демократической душой по самой своей природѣ», что «она готова не только слиться съ демократіей всего міра, но стать впереди ея и вести ее по пути развитія человѣчества на великихъ началахъ свободы, равенства и братства». На дѣлѣ вышло такъ, что въ результатѣ революціи Россія не только не слилась съ демократіей всего міра, и не только не стала впереди ея, а напротивъ противопоставила себя ей, какъ система управленія диктаторскаго, деспотическаго и вмѣстѣ съ тѣмъ разрушительнаго. Являя собою картину голода и болѣзней, разоренія и умиранія, Россія оправдываетъ въ наши страшные дни горькое предчувствіе Чаадаева: «мы какъ будто живемъ для того, чтобы дать какой-то великій урокъ человѣчеству».

Если подъ демократіей понимать организованное самоуправленіе народа, сочетающееся съ твердостью правового порядка и свободой жизни, то демократіи въ этомъ смыслѣ не было ни въ началѣ революціи при кн. Львовѣ и Керенскомъ, ни въ дальнѣйшемъ ея развитіи при господствѣ совѣтской власти. Въ началѣ искренно стремились къ народовластію, но достигли только безвластія; а затѣмъ, когда пришли большевики и утвердился ихъ беспощадная власть, идея народовластія была отвергнута. На мѣсто ея была поставлена такъ называемая диктатура пролетаріата, практически сводящаяся къ олигархическому господству партійныхъ вождей, властвующихъ и надъ своей партіей и надъ народомъ при помощи демагогіи и тираніи. Это крушеніе идеи народовластія въ русской революціи въ свое время вызвало

совершенно основательное требованіе П. Н. Милюкова о «пересмотрѣ всѣхъ демократическихъ программъ, которыя, ничего еще не давши народу, хотѣли «все» создавать черезъ народъ». Во время революціи не только народныя массы въ Россіи оказались «безсознательными и темными», но и культурныя силы, призванныя къ организаціи народовластія, обнаружили свою политическую незрѣлость и свою неспособность къ власти и къ управленію.

Свобода въ государствѣ утверждается на почвѣ законнаго порядка, охраняемаго властью. Эту мысль объ органической связи политической свободы съ твердостью закона и власти въ свое время тщетно пытался привить русскому сознанію Б. Н. Чичеринъ. Политическое міросозерцаніе русской интеллигенціи сложилось не подъ вліяніемъ государственнаго либерализма Чичерина, а подъ воздѣйствіемъ народническаго анархизма Бакунина. Опредѣляющимъ началомъ было здѣсь не уваженіе къ историческимъ задачамъ власти и государства, а вѣра въ созидательную силу революціи и въ творчество народныхъ массъ. Надо только расшатать и разрушить старую власть и старый порядокъ, а затѣмъ все само собою устроится, — эту анархическую вѣру Бакунина мы встрѣчаемъ одинаково у кн. Львова и у Керенскаго. На почвѣ такихъ воззрѣній нельзя было, конечно, организовать ни народовластія, ни управленія. И если по собственному свидѣтельству Временнаго Правительства, подъ его управленіемъ «ростъ новыхъ социальныхъ связей сталъ отставать отъ процесса распада», если государство стало разрушаться, то это зависѣло не отъ одного дѣйствія стихійныхъ центробѣжныхъ силъ, но и отъ бездѣйствія власти. Въ лицѣ этой призрачной и безвластной власти потерпѣло жесточайшее пораженіе то сентиментально-романтическое народничество, которое вѣрило, что стоитъ только свергнуть старую власть, и народъ проявитъ свое совершенство и осуществить идеалъ всеобщаго счастья. Уже въ концѣ апрѣля Керенскому пришлось въ одинъ изъ моментовъ тягостнаго отрезвленія съ горечью вопрошать: «неужели свободное русское государство есть государство взбунтовавшихся рабовъ?» и выражать сожалѣніе, что онъ не умеръ два мѣсяца назадъ... «съ великой мечтой, что разъ навсегда для Россіи загорѣлась новая жизнь, что мы умѣемъ безъ хлыста и палки уважать другъ друга и управлять государствомъ не такъ, какъ управляли прежніе деспоты». Керенскій и тутъ не понималъ, что дѣло не въ хлыстѣ и палкѣ, а въ томъ, что государство есть государство и что Россія не изъята изъ общихъ условій, при которыхъ только и можетъ протекать государственная жизнь. Не только отъ старыхъ методовъ управленія, но и отъ этихъ общихъ условій властвованія хотѣли освободить русскій народъ новые его правители. И тутъ они потерпѣли полное крушеніе. Ихъ вытѣснили тѣ, которые хотѣли сдѣлать Россію не передовою ратью демократіи, а «передовымъ отрядомъ міроваго мятежа». При этомъ новомъ этапѣ революціи самому суровому гоненію были подвергнуты именно тѣ, кто наканунѣ съ такой горячей вѣрой снималъ съ народа старыя цѣпи. Новое углубленіе революціи принесло имъ преслѣдованія

и казни. Таковъ былъ трагическій конецъ пламенныхъ надеждъ народниковъ, ставшихъ на стражу «завоеваній революціи». Вмѣстѣ съ ними потерпѣла крушеніе и романтическая вѣра въ народную стихію, въ неизмѣнную правду и совершенство ея свободныхъ естественныхъ проявленій. Это была вѣра, какъ мы сказали выше, сентиментально-романтическая и въ то же время позитивно-матеріалистическая. Она брала народъ именно въ его естественномъ и непосредственномъ опредѣленіи. Ей недоставало сознанія, что въ народной душѣ, какъ и во всякой душѣ, есть своя лучшая и своя худшая часть и что поэтому отъ народа можетъ исходить и высокій подъемъ героизма и мудрости, и «бунтъ безсмысленный и беспощадный». Силу этой худшей части народной души и просмотрѣли русскіе народники, въ этомъ была ихъ глубокая ошибка и великая трагедія.

Въ русскомъ сознаніи мы встрѣчаемъ и иную вѣру въ народъ, нашедшую самое яркое выраженіе у Достоевскаго. Это — вѣра религіозно-мистическая и въ то же время реалистическая. Народъ является здѣсь не предметомъ поклоненія, а только средой обнаруженія народнаго духа. Самъ по себѣ, въ своей естественности и непосредственности, народъ можетъ быть и плохъ, и хорошъ, и потому не народу надо поклоняться, а идеаламъ и святынямъ его. «Народъ грѣшитъ и пакостится ежедневно, но въ лучшія минуты, во Христовы минуты онъ никогда въ правдѣ не ошибется. То именно и важно, во что народъ вѣритъ, какъ въ свою правду, въ чемъ ее полагаетъ, какъ ее себѣ представляетъ, что ставитъ своимъ лучшимъ желаніемъ, что возлюбилъ, чего просить у Бога, о чемъ молитвенно плачетъ. А идеаль народа Христосъ.» Такъ говоритъ Достоевскій, и для тѣхъ, кто стоитъ на этой точкѣ зрѣнія, и сейчасъ, послѣ всего, что случилось, русская земля остается «святой, богоносной», «поруганной и оскверненной братской кровью, но хранящей святыни русскія»: «растерзано русское царство, но не разодранъ его нетканый хитонъ»^{*)}). Для этого взгляда все, что случилось, вовсе не представляется неожиданнымъ и загадочнымъ: по прежнему вѣдь остается твердой вѣра, что «идеаль у народа Христосъ», а то, что произошло въ русской революціи, лишь подтверждаетъ мысль, которая была и у Достоевскаго, что «когда по грѣхамъ и слабости своей» народъ объ истинномъ своемъ идеалѣ забываетъ, то «сразу оказывается звѣремъ, сидящимъ во тьмѣ сѣни смертной». Для этого реалистическаго взгляда все настоящее, какъ и все прошлое наше свидѣтельствуютъ, что въ душѣ русскаго народа уживаются рядомъ и тоска по волѣ, и тоска по Богѣ. Тоска по волѣ разрываетъ иногда всѣ связи и законы и божескіе, и человѣческіе, переходитъ всѣ мѣры и грани и условныя, и естественныя. Тогда русскій человѣкъ увлекается на путь буйнаго разгула, на путь бунта, смуты и анархіи. Тогда раскрывается предъ нимъ бездна и пустота отрыва отъ всего святого и священнаго. Но тутъ то и просыпается въ немъ другая, высшая тоска, которая также увлекаетъ его къ

^{*)} Слова С. Н. Булгакова.

безмѣрному и безконечному, но уже не отрицательному, а положительному — просыпается тоска по Богѣ.

Мы — зараженные совѣстью: въ каждомъ
Стенькѣ — Святой Серафимъ,
Отданный тѣмъ же похмельямъ и жаждамъ,
Тою же волей томимъ.

И какъ то же послѣдствіе отрыва отъ всѣхъ законовъ божескихъ и человѣческихъ, послѣ всѣхъ бурь и ужасовъ всеобщаго разстройства просыпается въ народѣ и тоска по власти, жажда порядка, жажда жизни устроенной и спокойной.

Русскій народъ, вступивъ на путь революціи, вступивъ на путь свободного проявленія своей жажды воли, съ неизбежной закономерностью долженъ былъ скатиться къ большевизму. Ибо какими бы новыми коммунистическими лозунгами ни прикрывалась русская смута XX вѣка, самымъ рѣзкимъ проявленіемъ ея, такъ же, какъ и смуты XVII вѣка, было «стремленіе общественныхъ низовъ прорваться наверхъ и столкнуть оттуда верховниковъ»^{*)}). И какъ тогда, такъ и теперь, починъ въ разрушеніи общественнаго порядка принадлежалъ верхамъ общества. Разница только та, что низы на этотъ разъ предупредили замыслы верховъ и увлекли ихъ за собою на путь «революціоннаго правотворчества снизу». вмѣстѣ съ тѣмъ они откинули сначала идеальные и патріотическіе лозунги верховъ, а затѣмъ сбросили и ихъ самихъ, отдавшись подъ власть открытымъ демагогамъ, поставившимъ все на грубые инстинкты, на буйныя и слѣпыя страсти массъ. Такъ низверглась Русь въ бездну.

Поддалась лихому подговору,
Отдалась разбойнику и вору,
Подожгла усадьбы и хлѣба,
Разорила древнее жилище
И пошла поруганной и нищей
И работой послѣдняго раба.

4. НЕОБХОДИМОСТЬ ОТКАЗА ОТЪ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ПСИХОЛОГИИ.

Разсуждая объ итогахъ революціоннаго процесса, А. В. Карташевъ очень правильно замѣчаетъ, что «и въ хаосъ анархіи и смуты могутъ быть положительныя явленія и начала». «Кое что уже осѣдаетъ, утрясается... Но что — кошмарный призракъ анархической ночи, что — обманчивая тѣнь прездрасвѣтныхъ сумерокъ, что окажется при свѣтѣ завтрашняго дня твердой дѣйствительностью, различить

^{*)} Слова В. О. Ключевского о Смутѣ XVII в.

сугубо неспособны страстно заинтересованные участники и наблюдатели процесса. Одно несомненно: старая ткань политического и социального строя разрушена до основания. Механическое ее восстановление и повторение исключено. А если *невозможна* непосредственная *реставрация*, то это и значит, что произошла, в конце концов, какая-то беспланная стихийная революция. Следовательно, выяснятся со временем и ее результаты, ее исторические «завоевания». Перевернутся ли они ту ужасную, гологоескую цѣну, которая за них заплачена? Во всяком случае не нам, современникам и жертвам кровавого потопа и бездонных нравственных ужасов, дано набраться такой сверхчеловѣческой безсердечности, чтобы торопливо справлять побѣдный триумф, при незаконченном еще балансѣ национальных протерей и убытков».

Не о томъ сейчасъ должна идти рѣчь, чтобы торжествовать побѣду революціи и подводить ее итоги. Предъ лицомъ разоренной и съ каждымъ годомъ все болѣе дичающей родины нашей это было бы просто извращеніемъ и здравого смысла, и нравственного чувства. Надо разъ и навсегда признать, что путь «завоеваній» революціи пройденъ до конца и что теперь предстоитъ другой путь — «собиранія русской земли и восстановленія русскаго государства». Когда русскія демократическія партіи писали въ старое время свои программы, онѣ имѣли своей цѣлью сдѣлать Россію изъ несвободной страны свободной. Теперь предъ всѣми русскими людьми стоитъ задача, неизмѣримо болѣе тяжкая и настоятельная, — сдѣлать родину нашу изъ умирающей — живою. И для этой новой задачи нуженъ и совершенно новый духъ, нуженъ коренной поворотъ политическаго сознанія, нужно рѣшительное измѣненіе нашего отношенія къ нашей родинѣ — матери. Итти на ее восстановленіе подъ знаменемъ «завоеваній революціи», радѣть о ее спасеніи и собираніи съ духомъ революціонныхъ и классовыхъ вождедѣній — это значитъ не понимать, не чувствовать, въ какое страшное время мы живемъ и какая великая отвѣтственность на насъ лежитъ. Возсозданіе Россіи можетъ быть совершено только подвигомъ и порывомъ общаго національнаго объединенія, только духомъ связанности высшими началами и святынями, сознаніемъ отвѣтственности передъ цѣлымъ. Духъ классовыхъ раздѣленій и революціонныхъ требованій долженъ при этомъ замолкнуть и замереть. Все міросозерцаніе, все устремленіе, весь строй душевной жизни должны кореннымъ образомъ измѣниться. Когда сейчасъ, заглядывая въ будущее, настаиваютъ на томъ, что то или другое политическое требованіе должно быть непременно осуществлено въ будущей Россіи, что должны быть напимѣръ обеспечены въ ней крестьянская собственность и политическая свобода, мы скажемъ на это: и эта собственность, и эта свобода нужны, конечно, для Россіи, и если онѣ нужны, то и утвердятся въ жизни; но для того, чтобы онѣ утвердились, нужно прежде того, чтобы Россія, низвергнутая и распростертая, была поднята и призвана къ жизни, нужно, чтобы русскій народъ пересталъ вымирать и отъ безумія коммунизма, и отъ новыхъ опытовъ продолженія

революціи. Вотъ главная задача, стоящая сейчасъ передъ всѣми. И при этомъ совершенно второстепеннымъ является вопросъ, кто именно осуществить это великое дѣло спасенія Россіи. Тѣ люди, которымъ удастся сдѣлать такъ, что въ Россіи снова можно будетъ жить и дышать, а не погибать физически и нравственно, и будутъ желанными избранниками народа. Обсуждать сейчасъ партійныя программы и условія, обязательныя для этихъ будущихъ спасителей Россіи, значить обнаруживать недостатокъ и политическаго предвидѣнія, и патріотическаго чувства. Тѣ, кто прочно станеть на смѣну совѣтской власти, будутъ, очевидно, достаточно сильны для того, чтобы откинуть всякія партійныя условія и программы какъ ненужную ветошь. Вотъ почему столь несвоевременнымъ является сейчасъ послѣ всего, что мы пережили, нести на алтарь служенія Россіи остатки революціонной психологіи и партійнаго догматизма. Глубокое непониманіе условій и обстоятельствъ обнаруживаютъ тѣ, которые пытаются уже сейчасъ установить, какія конституціонныя формы приметъ власть, призванная къ спасенію Россіи. Формы будутъ тѣ, которыя въ тотъ моментъ будутъ соответствовать желаніямъ и нуждамъ народнымъ. Въ разоренной, нищей и полумертвой странѣ невозможно будетъ мечтать о сложномъ аппаратѣ государствъ Запада, сохранившихъ свои матеріальныя и культурныя средства. Русскимъ людямъ придется придумывать учрежденія болѣе простыя и болѣе приспособленныя къ условіямъ русской разрухи. Мудрость политиковъ, воспитавшихъ свою мысль на старыхъ партійныхъ программахъ, и спорахъ и все еще мечтающихъ о «завоеваніяхъ революціи», тутъ не поможетъ. Люди старыхъ воззрѣній и чувствъ, неисправимые интеллигенты и догматики, они принадлежатъ прошлому. Мы же должны готовиться къ будущему, которое потребуетъ отъ насъ новыхъ мыслей и новыхъ чувствъ.

5. НЕОБХОДИМОСТЬ ПРОБУЖДЕНІЯ СИЛЪ РЕЛИГИОЗНЫХЪ И НАЦІОНАЛЬНЫХЪ.

Каждый разъ когда я перечитываю замѣчательное изображеніе Смутаго времени въ курсѣ Ключевского и по обыкновенію нахожу множество сходствъ того времени съ нашимъ, я съ особеннымъ вниманіемъ останавливаюсь на слѣдующихъ словахъ нашего блестящаго историка: «въ концѣ 1611 года Московское государство представляло зрѣлище полнаго видимаго разрушенія... Государство преображалось въ какую-то безформенную, мятущуюся федерацію. Но съ конца 1611 г., когда изнемогли политическія силы, начинаютъ пробуждаться силы религіозныя и національныя, которыя пошли на выручку гибнувшей земли».

Въ этихъ словахъ я вижу не только превосходное историческое обобщеніе, относящееся къ прошлому, но и не менѣе замѣчательное предуказаніе, важное для будущаго. Что это значить, что «изнемогли политическія силы», а спасли гибнущую

Русь «силы религіозныя и національныя»? Яркій отвѣтъ на это даетъ ходъ смуты. Началось съ того, что «всѣ классы общества поднялись тутъ съ своими *особыми* нуждами и стремленіями», низы ринулись кверху, стремясь къ истребленію высшихъ классовъ. Когда же засѣвшіе въ Москвѣ поляки вызвали противъ себя первую попытку объединенія русскихъ людей въ видѣ перваго земскаго ополченія, соціально-политическія противорѣчія разорвали и обезсилили эту рать. Пока отдѣльныя политическія группы соединялись во имя своихъ *особыхъ* политическихъ интересовъ, ихъ соединеніе оказывалось непрочнымъ, и онѣ изнемогали во взаимныхъ спорахъ. И только тогда, когда новыя и тягчайшія бѣдствія заставили всѣхъ забыть свои *особые* интересы во имя общаго *національнаго* интереса, когда разрозненныя политическія группы превратились въ единую политическую рать, возставшую на спасеніе вѣры и государства, тогда только Русь была спасена.

И невольно приходитъ тутъ въ голову другое воспоминаніе изъ другого времени, болѣе прославленнаго, болѣе шумѣвшаго: когда Франція подъ водительствомъ • геніальнаго Бонапарта выходила изъ своей революціи XVIII вѣка, ея лозунгомъ было: никакихъ фракцій! — такъ тогда называли партіи — нація прежде всего! Подъ этимъ лозунгомъ Франція, истомившаяся потрясеніями и раздорами революціоннаго времени, была умиротворена и успокоена Наполеономъ.

Эти два примѣра — нашъ и чужой — какъ нельзя лучше показываютъ, какое значеніе имѣетъ *національное начало*, какъ символъ собиранія и возстановленія народной силы и государственнаго единства. Если всякая революція въ стихійномъ своемъ теченіи превращается въ диссолюцію, въ разложеніе государства и народа, то обратный процессъ возстановленія и возрожденія начинается съ собиранія народной силы воедино. И если въ революціи, начинающейся нерѣдко съ высокихъ объединяющихъ лозунговъ, одолеваетъ затѣмъ частныя, центробѣжныя и разрушительныя стремленія, то конецъ этому разрушенію наступаетъ тогда, когда у истомленнаго хаосомъ и смутой, кровью и слезами народа выковывается сознаніе общаго своего страданія и общей своей нужды. Тогда-то вырастаетъ то національное чувство, то сознаніе общей связи, внѣ котораго нѣтъ для государства спасенія.

Великими жертвами, невыразимыми страданіями покупаетъ и сейчасъ Россія свое національное сознаніе. Тяжелымъ, тернистымъ путемъ приходимъ мы къ убѣжденію, что Россія и русская культура выше партій и политическихъ догмъ. Въ особенности среди молодыхъ людей, среди болѣе чуткихъ и воспріимчивыхъ съ непобѣдимой силой растетъ національное сознаніе, крѣпнетъ естественное влеченіе къ своему, родному, появляется пламенное чувство къ родинѣ, къ отечеству, прочно входятъ въ оборотъ забытыя слова и забытыя чувства. Тутъ сказывается протестъ не только противъ интернаціонализма, но и противъ анаціонализма и сверхнаціонализма всяческихъ видовъ и оттѣнковъ. «Дѣти» рѣшительно отвергаютъ отвлеченный космополитизмъ «отцовъ», ихъ узкую партійность, ихъ классовое народническое

настроение. Съ пламеннымъ увлечениемъ, обнаруживающимъ подлинный духъ времени, его сущность и его глубину, они исповѣдуютъ не только то, что русская культура національна и своеобразна, что она органически связана съ своимъ историческимъ прошлымъ, но и то, что въ этомъ историческомъ и национальномъ своеобразіи своемъ она должна быть для всѣхъ насъ святыней, предъ которой долженъ склониться всякій партійный догматизмъ.

И этотъ паеосъ націонализма такъ понятенъ и благодатенъ для русскаго сознания, въ которомъ столь долго партійное чувство преобладало надъ национальнымъ. Въдь такъ недалеко мы отъ того времени, когда ни одна изъ прогрессивныхъ партій не рѣшалась называть себя русской національной партіей, когда такое наименованіе считалось предосудительнымъ и постыднымъ. Я не говорю уже о партіяхъ социалистическихъ и интернационалистическихъ, для которыхъ національное есть пережитокъ прошлаго, и тѣ партіи, которыя считали себя государственными и сверхклассовыми, ставили себя какъ разъ въ заслугу, что онѣ не національны, а сверхнациональны, что на равныхъ правахъ онѣ включаютъ въ свой составъ представителей всѣхъ народностей, живущихъ въ Россіи, а потому и стоятъ выше национальных особенностей и раздѣленій. Казалось единственно правильнымъ и прогрессивнымъ, чтобы въ политическихъ партіяхъ люди соединялись отвлеченными узами либерализма и гуманизма, началами равенства и свободы, принципами демократіи и правового государства. И не приходило въ голову, что, помимо такихъ отвлеченныхъ принциповъ, всѣ, живущіе въ Россіи, выросшіе въ колыбели русской культуры и подъ сѣнью русскаго государства, и могутъ, и должны объединяться и еще однимъ высшимъ началомъ, прочнѣе всего связывающимъ, а именно преданностью русской культурѣ и русскому народу. Въ идеальномъ смыслѣ своемъ это есть именно высшая духовная связь. Она отнюдь не означаетъ отрицанія национальных и культурныхъ особенностей отдѣльныхъ группъ населенія. Пусть каждая изъ нихъ чтитъ и развиваетъ свою культуру, но чтитъ и развиваетъ ее на почвѣ уваженія и преданности великимъ сокровищамъ русской культуры. Это не угнетеніе, а пріобщеніе къ высшему единству, къ единству и общенію не только формально-юридическому, но и духовному.

Теперь намъ кажется совершенно естественнымъ и простымъ говорить о верховенствѣ и первенствѣ русскаго народа и русской культуры на русской землѣ и въ русскомъ государствѣ. А между тѣмъ такъ недавно еще — «свѣжо преданіе, а вѣрится съ трудомъ», — серьезно обсуждали предложеніе въ официальномъ обращеніи къ власти замѣнить слова: «русскій народъ», словами «народы Россіи», да и сейчасъ есть организаціи, которыя, не будучи социалистическими, стыдливо скрываютъ свою принадлежность къ русскому народу подъ чисто географическимъ обозначеніемъ «россійскій».

Но что значить вернуться къ национальному сознанию и принять во всей силѣ

этого слова требованіе преданности Россіи и русской культурѣ? Это, конечно, прежде всего означаетъ поставить Россію выше своихъ особыхъ интересовъ и стремленій, личныхъ или групповыхъ, классовыхъ или партійныхъ; это значитъ имѣть въ виду прежде всего Россію, какъ цѣлое.

Пока въ Смутное время думали о своихъ интересахъ, о своихъ земляхъ и домахъ о своихъ вольностяхъ и льготахъ, все шло вразбродъ. Когда же, по призыву Ермагена, Діонисія и Авраамія встали на защиту отечества и вѣры православной и пошли для того, чтобы отстоять «церкви Божіи» и «Пресвятыя Богородицы Домъ», какъ говорили въ то время, тогда Русь была спасена.

Такъ и теперь, если бы стали думать о «завоеваніяхъ революціи» или о завоеваніяхъ своихъ земель и домовъ, ничего бы не вышло. И только тогда, когда сознание твердо укрѣпится на мысли, что прежде всего надо спасти родину и вѣру, государство русское и вѣру православную, отстоять «церкви Божія» и «Пресвятыя Богородицы Домъ», тогда созрѣетъ настоящее національное сознание, которе и спасетъ Россію.

Зная «завоеваній революціи» было достаточно, чтобы разрушить Россію, но оно бессильно ее возстановить. Для возрожденія Россіи нужно другое знамя — «возстановленія святынь», — и прежде всего возстановленія святыни народной души, которая связываетъ настоящее съ прошлымъ, живущія поколѣнія съ давно отошедшими и весь народъ съ Богомъ, какъ жребій, возложенный на народъ, какъ талантъ, данный Богомъ народу.

Ревнителі революціонной догмы удивляются, когда русскую культуру связываютъ съ историческимъ прошлымъ, когда въ этомъ прошломъ ищутъ основъ для религіозно-нравственнаго и національнаго возрожденія. Какъ будто бы Пушкинъ, Гоголь, Достоевскій не восходятъ глубочайшими своими корнями къ вѣковому творчеству русскаго національнаго гения, какъ будто бы русское православное сознание не имѣетъ подъ собою вѣчныхъ основъ въ прошломъ! Какъ можно было бы послѣ разрывовъ и разрушеній революціи говорить о національномъ и религіозно-нравственномъ возрожденіи, не говоря о вѣчныхъ святыняхъ и о вѣковыхъ связяхъ? И въ чемъ могло бы это возрожденіе состоять, какъ не въ возстановленіи этихъ связей и святынь. Люди, не желающіе помнить родства и стыдящіеся своего историческаго прошлаго, никогда не поймутъ, что такое національное чувство и что такое любовь къ родинѣ. Они боятся мрачныхъ тѣней прошлаго и не видятъ его творческихъ основъ. Они хотѣли бы перекрасить свою страну въ цвѣта и краски единоспасающей общечеловѣческой цивилизаціи и не ощущаютъ глубинныхъ ея основъ. Они хотятъ любить Россію, только отвѣчающую ихъ отвлеченнымъ представленіямъ, а не Россію дѣйствительную и подлинную.

Истинное національное чувство не ограничивается только тѣмъ, чтобы, откидывая все частное и случайное, партійное и особенное, групповое и сектантское,

подчинять себя сознанию общихъ связей и общаго единства. Оно состоитъ также и въ томъ, чтобы ощущать душу своего народа и его особый, своеобразный ликъ. Ликъ Россіи, такой подчасъ пугающій и отвращающій, а въ другое время трогающій и умиляющій есть для многихъ, и своихъ, и чужихъ, камень преткновенія и загадка. Трудно, очень трудно въ наши дни сохранить вѣрность Россіи. Вѣдь вотъ и на Западѣ, и у насъ сколь многіе соблазнились, и не вѣрятъ, и думаютъ: погибла Россія, и по заслугамъ своимъ погибла. Но подлинное національное чувство соблазниться не можетъ: оно бережно и съ пощадой прикасается къ язвамъ и ранамъ родины-матери и вѣритъ, что за этими ранами и язвами зарождается новая жизнь, — своя, особенная и самобытная русская жизнь. И каждый изъ насъ, кому Богъ послалъ жребій быть русскимъ, захочетъ ли стать счастливымъ англичаниномъ или французомъ? захочетъ ли отречься отъ Россіи и отъ ея страдальческаго пути? Конечно, нѣтъ. Но если такъ, то надо итти дальше: надо стремиться понять особые пути Россіи, ея особый жребій и за нищенскимъ ея нарядомъ, какъ учатъ наши великіе поэты и мыслители, разглядѣть ея живую душу и ея призваніе, не примѣряя къ ней чужихъ мѣрокъ, а стараясь помочь ей итти своимъ путемъ для блага и своего собственнаго, и всего человѣчества.

6. ПРЕДЪ ЛИЦОМЪ БУДУЩАГО.

Въ той задачѣ «возстановленія святынь», которая предстоить сейчасъ русскимъ людямъ, особенно важно понять, что рѣчь идетъ тутъ не о воскрешеніи какихъ-либо внѣшнихъ формъ жизни или быта, а о возрожденіи душъ, о религіозно-нравственномъ возрожденіи. Необходимо понять, что для созданія новой Россіи нужны новыя духовныя силы, нужны воспрянувшія къ новому свѣту души.

Русскому человѣку въ грядущіе годы потребуются героическія, подвижническія усилія для того, чтобы жить и дѣйствовать въ разрушенной и откинутой на нѣсколько вѣковъ назадъ странѣ. Ему придется жить не только среди величайшихъ матеріальныхъ опустошеній своей родины, но и среди ужаснаго развала всѣхъ ея культурныхъ, общественныхъ и бытовыхъ основъ. Революція оставитъ за собой глубочайшія разрушенія не только во внѣшнихъ условіяхъ, но и въ человѣческихъ душахъ. Среди этого всеобщаго разрушенія лишь съ великимъ трудомъ будутъ пробиваться всходы новой жизни, не уничтоженные сокрушительнымъ вихремъ жестокихъ испытаній. Тлетворное дыханіе большевизма всюду оставитъ слѣды разложенія и распада. И новый духъ, закаленный въ этой страшной борьбѣ, съ величайшимъ трудомъ будетъ овладѣвать распавшимися элементами общей жизни. Придется дѣйствовать въ условіяхъ ужасныхъ и первобытныхъ, и сколько разъ у новыхъ сѣятелей «разумнаго, добраго, вѣчнаго» будутъ опускаться руки при видѣ

этого необозримого поля, на которомъ новая жизнь начинается среди мертвыхъ костей. Но болѣе того: новые всходы, которые будутъ пробиваться на русской землѣ среди развалинъ, не всегда будутъ только добрыми и животворными, произрастающими на благо для всѣхъ; нерѣдко они будутъ являть картину неудержимаго стремленія и буйнаго роста, утѣснительнаго и пагубнаго для окружающихъ. Сколько новыхъ темныхъ чувствъ не загложнувшей стихіи опять проявится! сколько натворитъ новыхъ бѣдъ суровая страсть порядка и покоя! сколько тяжелыхъ этапозъ пройдетъ и могучая потребность хозяйственнаго возстановленія съ ея неукротимыми инстинктами пріобрѣтенія и накопленія! Потребуется наивысшая сила свѣта и разума, чтобы свѣтитъ и просвѣщать въ этихъ новыхъ безконечно трудныхъ условіяхъ; потребуется величайшее напряженіе вѣрующаго сознанія, чтобы видѣть впереди спасительный исходъ.

Но есть и другая причина, не менѣе глубокая, чтобы искать сейчасъ опоры только въ религіозно-нравственномъ просвѣтленіи духа. Не мы одни, весь міръ переживаетъ въ наши дни величайшій кризисъ правосознанія. И самое важное и основное въ этомъ кризисѣ есть то, что это — кризисъ невѣрія, кризисъ культуры, оторвавшейся отъ религіи, кризисъ государства, отринувшаго связь съ церковью, кризисъ закона человѣческаго, отказавшагося отъ родства съ закономъ Божескимъ.

Вотъ почему оскудѣла и демократическая идея. Вѣдь вѣра въ ея всемогущество поколеблена не только ея крушеніемъ въ русской революціи, но и ея кризисомъ въ странахъ ея недавняго торжества. Тѣ, кто по старому думаютъ, что демократія есть какая-то исключительно хорошая и прочная форма, все еще полагаютъ, что въ планѣ своихъ стремленій на этомъ требованіи демократіи можно поставить точку. Они смотрятъ на демократію, какъ на нѣкоторый исчерпывающій и всеобъемлющій символъ справедливости и свободы, какъ на главное и основное условіе всякаго дальнѣйшаго прогресса. Между тѣмъ, современная научная мысль на основаніи широкаго опыта примѣненія демократическихъ началъ подтверждаетъ очень древнее наблюденіе, что демократія, какъ и всякая другая форма, можетъ быть лучше или хуже въ зависимости отъ духовнаго содержанія, которое вкладывается въ нее народъ, и что при извѣстныхъ условіяхъ она можетъ стать и полнымъ извращеніемъ всякой справедливости. Но болѣе того: современное развитіе и состояніе демократіи обнаруживаетъ именно то духовное ея оскуднѣе, о которомъ незадолго до своей смерти писалъ В. Д. Набоковъ. Замѣчательно, что совсѣмъ недавно, (въ 1922 г.) американскій писатель Чарльзъ Туингъ, характеризуя это духовное оскуднѣе, почти дословно, самъ не подозревая объ этомъ, повторилъ классическую характеристику Платона въ діалогъ «Государство». Изображая тотъ «вѣкъ разсѣянной мысли», какимъ является, по его мнѣнію, демократическій вѣкъ, Туингъ замѣчаетъ, что «демократіи свойственно превращаться въ анархію», что «демократическій законъ легко становится беззаконіемъ»: «это міръ, въ которомъ каждый разсматривается, не какъ

равный другому, но немного лучше, чѣмъ другой; результатомъ является чело­вѣ­ческій хаосъ..., интеллектуальные идеалы разбиваются; царить разнузданность; умственная разсѣянность распространяется въ обществѣ, какъ леденящій морозъ». Это горькое сознаніе гражданина великой заатлантической демократіи съ разныхъ сторонъ подтверждается тѣмъ современнымъ очень вѣрнымъ опредѣленіемъ демокра­тіи, согласно которому она является системой релятивизма, системой терпимости и безразличія ко всякимъ догматамъ и взглядамъ, системой самыхъ широкихъ допу­щений и на всѣ стороны открытыхъ дорогъ. Въ этомъ признается великое преиму­щество демократіи, но въ этомъ нельзя не видѣть и ея роковой опасности. Становясь системой духовнаго релятивизма и индифферентизма, она лишается всякихъ абсо­лютныхъ основъ, она поистинѣ становится, чтобы употребить выраженіе Гасбаха, «какъ бы пустымъ пространствомъ», въ которомъ отдѣльныя политическія воззрѣнія сталкиваются и утверждаются, въ зависимости отъ соотношенія большинства и мень­шинства. Жить въ современномъ демократическомъ государствѣ, это значитъ жить въ атмосферѣ относительнаго, дышать воздухомъ критики и сомнѣнія. И неудиви­тельно, если при отсутствіи абсолютныхъ духовныхъ основъ все сводится къ борьбѣ силъ, къ борьбѣ большинства и меньшинства и въ концѣ концовъ къ борьбѣ классовъ. Качественныя опредѣленія уступаютъ мѣсто количественнымъ. Борьба и столкно­вение силъ — вотъ что становится рѣшающимъ моментомъ. Понятно, что это путь къ анархіи, хаосу и «леденящему морозу». Самое страшное и роковое въ этомъ про­цессѣ — опустошеніе чело­вѣческой души. Путь автономной морали и демократиче­ской политики призвелъ къ разрушенію въ чело­вѣческой душѣ вѣчныхъ связей и вѣковыхъ святынь. Вотъ почему мы ставимъ теперь на мѣсто автономной морали теонормную мораль и на мѣсто демократіи, народовластія, — асіократію, власть святынь. Не всеисцѣляющія какія-либо формы спасутъ насъ, а благодатное про­свѣтленіе душъ. Не превращеніе государственнаго строительства въ чисто внѣшнее устроеніе чело­вѣческой жизни, а возвышеніе его до степени Божьяго дѣла, какъ вѣрили въ это и какъ объ этомъ говорили встарь великіе строители земли русской, вотъ что прежде всего намъ необходимо.

Таковы тѣ совершенно особыя условія и положенія, которыя надо имѣть въ виду, когда мы думаемъ о строительствѣ новой Россіи. Надо помнить, что всѣмъ намъ придется жить въ совершенно новомъ мірѣ духовныхъ соотношеній, среди многихъ «потухшихъ маяковъ», среди многихъ оскудѣвшихъ и утратившихъ обаяніе цѣнно­стей. Холодно и неуютно будетъ въ Россіи; но, можетъ быть, еще болѣе холодно и неуютно будетъ и въ той Европѣ, въ которой издавна мы привыкли искать опоры своимъ стремленіямъ. И съ новой силой исторгнется, можетъ быть, изъ русской груди болѣзненный крикъ Гоголя: «все глухо, могила повсюду!».

Для того, чтобы среди этихъ исключительно тяжкихъ условій не потеряться, не сломиться, не изнемочь, тѣмъ, кто указываетъ путь и руководить «сердцами и со-

вѣстью», нужно и самимъ стать людьми «новаго сердца и новаго сознанія», и найти опору въ новомъ сознаніи окружающихъ. Невозможно представить, чтобы ведущіе и ведомые остались такими, какими они были ранѣе, въ годы «завоеваній революціи», въ годы «саморазнузданія больного правосознанія и судороги ожесточившейся слѣпоты»^{*)}). Нужно, чтобы всѣ поняли, что не механическіе какіе-либо выборы и не какія-либо внѣшнія формы власти выведутъ нашъ народъ изъ величайшей бездны его паденія, а лишь новый поворотъ общаго сознанія. Дѣло не въ томъ, чтобы власть была устроена непременно на какихъ-то самыхъ передовыхъ началахъ, а въ томъ, чтобы эта власть взирала на свою задачу, какъ на дѣло Божіе, и чтобы народъ принималъ ее, какъ благословенную Богомъ на подвигъ государственнаго служенія. Необходимо, чтобы замолкли инстинкты революціонныхъ домогательствъ и проснулся духъ жертвенной готовности служить общему и цѣлому. Нужно, чтобы стала впереди рать крестоносцевъ, готовыхъ на подвигъ и на жертву, и чтобы за нею стояли общины вѣрующихъ, свѣтлыхъ духомъ и чистымъ сердцемъ, вдохновленныхъ любовью къ родинѣ и вѣрѣ. Долженъ образоваться крѣпкій духовный стержень жизни, на которомъ все будетъ держаться, какъ на органической своей основѣ.

И какъ бы ни представлять себѣ переходъ отъ жестокаго и умерщвляющаго деспотизма Совѣтской власти къ формамъ болѣе свободнымъ и животворнымъ, — въ видѣ ли постепеннаго ослабленія исключительнаго господства этой власти и постепеннаго привлеченія его къ управленію новыхъ элементовъ, или въ видѣ внезапнаго ея паденія, все равно русскій народъ не встанетъ съ своего одра, если не пробудятся въ немъ силы религіозныя и національныя. Не политическія партіи спасутъ Россію, ее воскреситъ воспрянувшій къ свѣту вѣчныхъ святынь народный духъ!

Прага, 13 іюня 1923 г.

П. НОВГОРОДЦЕВЪ.

^{*)} Выраженіе И. А. Ильина.

ИНОЧЕСТВО И ПОДВИГЪ.

Существуетъ широко распространенное популярное представлѣніе о монашествѣ, согласно которому послѣднее есть нѣкій придатокъ къ христіанству, уродующій его, или во всякомъ случаѣ — излишній, т. ск. «эксцессъ». Однако достаточно попристальнѣе вчитаться въ основные священные и святоотеческіе тексты, чтобы видѣть, что точное и полное соблюденіе Христовыхъ заповѣдей ведетъ къ полному монашеству.

Для христіанина цѣль жизни опредѣляется его антропологіей, въ основаніи которой лежитъ концепція тѣлесной и душе-духовной сущности, созданной по образу Божію. Мы именно настаиваемъ на всестороннемъ пониманіи «образа», ибо Слово, Которымъ все сотворено — вмѣстѣ съ человѣческими тѣломъ, душою и Духомъ съидитъ одѣсную неизрѣченнаго Отца. Въ этомъ и состоитъ премірное и онтологическое значеніе Праздника Вознесенія, принятаго тварію съ «радостію великою». Тѣлесное пониманіе «образа» у старообрядцевъ имѣетъ глубокой, поэтому, смыслъ. У человѣка возрастаніе образа въ подобіе есть созрѣваніе для вѣчности всего существа — *вмѣстѣ съ тѣломъ*. Послѣднее по словамъ апостола вѣдь есть «члены Христовы», отмѣченные его «язвами».

Возрастаніе въ «мѣру возраста Христова» въ подобіе Божіе, въ вѣчность, такъ ск. проростаніе «изъ времени въ вѣчность» — для христіанина и есть цѣль жизни. «Ибо, говоритъ апостоль, мы знаемъ, что когда земной нашъ домъ, эта хижина разрушится, мы имѣемъ отъ Бога жилище на небесахъ, домъ нерукотворенный, вѣчный. Оттого мы и воздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище» (II Кор., 5, 1-2). Эта жажда облеченія въ «небесное жилище», жажда цѣли - цѣнности неразрывно соединенія съ тяготящей ко Христу любовію подвигаетъ и на мученичество, которое есть завершеніе, высшій цвѣтъ и плодъ монашескаго пути.

Понятіе цѣли и средства въ христіанствѣ, хотя и остается, но является въ иномъ планѣ, преодолевая обще-философское и научное ихъ пониманіе. Послѣднее всегда

— въ томъ или иномъ вариантѣ — вынуждено считаться съ механической причинностью, т. е. въ концѣ концовъ съ большимъ или меньшимъ обезсмысливаніемъ, обезцѣниваніемъ и непонятностью въ итогѣ.

Избѣжать этого субъективистически-психологистическаго обезсмысливанія можно только исповѣданіемъ цѣнности преодолевающейся въ актѣ вѣры, какъ рационализмъ, и эмпиризмъ, такъ и ихъ всевозможныя сочетанія и варіаціи. Недалеко отъ нихъ ушелъ и популярный обывательскій телеологизмъ, противъ котораго направляетъ свое остріе трансцендентализмъ.

Это потому что смыслъ можетъ быть только цѣнностью и въ цѣнности — и система смысловъ есть система цѣнностей.

Христіанское любомудріе одно есть золотой путь между обезсмысливающимъ механизмомъ причинныхъ фикцій и мало-немошнымъ, популярнымъ телеологизмомъ съ его *ratio ignava*.

Однако система смысловъ возникаетъ только тогда, когда для насъ христіанство станетъ не односторонне-моральной или хотя бы гносеологической концепціей (что уже конечно гораздо шире морали, ибо включаетъ ее въ себя), а вросетъ въ онтологическую всесущностную субстанціальность, въ себѣ же содержащую свою собственную энтелехійность. Энтелехией христіанской личности и является внѣ ея находящійся Богъ, ради Котораго, ради подобія Котораго она должна перерости самое себя, чтобы стать цѣнностью, т. е. чтобы обрѣсти истинное бытіе, которое неразрывно связано съ цѣнностью: Вотъ почему христіанство, требуя обрѣтенія «отверженія себѣ», даетъ личности абсолютную цѣнность. Самое цѣнное въ христіанствѣ — Универсальная, абсолютно полная и исчерпывающе многогранная личность Іисуса Христа — есть Личность, «не ищущая своей воли», какъ объ этомъ Слово неоднократно и настойчиво проповѣдуетъ.

Для твари абсолютная цѣнность, заключающаяся въ совершенномъ подобіи, есть лишь идеальная возможность, однако возможность дѣйствительная, реальная, свою подлинность черпающая въ Сущемъ. Для Твари она реализуется въ мѣру возраста Христова на путяхъ къ Нему, и имѣя Его во всякій временный моментъ. Потому и говорится: «иже на всякое время и на всякій часъ на небеси и на земли поклоняемый Христе Боже Нашъ». Во всякій моментъ возможность коренится въ дѣйствительности и время въ вѣчности. Вѣра, которая есть «уповаемыхъ извѣщеніе» (уповаемыхъ — возможныхъ) даетъ поэтому жизнь вѣчную. Мало того — она сама содержитъ вѣчную жизнь, она есть уже вѣчная жизнь въ аспектъ временности, который ею прорицается и преодолевается. «Вѣрующій въ Меня имѣетъ жизнь вѣчную» (Іоан. 6, 47). Вѣра же есть отдача себя Предмету вѣры — т. е. временное выраженіе того, что въ вѣчности совершается въ Троичныхъ Нѣдрахъ. «Какъ послалъ Меня живой Отецъ, и Я живу Отцемъ, такъ и ядущій Меня жить будетъ Мною»

(Иаон. 6:57). Это значить: въ вѣрѣ отрекающійся отъ временнаго и эмпирическаго я получаетъ взамѣнъ его сверхвременное, вѣчное, сверхэмпирическое бытіе.*)

Подвигъ, блаженство и святость — трехступенный путь Богоуподобленія, борьбы за «духовное содержаніе жизни» и за выявленіе «вѣчнаго въ человѣкѣ» есть — путь, которымъ образъ Божій, изначала данный, возрастаетъ въ подобіе. Послѣднее «заслуживается» подвигомъ и является какъ бы реализаціей энтелехіи человѣка. Каждый человѣкъ имѣетъ два лица: то лицо, которое онъ фактически имѣетъ, и лицо, которое онъ могъ бы имѣть, какъ Божію идею о немъ. Подвигъ какъ разъ и состоитъ въ безконечномъ приближеніи перваго ко второму. Хотя человѣческими силами «совпаденіе» полностью осуществлено быть не можетъ, но милостью Божіей и благодатью Святого Духа временнымъ человѣческимъ «дѣланіемъ» — подвигомъ, обрѣтается идеальный, а потому и истинно-сущій, всереальнѣйшій образъ. «Вѣрный въ маломъ» ставится «надъ многимъ», согласно таинственной, бездонно-глубокой и безконечной смыслами притчи о талантахъ (Мѡ. 25, 14-30, Лк. 19, 12-27). Подвигомъ стяжается блаженство и святость. Замѣтимъ между прочимъ, что «вѣчный покой» во «блаженномъ успѣніи» вовсе не надлежитъ понимать какъ нѣкую косность и неподвижность. Наоборотъ, это такое преодоленіе трудностей, начавшееся земнымъ подвигомъ, при которомъ окрыленный духъ (*atto puro* — чистое дѣйствіе) уже ни знаетъ косности, не знаетъ сопротивленія свинцовыхъ гирь, отягченнаго грѣхомъ полу-бытія, а обрѣтаетъ свободу о Христѣ, ангельскую молніеносную подвижность. Это покой преодоленной трудности, окрыленности и мощи. Святые, подобные преп. Серафиму знаютъ еще на этой землѣ. Исторія борьбы, исторія восхожденія, этапы и моменты которой фиксируются въ вѣчности и есть то, чѣмъ «жизнѣ» отличается отъ «біографіи». Слѣдуетъ обратить особенное вниманіе на активный смыслъ перваго (бытіе, энтелехія) и пассивный смыслъ второго (бываніе, матерія), на дѣйствительный, дѣйствительный, сущностный онтологическій смыслъ житія — и бездѣйственный, отмершій, отжившій, только «представляемый», только описываемый, но находящійся подъ угрозой неминуемаго вѣчнаго забвенія смыслъ біографіи.

Можно опредѣленно сказать, что «жизнѣ» человѣка есть раскрытіе, утвержденіе и обрѣтеніе его «вѣчнаго», и біографія — описаніе временнаго; почему человѣкъ живъ и вѣченъ постольку, поскольку его жизнь есть «жизнѣ», а не біографія. Лишь

*) Метафизическая необходимость монашества, какъ слѣдствіе первороднаго грѣха выяснена въ моемъ очеркѣ «Die Bedeutung des Starzentums fur die Wiedervereinigung der Kirchen des Morgen und Abendlandes. Ahren aus der Garbe. 1926.

«Монашества не можетъ избѣжать никто: всѣ смертны. И смерть есть принятіе или, вѣрнѣе сказать, возложеніе монашескаго образа: умершій есть совершенный постригъ, совершенный цѣломудренникъ, совершенный отшельникъ, совершенный молчальникъ. Въ этомъ глубочайшій смыслъ смерти. И вопросъ въ томъ, принять ли умершій монашескій обликъ добровольно или недобровольно, т. е. жилъ ли онъ во Христѣ и умеръ ли онъ во Христѣ (такъ какъ послѣ смерти нѣтъ покаянія), чтобы вмѣстѣ съ нимъ сподобиться «жизни нестарѣющей», «почестей и вѣнцевъ небесныхъ». Или же смерть его «прихлопнула», чтобы привести Христу, какъ судья и мечу разсѣкающему.

для послѣдней страшно время—tempotesrittore, «святъ» тотъ, въ которомъ не осталось или почти ничего не осталось отъ «біографіи». Житіе уподобимъ «иконѣ», а біографію портрету. Житіе есть мощи, біографія — трупъ.

Это не значить, что житіе или икона устраняютъ формальную т. наз. истину. Элементы «біографіи» не только могутъ присутствовать въ «житіи», но какъ разъ, именно, «житіе» собираетъ эти элементы съ особою скупулесностью и детальностью, бережливо заботливостью — почему житіе является часто столь цѣннымъ, хотя требующимъ своеобразнаго такта въ пользованіи историческимъ источникомъ.

Въ житіи детали эти осмысливаются высшимъ смысломъ, становятся цѣнностями, подобно мельчайшимъ частицамъ мощей святого и вообще всякимъ реликвіямъ отъ него. Иконность, которая есть энтелехія портретности (біографіи), преобразуетъ послѣднюю, осмысливаетъ ее, фиксируя всегда готовая разбѣжаться, разсыпаться детали въ одно смысловое цѣлое.

Въ житіи-иконѣ — тѣ же детали, тотъ же матеріаль, что и въ біографіи портретѣ, но только расположены и освѣщены по иному. Въ житіи-иконѣ, согласно слову Апостола «все благообразно и по чину бываетъ». Наоборотъ, въ біографіи, поскольку она только біографія (хотя бы наизнаменитѣйшаго «генія») не трудно усмотрѣть черты трупнаго распада, лишь задержаннаго на время лживой видимостью «славы міра сего», но которая для желающаго видѣть, а тѣмъ болѣе для тѣхъ, кто «во Христа крестился» и «во Христа облекся» кажется ужасной *facies hippocratica* (лицо мертвеца). Помимо этого, искушаясь «славой міра сего», упираясь взорами только въ біографію, надо помнить всякому ищущему «знаменитости» и поклоняющемуся ей: слава этого міра, похвальба о тлѣнномъ и грязномъ есть жестокое и страшное безславіе въ вѣчности передъ Лицемъ Божиимъ. Многіе и многіе «великіе» и «безгрѣшныя» на землѣ и въ «исторіи» — малѣйшіе и вѣчно умирающія жалкія ничтожества *тамъ*. Тѣ же похвалбы и величанія, которыя воздаются имъ *здѣсь* безбожниками — *туда* доходятъ какъ усиленные муки, какъ «дрова на костеръ».

Передъ нами святость вырисовывается теперь какъ высшая прочность, неистребимая вѣчность и совершеннѣйшая красота украшенной черезъ преображеніе подвигомъ и побѣдившей его «естественныхъ пропорцій» и «естественныхъ каноновъ» красоты человѣка въ его энтелехійности. Вотъ почему въ ней прославляются и сіяютъ неожиданнымъ блескомъ какъ красивые, такъ и уроды, какъ цѣлые, такъ и калѣки, какъ здоровые, такъ и больные, какъ юродивые, такъ и геніи. Тотъ, кто подвигомъ стяжалъ святость и съ нею блаженство, тотъ дѣлается по новому «красивымъ» — каждый однако согласно «имени» своему, съ особымъ лишь ему даннымъ и ему свойственнымъ лицомъ. Святость есть міръ безконечнаго разнообразія подлинной, извѣчной, всегда новой красоты подъ общимъ куполомъ блаженства сіяющей. Куполь этотъ — есть куполь Новаго Завѣта.

Источникъ святости и высочайшая святость есть Богъ. Но взирать на Бога

человѣку, да еще грѣшному — невозможно — потому что сама возможность такого взирания сама по себѣ соединена съ высочайшей святостью, «чистотою сердца». Даже такимъ угодникамъ, какъ Моисей, дано было видѣть лишь «задняя Божія», «Человѣкъ не можетъ увидѣть Меня и остаться въ живыхъ» (Исходъ 33, 20), какъ сказалъ Господь тому же Моисею въ отвѣтъ на его мольбу о «видѣніи славы» Божіей.

Для пропитаннаго же грѣхомъ человѣческаго существа такое недостойное видѣніе было бы «смертью вѣчной», «адской мукой». Будучи источникомъ неизречимаго блаженства для святого, чистаго, Богъ есть страшный «огонь поѣдающій», попадающій во вѣки грѣшника, а тѣмъ болѣе безбожника (крайняя ступень грѣха). Поэтому невидимость Бога для грѣшника, его «удаленіе» отъ грѣховнаго человѣчества, есть величайшая милость, мудрость и знакъ сострадающей любви. Какъ только совершилась, осуществилась полнота временъ и плоть человѣческая въ лицѣ Приснодѣвы Маріи возрасла — правда въ единой и неповторимой вершинѣ тварности, способной стать «купиной неопалемой» — снисшелъ «Спасъ къ роду человѣческому» — принявъ непопадающій грѣшныхъ и немощныхъ «зракъ раба».

Смирившись — Онъ далъ образъ смиренія, безгрѣшный — Онъ далъ образъ совершенной святости и показалъ какъ можно и нужно восходить къ Богу, чтобы не быть попаленнымъ. Показанный имъ путь — путь спасенія, «погубленія своей души ради» Господа. — Если не можетъ «живой» человѣкъ увидѣть Господа — надо добровольно умереть для тѣла и грѣха, чтобы воскреснуть съ Нимъ, навѣки быть съ Богомъ.

Если слово Божіе, а за нимъ святоотеческая письменность и все «Богословіе» признаютъ изначальную грѣховную поврежденность человѣка («первородный грѣхъ») то современная наука — физиологія и психопатологія — установили въ качествѣ не подлежащаго оспариванію факта болѣзненную паталогическую подоснову т. наз. нормальной человѣческой особы.

Не подлежитъ сомнѣнію, что какъ «физика», такъ и «психика» обычнаго средняго, считаемаго здоровымъ индивидуума есть непрерывное балансированіе, неустойчивое равновѣсіе между крайностями, изъ которыхъ каждая есть болѣзнь. Балансированіе это сопряжено съ постоянными срывами въ послѣднюю и съ неминуемой окончательной катастрофой смерти въ перспективѣ. Особенно важное значеніе имѣетъ это обстоятельство въ виду того, что человѣкъ есть «животное общественное» (*ζῷον πολιτικόν*) постоянно сталкивающееся и сожительствоющее съ себѣ подобными, на которыхъ сейчасъ же отражаются малѣйшіе отбѣнки этого балансирования. Можно сказать, что «здоровая» (въ дѣйствительности же полубольная или вовсе больная) человѣческая личность служить постояннымъ источникомъ и объектомъ всестороннихъ болѣзненныхъ («патогенныхъ») взаимодействій, начиная съ родныхъ и близкихъ ей и кончая незнакомыми на улицахъ и въ общественныхъ мѣстахъ. Отъ мелкихъ житейскихъ ссоръ, непріятностей, грубостей, обнаруженныхъ или скрытыхъ, зависти,

злобы, своекорыстія, любостяжанія, тщеславія, вспыльчивости, забывчивости, небрежности, разсѣянности и до грандіозныхъ кровавыхъ преступленій въ общественно-государственномъ масштабѣ, уносящихъ порою миллионы жертвъ въ могилу и причиняющихъ жесточайшія муки оставшимся въ живыхъ — во всѣ времена и у всѣхъ на лицо этотъ общественно индивидуальный «обмѣнъ» злыми дарами темной силы, научившей человѣка «познавать добро и зло» и быть «яко бози». Грѣхи и вошедшія съ ними «болѣзни» и смерть дѣйствительно стали какъ бы второй природой человѣка, но думать о «естественномъ» избавленіе отъ нихъ — безуміе, злая и глупая утопія. Христова истина научаетъ насъ тому, что *спасеніе уже совершилось* — необходимо только вѣрующее его пріятіе и вхожденіе подлиннымъ сочленомъ въ общество «святыхъ» (понимая этотъ терминъ въ древне-христіанскомъ смыслѣ), въ Церковь, которая не только сама свободна отъ грѣха, но исцѣляетъ отъ него, въ ту Церковь «Христову, Невѣсту», внѣ которой нѣтъ спасенія, т. е. жизни вѣчной, такъ какъ только въ Церкви Жизнодавецъ Господь Богъ, и лишь въ ней дается непопалаящая встрѣча съ Сущимъ. Если, однако, «Церковь торжествующая», «церковь небесная» не знаетъ области тьмы и полутьмы, если Она вся въ свѣтѣ, ибо погружена въ «Свѣтъ непреступный» — то «Церковь земная» (собств. на землѣ пребывающая), Церковь воинствующая, вся погружена въ борьбу со стихіей зла, она Церковь спасаемыхъ, а не спасшихся (утвержденіе спасенія на землѣ — есть похищеніе пророчествъ Божіихъ, ложь, «прелесть» и соблазнъ. Таковъ древній монтанизмъ, таково новѣйшее хлыстовство съ его рационалистическими и мистическими «прелестными» развѣтвленіями). И часто тѣ же самые люди, которые принадлежатъ по крещенію и по участию въ прочихъ таинствахъ благодатной церковной жизни — другую часть своего существа, или вѣрнѣе, другимъ своимъ обращеніемъ отдають себя во власть темныхъ стихій «князя вѣка сего». Общеніе людей въ такой злой обращенности не только не приноситъ спасенія, но часто является «широкими врагами», ведущими къ гибели. Въ такомъ обществѣ люди *забываютъ о Богѣ* и о страшномъ часѣ встрѣчи съ Нимъ по смерти, *раздробляютъ* свое душе-духовное единство, слѣдствіемъ чего является *немоць*; собираясь не для Христа, они *расточаютъ* свои богатства («таланты»); и вмѣсто любви проникаются другъ къ другу либо прямой *ненавистью* и враждой, либо соединяются въ безлюбовныя и въ сущности той же ненавистью стимулируемыя группировки («партіи») для технического удобства борьбы противъ всѣхъ. Въ такомъ зломъ обществѣ даръ членораздѣльной рѣчи служить не общенію, а раздѣленію. Возникають всевозможныя формы *пустословія*, *срамословія* («копролалія») и *злословія* — отъ примитивно-грубыхъ до утонченнѣйшихъ и лукаво-двуслысленныхъ. Это и есть ставшая въ наше время настоящимъ бѣдствіемъ власть языка и фразъ (*глсссократія* — наряду съ охлократіей и педократіей — господствомъ незрѣлыхъ и невѣжественныхъ, очень часто бездарныхъ юнцовъ).

На это сѣтуетъ въ своемъ торжественно-печальномъ и аскетическомъ посланіи св. Ап. Іаковъ въ тревожащихъ, душу уязвляющихъ словахъ:

«И языкъ — огонь, прикраса неправды. Языкъ въ такомъ положеніи находится между членами нашими, что оскверняетъ все тѣло и воспалаетъ кругъ жизни (ἡ σπiloύσα ὅλον τὸ σῶμα, καὶ φλογὶ ζουσα τὸν ὅλον κύκλον τῆς γενέσεως), будучи самъ воспаленъ отъ гены; ибо всякое естество звѣрей и птицъ, пресмыкающихся и морскихъ животныхъ укрощается и укрощено естествомъ человѣческимъ, а языкъ укротить никто не можетъ: это неустойчивое зло (ἀκατάσχετον κακόν) онъ исполненъ смертоноснаго яда. Имъ благославляемъ Бога и Отца, и имъ проклинаямъ человѣковъ, сотворенныхъ по подобію Божію: изъ тѣхъ же устъ исходитъ благословеніе и проклятіе. Не должно, братія мои, сему такъ быть» (Іак. 3, 6-10).

При такомъ пользованіи членораздѣльной рѣчью, собственно и общенія то нѣтъ никакого, а есть только скопленіе, скопище, «агрегатъ», въ которомъ нѣтъ собратіи — и подавно Церкви — а лишь «сочеловѣки и среда», выражаясь въ терминахъ Р. Авенариуса. Въ подобной «средѣ» ее составляющіе «сочеловѣки», враждебные другъ другу, далѣе отстоятъ другъ отъ друга, чѣмъ въ раздѣленномъ состояніи, ибо собираются, «скопятся» они во имя того, что разъединяетъ, а не соединяетъ (т. наз. «солидарность»). Соединяетъ же людей только любовь. Источникъ любви есть Господь Іисусъ Христосъ, а Христа можно только обрѣсти въ Церкви. «Заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга, какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы да, любите другъ друга» (Іоан. 13, 34) и: «безъ меня не можете дѣлать ничего» (Іоан. 15, 5). Чѣмъ ближе къ Богу, тѣмъ ближе къ любви, а, значить, тѣмъ ближе къ душамъ своихъ собратій во Христѣ.

Вотъ въ краткихъ словахъ путь, ведущій къ монашеству съ его разновидностями — отшельничеству и подвижничеству. Въ обычной добродѣтели стараются «любить». Въ монашествѣ стремятся къ общенію съ Самимъ Источникомъ любви, минуя и отвергая всѣ промежуточныя инстанціи, которыя, поскольку на нихъ задерживаются или хотя бы только замедляютъ свой путь «восхожденія», являются уже помѣхой.

«Ты долженъ чаще думать о Богѣ, чѣмъ дышать» — говоритъ стоикъ Эпиктетъ. Въ христіанствѣ же, въ которомъ дано высшее и совершеннѣйшее раскрытіе Бога и Его воли, это «богомысліе» приобрѣло особую высоту и чистоту. Монахъ уходитъ отъ того, что затемняетъ въ немъ память о Богѣ, онъ уходитъ отъ «любленія твари паче создавшаго», онъ «забываетъ» о мірѣ, который затемняетъ въ немъ память о неизбѣжной встрѣчѣ съ Богомъ послѣ смерти, которая будетъ страшной или сладостной въ зависимости отъ использованія «таланта» — жизни.

«Память смертная», т. е. память о смерти — одно изъ главныхъ свойствъ монаха. «Ибо всѣмъ намъ должно явиться предъ судилище Христово, чтобы каждому получить соотвѣтственно тому, что онъ сдѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или худое» (II Кор. 5, 10). Встрѣча съ Богомъ переживается такъ, что мы увидимъ Его въ зависимости

отъ насъ самихъ либо Отца, либо Судью. «Грѣшники», говоритъ одинъ философъ, «не желая видѣть Отца въ Богѣ вынуждены будутъ встрѣтиться съ Нимъ, какъ съ Судьей». Видѣть же въ Богѣ Отца — значить постоянно помнить о Немъ и творить Его Заповѣди.

Христосъ сказалъ, въ чемъ состоитъ эта воля. Она состоитъ какъ извѣстно, изъ двухъ заповѣдей, изъ которыхъ первая и наибольшая есть заповѣдь о любви къ Богу.

Монахъ и сосредоточивается на первой заповѣди, на любви къ Богу, какъ и всякая любовь отличается требовательностью — «ревностью». «Если кто приходитъ и не возненавидитъ (*καὶ οὐ μισήσῃ*) Отца своего, и матери, и жены, и дѣтей, и братьевъ, и сестеръ, а притомъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ» (Лк. 14, 26).

Любовь требовательна и страшна, она не знаетъ остановокъ, отдыха и успокоенія на второстепенномъ, промежуточномъ. По отношенію же ко Христу она означаетъ «сидѣніе у Его ногъ» по образу евангельской Маріи, сестры Марѳы.

«Марѳа же заботилась о большомъ угощеніи и подошедши сказала: Господи, или Тебѣ нужны нѣтъ, что сестра моя одну меня оставила служить, скажи ей, чтобы помогла мнѣ. Иисусъ же сказалъ ей въ отвѣтъ: Марѳа, Марѳа, ты заботишься и суетишься о многомъ. А одно только нужно. Марія избрала благую часть, которая не отнимется отъ нея (Лк. 10, 44-42).

Замѣтимъ, что Господь *не осуждаетъ Марѳы*, а лишь какъ бы жалѣетъ ее въ лишеніи «благой части».

Передъ своими страданіями Господь открылъ, что это за благая часть: «Истинно, истинно говорю вамъ: вы восплачете и возрыдаете, а міръ возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша въ радость будетъ. Женщина, когда рождаетъ, терпитъ скорбь, потому что пришелъ часъ ея; но когда родитъ младенца, уже не помнитъ скорби отъ радости, потому что родился человекъ въ міръ. Такъ и вы теперь имѣете печаль, но Я увижу васъ опять и возрадуется сердце ваше и радости вашей никто не отниметъ отъ васъ». (Іоан. 16, 20-22). Нынѣ же для насъ изъ сопоставленія «благой части» и «радости» съ «печалью» видно, что «въ міру» открывается нѣкая ихъ несовмѣстимость. Избравшій благую часть плачетъ, когда міръ «радуется» и наоборотъ: «Горе вамъ (*οὐαία ὑμῖν*) смѣющіеся нынѣ, ибо восплачете и возрыдаете» (Лк. 6, 25).

Теперь для насъ долженъ быть ясенъ одновременно нормирующій и конституирующій смыслъ словъ Христа «Кто хочетъ душу свою сберечь, тотъ потеряетъ ее; а кто потеряетъ душу ради Меня, тотъ обрѣтетъ ее», а равно какъ и сущность той «ненависти», которою надо «возненавидѣть все въ міру находящееся, самое, повидимому, дорогое. Отречься надо не отъ сущности «дорогого», которая въ Богѣ, но отъ бывающей въ міру, а потому понимающей его акциденціи. «Ненавидимо» должно быть то, что отлучаетъ отъ Бога, а потому губитъ и разлучаетъ въ вѣчности. Врядъ

ли нужно упоминать, что «ненависть» о которой здѣсь идетъ рѣчь не имѣетъ ничего общаго съ одноименной человѣческой, крайне грѣховной эмоціей. Послѣдняя какъ разъ есть атрибутъ міра, а послѣдній надлежитъ ненавидѣть, дабы не ненавидѣть его ненавистію.

Отреченіе отъ своей самости ради обрѣтенія ея въ вѣчности Бога имѣетъ свой идеальный образъ въ Господѣ Иисусѣ и его «истощаніи» (кенозисѣ) ради послушанія Отцу: «Моя пища есть творить волю Пославшаго Меня и совершить Его дѣло» (Іоан. 4, 34). Это твореніе воли дошло до своего предѣла въ смиреніи кресныхъ мукъ и смерти. «Потому любить Меня Отецъ, что я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее; никто не отнимаетъ ее у Меня, но Я Самъ отдаю ее (Іоан. 10, 17-18).

Поэтому въ послѣдней (9-й) заповѣди блаженства (Мѡ. 15: 11-12) и общается высшая награда; ясно, конечно, что въ монашество какъ въ цѣлое входитъ исповѣдническій и мученическій подвигъ, какъ часть или во всякомъ случаѣ какъ завершеніе и увѣнчаніе ибо и *само монашество есть добровольное мученичество, умираніе во Христѣ*, дабы со всею полнотою можно было ожить съ Нимъ «во вѣки безконечныя и присносущныя». Послѣднее является корнемъ радости не отъ міра сего среди непрерывныхъ лишеній, страданій, принужденій и «воздыханій», которыми отличается жизнь истиннаго монаха. Эта тайная радость и есть то «благоденство», о которомъ говоритъ ап. Павелъ. Радость монаха рождается изъ его слезъ и есть въ сущности не что иное какъ сами эти слезы, преображенные и отертыя рукою Господнею: блаженны плачущіе, потому что они утѣшатся (Мѡ. 5, 4).

«Оттого мы и воздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище; только бы намъ и одѣтыми не оказаться нагими. Ибо мы, находясь въ этой хижинѣ, воздыхаемъ подъ бременемъ, потому что не хотимъ совлечься, но облечься, чтобы смертное было поглощено жизнью. На сіе самое и создалъ насъ Господь и далъ намъ залогъ Духа. И такъ мы всегда благодушествуемъ; и какъ знаемъ, что водворяясь въ тѣлѣ, мы устранимы отъ Господа — ибо ходимъ вѣрою, а не видѣніемъ — то мы благодушествуемъ и желаемъ лучше выйти изъ тѣла и водвориться у Господа, и потому ревностно стараемся водворяясь-ли, выходя-ли, быть Ему угодными» (II Кор. 5, 2-10).

Такимъ образомъ изъ монашеской устремленности, изъ аскетической настроенности вытекаетъ понятіе угодника Божія, т. е. человѣка думающаго не о томъ, «что человѣческое», не о томъ, «что Божіе». Ради этого монахъ и уединяется. Въ «Древнемъ Патерикѣ» такъ опредѣляется сущность истиннаго монаха:

«Братъ спросилъ одного старца: въ чемъ должна состоять жизнь монаха? Старецъ отвѣчалъ: въ томъ, чтобы имѣть уста истинныя, сердце чистое, помыслъ не блуждающій по предметамъ міра (*λογισμος μή περιβόητος εις τὸν κόσμον*) псалмопѣніемъ съ сокрушеніемъ; въ томъ, чтобы пребывать въ молчаніи, и ни о чемъ другомъ не думать, какъ только о чаяніи Господа» (Др. Патерикъ, рус. пер. стр. 19).

Бодрствованіе, которое съ аскетической точки зрѣнія надо понимать въ самомъ

широкомъ (между прочимъ и буквально) смыслъ есть результатъ сосредоточенности и неустанной молитвы, что опять таки заповѣдано Словомъ Божиимъ въ ясныхъ и опредѣленныхъ словахъ:

«Итакъ бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избѣжать всѣхъ сихъ будущихъ бѣдствій и предстать передъ Сына Человѣческаго» (Лк. 21, 36). «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть въ искушеніе» (Мѡ. 26, 41).

«Если не будешь бодрствовать, то я найду на тебя какъ тать и ты не узнаешь, въ который часъ найду на тебя» (Откр. 3, 3).

Въ этихъ трехъ текстахъ коренится все существо монашеской аскезы, которая и состоитъ въ своей основѣ изъ бодрствованія и молитвы. Причемъ главное — молитва, какъ насъ поучаетъ величайшій монахъ XIX вѣка — преп. Серафимъ Саровскій. Объ этомъ, — однако, рѣчь будетъ далѣе, а теперь обратимся къ нѣкоторымъ другимъ авторитетнымъ свидѣтельствамъ.

«Нѣкто спросилъ *авву Антонія*: что мнѣ нужно соблюдать, чтобы угодить Богу? Старецъ сказалъ въ отвѣтъ: соблюдай, что заповѣдаю тебѣ: куда бы ты ни ходилъ, всегда имѣй Бога предъ своими очами; чтобы ты не дѣлалъ, имѣй на это основаніе въ Божественномъ писаніи и въ какомъ бы мѣстѣ ни находился, не скоро отходи оттуда. Соблюдай сіи три заповѣди и спасешься». (Др. Пат. Стр. 11-12).

«*Захарія* говоритъ: по мнѣ, кто дѣлаетъ себѣ во всемъ принужденіе, тотъ монахъ».

Передъ своей смертію *авва Іоаннъ* сказалъ слѣдующее: «я никогда не творилъ своей воли, никого не училъ тому, чего прежде самъ не исполнялъ» (ibid стр. 15).

Приведенныя слова аввы Іоанна надо считать исчерпывающе-типическими для свято-отеческаго и аскетическаго учительства, т. наз. старчества, которое состоитъ въ передачѣ спасительныхъ навыковъ, приобрѣтенныхъ личнымъ подвигомъ и духовнымъ опытомъ — на пользу и спасеніе ближнимъ.

«Монашество есть съ отрѣшеніемъ отъ всего, непрестанное умомъ и сердцемъ пребываніе въ Богѣ. Монахъ тотъ, у кого такъ устроено внутреннее, что только и есть Богъ, да исчезающій въ Богѣ (прот. М. І. Хитровъ, Преосв. Феофанъ. Москва 1905, стр. 9).

Сущность аскетически-монашескаго уединенія, неразрывно связаннаго съ монашествомъ Вышенскій Затворникъ опредѣляетъ какъ полную, радикальную отрѣшенность: «ужъ когда въ монастырь, то на одиночество. Плохо жить въ монастырѣ тому, кто въ общеніи со многими хочетъ жить какъ бы въ обществѣ. И тамъ одного только знать надо — настоятеля или духовнаго отца и старца» (ibid. стр. 37). На основаніи всего вышесказаннаго можно утверждать, что монашество есть противостояніе всему тому разстройству, которымъ разрушается человѣческая личность, въ міру отлучаемая отъ Источника и корня своего подлиннаго бытія, строя, устройства.

Въ монашествѣ люди *помнятъ о Богѣ*, собираютъ свое душевное и духовное

единство (вростая такъ сказать душею въ духъ) въ цѣломудріи, слѣдствіемъ чего является крѣпость для вѣчности и основаніе для того, чтобы «неосужденному предстать у страшнаго престола Господа Славы», отдавая все ради Христа они *собирають сокровище нетлѣнное на небѣхъ*, «возненавидѣвъ» въ себѣ и въ ближнемъ временное грѣховное *разрушающее и разрушаемое* они любятъ въ другѣ образъ Божій *животворящій и неразрушимый*, соединяющій ихъ въ подлинное, никакой враждебной или темной силѣ недоступное братство о Христѣ. *Умолкають* для міра, чтобы *бесѣдовать съ Богомъ и молить о мірѣ*. Сокрушеніе, воздержаніе, борьба съ «похотью» во всѣхъ ея видахъ совершенно естественно слѣдуетъ изъ заданій монашества, какъ совершеннаго христіанства, потому что гордость, невоздержанность, потачка страстямъ непримиримо антогонистичны Христову свѣту, а средняго пути нѣтъ. Есть лишь ступени возрастанія и, увы, паденія.

Въ виду особаго значенія молчанія въ монашескомъ житіи вообще и въ подвигѣ преп. Серафима въ частности приведемъ еще свидѣтельства о немъ подвижниковъ-старцевъ:

Авеа Антоній: «какъ рыбѣ необходимо пребывать въ водѣ, такъ мы должны пребывать въ кельѣ, дабы оставаясь внѣ оной, не забыть о внутреннемъ бдѣніи» (Др. Пат. стр. 20).

Авеа Діадохъ: «какъ въ банѣ часто отворяемыя двери скоро выпускають жаръ вонъ, такъ и душа, если она желаетъ часто говорить, то хотя бы говорила и доброе, теряетъ собственную теплоту чрезъ дверь язычную. Хорошо благовременное молчаніе; — оно ничто иное, какъ мать мудрѣйшихъ мыслей» (ibid стр. 24).

Авеа Дула: «нѣтъ ничего равнаго безмолвію и посту. Они помогаютъ намъ въ борьбѣ противъ врага: ибо они внутреннимъ взоромъ доставляютъ остроту зрѣнія» (ibid. стр. 24).

Авеа Исаія. «безмолвствовать въ кельѣ — значитъ повергать самого себя предъ Богомъ и всею силою своею противиться всякому помыслу, посѣваемому отъ врага. Это значитъ — бѣгать міра» (стр. 24).

Авеа Пимень: «если человѣкъ будетъ помнить изрѣченіе Писанія: отъ словесъ своихъ оправдашися и отъ словесъ своихъ осудишися (Матѣ. 12, 37), то рѣшимся лучше молчать» (стр. 52).

Авеа Памво: на вопросъ, хорошо-ли хвалить ближняго отвѣчалъ: «хорошо, но лучше молчать» (стр. 52).

Умереть для этого міра, чтобы со всею полнотою жить въ свѣтѣ «незаходимаго солнца» — это вѣдь значитъ умереть для всѣхъ формъ чувствованія въ мірѣ лежащихъ — какъ бы ни высокъ и безотносительно цѣненъ былъ ихъ объектъ. И даже такъ: чѣмъ выше и цѣннѣе, тѣмъ рѣшительнѣе и строже должно быть отверженіе всякихъ формъ психологистическаго эмоціонализма ставящаго тварь выше Творца и такимъ идолопоклонствомъ отлучающаго отъ Творца и черезъ это лишшающейся

подлинной близости къ самой твари, близости, которая можетъ быть только въ Творцѣ.

Недостигаемый примѣръ сказаннаго мы имѣемъ въ отношеніяхъ Спасителя къ Своей Матери. Ему и Ей, какъ величайшимъ и единственнымъ по совершенству представителямъ рода человѣческаго, конечно, было свойственно и высочайшее напряженіе, пламенный разливъ сыновней и материнской любви. И что же? Самъ «смирившійся до смерти» Богочеловѣкъ, цѣликомъ отдавшій объ свои воли — Божескую и человѣческую въ послушаніе Отцу, не пощадилъ и Матери Своей. Суровой отрѣшенностью дышать всѣ эти немногія слова, которыми въ Евангеліи отвѣчаетъ Онъ на робкое и смиренное выраженіе Ея любви. Даже на крестѣ, когда тягчайшая мука была усугублена зрѣлищемъ страдающей Матери, которой «оружіе прошло душу» — не позволилъ Онъ Себѣ личнаго отношенія къ Той, которую потомъ прославилъ безпримѣрно выше всего сотвореннаго имъ естества. Поручая Ее заботамъ любимаго ученика Онъ не разрѣшилъ Себѣ произнести сладчайшаго слова «Мать». Суровое «Жено» слышится и въ этихъ послѣднихъ словахъ предсмертной сыновней заботы. Зато поколѣнія вѣрующихъ, ублажающія Царицу Мира безъ конца повторяютъ то имя, въ услажденіи которымъ отказалъ Себѣ Спаситель, прибавляя при этомъ послѣднее къ безмѣрно Ее возвеличившему Имени Бога и Слова; и Само Слово пришло за святѣйшею душею, воскресило Пречистую плоть ее вмѣщавшую. Зато она стала такъ близка къ Нему, какъ объ этомъ и помыслить трудно. Вотъ, что означало въ устахъ Спасителя «возненавидѣть» Мать и все менѣе цѣнное. То же оно должно означать въ устахъ монаха.

Мы только что прослѣдили, какъ обрѣтается въ новомъ и преображенномъ видѣ то, отъ чего подвижникъ отрекается во имя Божіе. Это отреченіе носить собирательное названіе «поста» и въ своемъ низшемъ предѣлѣ имѣетъ отреченіе отъ «задержекъ» на плотскомъ. А въ верхнемъ — отреченіе отъ автономнаго аспекта духовности ради трансцендентно-теономнаго ея источника. Такимъ образомъ, «постъ» не есть только «аскеза» («упражненіе»), приобрѣтеніе навыковъ, «выпрямленіе стезей», развязываніе связаннаго, отпущеніе плѣннаго духа на Божію свободу — короче говоря, онъ не есть только отрицательный моментъ подвига; онъ есть начало утверждающее, конструктивное. Такое универсальное положеніе «поста» въ подвигъ дѣлаетъ его основополагающей, изнутри и извнѣ дѣйствующей силой, двигателемъ «работы Господней». Можно сказать, что монашество есть постоянный постъ и не даромъ преп. Серафимъ включилъ въ ежедневное монашеское молитвенное правило великопостную молитву «Господи и Владыко живота моего».*)

Въ «Постной Тріоди» имѣется такое поясненіе сущности поста:

«Постимся постомъ пріятнымъ, благоугоднымъ Господеви: истинный постъ

*) Приписываемую безъ особыхъ основаній преп. Ефрему Сирину.

есть: злыхъ отчужденіе, воздержаніе языка, ярости отложеніе, похотей отлученіе, оглаголанія, лжи и клятвопреступленія: сихъ оскудѣніе — постъ истинный и благопріятный». 1-й седмицы Великаго Поста понедѣльникъ. *На стиховнѣ* (гласъ 3).

Однако было бы ошибочно пренебрегать тѣлеснымъ постомъ, какъ чѣмъ то второстепеннымъ. Правда, онъ есть начальникъ и низшая ступень, но миновать ея нельзя, ибо надъ нею стоятъ всѣ прочія и въ ней потенциально содержатся. Поэтому пренебрегать тѣлеснымъ постомъ значитъ нечувствительно исказить и нарушать весь постъ со всею ее многогранностью, объединенною, однако, общемою мыслью о часѣ смертномъ. Когда «постъ» будетъ наложенъ властію непреодолимою на всѣхъ и навсегда.

Авва Антоній говоритъ: «имѣя предъ очами страхъ Божій, будемъ всегда помнить о смерти: возненавидимъ міръ, и все, что въ немъ, возненавидимъ всякое плотское успокоеніе, отрѣшима отъ жизни сей, дабы жить для Бога. Будемъ помнить то, что мы обѣщали Богу: ибо Онъ взыщетъ сего отъ насъ въ день суда. Будемъ алкать, жаждать, наготѣть, плакать, воздыхать въ сердцѣ своемъ; будемъ испытывать себя, содѣлались ли мы достойными Бога; возлюбимъ скорбь, чтобы обрѣсти Бога; презримъ плоть, чтобы спасти душу» (Др. Пат. стр. 30).

О значеніи плотскаго воздержанія рѣшительно высказывается *авва Пименъ*: «какъ дымъ выгоняетъ пчелъ, и тогда вынимается сладость ихъ дѣланія; такъ и плотское наслажденіе изгоняетъ изъ души страхъ Божій и разрушаетъ всякое ея дѣланіе». (ор, cit. стр. 53).

Нѣтъ такой детали подвижнической практики (а въ подвижѣ все «практика» — въ томъ числѣ и «слова»), которая не входила бы въ универсальное представленіе поста. Такъ понимаемый (а иначе его и нельзя понимать) постъ есть «дверь райская», ведущая въ Новый Иерусалимъ. Въ этомъ смыслѣ универсализируетъ постъ св. *Василій Великій* указывая на его онтологическую присущность райскому состоянію:

«Уважь сѣдину поста. Онъ современенъ человѣчеству. Постъ узаконенъ въ раю. Таковую первую заповѣдь принялъ Адамъ: *«отъ древа, еже разумѣти доброе и лукавое, не снѣсте* (Быт. 2: 12). Но и само пребываніе въ раю есть образъ поста, не потому только, что человѣкъ, ведя жизнь равноангельскую въ уподобленіи Ангеламъ преуспѣвалъ тѣмъ, что довольствовался малымъ, но и потому, что жившимъ въ раю, не приходило на мысль, что въ послѣдствіи изобрѣтено человѣческимъ промышленіемъ: ни употребленіе вина, ни закланіе животныхъ, ни все, что дѣлаетъ мутнымъ человѣческой умъ.

Поелику мы не постились, то изринуты изъ рая. Поэтому будемъ поститься, чтобы снова взойти въ рай» (Св. Василій В. Бесѣда I. «О постѣ», русск. пер. стр. 7).

Какъ ни трудно бываетъ порою воздержаніе, какъ ни мрачна келья, какъ ни суровы уставы — все же можно и должно сказать, что постническая жизнь отшельника есть не только жизнь равноангельская, но и само вселеніе въ рай, или во вся-

комъ случаѣ въ его преддверіе еще «на землѣ». «Царство Божіе нудится» — и нудится подвигомъ. Торжество Пасхи, которымъ увѣнчивается постническая страда, уже содержится въ каждомъ ея днѣ, постъ есть рай и радость въ земномъ ихъ инобытіи, принимающемъ форму подвига и печали: «въ мірѣ скорбни будете». Но когда исполняется мѣра, тогда еще въ условіяхъ грѣшнаго міра праведники сіяютъ какъ солнце и рай для нихъ начинается прежде переселенія въ «обитель Отца». Такъ было съ преп. Серафимомъ, такъ было и съ другими. Въѣдъ на землѣ говорили ученики Господни въ лучахъ Ѧавора: «Господи, хорошо намъ здѣсь быть» (Мѣ. 17,4).

Тяготы и крестъ иноческаго житія, какъ бы они ужасны ни казались отравленному «египетскими мясами» — есть стояніе у Чертога Христова въ ожиданіи входа на бракъ, откуда изъ-за приоткрытой пока двери доносится вѣсть о раѣ, его сіяніе и тепло. Но чѣмъ далѣе отстоять отъ нея, тѣмъ болѣе тускнѣетъ — не рай, ибо онъ вѣченъ, а душа, уходящая въ «переулочекъ». Для такой души опасность грозна, такъ какъ наступитъ время, когда она останется и безъ «мясъ египетскихъ» — и безъ рая — уже въ настоящемъ мракѣ холода и лишеніяхъ.

Надо помнить, что постъ — подвигъ — это внутреннее, стыдливо цѣломудренное. «Сокрушеніе» должно быть направлено внутрь и исходить изнутри. «Ты же, когда постишься, помажь главу твою и умой лице твое, чтобы явиться постящимся не предъ людьми, но предъ Отцемъ твоимъ, который втайнѣ; и Отецъ твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ явно» (Мѣ. 6, 17-19).

И не только въ жизни будущаго вѣка, когда это воздаяніе обрѣтетъ свою полную мѣру и раскроется во всемъ блескѣ — но и въ жизни этого вѣка. Прозрѣніе, чудо-твореніе, сіяніе, видѣніе неизрѣченныхъ тайнъ — вотъ что воздается «явно» за тайный подвигъ. Тайный потому что, сколько бы мы ни знали о немъ по его внѣшнему обнаруженію, все же это только верхушки той горы труда, которая вѣдома только Одному Ему.

Преп. Макарій Великій называетъ это «очищеніемъ ума» и ставитъ его на первое мѣсто — впереди видимаго дѣла воздержанія, къ тому же имѣющаго преимущественно негативный, отрицательный характеръ: «Воздержаніе отъ видимыхъ худыхъ дѣлъ не есть еще совершенство... но очищеніе ума — вотъ совершенство» (Слово 5 «О возвышеніи ума» Рус. пер. стр. 416.). «Очищеніе ума», «уготованіе въ немъ путей Господу — приводитъ къ простотѣ» (ἀπλοτης) т. е. неразрушимой устойчивости въ Богѣ укорененнаго духа, не знающаго «раздвоенія», «дурной сложности», «рефлексіи» — что въ своемъ предѣлѣ имѣетъ распаденіе личности, ея «смерть вторую» вѣчную, «тяго», «адъ», «геену». Простота же есть основа жизни вѣчной, вѣчнаго нетлѣнія, рая, блаженства. Значеніе «простоты» для блаженства выясняетъ съ исчерпывающей полнотой и рельефностью... апостольскій Ермъ въ своемъ «Пастырѣ». Мы же здѣсь отмѣтимъ одно изъ важнѣйшихъ условій обрѣтенія простоты — ту дѣтскость», безъ которой, по слову Господа Іисуса нельзя войти въ Царствіе Божіе.

«Дѣтскость» находится въ тѣсной связи съ «нищетою духовной», которая, согласно слову Христа есть условіе обрѣтенія Царства Небеснаго. Объ этихъ двухъ текстахъ часто соблазняются, доходя до пониманія ихъ какъ прославленія невѣжества, тупоумія и кренинизма, — забывая что эти малопривлекательныя качества нисколько не гарантируютъ сердечной доброты и нерѣдко сопровождаются злобною и гордыней. Глупая голова еще не представляетъ гарантію добраго сердца и часто — наоборотъ сопровождаетъ сердце злое и немилостивое. Дѣтскость и нищета духа суть морально-онтологическія категоріи и аскетическія средства. Они означаютъ постъ познавательной гордыни, замѣну празднаго любопытства о тайнахъ Божіихъ любознательностью къ закону Божію и ревностью о его исполненіи. И самыми важными путями къ этому являются три добродѣтели, о которыхъ говоритъ преп. Іоаннъ Лѣствичникъ: отложеніе попеченій о настоящемъ, непрестанное моленіе (*ἡ διαλείπτωσις προσευχῆς*) и огражденіе ума» (*τοῦ νοῦς φυλάκη*). Огражденіе ума и есть его очищеніе — стяжаніе дѣтскости и нищеты. Ибо такое «огражденіе» препятствуетъ вторженію загрязняющихъ элементовъ. Господь заповѣдалъ змѣиную мудрость и голубиную простоту (Мѣ. 10, 16).

Для насъ теперь важно примѣнить полученные результаты къ философіи націи трактуемой съ точки зрѣнія христіанскаго любомудрія.

Разсужденіе естественно должно быть то же. Только то значеніе, что для жизни каждаго отдѣльнаго лица имѣютъ моменты (ступени) возрастанія въ націи обрѣтаютъ отдѣльные индивидуумы — святые, возросшіе въ мѣру возраста Христова. Здѣсь своеобразное повтореніе филогеніей онтогеніи (т. е. значить въ обратномъ по отношенію къ извѣстному естественно научному закону порядкѣ).

Какъ для того, чтобы перерости себя, «отвергнуться себѣ», надо предварительно быть собою, осознать свое я — такъ и для націи, для того, чтобы превзойти себя, перерости себя необходимо предварительно быть собою (антитезисъ безъ тезиса невозможенъ).

По указанной причинѣ святость всегда національна въ корнѣхъ и сверхнаціональна въ верхушкѣхъ. цвѣтахъ и плодахъ составляющихъ общее достояніе, «съ вѣрою притекающихъ». Такъ происходило, начиная со Христа «Сына Давидова, Сына Авраамова», «Славы Израиля» и Его Пречистой Матери съ вѣрою принявшей благовѣстіе о томъ, что было обѣщано «отцамъ» Ея — «Аврааму и сѣмени его даже до вѣка». Святой есть энтелехійность націи — ея слава и исполненіе. Но онъ же ей и судья и укоръ. Въ святомъ нація находитъ свое оправданіе и свой судъ. «Судъ же состоитъ въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ міръ; но люди болѣе возлюбили тьму, нежели свѣтъ, потому что дѣла ихъ были злы». (Іоан. 3, 19).

Подобно тому, какъ во Христѣ все человѣчество (Адамъ Кадмонъ) спаслось, но нѣкоторые осудились — такъ, въ болѣе узкомъ кругѣ — черезъ святого нація оправдана какъ цѣлое, и черезъ него же нѣкоторые осуждены. Во Христѣ народъ

дѣлается святымъ Израилемъ; противоборствуя Ему — сваливается въ бездну «Синагоги Сатаны». Это трагедія націи, трагедія ея свободы и ея жизни. Ее можно замолчать, но избѣжать нельзя.

Нація не только не противорѣчитъ понятію святости, но какъ разъ именно, выдвигая святого, нація, преодолевая себя въ немъ — этимъ оправдываетъ необходимость своего ограниченно-индивидуальнаго бытія. Въ отрекающемся отъ себя святомъ нація берегаетъ свою душу. Въ святомъ нація находитъ не только «скараго помощника и молитвенника», но и свое лучшее и высшее «я», купленное цѣною самоотверженія и смиренія святого (а внѣ смиренія нѣтъ святости) и приносимое въ жертву Богу. «Жертва Богу духъ сокрушенъ» (Пс. 50, 19). Жертву «сокрушеннаго духа» и приносить нація черезъ своего святого.

Но не только это. Есть въ ликѣ національнаго святого еще одна радующая черта. Черезъ сокрушенный духъ, т. е. черезъ духъ, лишенный гордыни — той самой гордыни, которая одна мѣшаетъ «соединенію всѣхъ», о которомъ молится православная церковь въ великой эктеніи — совершается подлинное единеніе.

Національный святой однимъ своимъ бытіемъ являетъ собою мистерію единенія, высшій образъ котораго является въ Тріединствѣ Божіемъ.

Индивидуальное бытіе осмысливается и получаетъ цѣнность. только въ любящемъ единеніи. Или лучше сказать: само индивидуальное бытіе существуетъ лишь по мѣрѣ осуществляемаго въ немъ любящаго единства, находимаго въ глубинѣ самоотрешагося «Я» — его сокрушеннаго и смиреннаго духа.

В. ИЛЬИНЪ.

ПЕССИМИЗМЪ И МИСТИКА ВЪ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦІИ.

I.

Струя пессимизма въ античномъ міросозерцаніи.

«Я истомился отъ жажды — и погибаю», — такъ восклицаетъ душа, затерявшаяся въ безотрадной пустынь жизни. Эти слова читаемъ на золотой табличкѣ IV-го вѣка до Р. Х., найденной въ одной изъ греческихъ гробницъ Нижней Италіи (близъ Петеліи). Въ этихъ краткихъ словахъ, вложенныхъ въ уста покойника — послѣдователя орфическихъ таинствъ, какъ бы вылился, какъ бы сконцентрировался весь тотъ крикъ отчаянія и скорби, который уже съ болѣе давнихъ временъ проносится съ одного конца греческаго міра до другого. Преувеличивать не слѣдуетъ, но нельзя также отрицать, что наряду съ свѣтлымъ, жизнерадостнымъ міросозерцаніемъ (напр. Гомеровскихъ героев!), часто, весьма часто открывается для нашего взора и струя глубокой меланхоліи греческой народной души. Радостное, художественное міросозерцаніе далеко не исчерпываетъ картины.

Сознательный, продуманный пессимизмъ есть результатъ уже болѣе зрѣлаго культурнаго развитія — такъ было это и въ древней Греціи; однако, данныя для болѣе мрачнаго воззрѣнія на жизнь имѣлись отчасти уже и въ самой религіи греческаго народа. Въ самомъ дѣлѣ, подъ сіяющимъ покровомъ художественно-гармонической олимпійской вѣры (которая до извѣстной степени является произведеніемъ великихъ поэтовъ и художниковъ Греціи, прежде всего Гомера, и которая проникаетъ какъ въ общественную, такъ и въ частную жизнь древняго грека), таится еще иной міръ, совокупность болѣе первобытныхъ, болѣе дикихъ — странныхъ и нерѣдко мрачныхъ религіозныхъ представленій, иное, отличное отъ классическаго эллинскаго воспріятія дѣйствительности — то, что можно назвать «нижнимъ слоемъ»

греческой религіозности. Это темное, ирраціональное, но вмѣстѣ съ тѣмъ глубоко-живучее наслѣдіе далекой старины, не отмиравшее и въ эпоху расцвѣта греческой культуры, но цѣпко угнѣздившееся во всѣхъ глубинахъ и закоулкахъ народной души, врывавшееся на каждомъ шагу въ повседневную жизнь, проникавшее подчасъ чуждымъ и назойливымъ элементомъ даже въ художественныя формы государственнаго культа, — къ чему собственно оно сводилось? — Въ значительной степени это было представленіе о безчисленныхъ духовныхъ силахъ, населяющихъ весь міръ, носящихся повсюду, при томъ силахъ ирраціональныхъ, расплывчатыхъ, неясныхъ въ своихъ очертаніяхъ, но могучихъ. Ихъ воздѣйствіе сказывалось на каждомъ шагу, со всѣхъ сторонъ окружали они человѣка; человѣкъ являлся лишь островкомъ среди океана волнующейся духовной стихіи. Съ большинствомъ изъ нихъ нравственнаго общенія — общенія личности съ личностью быть не могло, ибо, за исключеніемъ отчасти культа предковъ и героев (согрѣтаго иногда болѣе теплыми тонами) мы имѣемъ здѣсь дѣло вовсе не съ личностями: образы эти, неопредѣленные и туманные, воплощали въ себѣ смутныя силы, разлитыя въ явленія природы, силы стихійнаго характера, лишеныя руководящаго разумно-нравственнаго начала, чуждыя этическаго значенія. Но считаться съ ними тѣмъ не менѣе приходилось. Мало того: если нѣкоторыя были благодѣтельны и полезны человѣку, если иныя соединяли въ себѣ два аспекта — грозный и милостивый, то безконечно много было губительныхъ и злобныхъ. Это, между прочимъ, — тѣ носители физической и духовной заразы и оскверненія, родоначальники, причина бѣдъ, болѣзни и смерти, тѣ одушевленные, безмѣрно-малыя и безчисленныя бациллы, что носятся повсюду густыми роями, что повсюду проникаютъ — во всѣ мельчайшія отверстія, во всѣ поры, въ воздухъ и пищу: это — злобныя Кэры!

Кэры! съ такимъ ужасомъ говорить о нихъ древній анонимный поэтъ: «вся земля заполнена золь, полно ими море, и роями вкругъ смертныхъ зловѣщіе носятся Кэры, и даже волоса (острія) просунуть некуда». Въ такихъ же выраженіяхъ говорить намъ про этихъ Кэровъ и Гезіодъ: съ тѣхъ поръ, какъ безразсудная Пандора открыла роковую крышку зловѣщаго ящика, «многія тысячи бѣдъ по людямъ витають, земля вся заполнена золь, полно ими море, и болѣзни межъ людей средь дня и средь ночи сами собой разносятся, рыскають (*ῥιττάται φοιτῶσιν*), неся страданія людямъ». И для мудраго Эмпедокла «нашъ дольний міръ, это — безрадостное мѣсто, гдѣ убійство, вражды и сонмы прочихъ Кэровъ носятся во мракѣ».

И это — одно изъ основныхъ настроеній народной вѣры, выражающееся въ ея магіи, въ ея архаическихъ, малопонятныхъ для позднѣйшаго грека культовыхъ обрядахъ, которые стремятся то задобрить, то нейтрализовать, или даже использовать въ своихъ интересахъ могучую и страшную духовную стихію, разлитую повсюду. Приходилось безпрестанно быть на чеку подъ гнетомъ этой духовной или вѣрнѣе демонической опасности, искать средствъ борьбы или возможнаго компромис-

са, будь это съ безличными, грозными силами природы, или съ сонмами губительныхъ Кэровъ, или съ злобными духами ревнивыхъ и назойливыхъ покойниковъ, которые не переставали тревожить живыхъ. Это было состояніе *длительнаго напряженія*, религія превращалась въ духовобязнь, въ колдовство, въ демонію. Не всегда и магическіе обряды могли помочь:

«Ибо со всѣхъ сторонъ, безчисленны, насъ окружають

Кэры *смерти*, отъ коихъ смертному нѣтъ избавленья»,

воскликаетъ Гомеръ.

Куда же уйти, гдѣ отдохнуть душой, куда бѣжать отъ кошмара духовобязни? Древній грекъ находилъ такое прибѣжище — въ свѣтломъ царствѣ религіи блаженныхъ олимпійцевъ. Это была художественная религія, какъ и сами боги ея были яркими и пластическими, человѣкоподобными и вмѣстѣ съ тѣмъ художественно-прекрасными личностями. Эстетическое міропониманіе! — въ этомъ сила, въ этомъ и ограниченность олимпійской вѣры. Она стремилась оградить себя отъ кошмара духовъ, отъ мрачныхъ пришельцевъ — выходцевъ съ того свѣта, она всѣ взоры, все вниманіе свое сосредоточила на этой, посюсторонней жизни, жизни живой, еще волнующейся, полной борьбы и подвига, еще залитой лучами солнца. Что тамъ, за гробомъ — ее мало интересуеетъ, она отмахивается отъ мрачныхъ видѣній, она стремится положить непреходимую пропасть между міромъ живыхъ и міромъ мертвецовъ и призраковъ. Эта настоящая, текущая, живая жизнь *прекрасна*, даже во всѣхъ своихъ контрастахъ и диссонансахъ, *ибо она жива*, ибо она полна кипучей дѣятельности и силы, ибо ея страданія и радости печали и наслажденія образуютъ вмѣстѣ общую картину эстетической полноты жизни. Итакъ, ¹ жизнь «въ сладостномъ свѣтѣ солнца» прекрасна и цѣнна. Поэтому, когда взоръ устремленъ всецѣло на нее, ограничивается ея земными, эмпирическими предѣлами, не стремясь проникнуть дальше, — намъ слышатся тона бодрой, дѣятельной жизнерадостности, оптимистическаго воспріятія красоты и гармоніи міра.

Но трудно окончательно отмахнуться отъ мыслей о концѣ, отъ того, что ждетъ за гробомъ, отъ тѣней смерти. А онѣ набрасываютъ свою мрачную дымку и на кипучую жизнерадостность. Ибо со смертію все это кончается, за гробомъ — лишь безрадостное прозябаніе тѣней, даже болѣе безрадостное, чѣмъ по представленіямъ «низшей» народной вѣры: у Гомера онѣ лишены личности и сознанія, жалкія подобія человѣка. И къ тому же общеніе оттуда съ міромъ по Гомеру невозможно, и нѣтъ выхода, нѣтъ никому избавленія, нѣтъ надежды. Тѣнь Ахилла, вздыхая, говоритъ Одиссею:

«Лучше бъ хотѣлъ я живой, какъ поденщикъ, работая въ полѣ,
Службой у бѣднаго пахаря хлѣбъ добывать свой насущный,
Нежели здѣсь надъ бездушными мертвыми царствовать мертвый».

Мысль о концѣ, о *такомъ* концѣ обезцѣниваетъ жизнь.

Съ другой стороны, жизнь и міръ оттого прекрасны и гармоничны, что все въ нихъ дѣлается согласно *мѣрѣ*, и поэтому горе тому, кто перейдетъ эту положенную мѣру, все равно — въ счастіи и успѣхѣ, въ могуществѣ и умѣньи, или въ беззаконіяхъ: на него обрушивается гнѣвъ или же ревнивая *зависть* боговъ (тѣмъ болѣе, что удача обыкновенно пробуждаетъ въ людяхъ гордыню). Ибо боги ревнивы и зорко блюдутъ, какъ бы смертный человѣкъ не превознесся слишкомъ высоко надъ своимъ смертнымъ состояніемъ, зорко оберегаютъ они разстояніе, пропасть, раздѣляющую боговъ и людей. Отъ ихъ гнѣвныхъ или завистливыхъ ударовъ падаютъ какъ великіе нечестивцы, преступившіе мѣру беззаконій, такъ равнымъ образомъ и тѣ немногія, изъ ряду вонъ выходящія личности, тѣ одинокія вершины среди равнины людскихъ поколѣній, которыя достигаютъ высшихъ доступныхъ человѣку успѣха и подвиговъ или дерзновенно мечтаютъ о высшей плоскости бытія — объ участіи въ божественной жизни. Такъ погибъ напр. герой Беллерофонъ, побѣдитель чудовищной Химеры, а за свою чрезмѣрную заботу объ этихъ смертныхъ людяхъ пострадалъ даже божественный ихъ другъ и покровитель титанъ Прометей. Ибо все должно быть въ мѣру (*μηδὲν ἄγαν*), высшая полнота жизни недоступна человѣку («смертнымъ приличествуетъ смертное состояніе», говоритъ Пиндаръ), все совершается во имя міровой гармоніи, художественнаго равновѣсія космоса, которое охраняется непреклоннымъ Рокомъ-Мойрой. Этотъ неумолимый, неизмѣнный Рокъ то отождествляется съ волей Зевса и боговъ, то подчиняетъ себѣ — могучая и ирраціональная, безотвѣтная Сила — и самыхъ свѣтлыхъ небожителей. Даже и «Солнце не преступитъ (положенной ему) мѣры: иначе его настигнуть Эриннии, блукстительницы Правды», говоритъ Гераклитъ. Во имя этой гармоніи космоса, охраняемой неусыпнымъ вниманіемъ боговъ и силою Мойры, санкціонируются и отдѣльныя частныя страданія и бѣдствія, даже, казалось бы, несправедливыя (какъ бываетъ напр., когда боги сами наталкиваютъ на страшный грѣхъ, вину — *ἄτη*, а затѣмъ жестоко расправляются съ безсознательнымъ или невольнымъ преступникомъ, утверждается и гибель и смерть всего индивидуальнаго. Это — тотъ выводъ жизненной мудрости, что такъ часто звучитъ намъ изъ греческой трагедіи.

Великая торжествующая жизнь Цѣлаго! — ради нея отрицаются индивидуальная жизнь, цѣнность индивидуальнаго счастія, индивидуальнаго страданія. *Ради ея красоты* безжалостно размалывается всякое единичное созданіе желѣзными законами міра — закономъ преходящести, закономъ смерти, закономъ страданія и томленія. Утверждался натуралистическій status quo, *великая космическая гармонія*, составленная изъ контрастовъ и диссонансовъ, изъ восторговъ радости и воплей скорби, могучая, *всеобъемлющая Жизнь*, вся сотканная изъ цѣпи умираній и рожденій, результатъ, равнодѣйствующая не только жизни, но и смерти всѣхъ индивидуальных существованій. Такъ, исходя изъ основныхъ, еще «гомеровскихъ» корней

греческаго міросоццеранія, развивала его уже въ дальнѣйшемъ философская мысль грековъ — отъ Гераклита до стоиковъ, до позднѣйшихъ платониковъ и эклектиковъ періода упадка. И ставится невольно вопросъ: кто же былъ субъектомъ, носителемъ этого блаженства космоса, разъ индивидуальное было обречено на смерть и гибель, а тѣмъ самымъ и на страданіе? — Блаженные боги, говорила гомеровская вѣра. Пантиестическое божество, міръ, какъ божественное, органическое цѣлое, Матерь Природа — говорили позднѣйшіе пантеисты. Но индивидуальный человѣкъ страдалъ и умиралъ и не было ему спасенія предъ лицомъ смерти и скорби — ему оставалось лишь покорность, резигнація, *συντροφία*; и это страданіе свое, равно и безнадежность, и неумолимость боговъ и Рока, и неизмѣнность гармоническихъ и жестокихъ Законовъ Міра, этихъ желѣзныхъ, безжалостныхъ колесъ, давящихъ все на своемъ пути, и ужасъ предъ смертью — индивидуальный человѣкъ ощущалъ, ощущалъ мучительно и остро. Вотъ — тѣ ядовитые соки безнадежности и скорби, которые отравляютъ цвѣтущее дерево греческаго — казалось бы, столь оптимистическаго, столь жизнерадостнаго — художественнаго міросоццеранія, омрачаютъ свѣтлую душу Эллина, и проникаютъ мрачнымъ и назойливымъ диссонансомъ уже кое-гдѣ и въ гомеровскія поэмы. И этотъ стонъ печали, то сдержанный, полусдавленный, то громкій и жалобный, проносится, повторяю, отъ одного конца исторіи античнаго міра до другого.

«Ибо изъ тварей, которыя дышатъ и ползаютъ въ прахѣ,
Истинно въ цѣлой вселенной несчастнѣе нѣтъ человѣка»

— Такъ восклицаетъ Гомеръ въ «Иліадѣ» устами самого Зевса. И со всѣхъ сторонъ доносятся намъ голоса, что жизнь несчастна, полна скорбей и страданій. Гезіодъ такъ производитъ оцѣнку современной ему жизни человѣчества:

«О, зачѣмъ только долженъ я жить среди пятаго рода!
«О, зачѣмъ не раньше я умеръ иль не позже родился!
«Нынѣ желѣзное племя живетъ! Ни днемъ ни средь ночи
«Отдыха нѣтъ ему отъ безмѣрныхъ трудовъ и печалей.
«Родъ безсильный; тяжелыя шлютъ ему боги заботы».

Ранніе лирики — Мимнермъ (около 600-го г. до Р. Х.) и особенно Симонидъ изъ Кеоса (559 — 469 г. до Р. Х.) и Теогнидъ (около 540 — 500 г. до Р. Х.) полны этихъ стоновъ скорби. «Слаба сила человѣка, бесплодны его заботы, въ краткой его жизни скорбь слѣдуетъ за скорбью», восклицаетъ Симонидъ. О томъ же часто говоритъ напр. (два вѣка спустя) и Менандръ въ своихъ комедіяхъ: «слѣпа и несчастна жизнь человѣка», «жизнь и скорбь искони связаны другъ съ другомъ». Стобей въ своей (составленной около 500-го г. до Р. Х.) антологіи изъ античныхъ писателей

цѣлую длинную главу посвящаетъ такимъ цитатамъ относительно тяжести и ничтожества нашей жизни. Гдѣ же прибѣжище отъ золь? сможетъ ли гдѣ-нибудь отдохнуть измученное сердце? — *Λιμήν καὶ οὐ θάνατος* — «пристань отъ бѣды — смерть!» доносится съ разныхъ сторонъ въ отвѣтъ. Большой популярностью пользуется изреченіе вѣщаго сатира Силена: схваченный въ саду могущественнаго царя Мидаса, гдѣ онъ на зарѣ пилъ воду изъ источника, и приведенный къ царю, онъ на вопросъ, въ чемъ высшее благо для человѣка, сначала упорно не хотѣлъ отвѣчать. Наконецъ, послѣ долгаго принужденія — такъ рассказываетъ Аристотель — онъ воскликнулъ: «О эфемерное (мимолетное) порожденіе суроваго демона и злобной судьбы! къ чему вы заставляете меня говорить то, чего вамъ лучше было бы не знать? Ибо жизнь легче, когда не знаешь своихъ несчастій. Лучше всего для человѣка было бы не родиться... А слѣдующее за этимъ благо — умереть какъ можно скорѣе...». Это древнее изреченіе Силена повторяется на разные тона — лириками, трагиками, философами, моралистами. Напр. объ этомъ же поетъ хоръ въ трагедіи Софокла «Эдипъ въ Колонѣ»:

«Безразсудны и жалки по моему тѣ,
Что продлить хотятъ жизньъ свыше мѣры,
Ибо долгая жизньъ — только долгая скорбь,
Каждый день умножаетъ страданья»

Поэтому

«Высшій даръ — нерожденнымъ быть;
Если жъ свѣтъ ты увидѣлъ дня —
О, обратной стезей скорѣй
Въ лоно вернись небытья родное!»

«Новорожденного», говоритъ Эврипидъ, «нужно оплакивать, за то умершаго хоронить съ радостью и благопожеланіями». А въ другомъ мѣстѣ онъ восклицаетъ: «О если бы за гробомъ ничего не было! ибо если и тамъ мы смертные, умирая будемъ, отягчены заботами, то уже не знаю, куда бы можно обратиться! Вѣдь смерть то и почиталась величайшимъ лекарствомъ отъ золь».

«О Смерть-Цѣлитель (*ὦ θάνατε Παῖαν*), не забудь меня!
Вѣдь ты одна отъ скорбей неизбѣжныхъ
Нашъ врачъ: ужъ мертвыхъ не коснется боль» —

такъ призываетъ Эсхиль все-исцѣляющую смерть.

И въ то же время тяжело, безрадостно видѣть, какъ все проносится безслѣдно, какъ все охвачено потокомъ преходящести. Люди подобны листьямъ — такъ же они гибнуть и проходятъ, поколѣнье за поколѣньемъ, неудержимо, безвозвратно. Но пока человѣкъ молодъ, онъ болѣе легко смотритъ на жизнь, не останавливается

взоромъ на этомъ все поглощающемъ потокѣ, онъ не думаетъ о томъ, что и ему придется «состариться и умереть», онъ еще полонъ силъ и надежды.

«Глупые — тѣ, что такъ мыслятъ! Ужель имъ не видно, что жизни,
Что нашей юной красы — время, увы! коротко»,
говорить Симонидъ.

«Горе приносить мнѣ и юность и грозная старость:

Старость — приходомъ своимъ, юность же тѣмъ, что бѣжитъ».
съ горечью замѣчаетъ другой поэтъ.

Не только человѣкъ, но все проходитъ — «все течетъ»! восклицаетъ Гераклитъ Ефесскій: «нельзя вступить въ тотъ же потокъ» и къ смертной сущности нельзя прикоснуться дважды вслѣдствіе сего свойства ея. Поэтому въ тѣ же самые потоки и вступаемъ и не вступаемъ, и существуемъ и не существуемъ». Да! поистинѣ человѣкъ — «лишь дуновеніе и тѣнь», «дѣла человѣческія подобны и тѣни», не болѣе какъ иллюзія, какъ «сонъ тѣни человѣкъ», говоритъ Пиндаръ. Жизнь коротка, быстротекуща, она стремится къ предѣлу своему — смерти, а тамъ за гробомъ — мракъ небытія или безрадостная доля. И вотъ смерть, которая представлялась такимъ желаннымъ убѣжищемъ отъ золъ жизни, еще чаще рисуется невѣдомымъ и страшнымъ, но неизбежнымъ концомъ, основнымъ зломъ людскаго «смертнаго» жребія, страшной и мрачной силой, безжалостно уничтожающей жизнь и самую личность и сознание, темной пропастью, поглощающей человѣка. *Ужасъ передъ смертью* проносится черезъ вѣка греческой исторіи, какъ навязчивая, гнетущая мысль, какъ постоянно возвращающійся незаглушимый стонъ бурно мятущейся или же пассивно покорной души. Онъ звучитъ этотъ ужасъ въ различныхъ варіаціяхъ и въ надгробныхъ надписяхъ, и въ словахъ мыслителей и поэтовъ.

«Узы, дитя! не то же — умереть и жить:

Кто умеръ — нѣтъ его; еще надѣется живой».

Поэтому

«Безуменъ тотъ, кто жаждетъ умереть:

И злая жизнь все жъ лучше доброй смерти».

«Мы знаемъ, что такое жизнь», говоритъ Эврипидъ, «но такъ какъ мы не знаемъ смерти, то каждый и боится покинуть свѣтъ солнца». Да, «страхъ смерти — величайшій изъ всѣхъ страховъ». Это такъ наглядно изобразилъ тотъ же Эврипидъ въ воплѣ умирающей Алкестиды. Мрачный Thanatos, богъ смерти, увлекаетъ ее въ преисподнюю:

«Влечетъ, влечетъ меня кто-то — развѣ ты не видишь?

Въ обитель мертвецовъ!

Это — крылатый Аидъ, смотрящій изъ-подъ темныхъ нависшихъ бровей...

Что ты дѣлаешь со мной?... Опусти!.. Увы!

По какому ужасному пути я отправляюсь!

И дальѣ:

Близокъ Аидъ!

Темная ночь нависаетъ надъ глазами»...

Чувствуется холодѣніе, уничтоженіе человѣка. Такъ и поэтесса Эринна (около 600 г. до Р. Х.) восклицаетъ: «безмолвно среди мертвыхъ, мракъ заполонилъ тамъ очи».

И тотъ же ужасъ, ту же скорбь мы прочтемъ на многихъ (особенно эллинистическаго и римскаго періода) надмогильныхъ камняхъ — это какъ бы послѣднія слова умершихъ передъ погруженіемъ ихъ въ пропасть за гробомъ, послѣдній стонъ, протестъ противъ «Аида, ненавистнаго всему живому». «Аида безжалостнаго, подобнаго дикому звѣрю», «мрачнаго демона, пресѣкшаго молодую жизнь». «Вотъ каковъ нашъ чертогъ — Аидъ безпросвѣтный», говорится въ одной смирнской надписи 2-го или 1-го вѣка до Р. Х..

Эта участь неизбѣжна; можно негодовать, сѣтовать противъ «жестокой судьбы», «суровой доли», мало того — противъ «жестокихъ боговъ» (срв. латинскую надпись: *crudeles superi*): все равно — это не поможетъ. Приходится смириться. Такой мрачной, безотрадной покорностью дышутъ многія надписи могилы.

Однъ ѣхалъ — утѣшилъ ѣхалъ — однъ сімі тогаша.

— «Я не былъ — и сталъ; я былъ — а теперь ужъ не существую: вотъ все», — это повторяется на разные лады. «Изъ земли я произошелъ, и въ землю опять вернулся». «Никто не безсмертенъ!» «Всѣ мы подвержены одной и той же участи», «всѣхъ ожидаетъ смерть». Въ этихъ дешевыхъ надгробныхъ труизмахъ, впрочемъ, мало было утѣшенія, когда сердце сжималось отъ тоски, когда приходилось разставаться съ самыми близкими и дорогими.

«. Увы! въ преисподню

Вмѣстѣ съ тобою ушла радость всей жизни моей!

говорить безутѣшный мужъ, прощаясь съ умершей женою. А съ другой могилы молодая женщина говорить прохожему:

«Да, наложилъ на меня злобную длань свою Рокъ».

Но «Не о себѣ я скорблю: тяжелѣй мнѣ самой моей смерти

Эта безмѣрная скорбь милаго мужа вдовца...»

Безутѣшный мужъ громко сѣтуетъ, онъ хочетъ поскорѣе умереть, чтобы послѣдовать за нею даже въ смерти. Но покойница съ надгробнаго памятника тихо отвѣчаетъ ему:

«Слезы безсильны помочь — разжалобить Рокъ невозможно.

Кончена жизнь для меня! Это всеобщій удѣлъ».

Безсмысленная, глупая эта Судьба, Необходимость» (*Ἀναγκὴ καὶ τύχη*), правящая міромъ — зря дающая и зря отымающая жизнь доносится намъ съ одной изъ позднихъ могилъ.

Впрочемъ, смерть царить и владычествуетъ не только надъ судьбою человѣка, но и въ жизни всего космоса. Тотъ же Гераклитъ, который съ такимъ воодушевленіемъ говоритъ объ этомъ захватывающе-величественномъ, стихійномъ процессѣ всеобщаго возникновенія и всеобщаго уничтоженія, о великомъ законѣ непрерывнаго рожденія изъ смерти, изъ котораго слагается гармоническая жизнь міра, Гераклитъ въ минуту глубокой душевной тоски передъ зрѣлищемъ всеобщаго исчезновенія восклицаетъ съ горечью: «Кучѣ мусора, наудачу высыпаемаго, подобенъ самый прекрасный космосъ!»

II.

Елевсинскія мистеріи.

Если эти струи пессимизма, отмѣченные нами въ самыхъ различныхъ вѣкахъ исторіи античной культуры, и не образуютъ основы древне-греческаго — зачастую столь юношески-жизнерадостнаго, столь бодрого — міросозерцанія, то въ всякомъ случаѣ въ вопросѣ о смерти, о судьбѣ за гробомъ нота пессимизма, какъ мы видѣли, доминируетъ. Свѣтлое міросозерцаніе, даже гомеровскаго эпоса, чуть оно подольше остановится на проблемѣ смерти, уже помрачается. И вотъ мы слышимъ или стоны скорби и отчаянія или ходячія формулы безрадостной, безотрадной покорности судьбѣ и неизмѣнному закону вещей. Но наряду съ этимъ въ измученныхъ душахъ нарастаетъ *жажда жизни*, жажда лучшей участи за гробомъ, стремленіе не къ эфемерному быванію, а къ подлинному, къ повышенному бытію, къ преодолѣнію смерти въ полнотѣ блаженной жизни. Гдѣ найти это преодолѣніе смерти? — Вѣрующія души древней Греціи искали его въ елевсинскихъ мистеріяхъ и въ таинствахъ, связанныхъ съ культомъ Діониса.

Уже съ 7-го в. до Р. Х. вплоть до позднихъ временъ античные писатели восторженно восхваляютъ великія благодѣянія, даруемыя мистеріями елевсинскихъ богинь. Удѣлъ посвященныхъ отличенъ за гробомъ отъ судьбы прочей, непосвященной въ мистеріи толпы: они одни пользуются блаженствомъ въ общеніи съ богами, всѣхъ же прочихъ ждутъ за гробомъ лишь страданія. Эти чаянія такъ ярко выразились напримѣръ въ найденной при раскопкахъ надгробной надписи одного изъ верховныхъ жрецовъ (іерофантовъ) Елевсина:

«Девять лѣтъ поучалъ я людей свѣтлымъ тайнамъ Деметры,

А на десятомъ году отошелъ я въ обитель боговъ.

Дивная тайна сія, что дарована смертнымъ богами:

Смерть намъ не только не зло — благомъ становится смерть!»

Какъ получалась эта увѣренность? Въ чемъ состояли елевсинскія таинства? Объ этомъ мы освѣдомлены весьма мало, ибо въ древности было запрещено ихъ разглашать подѣ страхомъ жесточайшей кары, разглашеніе ихъ считалось величайшимъ святотатствомъ. Усиленные раскопки въ Елевсинѣ и на «священной дорогѣ» между Елевсиномъ и Аѣинами отчасти познакомили насъ съ распланировкой и устройствомъ елевсинскаго святилища — и обнаружили кромѣ того рядъ данныхъ по внѣшней исторіи культа, по внѣшней его организаціи. Сочетая эти данныя съ отрывочными свидѣтельствами античныхъ писателей, мы получаемъ напр. довольно подробное представленіе о составѣ елевсинской жреческой коллегіи, далѣе мы можемъ съ значительной степенью опредѣленности возстановить себѣ картину всей первой, подготовительной части празднества, протекавшей еще за предѣлами священной ограды (*περίβολον*) Елевсина. Эта подготовительная часть празднества длилась семь дней — съ 13-го по 20-ое число мѣсяца Боэдроміона (Боэдроміонъ — приблизительно времени съ 5-го сентября по 5-ое октября нашего календаря); ея кульминаціонной точкой была торжественная процессія 19-го числа, двигавшаяся въ Елевсинъ изъ Аѣинъ, со священными тайными предметами елевсинскаго культа (*ἱερά*), скрытыми отъ всѣхъ взоровъ въ священныхъ корзинахъ (предварительно, за нѣсколько дней передъ тѣмъ, эти «священные предметы» доставлялись изъ Елевсина въ Аѣины, теперь же они съ торжествомъ возвращались обратно). Процессію возглавляла колесница со статуей юнаго Іакха, божественнаго предводителя торжества. Этотъ юный праздничный богъ Іакхъ, отождествленный впослѣдствіи съ вѣчно-юнымъ Діонисомъ, былъ, повидимому, воплощеніемъ олицетвореніемъ того праздничнаго крика восторга — *ἰαχῆος*, который испускали посвященные — участники шествія, и который, какъ говоритъ намъ Геродотъ, былъ слышенъ издалека. Процессія двигалась медленно, ибо сопровождалась религіозными плясками, пѣніемъ, игрою флейтъ и часто останавливалась — на главныхъ этапахъ священной елевсинской дороги, связанныхъ съ различными реминисценціями изъ міа елевсинской Деметры. Поэтому, несмотря на всего 20 километровъ разстоянія отъ Аѣинъ, она достигала Елевсина лишь къ вечеру (т. е. по греческому счету уже 20-го числа, т. к. начало слѣдующаго дня греки считали съ вечера, съ заходомъ солнца). Зажигались факелы и лампы. И съ громкимъ пѣніемъ до поздней ночи плясали достигшіе желанной цѣли вѣрные вокругъ священнаго елевсинскаго ключа Каллихора (т. е. «Ключа хороводовъ»*), потрясая факелами и призывая Іакха — Діониса. «Я чту многопрославленнаго бога», поетъ хоръ въ трагедіи Еврипида «Іонъ»: «когда вокругъ струй «Ключа Хороводовъ» онъ зрѣтъ факелы богомольцевъ всю ночь 20-го, безъ сна, напролѣтъ... когда участвуютъ въ хороводѣ и само звѣздное Зевово небо, и царица Луна и пятьдесятъ Нимфъ, дочерей Нереея». Отзвуки призываній Іакха елевсинскими мистами звучатъ въ пѣснѣ хора въ «Лягушкахъ» Аристофана. Хоръ

*) Собственно «Прекраснохороводный».

составленъ изъ умершихъ мистовъ, которые въ загробномъ царствѣ воспроизводятъ отдѣльные мотивы елевсинскихъ празднествъ:

«Хоръ. Іакхъ, о Іакхъ!

Іакхъ, о Іакхъ!

.....
О приди въ хороводъ нашъ на этотъ лугъ,
въ эти сонмы посвященныхъ,
потрясая многоплоднымъ,
вкругъ главы твоей обвитымъ
свѣжимъ миртовымъ вѣнкомъ!

Ударяя проворной и легкой стопой,
закружися въ бурной пляскѣ,
въ пляскѣ радостно-священной,
полной стройной красоты!

Поведи хороводъ посвященныхъ!

.....

Антистрофа.

О воспрянь, яркій факель сотрясая въ рукахъ,
Іакхъ, о Іакхъ,

Ты свѣтило полночныхъ мистерій!

Лугъ весь свѣтится огнями,
укрѣпились ноги старцевъ,
забываютъ они скорби,
тягость лѣтъ и древній возрастъ
ради праздника святого.

А ты, о блаженный, съ сіяньемъ огней
выведи на цвѣтушій росистый лугъ
хороводъ молодежи!

Конечно, въ хоръ Аристофана мы имѣемъ не точное изображеніе, а лишь поэтическое воспроизведеніе ночного ликованья посвященныхъ, прибывшихъ къ стѣнамъ елевсинскаго святилища.

Здѣсь начиналась уже новая стадія праздника: ибо все предыдущее было еще лишь внѣшней, подготовительной ступенью. Само мистическое дѣйствіе развертывалось уже по ту сторону священной ограды, въ нѣдрахъ святилища — «телестерія»*), но о сущности его всѣ наши античные источники предпочитаютъ хранить благоговѣйное молчаніе. Что касается основъ елевсинской вѣры, то одно вполнѣ

*) Такъ называлось зданіе мистическаго культа.

явствует из всей традиции, из всего имѣющагося у насъ матеріала — именно, что здѣсь мы имѣемъ первоначальный земледѣльческій культъ, культъ божествъ земного плодородія, научившихъ вмѣстѣ съ тѣмъ людей земледѣлію и начаткамъ цивилизованной жизни. Далѣе мы знаемъ, что эти божества плодородія, владычествовавшія подъ нѣдрами земли и направлявшія судьбу сѣмени, брошеннаго въ землю, были вмѣстѣ съ тѣмъ и владыками подземнаго царства, божествами хтоническими, тѣсно связанными и съ міромъ мертвыхъ (ибо мѣстопробываніе мертвыхъ было подъ землей, по представленіямъ народной вѣры). Отъ этихъ божествъ — владыкъ подземнаго царства, царства мертвыхъ, и въ то же время близкихъ къ людямъ, въ качествѣ благодѣтельныхъ покровителей и подателей ежегоднаго урожая, т. е. важнѣйшаго дара для жизни человѣка, отъ этихъ божествъ, съ которыми человѣкъ входилъ въ близкое соприкосновеніе въ елевсинскомъ культѣ, зависѣло назначить человѣку ту или иную участь за гробомъ. Тотъ, кто становился ихъ вѣрнымъ, ихъ избранникомъ, посвященнымъ въ ихъ божественныя тайны, посвященнымъ въ ихъ божественную жизнь, близкимъ и роднымъ для нихъ лицомъ, такой человѣкъ могъ безусловно рассчитывать на привилегированный удѣлъ послѣ смерти, на блаженное и радостное общеніе съ благосклонными и близкими къ нему богами, на полноту счастья въ загробномъ мірѣ. Вотъ эту тѣсную, несомнѣнную и неразрывную связь съ хтоническими богами — владыками посмертной судьбы человѣка и давали Елевсинскія мистеріи. Какъ это достигалось? въ чемъ состояли эти посвященія мистовъ богамъ, эти откровенія таинствъ боговъ, какими путями осуществлялось приобщеніе къ божественной жизни? Если бы не сознательная нескромность нѣкоторыхъ раннихъ христіанскихъ писателей, имѣвшихъ возможность близко познакомиться съ Елевсинскими мистеріями, то мы были бы здѣсь лишены всякихъ данныхъ. Но и такъ наши свѣдѣнія составлены изъ немногочисленныхъ и отрывочныхъ указаній, изъ которыхъ, однако, можно попытаться, какъ напр. дѣлаетъ это Foucard, реконструировать нѣкую общую картину.

Повидимому, обряды и дѣйствія, совершаемыя во внутреннемъ елевсинскомъ святилищѣ (въ ночи 21-го и 22-го Боэдроміона), раздѣлялись на мимическія воспроизведенія божественной драмы, т. е. главныхъ событій изъ жизни, или вѣрнѣе, изъ міаа елевсинскихъ божествъ, и на обряды собственной инициаціи, посвященія (*τελετή*).¹¹⁾ Вспоминалась и драматически воспроизводилась судьба божественной юной Дѣвы — Кору, горячо-любимой дочери богини плодородія Деметры: гуляя по цвѣтущему лугу, Кора была внезапно похищена въ преисподнюю грознымъ влестителемъ подземнаго царства — Плутономъ. Слѣдуетъ безутѣшная скорбь божественной матери Деметры, ея долгія, напрасныя блужданія въ поискахъ за дочерью. Все это, повидимому, мимически воспроизводилось. Наконецъ, богиня приходитъ въ Елевсинъ, и въ благодарность за оказанное ей гостепріимство она научаетъ здѣсь героя Триптолема — перваго среди людей! — великому искусству земледѣлія.

Наконецъ, праздновалось и радостное возвращеніе Кору къ матери изъ подземнаго міра. Это — первая часть сакральной драмы. Во второй части (разыгрываемой, вѣроятно, во вторую ночь — 22-го числа), повидимому, изображался наглядно бракъ Зевса съ Деметрой, а можетъ быть и рожденіе божественнаго мальчика — Діониса (Діонисъ уже весьма рано былъ воспринятъ въ елевсинскій культъ наряду съ его основными божествами — Деметрой, Корой, Плутономъ). Вотъ, что рассказываетъ намъ объ этомъ священномъ дѣйствіи, правда, поздній довольно свидѣтель — христіанскій епископъ 4-го вѣка Астерій (впрочемъ, елевсинскія мистеріи продолжали существовать и справляться до самаго конца 4-го вѣка — до 395-го года, въ которомъ Елевсинъ былъ разгромленъ Аларихомъ): «Развѣ не происходитъ такъ», пишетъ Астерій, «схожденіе внизъ во мракъ и торжественное обшеніе (συγχύσις) съ глазу на глазъ между іерофантомъ и жрицей? развѣ не тушатся при этомъ факелы, и не почитаетъ ли предстоящая несмѣтная толпа за источникъ своего спасенія (τινι σωτηρίᾳ αὐτῶν) то, что этими двумя совершается во мракѣ?». Продолженіе, можетъ быть, этой священной драмы рассказываетъ намъ Ипполитъ, христіанскій отецъ начала 3-го вѣка (изъ свидѣтельства котораго, между прочимъ видно, что воспроизведеніе священнаго брака, упоминаемое у Астеріи, являлось лишь фиктивнымъ обрядомъ): «Іерофантъ», говоритъ Ипполитъ, «который не оскотленъ подобно Аттису, но который лишился мужской силы благодаря соку цикуты и отрекся отъ всякаго плотскаго общенія, ночью въ Елевсинѣ, при свѣтѣ яркихъ огней, совершая великія и неизреченныя таинства, возглашаетъ громкимъ голосомъ: «Владычица Бримо родила священнаго мальчика Бримона, т. е. Сильная родила Сильнаго»!

Мимическое изображеніе актовъ божественной драмы не было только воспоминаніемъ прошлыхъ судебъ елевсинскихъ боговъ, это было, повидимому, вполне реальнымъ повтореніемъ, дѣйствительнымъ воспроизведеніемъ, переживаніемъ заново этой драмы, имѣвшимъ при томъ магическую силу. Нужно было обезпечить правильный кругооборотъ земледѣльческаго года, правильное прозябаніе и урожай брошеннаго въ нѣдра земли посѣва, т. е. обезпечить тѣ процессы природной жизни, которые такъ наглядно воплощались (и на это указывали уже сами древніе) въ миѣѣ объ елевсинскихъ богахъ, въ частности — въ похищеніи, поискахъ и радостномъ возвращеніи Кору. Регулярное сакральное повтореніе елевсинскаго «дѣйства» (δράσις) было поэтому магическимъ закрѣпленіемъ регулярности этого кругооборота. Но болѣе того: мисты, становясь участниками этихъ столь реальныхъ, столь дѣйствительныхъ воспроизведеній божественной повѣсти, тѣмъ самымъ становились до извѣстной степени дѣйствительными участниками жизни боговъ: раздѣляли скорбь исканія, отчаяніе и радость Деметры, блуждали вмѣстѣ съ ней, пили, какъ и она, ея священный напитокъ — «кикеонъ».

Но созерцаніемъ и переживаніемъ заново сакральной драмы не ограничивалось

отношеніе мистовъ къ сферѣ божественнаго — черезъ инициацію — *телеті* они входили со своими богами въ самую непосредственную, въ самую тѣсную связь. Весьма возможно, что именно къ этой инициаціи, а не къ драматическому воспроизведенію мѣа о богахъ, относится и тотъ цитированный уже нами торжествующій возгласъ среди безмолвія ночи: «Могучая Владычица родила Могучаго Сына!» Въ такомъ случаѣ эти слова касаются самаго сокровеннаго, самаго центрального и основного, самаго священнаго акта мистерій, — таинственнаго усыновленія миста, болѣе того — *мистическаго рожденія* его изъ лона великой Матери — Богини. Въ самомъ дѣлѣ, можно съ очень большой степенью увѣренности предполагать (на основаніи нѣкоторыхъ сообщеній христіанскихъ писателей), а также умышленно неясной и темной формулы мистерій, сохраненной у Климента Александрійскаго, что важнѣйшимъ священнымъ символомъ въ елевсинскихъ мистеріяхъ было изображеніе женскаго члена великой Богини, и что мистъ, вынувъ его изъ священнаго ящика и прикасаясь къ нему (какъ на это намекаетъ сакральная формула), входилъ въ отношенія сыновства къ божественной Матери, таинственно изъ нея рождался (указанія на аналогичный актъ усыновленія имѣемъ, повидимому, и на орфическихъ табличкахъ). Это интимнѣйшее объединеніе съ божествомъ было приобщеніемъ къ божественной жизни; а въ этомъ приобщеніи былъ залогъ для чаяній свѣтлаго, повышеннаго существованія за гробомъ. (Съ блестящей аргументаціей эта точка зрѣнія была развита въ 1915-мъ году извѣстнымъ германскимъ филологомъ А. Korte и нашла признаніе у ряда компетентнѣйшихъ ученыхъ.)

Итакъ, въ этомъ, повидимому, была главная суть инициаціи: приобщеніе, и притомъ даже физическое, къ божественной жизни! Къ инициаціи, повидимому, относилось также (въ качествѣ предварительнаго или заключительнаго акта?) и то торжественное созерцаніе вѣрными этихъ «невыразимыхъ» (*ἀπορρητα*) символовъ (*ἱερά*) мистическаго культа, когда среди мрака ночи распахивались двери внутреннего святилища — «чертога» (*ἀνόκτορον*) и жрецъ выносилъ эти святыни предъ взоры мистовъ въ яркомъ сіяніи огней. Этотъ яркій свѣтъ разливался далеко въ округѣ черезъ высокую кровлю храма, говоритъ намъ поздній поэтъ Клавдіанъ. Объ этихъ «сіяющихъ ночахъ» Елевсина упоминаютъ и надгробныя надписи.

Далѣе возможно, что, посредствомъ ряда живописныхъ или статуарныхъ изображеній или же чрезъ серію мимическихъ и драматическихъ дѣйствій, передъ мистомъ воспроизводились судьбы души за гробомъ — блаженство посвященныхъ и страданіе, безрадостный удѣлъ для всѣхъ прочихъ, непричастныхъ мистеріямъ. Возможно, что при этомъ посвященные мнили лицезрѣть боговъ непосредственно, лицомъ къ лицу, предвосхищая этимъ будущее блаженное общеніе съ ними. О переживаніяхъ, связанныхъ съ этими различными фазами инициаціи, говоритъ напр. риторъ Аристидъ (правда, своимъ обычнымъ напыщеннымъ и довольно мало-содержательнымъ стилемъ) въ своей «елевсинской рѣчи», произнесенной имъ въ Смир-

нѣ въ концѣ 2-го вѣка по Р. Х. (въ 182 г.): «Кто изъ грековъ или не-грековъ былъ бы... столь несмыслимымъ въ мірѣ и богахъ... чтобы онъ не почиталъ Елевсина за всеобщее святилище всей земли и за самое потрясающее и вмѣстѣ съ тѣмъ за самое радостное изъ всего, что только священно для человѣковъ? Въ какомъ иномъ мѣстѣ провозвѣщается въ мифахъ что-либо болѣе разительное? Гдѣ возбуждаютъ священныя дѣйствія большій ужасъ и трепетъ? Гдѣ было когда-либо большее состязаніе между тѣмъ, что восхищаетъ зрѣніе и тѣмъ, что восхищаетъ слухъ? Ибо что касается зрѣнія, то многочисленныя поколѣнія блаженныхъ мужей и женъ видѣли тѣмъ неизрѣченныя явленія» и т. д. Еще объ одномъ священномъ актѣ елевсинскихъ мистерій (явно, однако, подчеркивающимъ его натуралистическую земледѣльческую основу) сообщаютъ намъ наши источники: «Аеиняне», пишетъ Ипполитъ, «при посвященіи въ елевсинскія таинства показываютъ эпоптамъ» (т. е. посвященнымъ второй — высшей категоріи) «дивное, совершеннѣйшее таинство эпоптіи» (т. е. посвященія высшей ступени): «въ безмолвіи срѣзанный колосъ».

Вотъ въ главныхъ чертахъ то небольшое, что мы знаемъ или что мы съ вѣроятіемъ можемъ возстановить относительно сокровенной для непосвященнаго взора стороны мистерій. Впрочемъ, одно является для насъ вполне яснымъ: черезъ тѣснѣйшее общеніе съ елевсинскими богами — владыками не только земного плодородія, но и подземнаго, загробнаго міра, обезпечивалось ихъ вѣрнымъ счастливое существованіе по ту сторону смерти.

«О трижды счастливы», восклицаетъ Софокль, «тѣ изъ смертныхъ, кто, узрѣвъ эти таинства, придутъ въ Аидъ: ибо только они будутъ пользоваться тамъ жизнью, остальныхъ тамъ ожидаютъ одни страданія». «Счастливы, кому изъ земныхъ людей удалось узрѣть эти таинства!» говоритъ «гомеровскій» гимнъ Деметрѣ (начала 6-го или конца 7-го в. до Р. Х.). «А кто не посвященъ въ нихъ и не имѣетъ въ нихъ участія — не одинаковой, конечно, съ первымъ участіемъ обладаетъ тотъ по смерти въ гнетущемъ мракѣ преисподней». У риторика Аристида въ его цитированной уже «елевсинской рѣчи» читаемъ про посвященныхъ въ мистеріи: «они имѣютъ относительно смерти болѣе сладостныя надежды: ибо они убѣждены, что ихъ ожидаетъ лучшее существованіе и что они не будутъ погружены въ грязь и во мракъ — участь, ожидающая непосвященныхъ». Участники мистерій «будутъ жить съ богами», сообщаетъ Платонъ. Недаромъ Павсаній, путешествовавшій по Греціи въ эпоху императора Адріана, торжественно заявляетъ: «Насколько боги превышаютъ героевъ, настолько и Елевсинскія таинства превосходятъ всѣ прочія установленія, посвященные культу боговъ». Въ теченіе не менѣе десяти вѣковъ таинства Елевсина продолжали стоять въ центрѣ религіозной жизни греческаго народа, даже когда другіе, позднѣе явившіеся, но болѣе яркіе мистическіе культы стали захватывать — захватывать болѣе мощно, болѣе страстно и потрясающе, тѣ неспокойныя души, что жаждали полноты жизни.

Н. АРСЕНЬЕВЪ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

КОШМАРЪ ЗЛОГО ДОБРА.

(О книгѣ И. Ильина «О сопротивленіи злу силою»).

«Услышавъ, что нѣкоторые злословятъ ближнихъ, я запретилъ имъ; дѣлатели же сего зла въ извиненіе отвѣчали, что они дѣлаютъ это изъ любви и попеченія о злословимомъ. Но я сказалъ имъ: оставьте такую любовь... Если ты истинно любишь ближняго, какъ говоришь, то не осмѣивай его, а молись о немъ втайнѣ; ибо сей образъ любви пріятенъ Богу. Станешь остерегаться осуждать согрѣшающихъ, если всегда будешь помнить, что Іуда былъ въ соборѣ учениковъ Христовыхъ, а разбойникъ въ числѣ убійцъ; но въ одно мгновеніе произошло съ нимъ чудное перерожденіе». «Преподобнаго отца нашего Іоанна Игумена Синайской горы Лѣствица».

Мнѣ рѣдко приходилось читать столь кошмарную и мучительную книгу, какъ книга И. Ильина. «О сопротивленіи злу силою». Книга эта способна внушить настоящее отвращеніе къ «добру», она создаетъ атмосферу духовнаго удушья, ввергаетъ въ застѣнокъ моральной инквизиціи. Удушеніе добромъ было и у Л. Толстого, обратнымъ подобіемъ котораго является И. Ильинъ. И Л. Толстой могъ внушить отвращеніе къ добру. «Джентельменъ съ ретроградской и насмѣшливой фізіономіей» долженъ неизбежно явиться изъ подполья Достоевскаго, чтобы опрокинуть inferнальный нормативизмъ и морализмъ И. Ильина и прекратить удушеніе, во имя добра совершаемое. Никакая жизнь не можетъ цвѣсти въ этомъ царствѣ удушающаго, инквизиторскаго добра. Такого рода демоническое добро всегда есть моральное извращеніе. Напрасно И. Ильинъ думаетъ, что онъ достигъ той духовности, отрѣшен-

ности и очищенности отъ страстей, которыя даютъ право говорить отъ лица абсолютнаго добра. Добро И. Ильина очень относительное, отяжелѣвшее, искаженное страстями нашей эпохи, приспособленное для цѣлей военно-походныхъ. И. Ильинъ пересталъ быть философомъ, написавшимъ въ болѣе мирныя времена прекрасную книгу о Гегелѣ. Онъ нынѣ отдалъ даръ свой для духовныхъ и моральныхъ наставленийъ организаціямъ контръ-развѣдки, охраннымъ отдѣленіямъ, департаменту полиціи, главному тюремному управленію, военно-полевымъ судамъ. Можетъ быть такія наставленія въ свое время и въ своемъ мѣстѣ нужны, но онѣ принижаютъ достоинство философа. «Чека» во имя Божье болѣе отвратительно, чѣмъ «чека» во имя діавола. Во имя діавола все дозволено, во имя Божье не все. Это причина того, что діаволъ всегда имѣетъ въ нашемъ мірѣ болѣе успѣхъ. Пусть казнь, какъ трагическій и жертвенный актъ, совершаемый въ жизни, имѣетъ свое оправданіе, но не можетъ имѣть оправданія патетическое философствованіе о казни, не можетъ быть оправдана любовь къ такого рода занятію. Духовный и нравственный сыскъ, разработанный въ цѣлую систему со всѣми пріемами утонченнаго феноменологическаго метода, подозрительность и одержимость зломъ, которому нужно ежеминутно сопротивляться силой, свидѣлствуютъ о духовно нездоровомъ состояніи, о религиозно непросвѣтленномъ отношеніи къ жизни. И особенно тяжелое производитъ впечатлѣніе, когда пишутъ о такихъ страшныхъ вещахъ, какъ убійства, мечи, казни и пр. въ стилѣ риторическомъ, съ ложной возвышенностью и ходульностью. Книга И. Ильина громко свидѣлствуетъ о томъ, что авторъ не выдержалъ духовнаго испытанія нашей страшной эпохи, что онъ потерпѣлъ въ ней нравственное пораженіе. Книга эта есть болѣзненное порожденіе нашего времени. И. Ильинъ заразился ядомъ большевизма, который обладаетъ способностью дѣйствовать въ самыхъ разнообразныхъ, по видимости противоположныхъ формахъ, онъ принялъ внутрь себя кровавый кошмаръ, не нашелъ въ себѣ духовной силы ему противиться. Ядъ большевизма дѣйствуетъ или въ формѣ приспособленія къ большевикамъ или въ формѣ зараженія его духомъ во имя цѣлей противоположныхъ, зараженія насильничествомъ и злобностью. Въ сущности большевики вполне могутъ принять книгу И. Ильина, которая построена формально и мало раскрываетъ содержаніе добра. Большевики сознаютъ себя носителями абсолютнаго добра и во имя его сопротивляются силой тому, что почитаютъ зломъ. Именно имъ свойственно рѣзкое раздѣленіе міра и человѣчества на два воинствующихъ лагеря, изъ которыхъ одинъ знаетъ абсолютную истину и дѣйствуетъ во имя абсолютнаго добра, другой же есть предметъ воздействия силой, какъ находящійся во тьмѣ и злѣ. Эта непомѣрная духовная гордыня большевиковъ свойственна и И. Ильину. Онъ не просвѣтленъ тѣмъ христіанскимъ сознаніемъ, что весь родъ человѣческій пораженъ первороднымъ грѣхомъ и потому не можетъ распасться на расу добрыхъ, спеціально призванныхъ бороться со зломъ силой, и расу злыхъ, объектъ воздействия добрыхъ.

Самъ И. Ильинъ какъ будто бы не замѣчаетъ своего изступленнаго отвлеченнаго морализма, и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даже критикуетъ такого рода морализмъ. Но это — недоразумѣніе. Онъ не менѣе моралистъ, чѣмъ Л. Толстой. Потому то онъ такъ и занятъ Толстымъ, что онъ подсознательно ощущаетъ его въ себѣ. Мы увидимъ, что онъ во многомъ повторяетъ основныя ошибки Толстого. Книга И. Ильина въ значительной своей части представляетъ критику Толстого и толстовства. И. Ильинъ говоритъ много несомнѣнно вѣрнаго о Толстомъ, но совершенно не новаго и давно уже сказаннаго Вл. Соловьевымъ и др. Въ частности авторъ этихъ строкъ много критиковалъ Толстого и пользовался аргументами, которые сейчасъ воспроизводитъ и И. Ильинъ. Но толстовство не играетъ никакой роли въ наши дни, оно не владѣетъ душами современныхъ людей и не направляетъ ихъ жизни. Весь характеръ нашей эпохи вполне антитолстовскій, и мало кто сомнѣвается сегодня въ оправданности сопротивленія злу силой и даже насиліемъ. Мы живемъ въ одну изъ самыхъ кровавыхъ эпохъ всемірной исторіи, въ эпоху объятую кровавымъ комшаромъ, когда всякій увѣренъ въ своемъ правѣ убивать своихъ идейныхъ и политическихъ противниковъ и никто не рефлектируетъ надъ оправданностью дѣйствія мечомъ. Кровавая война, кровавая революція, кровавая мечта о контръ-революціи приучили къ крови и убійству. Убійство человѣка не представляется страшнымъ. Сейчасъ трудно людей заставить вспомнить не только о заповѣдяхъ новозавѣтныхъ, но и о заповѣдяхъ ветхозавѣтныхъ. И паеосъ И. Ильина непонятенъ по своей несвоевременности. Непонятно, противъ кого возсталъ И. Ильинъ, если не считать кучки толстовцевъ, потерявшихъ всякое значеніе, да и никогда его не имѣвшихъ. И. Ильинъ какъ будто бы прежде всего борется противъ русской революціонной интеллигенціи. Но она вѣдь всегда признавала въ значительной своей части сопротивленіе злу силой, терроромъ, убійствомъ, вооруженными возстаніями и всегда думала, что этими средствами она утверждаетъ абсолютное добро и истребляетъ абсолютное зло. Только благодаря такому моральному сознанію русской революціонной интеллигенціи и сталъ возможенъ большевизмъ. «Чека» у насъ морально давно подготавливалась. Уже у Бѣлинскаго въ послѣдній его періодъ можно найти оправданіе «чекизма». Въ длинномъ пути, уготовлявшемъ большевизмъ, непротивленства у насъ не было никакого. Можно ли сопротивляться силой меча злу самого большевизма? Въ этомъ также мало кто сомнѣвается, какъ раньше мало кто сомнѣвался въ возможности сопротивленія силой меча самодержавію. Правые все время бредятъ военными дѣйствіями противъ большевизма и даже готовы принять мечъ картонный за мечъ побѣдный. Лѣвые также не сомнѣваются въ принципиальной допустимости сопротивляться силой большевизму. Споры идутъ лишь о цѣлесообразности тѣхъ или иныхъ методовъ борьбы. Если кто-нибудь, напр., отрицаетъ бѣлое движеніе, которое для И. Ильина имѣетъ абсолютное значеніе, то не потому, что не допускаетъ дѣйствіе силой и мечемъ, а потому, что не вѣритъ въ реальность бѣлаго движенія и цѣлесообразность

его и въ разжиганіи страстей этого движенія видитъ опасность укрѣпленія большевизма. Но можетъ быть небольшая группа религіозныхъ мыслителей, призывающихъ прежде всего къ духовному возрожденію Россіи и русскаго народа, отрицаетъ въ принципъ сопротивленіе злу силой? И этого нѣтъ. Я, наприм., никогда не былъ толстовцемъ и непротивленцемъ и не только не сомнѣваюсь въ принципиальной допустимости дѣйствовать силой и мечемъ, при соблюденіи цѣлесообразности и духовной гигиѣны, но и много писалъ въ защиту этого тезиса, хотя въ бѣлое движеніе не вѣрю по разнообразнымъ соображеніямъ. И. Ильинъ повидимому ломится въ открытую дверь и производитъ буйство безъ всякой надобности. Но цѣлью его является не только элементарное оправданіе принципиальной допустимости меча и сопротивленія силою, не повтореніе общихъ мѣстъ по этому поводу, а взвинчиваніе и укрѣпленіе той духовно-моральной атмосферы, которая нужна для немедленныхъ походовъ, для контръ-развѣдки, для военно-полезныхъ казней. Это есть разнузданіе извѣстнаго рода инстинктовъ, которыми и такъ одержимы русскіе люди въ эмиграціи, путемъ ихъ духовнаго, философскаго, моральнаго оправданія и возвеличиванія. И такъ всѣ жаждутъ казней, но нужно эту жажду сдѣлать возвышенной, духовной, исполненной любви и движимой долгомъ исполнить абсолютное добро. Вотъ это — задача болѣе сомнительная, чѣмъ задача доказать принципиальную допустимость меча и сопротивленія силою. Но И. Ильинъ не замѣчаетъ совершенной отвлеченности и формальности своего изслѣдованія. Его могутъ спросить, оправдывается ли съ его точки зрѣнія тиранубійство и цареубійство, которое оправдывалъ св. Тома Аквинатъ, оправдывается ли революціонное возстаніе, какъ сопротивленіе силою власти, ставшей орудіемъ зла и разлагающейся? Отвлеченно-формальный характеръ изслѣдованія И. Ильина не даетъ никакихъ основаній отрицать право на насильственную революцію, если она вызвана зломъ стараго строя жизни. Между тѣмъ какъ книга И. Ильина хочетъ бороться противъ духа революціи, въ этомъ ея пагубность. Или И. Ильинъ думаетъ, что всякая власть, всякій государственный строй, установившійся и сложившійся, есть носитель абсолютнаго добра? Или думаетъ, что носителемъ абсолютнаго добра является только монархія? Но это послѣднее утвержденіе, которое и есть повидимому его утвержденіе, ни откуда не вытекаетъ. Нѣтъ никакой очевидности въ томъ, что добро И. Ильина есть подлинное и абсолютное добро, призванное силою бороться со зломъ. Я почти не встрѣчалъ людей, особенно среди людей религіозныхъ, у которыхъ такого рода очевидность возникла бы при чтеніи его книги. Согласно его построенію ему остается только силою принудить насъ къ признанію его добра. Мышленіе И. Ильина глубоко антиисторично, онъ не видитъ историческаго процесса, не проникаетъ въ его смыслъ. Динамика исторіи не дана его сознанію. Онъ не понимаетъ историческаго кризиса нашей эпохи, не предчувствуетъ рожденія новой міровой эпохи. Онъ пишетъ моралистическую книгу такъ, какъ ее можно было бы написать во всѣ эпохи, хотя пассивно она за-

ражена кровавымъ ядомъ современности. Эта книга абсолютно статическая по своей конструкции, но она — характерное порождение современности съ ея болѣзнями.

Наиболѣе непріятно и тягостно въ книгѣ И. Ильина — злоупотребленіе христіанствомъ, православіемъ, евангеліемъ. Оправданіе смертной казни евангельскими текстами производитъ впечатлѣніе кощунства. Въ міросозерцаніи И. Ильина нѣтъ ничего не только православнаго, но и вообще христіанскаго. Православіе явно взято на прокатъ для цѣлей не религіозныхъ, какъ это часто дѣлается въ наши дни. Цитаты изъ священнаго писанія, изъ учителей Церкви и изъ правилъ св. Апостоловъ и св. Соборовъ приклеены механически и не доказываютъ наличности у И. Ильина органическаго православнаго міровоззрѣнія. Православіе И. Ильина шито бѣлыми нитками и легко можетъ быть обнаруженъ за этимъ внѣшнимъ православіемъ выученникъ нѣмецкаго идеализма, фихтеанецъ и гегеліанецъ крайняго праваго крыла. Интересно отмѣтить, что и правые и лѣвые гегеліанцы обыкновенно склонны къ оправданію насилія и къ отрицанію человѣка. Марксъ вѣдь вышелъ изъ лѣваго гегеліанства. Неудачное употребленіе и злоупотребленіе евангельскими текстами обнаруживается уже въ эпиграфѣ книги «О сопротивленіи злу силою». И. Ильинъ, повидимому, болѣе всего запомнилъ въ Евангеліи текстъ объ изгнаніи торговцевъ изъ храма. Приводя этотъ евангельскій текстъ, И. Ильинъ, конечно, подъ торговцами въ храмѣ, которыхъ нужно изгнать бичемъ, имѣетъ въ виду большевиковъ и вообще революціонеровъ. Но именно къ большевикамъ никакъ не можетъ быть отнесено это мѣсто. Большевики не торгуютъ въ храмѣ и не находятся въ храмѣ, такъ что ихъ и изгонять оттуда нѣтъ надобности и нѣтъ возможности. Большевики извнѣ разрушаютъ храмъ. Это совсѣмъ иная ситуація. Торговцами же въ храмѣ дѣйствительно часто являются люди праваго лагеря, нынѣшніе единомышленники И. Ильина, образующіе церковь въ средство для осуществленія своихъ не религіозныхъ цѣлей. И многихъ изъ нихъ дѣйствительно слѣдовало бы изгнать изъ храма бичемъ. Вся настроенность книги И. Ильина не христіанская и антихристіанская. Она проникнута чувствомъ фарисейской самоправедности. На это фарисейство обреченъ всякій, почитающій себя носителемъ абсолютнаго добра и отъ лица этого абсолютнаго добра осуждающій и карающій другихъ. У такихъ носителей абсолютнаго добра легко создается ложная поза героизма и непримиримой воинственности. Но христіанская вѣра учитъ насъ, чтобы мы непримиримо относились главнымъ образомъ къ собственному грѣху и собственнымъ страстямъ, учитъ максимализму въ отношеніи къ себѣ, а не къ другимъ. Ильинъ же, не отрицая, конечно, въ принципѣ борьбы съ собственными грѣхами, все же прежде всего и болѣе всего предлагаетъ намъ заняться непримиримой и кровавой борьбой съ чужими грѣхами. Онъ хочетъ укрѣпить самомнѣніе и гордыню у мнящихъ себя носителями добра и духа. Слишкомъ видно, какъ И. Ильинъ старается въ своей книгѣ понятіе очевидности, которое онъ кладетъ въ основаніе своего философствованія, развивая дальше иде-

ализмъ Фихте и Гегеля, сблизить и отождествить съ христіанскимъ понятіемъ благодати. Вотъ эта фихто-гегеліанская, философски-идеалистическая очевидность и является у него источникомъ самомиѣнія и гордыни. Для него стало очевиднымъ, что онъ носитель абсолютнаго добра и духа, — вотъ онъ и пошелъ сажать въ тюрьмы и казнить отъ лица этой очевидности. Но христіанская вѣра предлагаетъ намъ быть болѣе осторожными съ такого рода очевидностью и потому менѣе осуждать ближняго.

Совершенно не христіанскими и антихристіанскими являются взгляды И. Ильина на государство, на человѣка и на свободу. Взгляды эти порождены ложной философіей идеалистическаго моноизма. И. Ильину совершенно чуждо христіанское разграниченіе двухъ порядковъ бытія и двухъ міровъ, міра духовнаго и міра природнаго, міра иного и «міра сего», порядка благодати и порядка природы, царства Божьяго и царства кесаря. Для него «міръ сей», природный міръ есть только арена осуществленія абсолютнаго духа. Таковъ духъ Фихте, духъ Гегеля. Отсюда вытекаетъ и въ корнѣ не христіанскій взглядъ на государство. И. Ильинъ въ сущности смѣшиваетъ государство съ церковью и приписываетъ государству цѣли, которыя могутъ быть осуществлены лишь Церковью. Для него государство имѣетъ абсолютное значеніе, является воплощеніемъ на землѣ абсолютнаго духа. Въ этомъ онъ вѣрный ученикъ Гегеля. Гегель не вѣрилъ въ Церковь и подмѣнялъ ее государствомъ. Государство брало у него на себя всѣ функціи Церкви. Таковъ былъ результатъ крайнихъ формъ протестантизма. И не случайно въ современной Германіи крайнее правое, монархически-націоналистическое теченіе связано съ лютеранствомъ, въ которомъ религіозная энергія въ значительной степени замѣнилась энергіей національно-государственной. Взглядъ И. Ильина, какъ и взглядъ Гегеля, на государство есть языческая реакція, возвратъ къ языческой абсолютизаціи и языческому обоготворенію государства. Однимъ изъ величайшихъ дѣланій, совершенныхъ христіанствомъ въ исторіи, было ограниченіе абсолютности государства, преодоленіе имперіалистической метафизики, противопоставленіе безконечной природы чело-вѣческаго духа абсолютнымъ притязаніемъ земнаго государства, земнаго царства. Душа чело-вѣческая стоитъ больше, чѣмъ всѣ царства міра. Въ Евангеліи самъ Христосъ устанавливаетъ принципиальное различеніе Царства Божьяго и царства кесаря и отводитъ царству кесаря подчиненную и ограниченную сферу. Къ этимъ мотивамъ въ христіанствѣ И. Ильинъ особенно глухъ. Христіанская вѣра скорѣе дуалистична, чѣмъ монистична въ своемъ пониманіи отношеній между царствомъ Божиимъ и царствомъ кесаря, между Церковью и государствомъ. Государство есть подчиненное, ограниченное и служебное средство въ дѣлѣ осуществленія Царства Божьяго. Государство не есть носитель абсолютнаго добра, абсолютнаго духа и оно можетъ стать враждебнымъ абсолютному добру, абсолютному духу. Противъ зла земнаго града возставали древніе пророки, Бл. Августинъ. Истина ограничи-

вающая абсолютность государства запечатлѣна кровью христіанскихъ мучениковъ. Вся же книга И. Ильина исполнена вѣры въ то, что государство, какъ носитель абсолютнаго добра и духа, должно бороться со зломъ и можетъ побѣдить зло. Это есть не христіанскій, а гегеліанско-монистическій взглядъ. Государство должно и можетъ ограничивать проявленіе зла въ мірѣ, пресѣкать извѣстнаго рода обнаруженія злой воли. Но государство по природѣ своей совершенно безсильно побѣждать зло и такого рода задачи не имѣетъ. Государство не есть носитель абсолютнаго духа и абсолютнаго добра, оно относительно по своей природѣ. Бороться съ внутреннимъ источникомъ зла и побѣждать его можетъ лишь Церковь и лишь Церковь имѣетъ это призваніе. Но въ книгѣ И. Ильина государство и Церковь совершенно смѣшивается и отождествляются. Непонятно даже, зачѣмъ нужна Церковь, если государство, какъ носитель абсолютнаго духа и добра, призвано къ выполненію церковной функціи борьбы со зломъ. Государство по природѣ своей не можетъ не прибѣгать къ силѣ и принужденію для ограниченія и пресѣченія проявленій злой воли. Но эти методы и средства совершенно не могутъ быть перенесены на порядокъ Церкви, которая и борется реально со зломъ. И. Ильинъ предъявляетъ государству тѣ же требованія, что и Л. Толстой, съ которымъ его роднитъ монистическое міросозерцаніе. Л. Толстой совершенно отвергаетъ государство на томъ основаніи, что государство не можетъ побѣждать зло. Ильинъ же обоготворяетъ государство на томъ основаніи, что оно можетъ побѣждать зло. И тотъ и другой не хочетъ признать относительнаго и подчиненнаго значенія государства, совсѣмъ не связаннаго съ побѣдой надъ зломъ. Въ смѣшеніи государства съ Церковью, въ абсолютизаціи относительнаго — основная ошибка И. Ильина. Поэтому онъ выдѣляетъ привилегированную группу, выражающую государственную власть, которая представляется ему носителемъ абсолютнаго добра и духа и отъ лица абсолютнаго добра и духа призванную истреблять зло въ мірѣ. Человѣческое общество, безспорно, не можетъ существовать безъ государственной власти, которая будетъ силой ограничивать и пресѣкать проявленія злой воли. Но этой неизбежной въ грѣховномъ мірѣ функціи не слѣдуетъ придавать церковнаго значенія. Полицейскій — полезная и нужная въ своемъ мѣстѣ фигура, но ее не слѣдуетъ слишкомъ тѣсно связывать съ абсолютнымъ духомъ. Кесарю нужно воздавать кесарево, а не Божье. Весь же паѳосъ И. Ильина въ томъ, что онъ кесарю воздастъ Божье. Съ точки зрѣнія христіанской вѣры существуетъ лишь два начала, которыя могутъ побѣдить зло въ его корнѣ, это — начало свободы и начало благодати. Спасеніе отъ зла есть дѣло взаимодѣйствія свободы и благодати. Принужденіе же и насиліе можетъ ограничивать проявленіе зла, но не можетъ бороться съ нимъ. Какъ и всѣ инквизиторы, И. Ильинъ вѣритъ въ принудительное и насильственное спасеніе и освобожденіе человѣка. Онъ придаетъ принужденію, идущему отъ государства, благодатный характеръ, — оно превращается въ непосредственное проявленіе любви и духа, какъ бы дѣйствіе самого

Бога черезъ людей. Всѣ реакціонные и революціонные инквизиторы, начиная съ Торквемадо и до Робеспьера и Дзержинскаго, почитали себя носителями абсолютнаго добра, а нерѣдко и любви. Они убивали всегда во имя добра и любви. Это — самые опасные люди. Духъ этихъ людей гениально изобличилъ Достоевскій. И. Ильинъ хочетъ дать нынѣ философское обоснованіе этому опасному духовному типу. Но ложь заключается въ самомъ предположеніи, что добро *во что бы то ни стало*, хотя бы величайшими насиліями и кровопролитіями, должно быть утверждено въ мірѣ. Въ дѣйствительности и христіанская вѣра и всякая здоровая этика должны признать не только свободу добра, но и нѣкоторую свободу зла. Свобода зла должна быть внѣшне ограничена въ своихъ проявленіяхъ, съ свободой зла борется духовно благодатная сила Христова, но эту свободу зла нужно признать во имя свободы добра.*) Отрицаніе свободы зла дѣлаетъ добро принудительнымъ. Абсолютный кошмаръ коммунизма въ томъ и заключается, что онъ хочетъ принудительной организаціи добра, хочетъ принудить къ добродѣтели и не допускаетъ никакой свободы зла. Но Богъ допустилъ свободу зла и этимъ опредѣлился весь міровой процессъ. Богъ могъ бы мгновенно прекратить зло въ мірѣ, но Онъ дорожитъ свободой добра, Онъ положилъ въ этомъ смыслъ міра. Люди мало задумываются надъ этой безконечной терпимостью Божіей къ злу и злымъ. Эта терпимость есть лишь обратная сторона Божіей любви къ свободѣ. Но въ качествѣ идеалистическаго мониста И. Ильинъ послѣдовательно отрицаетъ свободу человѣка, свободу человѣческаго духа. Онъ также отрицаетъ свободу, какъ отрицали ее Фихте и Гегель, для которыхъ существовала свобода абсолютнаго духа, свобода Божества, но не существовала свобода человѣка. Этотъ типъ міросозерцанія, — совсѣмъ не христіанскій, склоненъ отождествлять свободу съ добромъ, съ истиной. Поэтому принужденіе къ добру представляется истиннымъ торжествомъ свободы. И. Ильинъ понимаетъ свободу исключительно нормативно, — свобода для него есть принудительная организація добра въ мірѣ черезъ государство. Этимъ отрицается онтологическій смыслъ свободы, которая не только въ концѣ, но и въ началѣ. Есть не только свобода, полученная отъ добра, но и свобода въ принятіи и осуществленіи добра. Грѣховному природному человѣку всегда было трудно вмѣстить небесную истину о свободѣ. И христіанскій міръ вѣчно соблазнялся о свободѣ и срывался на путь принудительнаго осуществленія добра. Но въ христіанствѣ открывается истина о свободѣ совсѣмъ иная, чѣмъ та, которая раскрывается Фихте и Гегелю, а затѣмъ и И. Ильину. Въ чемъ же религіозно-метафизическіе корни отрицанія свободы человѣческаго духа у И. Ильина?

Религіозно-метафизическіе корни всѣхъ заблужденій И. Ильина скрыты въ его монизмѣ или, если перевести на языкъ ересей первыхъ вѣковъ христіанства, въ

*) На признаніи свободы зла построена вся философія права и нравственная философія Б. Чичерина, котораго, повидимому, очень почитаетъ И. Ильинъ.

его моноизитствѣ и моноелитствѣ. Фихте и Гегель, которые являются учителями И. Ильина, представляютъ въ своей философіи модернизированную форму моноизитской ереси. Моноизитствомъ я называю тутъ не только христологическую ересь въ узкомъ смыслѣ слова, т. е. ученіе, отрицающее двѣ природы въ Христвѣ, но и всякую тенденцію къ отрицанію самостоятельности человѣческой природы въ ея отличіи отъ природы Божественной, къ отрицанію свободы человѣка не только въ отношеніи къ міру и другимъ людямъ, но и въ отношеніи къ Богу. Моноизитство есть непониманіе и отрицаніе тайны *богочеловѣчества*, центральной тайны христіанства, тайны соединенія двухъ природъ въ одной личности при сохраненіи самостоятельности двухъ природъ. Германскій идеализмъ въ наиболѣе характерныхъ своихъ выраженіяхъ не принимаетъ тайны богочеловѣчества, тайны двухъ природъ, онъ склоняется къ монизму, къ отрицанію самостоятельности человѣческой природы. Этотъ идеализмъ считаетъ человѣческую природу и человѣческую свободу лишь проявленіемъ божественной природы и божественной свободы. Все построеніе И. Ильина есть моноизитское отрицаніе *человѣка*. Нѣтъ ни единого звука у И. Ильина, который обнаруживалъ бы, что ему вѣдома тайна богочеловѣчества и что изъ нея выводитъ онъ свою мораль, свои жизненные оцѣнки. Паѳосъ И. Ильина есть паѳосъ отвлеченнаго добра, отвлеченной идеи, отвлеченнаго духа, въ которыхъ окончательно исчезаетъ конкретная человѣческая душа, живое человѣческое лицо. Но христіанство не есть идеализмъ, христіанство есть реализмъ. Христіанство вѣритъ въ метафизическую реальность существъ, конкретныхъ личностей. Христіанство метафизически насквозь персоналистично. Антихристіанство И. Ильина прежде всего въ томъ, что онъ вѣритъ исключительно въ отвлеченное добро и отвлеченный духъ. Никакого отвлеченнаго добра христіанство не знаетъ и никогда ему человѣка не подчиняетъ. Въ основаніи христіанской религіи стоитъ существо, а не добро. Единственное добро есть самъ Христосъ, Его Личность. «Я есмь путь, истина и жизнь». Суббота для человѣка, а не человѣкъ для Субботы. Человѣкъ выше Субботы. Существо выше отвлеченнаго добра и закона. Въ этомъ — своеобразіи христіанской морали, абсолютное отличіе ея отъ морали Канта, Фихте, Л. Толстого, И. Ильина и всѣхъ моралистовъ міра. Для христіанства имѣетъ абсолютное значеніе человѣческая душа, человѣческая личность, ея неповторимая индивидуальная судьба, а не только отвлеченное добро въ человѣкѣ, не только абсолютный духъ въ человѣкѣ. Для И. Ильина самъ человѣкъ не имѣетъ никакого значенія, имѣетъ значеніе лишь совершенство въ человѣкѣ, лишь добро въ немъ. Это метафизическое отрицаніе человѣка порождаетъ у И. Ильина совершенно не христіанское ученіе о любви. Любовь для него не есть любовь къ конкретному существу, къ живому человѣку, къ личности съ неповторимымъ именемъ, а любовь къ добру, къ совершенству, къ отвлеченному духовному началу въ человѣкѣ. Поэтому ему очень легко признать проявленіемъ любви какое угодно истязаніе живого конкретного человѣка, поэтому

во имя осуществленія добра онъ признаетъ допустимыми средства, совершающія насилие надъ человѣкомъ и истребляющія его. Той же морали держались у насъ революціонеры, которые никогда не могли любить «ближняго» и готовы были истребить его во имя социализма, блага человѣчества, справедливости и пр. Въ сущности И. Ильинъ хотѣлъ бы, чтобы человѣкъ пересталъ существовать и осталось одно чистое совершенство и добро, одинъ абсолютный духъ. И. Ильинъ не любитъ человѣка и отрицаетъ любовь къ человѣку. Подъ любовью къ человѣку онъ понимаетъ принудительное осуществленіе въ человѣкѣ совершенства и добра. Не знаю, любятъ ли онъ и Бога, боюсь, что онъ любитъ не Бога, который есть Существо, Личность, а любитъ лишь отвлеченное совершенство, добро, отвлеченный духъ. Все построение И. Ильина обнаруживаетъ неспособность любить личность. Но любовь всегда есть утвержденіе лика любимаго, утвержденіе его въ Богѣ и въ вѣчности, утвержденіе его несмотря на нечистоту, грѣховность, замутненность этого лика. *Нужно любить не только Бога въ человѣкѣ, но и человѣка въ Богѣ.* Всеобъемлющая любовь должна была бы увидать въ Богѣ и ликъ самаго послѣдняго изъ людей, самаго падшаго, самаго грѣшнаго. Это и есть христіанская любовь, къ которой мы такъ мало способны. Полюбите насъ черненькими, а бѣленькими всякій полюбить. Легче всего любить отвлеченное совершенство и добро. Это ничего не стоитъ, не требуетъ никакого подвига. Любовь къ ближнему, къ которой призывалъ Христосъ, не есть любовь къ отвлеченному совершенству и добру, но къ единичному человѣку съ индивидуальнымъ неповторимымъ именемъ. И. Ильинъ не хочетъ любить «ближняго», онъ любитъ самаго «дальняго», любитъ абсолютное добро, носителемъ котораго почитаетъ себя. Онъ исповѣдуетъ законническую, фарисейскую, буржуазную мораль и во имя ея хочетъ истязать людей. Отрицаніе человѣка, нелюбовь къ человѣку есть его великій грѣхъ, измѣна христіанству, религіи Богочеловѣчества. Онъ не обнаруживаетъ пониманія благодати въ христіанствѣ, онъ весь въ законѣ, Онъ не понимаетъ различенія между зломъ и грѣхомъ, не знаетъ, что зло есть послѣдствіе грѣха. Поэтому онъ повсюду видитъ злодѣевъ, въ то время какъ христіанинъ прежде всего долженъ повсюду видѣть грѣшниковъ и прежде всего въ себѣ самомъ. Христіанство не знаетъ статическихъ типовъ злодѣевъ и добродѣтельныхъ. Разбойникъ на крестѣ мгновенно обратился ко Христу. Добродѣтельный же можетъ низко пасть. Самый замѣчательный изъ русскихъ старцевъ, съ которымъ я много бесѣдовалъ за нѣсколько дней до моего принудительнаго выѣзда изъ Россіи, говорилъ мнѣ, что онъ придаетъ главное, центральное значеніе для спасенія Россіи покаянію коммунистовъ и красноармейцевъ, обращенію ихъ ко Христу. И многіе изъ нихъ приходили къ нему и калялись въ своихъ грѣхахъ, по цѣлымъ ночамъ простаивали, ожидая своей очереди. Вотъ это для И. Ильина должно быть совершенно чуждо. Религіозная побѣда надъ зломъ является для него не покаяніемъ и обращеніемъ грѣшника, а принужденіемъ его къ добру и казнью его. Церковь бесконечно дорожитъ индивидуальной человѣче-

ской душой и ея вѣчной судьбой. Ильинъ же отрицаетъ бытіиственностъ человѣка, человѣкъ для него есть орудіе добра, вѣчно для него добро, а не человѣкъ. Онъ не преодолѣлъ нормативизма нѣмецкой идеалистической философіи. Онъ дорожить не человѣкомъ, а государственной, правовой, моральной нормой. Это и значитъ, что онъ не вмѣстилъ тайны богочеловѣчества, ибо она невмѣстима для рационалистическаго сознанія. И напрасно И. Ильинъ прикрываетъ свое фихтеанство-гегеліанство ссылками на тексты священнаго писанія и отцовъ церкви. Ссылки на тексты священнаго писанія ничего еще не доказываютъ, ихъ любилъ дѣлать даже г. Стекловъ въ передовицахъ «Извѣстій».

Безблагодатное законничество И. Ильина сказывается въ томъ, что онъ не столько хочетъ творить добро, сколько истреблять зло. По этому узнается законникъ. Книга его — самая безблагодатная изъ книгъ, въ ней нѣтъ ни одного благодатнаго Божьяго луча. Тонкія различія, которыя онъ устанавливаетъ между насиліемъ и понужденіемъ, есть казуистика и софистика законника. Отвратительнѣе всего въ книгѣ И. Ильина его патетическій гимнъ смертной казни. Оправданіе меча не есть еще оправданіе смертной казни. И. Ильинъ не брезгаетъ даже тѣмъ, чтобы сослаться на Евангеліе въ оправданіе смертной казни. «Христосъ предвидѣлъ и указалъ такія злодѣйства («соблазненіе малыхъ»), которыя по Его сужденію дѣлаютъ смертную казнь лучшимъ исходомъ для злодѣя» (стр. 132). Тутъ И. Ильинъ ссылается на слѣдующее мѣсто изъ Евангелія: «Кто соблазнитъ одного изъ малыхъ сихъ, вѣрующихъ въ Меня, тому лучше было бы, если бы повѣсили ему мельничій жерновъ на шею и потопили его въ глубинѣ морской» (Матѣей, гл. 18;6) Евангеліе говоритъ сильнымъ, образно-символическимъ языкомъ. Слишкомъ ясно, что Іисусъ Христосъ говоритъ тутъ: соблазненіе малыхъ сихъ есть такой великій грѣхъ, что для такого человѣка лучше было бы не родиться, лучше было бы ему умереть до совершенія этого грѣха. Тутъ образно опредѣляется размѣръ грѣха. Только больное воображеніе можетъ увидать въ этомъ мѣстѣ призывъ къ смертной казни. Христосъ самъ былъ казненъ смертью тѣми, для которыхъ «очевидна» была соблазнительность его проповѣди, но Онъ не призывалъ казнить. Чудовищно предположить, что Сынъ Божій, Спаситель и Искупитель міра, занимался вопросами уголовной юстиціи и вырабатывалъ систему наказаній. Это и есть неспособность разграничить Царство Божье и царство кесаря, которая повсюду чувствуется у И. Ильина. И. Ильину мало, чтобы смертная казнь совершалась, ему непремѣнно нужно, чтобы она была признана актомъ любви. Вотъ центральное мѣсто его книги: *«Отрицающая любовь»* постепенно какъ бы преобразуется въ *отрицательную любовь* и находитъ свое завершеніе въ земномъ устраненіи отрицаемаго злодѣя... Духовная любовь проходитъ черезъ цѣлый рядъ классическихъ состояній, духовно необходимыхъ, предметно обоснованныхъ и религіозно вѣрныхъ. Эти состоянія выражаютъ собою постепенное отъединеніе и удаленіе того, кто любить, отъ того, кто утрачиваетъ право на полноту любви; они начина-

ются съ возможно полной любви къ человѣку и кончаются молитвою за казненнаго злодѣя. Таково въ постепенной нарастающей послѣдовательности: неодобрение, несочувствіе, огорчение, выговоръ, осужденіе, отказъ въ содѣйствіи, протестъ, обличение, требованіе, настойчивость, психическое понужденіе, причиненіе психическихъ страданій, строгость, суровость, негодованіе, гнѣвъ, разрывъ въ общеніи, бойкотъ, физическое понужденіе, отвращеніе, неуваженіе, невозможность войти въ положеніе, пресѣченіе, безжалостность, казнь» (стр. 139 — 40). Мнѣ рѣдко приходилось читать строки болѣе отвратительныя. Палачъ, совершающій казнь, находится въ лучшемъ духовномъ и моральномъ состояніи, чѣмъ философъ, упоенный описаніями этихъ «классическихъ состояній» любви, ведущихъ къ казни. И. Ильинъ измѣняетъ лучшимъ традиціямъ не только русской національно-религіозной мысли, но и русской государственности. Отъ А. С. Хомякова до Вл. Соловьева лучшіе наши мыслители отрицали смертную казнь и ее отрицало русское уголовное законодательство. Этимъ мы могли гордиться передъ народами Запада, которые по инстинкту и по принципу болѣе склонны къ смертной казни. Въ своемъ посланіи къ Сербамъ Хомяковъ писалъ: «не казните преступника смертию. Онъ уже не можетъ защищаться, а мужественному народу стыдно убивать беззащитнаго, христіанину же грѣшно лишать человѣка возможности покаяться. Издавна у насъ на землѣ Русской смертная казнь была отмѣнена, и теперь она намъ всѣмъ противна и въ общемъ ходѣ уголовного суда не допускается. Такое милосердіе есть слава Православнаго племени Славянскаго. Отъ Татаръ до ученыхъ Нѣмцевъ появилась у насъ жестокость въ наказаніяхъ, но скоро исчезнуть и послѣднія слѣды ея». («Соч: Хомякова», т. 1, стр. 402). Признавали смертную казнь въ формѣ террора именно ненавистные И. Ильину русскіе революціонеры, для которыхъ она была способомъ истребленія зла и насажденія добра. Смертная казнь стала основой русской юстиціи послѣ воцаренія коммунистовъ. Неизбѣжность убійства на войнѣ, которой никто не отрицаетъ, не есть смертная казнь.

И кто можетъ взять на себя рѣшимость казнить отъ лица абсолютнаго добра и духа? Судъ Божій неизвѣстенъ людямъ, и судъ этотъ можетъ оказаться очень непохожимъ на нашъ. И. Ильинъ думаетъ, что онъ можетъ вмѣсто меня и вмѣсто всякаго другого человѣка совершить автономный для него актъ утвержденія добра силой и истребленія зла силой. Вотъ какъ описываетъ И. Ильинъ свое высокое самосознаніе, представляющее ему автономію и отрицающее ее у другихъ: «Когда нравственно-благородная душа ищетъ въ своей любви — религіозно-вѣрнаго, волевого отвѣта на буйный напоръ извнѣ идущаго зла, то люди робкіе, неискренніе, безразличные, безрелигіозные, настроенные нигилистически и рѣдятивистически, безвольные, сантиментальныя, міра непріемлющіе, зла невидящіе — могутъ только мѣшать этому исканію, путая, искажая и уводя его на ложные пути» (стр. 110). И еще сильнѣе: «Настоящее достиженіе человѣка начинается тогда, когда страсть его

прилѣпляется къ божественному предмету, или иначе, когда лучъ Совершеннаго пронизываетъ душу человѣка до самаго дна его страстнаго чувствилища. Тогда человѣческая страсть начинается изъ глубины сіять пронизавшими ее божественными лучами, и самъ человѣкъ становится частицею божественнаго огня» (стр. 123). Все несчастье въ томъ, что И. Ильинъ слишкомъ сознаетъ себя «частицею божественнаго огня». Это есть обнаруженіе неслыханной духовной гордыни. И. Ильинъ, конечно, отвѣтитъ намъ, что онъ говоритъ и дѣйствуетъ не отъ себя, а отъ «живого органа общей священной цѣли, органа добра, органа святыни; и потому совершаетъ все свое служеніе отъ ея лица и отъ ея имени» (стр. 154). Но духовная гордыня и заключается въ этомъ сознаніи, что ты дѣйствуешь отъ лица самого абсолютнаго добра. Смирненнѣй было бы, если бы И. Ильинъ дѣйствовалъ отъ своего человѣческаго лица. Гдѣ же органъ абсолютнаго добра, если не въ Церкви? Но Церковь не занимается карательными экспедиціями и не практикуетъ смертной казни, не обладая даже для этого соответствующими орудіями. Для И. Ильина очевидно органомъ добра является государственная власть. Но нынѣ онъ принужденъ конструировать государственную власть на основаніи собственной автономіи за отсутствіемъ какой-либо русской государственной власти кромѣ совѣтской. Ссылки на инквизицію для положительныхъ или для отрицательныхъ цѣлей стали банальны. Но слѣдуетъ все-таки помнить, что инквизиція была продуктомъ варварской юстиціи своего времени, раздѣляла приемы своей жестокой эпохи, вѣру въ пытку и пр. И въ инквизиціи виновна не католическая церковь въ ея существѣ, а человѣчество того времени, ошибки его нравственнаго сознанія, его нравы, его общій уровень. И. Ильинъ хочетъ возстановить инквизиціонную юстицію въ очень поздній часъ исторіи, часъ кровавый въ своей непосредственной борьбѣ, но не приѣмлющій уже прежнихъ формъ морально-правового сознанія. Казнь въ нашу эпоху можетъ быть лишь непосредственнымъ проявленіемъ борьбы стихійныхъ силъ, а не формой юстиціи. Это есть вопросъ печальнаго факта, а не права и оправданія.

И Ильинъ — не русскій мыслитель, чуждый лучшимъ традиціямъ нашей національной мысли, чужой человѣкъ, иностранецъ, нѣмецъ. Фихте духовно непреводимъ на русскій языкъ. И. Ильинъ — націоналистъ въ нормативномъ смыслѣ, но онъ не націоналенъ въ онтологическомъ смыслѣ слова. Націонализмъ его вполне интернаціоналистическій. Книга И. Ильина свидѣтельствуетъ о томъ, что онъ принадлежитъ отмирающей эпохѣ «новой исторіи» съ ея политизмомъ, съ ея культомъ государства, съ ея націонализмомъ, съ ея отвлеченной философіей и отвлеченной моралью, съ ея оторванностью отъ живого Бога. Онъ не имѣетъ будущаго, онъ живетъ въ абстрактной, внѣжизненной мысли и абстрактномъ, внѣжизненномъ морализмѣ. Онъ не способенъ къ отрѣшенности, не можетъ мыслить спокойно, легко теряетъ равновѣсіе. И. Ильинъ обреченъ быть философомъ и моралистомъ тѣхъ слоевъ русскаго общества, которые отодвинуты въ прошлое и принуждены злобст-

зовать, если въ нихъ не совершится духовнаго переворота и возрожденія, къ которому призваны всѣ люди безъ исключенія. Въ книгѣ И. Ильина не чувствуется рыцарскаго духа, мечъ его не есть мечъ крестоносца. Крестъ ему нуженъ лишь для опроверженія меча. И. Ильинъ самъ соблазняетъ «малыхъ сихъ», онъ можетъ отвратить отъ христіанства тѣхъ, которые готовы были къ нему прійти. И если бы я склоненъ былъ толковать евангельскіе тексты такъ, какъ толкуетъ самъ И. Ильинъ, то въ принципъ жизнь его была бы подвергнута опасности. Вопросъ совсѣмъ не въ томъ, оправданъ ли мечъ и дѣйствіе силой, а въ томъ, *что* есть добро и *что* зло въ эпоху мірового кризиса, эпоху конца стараго міра «новой исторіи» и рожденія новыхъ міровъ. Споръ съ И. Ильинымъ совсѣмъ не формальный — это есть споръ о самомъ содержаніи добра, объ осуществленіи въ жизни Христовой правды. Любовь къ человѣку, милосердіе и есть само добро, невѣдомое отвлеченному идеализму И. Ильина. Человѣкъ есть Божья идея, Божій замыселъ, и отрицаніе человѣка есть богопротивленіе.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

ОБЪ УМНОЙ ИЛИ ВНУТРЕННЕЙ МОЛИТВѢ.

(изъ отцовъ Церкви).

СВ. ВАСИЛІЙ ВЕЛИКІЙ: «Выну хвала Его во устѣхъ моихъ». Думается, невозможно то, что говоритъ пророкъ. Какимъ образомъ хваленіе Божіе можетъ быть всегда во устахъ человѣческихъ? Когда человѣкъ ведетъ обычную житейскую бесѣду, онъ не имѣетъ во устахъ хвалу Божію; когда спитъ, молчитъ, конечно; когда ѣстъ и пьетъ, какъ уста его совершаютъ хвалу? На это отвѣчаемъ, что есть умныя уста внутреннѣйшаго человѣка, посредствомъ которыхъ человѣкъ, питаясь, становится причастникомъ жизненнаго Слова Божія, которое есть хлѣбъ, сшедшій съ небесъ. Объ этихъ устахъ говоритъ пророкъ: Уста моя отверзохъ и привлекохъ Духъ; эти уста и Господь призываетъ насъ имѣть отверзтыми ко пріятію пищи истинной: разшири, говоритъ Онъ, уста твоя, и исполню я. Можетъ однажды начертанная и запечатлѣнная въ разумѣ души мысль о Богѣ именоваться хвалою, отъ Бога всегда пребывающею въ душѣ; можетъ, и по Апостольскому Слову, старательный все творить во Славу Божію. Ибо всякое дѣланіе, и всякое слово, и всякое дѣйствіе умное имѣетъ силу хваленія. Праведникъ — ѣстъ ли онъ, или пьетъ, или иное что дѣлаетъ, все во славу Божію дѣлаетъ; у него даже и спящаго «сердце бдитъ».

СВ. ГРИГОРІЙ БОГОСЛОВЪ: Всегда дѣлай умъ храмомъ Богу, чтобы имѣть внутри своего сердца невещественное пребываніе Царю.

СВ. ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЪ: Болѣзнуешь ли душею? Не можешь и не вопить, ибо весьма болѣзнующему свойственно такъ молиться и такъ просить, какъ я сказалъ. Ибо и Моисей, болѣзнуя, такъ молился и болѣзнь его была услышана, почему и сказалъ ему Богъ: Что вопіеши ко Мнѣ? (Исх. 14-15) И Анна, опять же хотя и голоса ея не было слышно, всего достигла, чего хотѣла: такъ какъ сердце ея вопіяло. И Авель, не молча ли и даже не по кончинѣ ли своей молится? И кровь его издавала

гласъ, свѣтлѣйшій трубы. Стени такъ же, какъ Св. Моисей, не возбраняю. Раздери, какъ повелѣлъ пророкъ, сердце твое, а не ризы; изъ глубины призови Бога. Изъ глубины, сказала онъ, воззвахъ къ Тебѣ, Господи. Отъ низу, отъ сердца возвыси голосъ; сдѣлай таинствомъ твою молитву. Ты не людямъ молишься, но Богу, вездѣ сущему и слышающему прежде, нежели ты скажешь, и знающему прежде, нежели ты подумаешь: если такъ молишься, великую получишь награду. Ибо отецъ твой, сказано, видяй въ тайнѣ, воздастъ тебѣ явно. Онъ, будучи невидимъ, хочетъ, чтобы и молитва твоя была такова же.

ПРЕП. МАКАРІЙ ВЕЛИКІЙ: Христіанинъ долженъ всегда имѣть память о Богѣ, ибо написано: Возлюби Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего, чтобы онъ не только тогда, когда входитъ въ молитвенный домъ, любилъ Господа, но и тогда, когда ходитъ, бесѣдуетъ, ѣстъ, и пьетъ, имѣлъ память о Богѣ и любовь и желаніе, ибо сказано: идѣ же есть сокровище ваше, ту будетъ и сердце ваше.

ПРЕП. СИМЕОНЪ НОВЫЙ БОГОСЛОВЪ: Святые отцы наши, слыша Слово Господа, яко отъ сердца исходятъ помышленія злая, убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, татьбы, лжесвидѣтельства, хулы, и та суть сквернящая человѣка (Мѣ. 15:19), учившаго очищать внутреннее скляницы, да и внѣшнее ея будетъ чисто (Мѣ. 23:26), оставивши мысль о всякомъ иномъ дѣланіи, подвизались въ этомъ храненіи сердца, несомнѣнно зная, что при храненіи сердца они и всякое иное дѣланіе безъ труда соблюдутъ, безъ него же никакая добродѣтель удержаться не можетъ.

СВ. МАРКЪ ЕФЕССКІЙ: Подобало бы, по повелѣвающей заповѣди непрестанно молиться и духомъ и истиною поклоненіе Богу возносить; но расположеніе къ житейскимъ помысламъ и тяжесть попеченій о тѣлѣ отводятъ и отстраняютъ многихъ отъ Царства Божія, внутри насъ сущаго, какъ возвѣщаетъ Слово Господне, и препятствуетъ пребывать у умнаго жертвенника, принося отъ себя Богу духовныя и словесныя жертвы по Божественному Апостолу, сказавшему, что мы храмъ Бога, живущаго въ насъ и что Духъ Его Божественный живетъ въ насъ. И нѣтъ ничего удивительнаго, если это обычно бываетъ съ многими, живущими по плоти, когда мы видимъ и нѣкоторыхъ отрекшихся отъ всего мірскаго, мысленно обуреваемыхъ дѣйствіями страстей, подвергающихся вслѣдствіе этого великому смущенію, омрачающему разумную часть души, и потому не могущихъ достигнуть, при всемъ желаніи ихъ, истинной молитвы. Сладостна бывающая въ сердцѣ чистая и постоянная память объ Іисусѣ и происходящее отъ нея неизрѣченное просвѣщеніе.

СВ. ГРИГОРІЙ ПАЛАМА (Изъ Слова на Введеніе во храмъ Пресвятыя Владычицы наша Богородицы и Приснодѣвы Маріи): Пресвятая Дѣва Богородица, пребывающая во Свята Святыхъ и уразумѣвшая изъ Свящ. Писанія о погибающемъ ради преслушанія своего родѣ человѣческомъ, исполнившись къ нему крайняго мило-

сердія, воспріяла умную молитву къ Богу о скорѣйшемъ помилованіи и спасеніи рода человѣческаго. Не усматривая изъ всего существующаго ничего лучше этой молитвы подходящаго для человѣка, устремляясь къ моленію крѣпко со всѣмъ стараніемъ, новотворитъ большее и совершеннѣйшее и изобрѣтаетъ, и исполняетъ, и преподаетъ послѣдующимъ дѣяніе, какъ высочайшее восхождение къ видѣнію. Но собравшись уже всѣ въ себя и очистивши умъ, услыште величіе таинства: ибо я хочу сказать слово, полезное для всего христоименитаго собранія, особенно же относящееся къ отречшимся отъ міра. Отреченія же ради вкусившій уже кое что отъ оныхъ будущихъ благъ, ставшій уже въ сонмъ ангеловъ и стяжавшій жительство на небесахъ, пусть пожелаетъ подражать по силѣ своей Первой и Единой съ младенчества отречшейся отъ міра во имя мира Приснодѣвственной Невѣстѣ... И такъ, ищущи сказаннаго, Дѣва обрѣтаетъ священное безмолвіе, какъ самое необходимое молитвенникамъ для собесѣдованія, каковымъ бываетъ молитва: безмолвіе ума, удаленіе отъ міра, забвеніе земныхъ, проникновеніе горныхъ разумнѣй на измѣненіе къ лучшему: это дѣяніе, какъ поистинѣ восхождение къ видѣнію Сущаго поистинѣ, или, гораздо правильнѣе сказать, къ Боговидѣнію, есть какъ бы краткое указаніе душѣ, стяжавшей его поистинѣ. Всякая иная добродѣтель есть какъ бы врачеваніе въ приращеніе къ душевнымъ недугамъ, и отъ малодушія укоренившимся лукавымъ страстямъ. Боговидѣніе же есть плодъ здравствующей души, какъ нѣкоторое конечное совершенство, а вмѣстѣ и образъ Богодѣяній. Поэтому человѣкъ боготворится не отъ словесъ, не отъ видимыхъ дѣйствій предусмотрительной умѣренности, ибо все это и земно, и низменно, и человѣческо; но отъ пребыванія въ безмолвіи, потому что вслѣдствіе этого мы отрѣшаемся и освобождаемся отъ земного и восходимъ къ Богу. И пребывая на высотѣ безмолвнаго житія, ночью и днемъ терпѣливо подвизаясь въ молитвахъ и моленіяхъ, мы приближаемся нѣкимъ образомъ и приступаемъ къ оному Неприступному и Блаженному Естеству. И такимъ образомъ, т. е. терпѣливо творящимъ имъ молитву, растворившуюся неизъяснимо Сущему выше ума и чувства Свѣту, они видятъ въ себѣ, какъ въ зеркалѣ, Бога, очистивши сердце священнымъ безмолвіемъ. Оно есть скорое и сокращенное руководство, какъ успѣшнѣйшее и съ Богомъ соединяющее, особенно для держащихся его во всемъ вполне. Вотъ почему и Пречистая, отречшись, такъ сказать, отъ самага житейскаго пребыванія и молвы, удалилась отъ людей, и уклонившись виновнаго жительствоа, предпочла жизнь всѣмъ невидимую и необщительную, пребывая въ невходныхъ. Здѣсь, отрѣшившись отъ всѣхъ вещественныхъ узъ, отказавшись отъ всякаго общенія и любви ко всему и превзойдя снисхождение къ собственному своему тѣлу, она собрала умъ къ одному съ Нимъ соображенію и пребыванію и вниманію и къ непрестанной Божественной молитвѣ. И черезъ нее сама въ себѣ бывши и устроившись превыше многообразнаго мятежа и помышленій и просто — всякаго вида и вещи, она открыла новый и неизрѣченный путь на небо, который есть, скажу такъ, мысленное молчаніе. Прилежа

ему и внимая умомъ, Она перелетаетъ всѣ созданія и твари; лучше, нежели Моисей зрѣть Славу Божию, созерцаетъ Божественную благодать, ни въ какой мѣрѣ не подлежащую силѣ чувства, а также душъ и умовъ нескверныхъ благорадостное и священное видѣніе, ставши причастницей Котораго, Она, по Божественнымъ пѣснопѣвцамъ, является свѣтлымъ облакомъ живой поистинѣ воды, зарею мысленнаго дня и огнеобразною колесницею Слова.

ФИЛОСОФІЯ ДѢЙСТВІЯ*)

(*Морисъ Блондель и аббатъ Лабертоньеръ*).

«Я очень мало знакомъ съ философіей лицъ, о которыхъ Вы упоминаете, писалъ недавно Поль Клодель, отвѣчая на письмо Жака Ривьера, который спрашивалъ его о религиозно-философскомъ движеніи, представленномъ М. Блонделемъ, аббатомъ Лабертоньеромъ и Леруа, и я не имѣю къ нему ни интереса, ни любопытства. Знаю только, что книги двухъ изъ нихъ были осуждены Святѣйшимъ Престоломъ. Есть люди, которые стыдятся нашей бѣдной, старой матери Церкви. Они хотѣли бы нарядить ее по послѣдней модѣ въ прямой корсетъ и шляпу клошъ. Это скорѣе смѣшно, чѣмъ опасно*). Нельзя быть болѣе несправедливымъ и, такъ какъ мнѣ было предложено познакомиться съ теченіемъ религиозной философіи, которому я лично многимъ обязанъ, то я начну съ протеста противъ столь поверхностнаго его истолкованія. Конечно, во многихъ отношеніяхъ данное движеніе — «философія дѣйствія», «методъ имманенціи» (названія, подъ которыми оно наиболѣе извѣстно), есть функція спекулятивнаго усилія современной философіи. Это особенно поражаетъ у Леруа, открыто провозгласившаго себя интуитивистомъ-бергсоніанцемъ и въ экзо-

гезѣ Луази. Но необходимо замѣтить, что инициатива Леруа является въ этомъ отношеніи чисто личной. Что же касается М. Блонделя и аббата Лабертоньера**), то имъ не нужно было ждать церковнаго осужденія, ударившаго по модернизму, чтобы предостеречь и указать на опасность системъ «мобилизма» и «историзма». Оба они всегда утверждали, что ихъ доктрина не только отъ этихъ системъ независима, но и есть лучший способъ ихъ опроверже-

**) Необходимо прочитать: М. Blondel. *L'action*, Alcan, ed. 1893. «Lettre sur les exigences de la pensée moderne en matière d'apologétique». *Annales de philosophie chrétienne*. Janvier à Juillet 1896. Histoire et dogme. Quinzaine des 16 Janvier, 1 et 16 Janvier 1904. Le point de depart de la recherche philosophique. *Annales de philosophie chrétienne*, de Janvier et Juin 1906. Le procès de l'intelligence. Blond et Gay, ed. 1921. Leon Ollé Lapruné, Blond et Gay, ed. 1923.

Le problème de la mystique. *Cahiers de la nouvelle journée*.

Père Labertonnière. *Essais de philosophie religieuse* Letheilleux, ed. 1923. *Réalisme chrétien et Idealisme grec*. Letheilleux, ed. 1904. *Annales de philosophie chrétienne*. Dogme et théologie. *Annales*, Septemb. et Oct. 1907. Fevrier et Oct. 1908. Décembre 1909, *Positivisme et catholicisme*, Blond et Gay, ed. 1911.

*) Статья эта специально написана П. Аршанбо для журнала «Путь».

*) Jacques Rivière et Paul Claudel. *Correspondance* 1907-1914. Dans le «Roseau d'or» № 6. Lettre du 24 oct. 1907, 111 p..

нія. Однако, въ остальномъ, будучи хорошо знакомы съ работами новѣйшей философіи и духовными запросами, которые ищутъ въ нихъ удовлетворенія, они избѣгали не только пренебрегать ею, но не останавливались и передъ тѣмъ, чтобы ею вдохновляться, хотя бы для того, чтобы ее превзойти. Этого я не стану отрицать. Но утилизировать, не значить сдаваться. Въ этомъ начинаніи (имѣя ввиду традиціонное ученіе), ни одна изъ существенныхъ и неизбѣжныхъ сторонъ христіанской истины не была ими ни искажена ни забыта. Даже самые требовательные цензора должны будутъ этимъ удовлетворяться. Подойдемъ, однако, поближе къ существу вопроса.

Нѣтъ никакой необходимости прибѣгать къ цитатамъ и доказательствамъ, чтобы обнаружить, насколько философія дѣйствія отличается отъ направленій рационалистическихъ, съ которыми ее часто смѣшивали (смѣшеніе это происходитъ все рѣже и рѣже, но дѣлается еще болѣе непростительнымъ). Противъ фидеизма и прагматизма она выдвигаетъ устойчивость и плодотворность человѣческой спекуляціи. Изъ четырехъ формъ познанія, различаемыхъ и послѣдовательно освѣщаемыхъ М. Блонделемъ: чувственной, понятійной, реальной и мистической, нѣтъ ни одной, которая, въ концѣ концовъ, не оправдала бы свою цѣнность и, вмѣстѣ съ тѣмъ, не нашла бы своихъ границъ въ случаѣ преждевременныхъ притязаній на онтологию. Въ «*Procès de l'Intelligence*» именно М. Блондель рѣшительно подчеркиваетъ, что направленіе его не только не устраняетъ дискурсивное познаніе, а наоборотъ дѣлаетъ его въ свое время и на своемъ мѣстѣ орудіемъ истины и жизни.

Идеалистическому субъективизму онъ противопоставляетъ если не форму, то сущность традиціоннаго опредѣленія истины. Истинное утвержденіе не есть только то, которое удовлетворяетъ наши желанія или хотя бы согласуется, въ кантіанскомъ смыслѣ, съ существенными условіями нашего представленія. Истинное утвержденіе это то, которое приобщаетъ насъ къ Бгѣтію, дѣлаетъ его обладателемъ, даетъ жить имъ и въ немъ. Эгоистическому индивидуализму онъ говоритъ, что единство, традиція, авторитетъ столь же необходимы для жизни духовной какъ и для жизни матеріальной человѣка. Мы не рождаемся свободными, но у насъ есть возможность сдѣлаться

свободными. Человѣкъ не есть чистый разумъ. Онъ достигаетъ знанія лишь черезъ вѣру. Мы освобождаемся и просвѣщаемся лишь съ помощью организованнаго и іерархически построеннаго общества, съ помощью Церкви.

Имманентистскому натурализму онъ говоритъ о томъ, что сверхъприродная жизнь не является простымъ расцвѣтомъ нашихъ способностей или завоеваніемъ нашей воли, что она предполагаетъ даръ, благодать, безъ которыхъ самыя благородныя усилія наши будутъ напрасны. Человѣкъ ищетъ и содержитъ въ себѣ нѣчто большее, чѣмъ онъ самъ и лишь поэтому только онъ себя и постигаетъ и осуществляетъ. Примѣненіе «метода имманенціи» ведетъ къ утвержденію трансцендентной реальности.

Во всѣхъ этихъ пунктахъ мысль Мориса Блонделя и аббата Лабертоньера находится въ полномъ согласіи не только съ официальнымъ теологическимъ ученіемъ, но и съ *perennis philosophia*, которую оно съ такой силой приспособило къ своему догматическому синтезу. Отчего же происходитъ это слишкомъ очевидное недоразумѣніе? Гдѣ начинается и куда ведетъ раздоръ, безъ котораго совершенно непонятно сопротивленіе, безъ сомнѣнія вполне искреннее и часто глубоко продуманное? Что дѣлаетъ инициативу Блонделя и оригинальной и глубокой и обоснованной?

Я надѣюсь это станетъ вполне понятнымъ, если мы подумаемъ съ одной стороны о важномъ значеніи, которое эллинизмъ (главнымъ образомъ въ аристотелевской формѣ своей) игралъ въ развитіи христіанской мысли, и съ другой стороны, о тѣхъ важныхъ теоретическихъ и моральныхъ недостаткахъ, которыми онъ страдаетъ съ христіанской точки зрѣнія.

Для Грековъ, этихъ настоящихъ учителей философіи Запада, реальность состоитъ въ глубинѣ своей изъ идей, «формъ» или сущностей, связанныхъ между собой интеллектуальнымъ единствомъ. Созерцать эти сущности, размышлять о ихъ взаимоотношеніяхъ, въ этомъ и заключается вся наука, наука объ универсальномъ какъ они говорятъ, гдѣ все частное и случайное, лишь съ трудомъ находитъ себѣ мѣсто. Это даетъ счастье. Нѣтъ большей радости, чѣмъ радость умозрѣнія и ничто, скажутъ вамъ стоики, не можетъ отнять у насъ эту радость. Наконецъ, это даже сама добродѣтель, къ тому же тождественная съ счастьемъ. Все оцѣливается и признается

лишь по своей разумности. Мудрецъ, одинъ лишь мудрецъ имѣетъ всѣ права и потому достаточно быть просвѣщеннымъ, чтобы дѣлать добро. Нельзя быть злымъ добровольно. Греческая философія есть интеллектуализмъ въ самомъ подлинномъ смыслѣ этого слова.

Вотъ почему, какимъ бы парадоксомъ это не казалось, наши авторы обычно называютъ такое направленіе мысли словомъ экстренсесизмъ, обозначая этимъ отсутствіе чувства свободы и человѣческой личности. Систему формъ и сущностей во всемъ великолѣпіи своей очевидности, при этомъ совершенно безразличной къ нашему дѣланію — вотъ что находимъ мы въ этой концепціи по отношенію къ намъ. Но всякое утвержденіе формы предполагаетъ трансцендентное принужденіе, налагаемое на матерію безъ возможнаго съ ея стороны сопротивленія. Всякое утвержденіе очевидности предполагаетъ принудительное принятіе, принудительную любовь и этимъ замораживаетъ ихъ. Предъ лицомъ божества столь равнодушныхъ трудно человѣку сохранить особое чувство своей индивидуальности, своей судьбы, своей неизмѣнной автономіи. Въ этомъ изумительномъ Космосѣ, созданномъ не для него, гдѣ онъ является такимъ же элементомъ, такой же частью машины, какъ и всѣ другія, величайшей побѣдой его можетъ быть лишь минутное созерцаніе порядка и красоты вещей. Но созерцаніе это не «спасаетъ» и достигшій его все же не избѣгаетъ своей судьбы и смерти. Въ Градѣ, отображающемъ этотъ Космосъ, свобода предоставляется лишь немногимъ, но свобода эта не даетъ права совѣсти возставать противъ несправедливаго закона. Инициатива Сократа является исключеніемъ и мы знаемъ какой цѣной она имъ куплена. То же видимъ мы и во всей античности въ чистомъ ея видѣ. Не Градъ для гражданъ, а граждане для Града.

Даже сама истина является здѣсь насильствующей и изначально принуждающей. Не все-ли равно что она пробуждаетъ, какъ воздѣйствуетъ? Она не только не нуждается въ нашей любви и въ нашемъ признаніи, но ей не нужно даже этой любви и этого признанія, чтобы владѣть нами и выявлять себя. Она сияетъ и этого ей достаточно.

Такого рода тезисамъ, которые во всей полнотѣ своей не защищались ни однимъ мыслителемъ, даже языческимъ, но въ отдѣльности каждый изъ нихъ глубоко проникалъ мысли нѣкоторыхъ изъ нихъ,

даже христіанъ, дѣло М. Блонделя и аббата Лабертоньера нанесло, поистинѣ, рѣшительный ударъ.

Не система идей и законовъ, а лишь рядъ событій—вотъ чѣмъ является для нихъ арена нашей человѣческой жизни, а за этими событіями скрыты существа и личности, съ которыми мы имѣемъ дѣло. Богъ не есть чистая Сущность, безликая мысль, сияющая какъ бы изъ природной необходимости, чуждая существамъ, которыми она управляетъ и движетъ, не есть чистая Мошь, для прославленія которой и создано все твореніе, которой мы обязаны всѣмъ, а ей не подобаетъ быть обязанной намъ хоть чѣмъ нибудь.

Богъ есть доброта и милосердіе. Въ Немъ движеніе и жизнь, въ Немъ справедливость и любовь. Онъ вызываетъ къ жизни подобныхъ Себѣ, чтобы жить въ нихъ, соединяться съ ними, ихъ собой воодушевлять и въ себѣ обожествлять, если они на Его любовь отвѣтятъ любовью. Наша судьба — это даръ предложенный намъ и мы должны утвердить его. Природа не есть уже грандіозный предметъ, давящій насъ, не великое Все, гнетущее и фатальное. Она сдѣлалась полемъ для нашего дѣйствія, мѣстомъ нашихъ испытаній, совокупностью средствъ, предоставленныхъ въ наше распоряженіе и условій, дающихъ намъ возможность совершенствоваться. Конечно, мы страдаемъ отъ ея законовъ, но, съ другой стороны мы ими же и пользуемся: она является точкой опоры для человѣческихъ усилий. Въ Градѣ, именно въ Градѣ, вступаемъ мы съ поднятой головой, свободными людьми, всѣ сопаслѣдниками Христа, и тѣ которые среди насъ носятъ имя учителей получили имя это для служенія намъ. Это не награда, но это болѣе чѣмъ право. Ихъ авторитетъ есть служеніе, функція, бремя, и мысль даже самаго послѣдняго изъ смертныхъ должна предстоять передъ ними, душа и жизнь его должны быть для нихъ священными.

Само слово истина въ этой новой духовной средѣ получаетъ новый оттѣнокъ, звучитъ по иному. Конечно, законы ея остаются неизмѣнными, требованія непреложными и, иногда, страннымъ образомъ, даже тяжкими.

Но и въ этомъ случаѣ рѣчь идетъ о насъ. Тайна, которую она намъ приноситъ — это тайна нашего собственнаго существованія. Требованія, предъявляемые ею, направлены къ нашему же спасенію. Однако бесполезно было бы имъ подчиняться насильно

и безъ любви. Истина рождается изъ свободы и ведетъ къ свободѣ. *Veritas liberabit vos*. Метафизика любви, метафизика свободы вотъ какъ, въ послѣднемъ итогѣ, представлена здѣсь христіанская философія.

Среди многихъ, вытекающихъ отсюда выводовъ необходимо отмѣтить два: центръ перспективы моральной и религіозной спекуляціи перемѣщается. Онъ переносится изъ идеи въ дѣйствіе. Конечно, нужно остерегаться слишкомъ большого преувеличенія различія. Дѣйствіе, въ блонделевскомъ смыслѣ, не ограничивается однимъ лишь внѣшнимъ жестомъ, или выборомъ, или волевымъ рѣшеніемъ. Въ психо-физиологическій комплексъ, его составляющей, входитъ и превносится идея, какъ принципъ единства, движенія, а иногда и исправленія. Продуманный анализъ не есть просто словесное или прагматическое искуство: оно отвѣчаетъ на настойчивую и справедливую потребность духовной жизни. Въмѣсто того, чтобы противоположать и отчуждать мысль отъ дѣйствія оно стремится ихъ соединить и этимъ оплодотворить — фазы слѣдующія одна за другой и связанныя однимъ и тѣмъ же духовнымъ происхожденіемъ, которое является одновременно и озареніемъ интеллекта и эффективной реализаціей нашего бытія и Бытія въ насъ. Но если дѣйствіе охватываетъ идею, то оно ею не поглощается. Одновременно съ ней оно вмѣщаетъ въ себя всю совокупность предчувствій, впечатлѣній и опытовъ, вначалѣ еще неясныхъ и смутныхъ, но способныхъ къ постепенному проясненію, которую М. Блондель въ отличіе отъ познанія «понятійнаго» предлагаетъ называть познаніемъ «реальнымъ», синтетическимъ и симпатическимъ, познаніемъ непосредственнаго присутствія и прямого соединенія, передающаго намъ отзвуки универсальной жизни. Отрываясь отъ этой, питающей насъ среды, въ погонѣ за химерой чистой идеи, мысль теряетъ почву и обрекаетъ себя на увяданіе и безплодіе. Но, если вмѣстѣ того чтобы сосредотачиваться на себѣ и довольствоваться собой, она сумѣетъ сохранить связь съ глубокой жизнью души, слиться съ ней и овладѣть ею усиліемъ доброй воли и подлиннаго дѣланія, то наступитъ таинственное озареніе, доступное не только мистикамъ, но всѣмъ людямъ долга и вѣры: въ силу дѣйствія добраго и

прямого, истина изъ полутьмы инстинктивно-самопроизвольной жизни мало по малу вступитъ въ свѣтлую зону разума. *Qui facit veritatem venit ad lucem*.

Слишкомъ часто (обѣ ошибки иногда совпадаютъ) актъ вѣры понимается какъ интеллектуальное принятіе, рожденное изъ одной лишь силы констатированія неопровержимыхъ аргументовъ или, наоборотъ, изъ рѣшенія воли, замѣняющей проблѣмы діалектики, признанной недостаточной. Наступаетъ время установить полное и конкретное понятіе вѣры: будучи цѣлостнымъ актомъ существа дѣйствующаго и думающаго, ищущаго «всей своей душой» къ истинѣ, вѣра предполагаетъ принятіе предмета вѣры сердцемъ и разумомъ. Будучи встрѣчей двухъ существъ, ищущихъ другъ друга, живымъ взаимодействіемъ любви и свободы она, конечно, заключаетъ въ себѣ и волю и дѣйствіе. Но цѣль этого дѣйствія не въ томъ, чтобы «сдѣлать насъ глупыми» (*abêtir*), какъ нѣкогда выразился Паскаль — выраженіе не совсѣмъ удачное и требующее умѣлаго истолкованія. Оно должно помочь намъ лучше видѣть и понимать, чтобы довести до максимума вѣрность и ясность интеллекта черезъ цѣлостное использование его силъ. *Fides quaerens intellectum*. Чувство солидарности, взаимопроникновенія и трипостасности всѣхъ нашихъ умственныхъ и человѣческихъ функций — вотъ что наиболѣе необходимо для пониманія мысли Блонделя. И такъ какъ дѣйствіе является главнымъ первымъ всѣхъ нашихъ способностей, то оно является также ключемъ для всѣхъ проблемъ.

Доктрина эта преодолеваетъ не только антимонію интеллектуализма и прагматизма, но и болѣзненную антимонію «экстренсесизма» и «имманентизма».

Многіе думаютъ, что можно охранить сверхприродную жизнь благодати и вѣры, если понимать ее лишь какъ помощь, не только даровую, но и чисто внѣшнюю, навязанную путемъ авторитета природѣ, которая вовсе ее не требуетъ и можетъ и безъ нея пребывать въ порядкѣ, полнотѣ и совершенствѣ. Противъ такой чистой «трансцендентности» возстала въ либеральномъ протестантизмѣ и въ нѣкоторыхъ формахъ модернизма доктрина чистой «имманентности», согласно которой религіозная жизнь, чисто субъективная, часто

произвольная исполнѣ объяснима порывомъ и игрой высшихъ нашихъ стремлений. Противъ той и другой М. Блондель и аббатъ Лабертоньеръ провозглашаютъ двойную и одинаковую необходимость какъ въ внутренней потребности такъ и въ помощи извнѣ. Философски комментируя извѣстные слова ап. Павла «Сего то Бога, Котораго вы не зная, чтите, я проповѣдую вамъ», они стараются показать, что во всѣхъ человѣческихъ поступкахъ скрыта непобѣдимая, нестремимая потребность въ завершеііи, въ чемъ то насъ превосходящемъ, чего мы однако не можемъ достичь своими силами. Потребность въ этомъ «единомъ» говорить о себѣ и выявляетъ себя, но остается неудовлетворенной; къ ней устремлена волей или неволей, вся наша конкретная историческая судьба, безъ нея она неизбѣжно рушится, по обрѣсти это «единое» она можетъ лишь съ помощью благодати и дара.

Необходимое и для человѣка недостижимое — это и есть опредѣленіе сверхъприроднаго. Необходимое — оно окончательно избѣгаетъ обвиненія въ нескромномъ вторженіи или тиранической власти. Оно въ насъ самихъ есть нѣчто большее, чѣмъ мы сами. Невозможное — оно предполагаетъ помощь позитивнаго откровенія и объективнаго ученія и сохраняетъ характеръ мертвѣющаго и разлагающаго. Оно входитъ и овладѣваетъ душой лишь черезъ отреченіе и покорность. Но этимъ отреченіемъ мы завоевываемъ себя, этой покорностью — спасаемъ и освобождаемъ себя.

Зачѣмъ говорятъ намъ такъ часто объ автономіи и гетерономіи? Зачѣмъ ссылаются то на одну, то на другую изъ этихъ абстракцій? Да, фактически и по праву, мы въ извѣстномъ смыслѣ, автономны, потому что наивысшая оригинальность внутренней жизни не допускаетъ ничего, предварительно не переработавъ и не ожививъ. По праву, потому что такими хотѣлъ бы насъ Богъ въ своей любви, а Онъ не требуетъ ничего, что не вело бы насъ къ счастью и жизни. Но то, что дозволено и общаю человѣку, не зависитъ отъ него одного. Лишь потому, что Богъ Самъ возжелалъ дать Себя намъ, можемъ мы овладѣть наивысшимъ объектомъ нашего желанія. Лишь жертвуя тѣмъ, что въ насъ только отъ насъ самихъ, мы освобождаемъ Ему мѣсто въ насъ. «Имманентность» такъ понимая не имѣетъ ничего общаго съ самодовольнымъ эгоизмомъ и гордостью. Это полная имъ противоположность.

Въ этомъ призывѣ ко всѣмъ объединеннымъ и дисциплинированнымъ человѣческимъ энергіямъ для рѣшенія проблемы, въ которой заинтересованъ не только интеллектъ, въ этомъ пониманіи христіанства, какъ закона любви и свободы, есть-ли что нибудь неожиданное, парадоксальное, смущающее для внутренней жизни Церкви? Есть-ли въ немъ хотя бы малѣйшее сходство съ переодѣваніемъ въ угодѣ капризной модѣ?

Не будемъ обращаться къ Евангелію Св. Іоанна или къ посланіямъ Ап. Павла — это сдѣлало бы нашу задачу слишкомъ легкой. Ограничимся хотя бы ссылкой на Св. Августина и его «Исповѣдь» — книгу которая паряду съ «Мыслями» Паскаля наиболѣе родственна замѣчательному труду М. Блонделя: «L'Action». Двѣ темы преобладаютъ въ ней. Прежде всего та, что исканіе истины и нравственное совершенствованіе всегда сопутствуютъ другъ друга и что приближеніе къ Бытію требуетъ очищенія и возрастанія. Затѣмъ, что человѣкъ созданъ для Бога и что свойственное ему отъ природы безпокойство можетъ быть удовлетворено лишь обладаніемъ Безконечнаго. Таковы двѣ главные основныя темы Блонделя. Въ исторіи христіанской мысли августинизмъ не является лишь эпизодомъ. Его славная и непрерывная традиція пробивается къ намъ даже сквозъ схоластику. Правда, для этой традиціи томизмъ сначала представляется радикально противоположнымъ, съ его интеллектуализмомъ, унаслѣдованнымъ отъ Аристотеля, его страстью къ раціональной и отвлеченной диалектикѣ. Намъ скажутъ, что католическая Церковь особенно рекомендуетъ Св. Оому для изученія и размышленія. Это онъ снабдилъ теологію своими формулами и излюбленными точками зрѣнія. Конечно. Но какимъ заблужденіемъ было бы видѣть въ сопротивленіи въ данное время, не скроемъ, довольно остроумъ, доказательство глубокаго и непоправимаго разрыва христіанской души. Да, торжественныя заявленія и рѣшенія Льва XIII, Пія X и Бенедикта XV признали исключительную цѣнность и, поистинѣ, единственную роль Св. Оомы, какъ католическаго учителя Церкви. Но они не претендовали на то, чтобы сдѣлать изъ этого учителя Церкви по преимуществу нѣчто единственное, непогрѣшимое и исключительное. Духъ эклектизма и новшества, который ему такъ свойственъ, долженъ былъ бы отучить его послѣдователей отъ такихъ крайностей. Въ самомъ

дѣлѣ, Св. Августинъ, Св. Бонавентура, Св. Францискъ Ассизскій, Св. Тереза, Св. Иоаннъ Креста, Сюарецъ, Св. Францискъ Сальскій и многіе другіе сохранили своихъ вѣрныхъ послѣдователей и, нынѣ, послѣ временнаго забвенія, есть много указаній, на то, что тотъ или иной изъ этихъ учителей вновь возстановить свое значеніе и вліяніе.

Если католицизмъ не вмѣщается въ томизмъ, то и томизмъ не вмѣщается въ аристотелизмъ. Эта великая и все же узкая греческая философія, которая съ метафизической точки зрѣнія не признавала ни творенія міра, ни безсмертія души, а съ моральной такъ легко уживалась съ рабствомъ и продажей дѣтей, могла-ли она перенестись на почву христіанства, не подвергнувъ себя предварительно суровымъ измѣненіямъ и обработкѣ?

Вотъ почему значительные историческіе труды такъ кстати появившіеся въ связи съ возрожденіемъ схоластики, рисуютъ намъ аристотелевскій томизмъ уже болѣе вмѣстимымъ и какъ бы раздираемымъ непримиримыми стремленіями.

И Ж. Маритэнъ скорѣе останется одинокимъ въ своемъ упорствѣ противъ очевидности. Св. Тома Маритэна*) конечно

*) Главнымъ образомъ въ его введеніи въ курсъ философіи (печатается у Téqui).

очень враждебенъ философіи дѣйствія. Св. Тома о. Сертилланижа**) уже менѣе враждебенъ ей. Св. Тома о. Руссело***) или о. Пикара****) еще того менѣе. Цѣлая серія весьма важныхъ и весьма извѣстныхъ работъ, напечатанная о. о. Іезуитами подъ общимъ заглавіемъ «Archives de Philosophie» говоритъ о болѣе широкомъ и пріемлемомъ толкованіи томизма, которое, въ концѣ концовъ, сдѣлаетъ безпредметной слишкомъ поверхностную полемику.

Всякій, кто сдѣлаетъ обобщающій выводъ изъ всѣхъ этихъ фактовъ и симптомовъ, не колеблясь скажетъ: религіозная философія Блонделя не есть паразитарный наростъ, а здоровый и сильный побѣгъ на древнемъ стволѣ христіанства. И не такъ далеко время, когда это будетъ всѣми признано. Мнѣніе Поля Клоделя высказано имъ двадцать лѣтъ тому назадъ. И въ этомъ единственное его оправданіе.

Поля Аршанбо.

**) St. Thomas d'Aquin, Alcan, éd.

***) L'intellectualisme de St. Thomas. Beauchesne, éd.

****) Особенно въ «Le problème critique fondamentale. Archives de Philosophie, II, Beauchesne, éd.

ДВА ПУТИ СОЦІАЛЬНОГО ДВИЖЕНІЯ.

Въ соціальной жизни, соціальной борьбѣ и соціальныхъ ученіяхъ современности существуетъ противоестественное и незаконное смѣшеніе устремленій, направленій и принциповъ. Соціализмъ, анархизмъ и соціальный вопросъ составляютъ любимую область для многословныхъ самоучекъ и диллетантовъ, а также для демагоговъ, не заботящихся ни о логикѣ, ни объ этикѣ. Въ этой области создались традиція философской нищеты и юридическаго невѣжества; но не эти философски безпомощныя и неосознанныя противорѣчія важнѣе всего. Самое опасное это сознательное лукавое смѣшеніе добра и зла, преступленія и справедливости, порабощенія и освобожденія, игра «полуистинами» (Вл. Соловьевъ), разрушающими жизнь. Такія полуистины обладаютъ нѣкоторымъ удивительнымъ свойствомъ: то, что въ нихъ истинно, не осуществляется никогда, а то, что въ нихъ ложно, осуществляется прежде всего и всегда. Ложь вводитъ въ заблужденіе и соблазняетъ своимъ «правдоподобіемъ», равно какъ зло соблазняетъ своимъ «доброподобіемъ». То, что въ полуистинѣ есть истиннаго, не искупаетъ ложь, не нейтрализуетъ, какъ сода кислоту, а, напротивъ, усугубляетъ ее, превращая въ самооправданіе неправды, а неправда, оправдывающая себя, есть самая великая ложь.

Классическимъ примѣромъ подобнаго рода смѣшеній, точнѣе, соблазновъ является теорія Шигалева, исходившаго изъ абсолютной свободы и пришедшаго къ абсолютному рабству; или теорія «Великаго Инквизитора», исходившаго изъ подвига любви и пришедшаго къ тираниі и инквизиціи. Жестокость инквизиторовъ потому такъ ужасна, что она совершается изъ любви къ людямъ, терроръ революціи потому такъ преступенъ, что онъ совершается во имя

свободы. Рабство коммунизма потому такъ безнадежно, что оно возвѣщаетъ анархическій идеаль (и твердитъ «мы не рабы, рабы не мы»), угнетеніе рабочихъ потому такъ нагло, что оно дѣлается во имя пролетаріата. Самая страшная тираниа есть тираниа, одержимая идеей или прикрывающаяся идеей. Иллюзорное «величіе идей» превращается въ реальную величину преступления. Таково свойство «полуистинъ». Говорятъ: «въ соціализмѣ есть нѣчто вѣрное», и даже самъ Соловьевъ такъ думалъ; мы должны на это сказать: тѣмъ хуже для соціализма! ибо онъ тѣмъ болѣе долженъ, чѣмъ болѣе «правдоподобенъ».

Правду и неправду въ этихъ уродливыхъ сращеніяхъ нельзя отдѣлить такъ легко, ихъ надо разсѣчь, причемъ уродливое существо погибаетъ, а правда осуществляется другимъ противоположнымъ путемъ. Соціализмъ погибаетъ совсѣмъ, если отсѣчь правду, при помощи которой онъ соблазняетъ.

Наше время потому является критическимъ, что оно разъединяетъ и противопоставляетъ враждебныя идеи и силы, раньше существовавшія въ соблазнительномъ смѣшеніи и сращеніи. Существуютъ предѣльные вопросы, предъ лицомъ которыхъ какъ бы духовнымъ мечемъ разсѣкаются эти уродливыя «полуистины» или истинныя уроды. Такимъ первымъ абсолютнымъ вопросомъ, обращеннымъ къ каждому соціальному движенію, къ каждому анархизму, синдикализму и соціализму, вопросомъ роковымъ, опредѣляющимъ судьбу и направленіе всего движенія — будетъ вопросъ о допущеніи или недопущеніи преступленія.

Однажды, въ воскресенье, я ѣхалъ въ метро. Противъ меня сидѣлъ пьяный рабочий, который приставалъ съ разговорами;

онъ находилъ, что буржуазія возмутительна и коммунисты правы въ своемъ негодованіи, но къ сожалѣнію, онъ не можетъ самъ быть коммунистомъ! Почему-же? А потому, что онъ католикъ и не можетъ грабить и убивать! Поэтому онъ синдикалистъ, но не коммунистъ.

Вотъ у кого современные социалисты всякаго рода могли бы поучиться логикѣ ума и логикѣ сердца. (*Le socialisme s'est montré aussi pauvre logicien que méprisable charlatan. Proudhon*).

Современное социальное движеніе стоитъ на распутьи, передъ нимъ два противоположныхъ направленія:

1) Путь социальнаго преступленія, путь революціонно - коммунистическій; онъ утверждаетъ и декретируетъ лишеніе свободы, имущества и жизни въ качествѣ необходимыхъ средствъ для достиженія своей цѣли. Это путь умаленія индивидуальной свободы и свободной индивидуальности, имѣющей своимъ предѣломъ нуль свободы и индивидуальности, всеобщее и равное индивидуальное ничтожество рабовъ инквизиціонной тираніи («Великій Инквизиторъ»). Направленіе всего пути опредѣляется законническимъ идеаломъ абсолютно властвующей коммуны.

2) Другой путь — есть путь социальной правды и справедливости. Онъ отрицаетъ всякое нападеніе на свободу, имущество и жизнь; утверждаетъ неприкосновенность субъективныхъ правъ и непрерывное расширение и возрастаніе индивидуальной свободы и свободной индивидуальности. Признаетъ въ качествѣ необходимыхъ средствъ свободу союзовъ и проведеніе принципа свободнаго договора и имѣть своей конечной цѣлью и своимъ предѣломъ правовой идеаль безвластной организаціи.

Тотъ, кто вступаетъ на первый путь, вполне послѣдовательно признаетъ терроръ и диктатуру, послѣдовательно уничтожаетъ свободу союзовъ, свободу слова и совѣсти, и всѣ свободы вообще. Социалисты могутъ упрекать коммунистовъ только въ «излишнихъ стѣсненіяхъ свободы» и въ «чрезмѣрныхъ жестокоостяхъ», но принципиально ничего противъ отнятія свободы и нарушенія правъ сказать не могутъ. Вотъ почему такъ неуверенно и лицемѣрно звучатъ всѣ ихъ осужденія.

Но тотъ, кто вступаетъ на первый путь, не имѣетъ никакого права говорить о правахъ личности, протестовать противъ «эксплуатаціи» во имя индивидуальной свободы,

говорить о самоуправленіи, признавать демократію, а главное, какъ это дѣлалъ Марксъ, — манить соблазнительнымъ призракомъ безконечно далекаго а н а р х и з м а и отрицать государство и власть. Кто говоритъ объ анархизмѣ серьезно и отрицаетъ диктатуру, власть и государство — тотъ больше не социалистъ. Весь либерально анархическій фасадъ социализма есть раскрашенный гробъ, предназначенный для того, чтобы не испугать мертвой головой коммунистической тираніи.

Марксъ любилъ иногда пролить слезу объ эксплуатаціи бѣдныхъ рабочихъ (въ противоположность Ленину, презиравшему подобныя изліянія), но смыслъ этой изумительной привязанности къ рабочимъ заключался въ ненависти къ буржуазіи, въ желаніи овладѣть капиталомъ и властью, въ безумной «волѣ къ власти», декретирующей міру свой интернаціональный законъ.

Первый шагъ на этомъ пути — принятіе преступленія — опредѣляетъ весь путь и его конечную цѣль, его завершеніе и предѣлъ. Преступленіе имѣетъ свойство нарастать, какъ лавина. Это Шекспиръ такъ дивно показалъ въ своемъ «Макбетѣ». Но убійство, насиліе, бунтъ, — вовсе не предѣлъ возрастающаго зла; они проносятся какъ вихрь и исчезаютъ. Не стихійное зло есть наибольшее зло, а организованное зло и легализованное зло. Предѣлъ зла есть организованная тиранія (всѣ библейскія видѣнія высшаго зла — суть видѣнія организованныхъ тираній: дьяволъ, искушавшій Христа, апокалиптическій Вавилонъ, антихристъ), а предѣлъ организованной тираніи — есть к о м м у н и з м ъ .

* *

Поразительно, до какой степени малое значеніе придавалось въ социальныхъ ученіяхъ этому центральному вопросу о принятіи или непринятіи преступленія, тогда какъ онъ именно кладетъ водораздѣлъ: теоріи социального преступленія будутъ непременно теоріями властно организованныхъ тираній, левифанними теоріями; напротивъ, теоріи, отвергающія преступленіе, утверждаютъ систему свободы, идеаль свободнаго союза равноправныхъ лицъ. Такія теоріи непременно б е з в л а с т н ы въ своемъ предѣлѣ, нисколько не будучи «анархическими» въ своей политикѣ, въ своихъ практическихъ путяхъ и средствахъ.

Сама проблема принятія преступленія не поставлена и не осознана въ западно-европейскихъ социальныхъ ученіяхъ. Тѣ,

кому надлежало ее ставить, — социалисты, анархисты, синдикалисты, вообще революционеры, — просто утеряли понятие преступления в его вѣчномъ и абсолютномъ мистическомъ смыслѣ; оно растворилось, исчезло въ «религіи человечества», въ религіи прогресса. И никто даже не замѣтилъ этого исчезновенія. Замѣтили только Достоевскій и Толстой. Русской философской мысли и русскому нравственному сознанию принадлежит заслуга въ постановкѣ этого вопроса. Достоевскій началъ съ вопроса о принятіи индивидуальнаго преступленія (въ «Преступленіи и Наказаніи»), и пришелъ къ вопросу о принятіи *с о ц і а л ь н а г о* преступленія («Петръ Верховенскій, Шыгалева, Великій Инквизиторъ»). Самое понятіе социально организованнаго и легализованнаго преступленія составляетъ проблему еще ни разу не поставленную во всемъ объемѣ западной философій. Судьба Россіи эту проблему ставить и рѣшать — въ мысляхъ и трагическомъ опытѣ своей страшной исторіи. Не одинъ Достоевскій съ нею встрѣтился: другой русскій гений — Левъ Толстой — бился надъ ея рѣшеніемъ и... конечно не рѣшилъ. Можно ли упрекать его въ этомъ, когда русскому народу предстояло долгіе годы трагически изживать невиданную социальную инквизицію и черпать въ этомъ опытѣ новую невѣдомую міру мудрость? Можно ли требовать отъ него исчерпывающаго рѣшенія, когда народы Европы, быть можетъ, въ теченіе столѣтій будутъ ставить и рѣшать эту проблему какъ величайшую и центральную?

Толстой не хотѣлъ принять *с о ц і а л ь н а г о* преступленія, организованнаго и легализованнаго — въ этомъ онъ сходится съ Достоевскимъ и въ этомъ же лежитъ глубочайшій источникъ его *а н а р х и з м а*. Толстой предсказалъ, что мы вступаемъ въ такой періодъ исторіи, когда страшны будутъ не индивидуальныя преступленія, а социальные, совершаемыя государствами въ формахъ «законности». Пусть Толстой не правъ въ томъ, что всякое государство есть только социально организованное преступленіе, но онъ правъ въ томъ, что государство *м о ж е т ь* принять социальное преступленіе и встать на путь социального преступленія, и эта преступность куда страшнѣе, чѣмъ преступность выдуманнаго Соловьевскаго злодѣя, насилующаго ребенка — ибо ей предстоитъ реальное будущее исторіи. И никто другой, какъ его собственная родина,

воплотила эту невѣроятную возможность государственно организованнаго преступленія.

А н а р х и з м ь не можетъ принять социального преступленія и потому не можетъ встать на путь революціоннаго насилія — вотъ положеніе, которое приводитъ Толстого къ теоріи пассивнаго сопротивленія (не совсѣмъ правильно называемой теоріей «непротивленія»). Это положеніе должны были бы помнить анархисты-бомбисты, анархисты-коммунисты и революціонные синдикалисты. Разрушительно революціонный анархизмъ Бакунина совсѣмъ не есть отрицаніе государства и борьба съ властью; напротивъ, это *Wille zur Macht*, это крайнее напряженіе «похоти господства». Принципъ власти всегда торжествуетъ во всякой революціи по слову: «власть умерла, да здравствуетъ революціонная власть!» Всѣ революционеры — инквизиторы и этатисты. «Сломать государственную машину» — это значить тотчасъ соорудить новую машину, болѣе страшную, обыкновенно — гильотину.

* *

Современный анархизмъ также соблазнителенъ и двусмысленъ и противорѣчивъ, какъ и другія социальные теоріи. Объ этомъ свидѣтельствуетъ такое невѣроятное наименованіе, какъ «*а н а р х и с т ы к о м м у н и с т ы*». Если коммунизмъ-анархизмъ Маркса обѣщаетъ путемъ абсолютнаго рабства привести къ абсолютной свободѣ, путемъ гипертрофіи власти привести къ безвластію («каменный топоръ» государства будетъ данъ въ музей древностей, когда всѣ несогласныя головы будутъ отрублены), — то анархисты-коммунисты поступаютъ какъ разъ наоборотъ; призываютъ къ революціонному освобожденію, чтобы потомъ увѣнчать его тираніей коммунизма. То и другое построено на радикальномъ непониманіи идеи права и государства. Можетъ ли для истиннаго анархиста быть что либо ненавистнѣе коммунизма? Пора задуматься надъ тѣмъ, что Марксъ ненавидѣлъ Бакунина и Бакунинъ ненавидѣлъ Маркса, что русскіе коммунисты безпощадно преслѣдовали анархистовъ и анархисты неустанно боролись съ коммунистами.

Всѣ эти смѣшенія логически и этически несомнѣстимаго мы встрѣчаемъ также, и даже въ наибольшей степени, въ доктринѣ и практикѣ синдикализма. Съ одной стороны призваніе къ старому социализму, отрицаніе парламентскаго со-

циализма съ его стремленіемъ къ власти, критика демократіи, отрицаніе государства, вообще — Прудоновскій анархизмъ, цикль идей, дающій поводъ думать, что синдикализмъ есть антисоциализмъ, что онъ признаетъ только правовой путь договорныхъ организацій, отрицаетъ власть, какъ насиліе, и насиліе, какъ преступленіе, воодушевляясь вмѣстѣ съ Прудонъмъ идеей свободной личности и справедливостію, какъ высшей цѣнностію, — съ другой стороны, къ нашему изумленію, нѣчто противоположное и совершенно неожиданное: Сорель провозглашаетъ безпощадную классовую борьбу, всеобщую забастовку, безконечную революціонность и «насиліе пролетаріата». Но это и есть старый и даже самый старый социализмъ, это и есть «коммунистическій манифестъ»! И, дѣйствительно, Сорель все время говорить о своемъ социализмѣ и марксизмѣ и считаетъ себя истиннымъ марксистомъ. «Насиліе спасетъ міръ» — говоритъ Сорель! Именно такъ думаютъ коммунисты, провозглашая диктатуру пролетаріата. «Насиліе спасетъ міръ» — это значить «преступленіе спасетъ міръ», ибо мы знаемъ теперь на опытѣ, о какихъ насиліяхъ здѣсь идетъ рѣчь. Прудонъ никогда не скажетъ «преступленіе спасетъ міръ», «насиліе спасетъ міръ»; онъ скажетъ: «справедливость спасетъ міръ», «свобода спасетъ міръ!» Это два противоположныхъ пути, два несовмѣстимыхъ паѳоса.

Вообще, самое безвкусное смѣшеніе, самая безсовѣстная путаница царить въ произведеніяхъ Сореля: здѣсь и насмѣшка надъ старымъ позитивизмомъ, и уваженіе къ метафизикѣ, и принятіе ирраціонализма Берксона, и восхваленіе католицизма, одимъ словомъ, весь французскій литературный «модернъ» — и рядомъ съ нимъ, на каждомъ шагѣ, Марксъ съ его научнымъ социализмомъ и вѣрой въ абсолютную рационализацию жизни. Конечно, во всемъ этомъ есть нѣчто «безпомощно-наивное и глубоко циническое» (П. Б. Струве); конечно, это предѣлъ «эклетическаго дилетантизма» (П. И. Новгородцевъ), но главная вредоносность лежитъ, конечно, въ смѣшеніи путей, въ смѣшеніи добра и зла.

Но вотъ приходитъ реальная жизнь и раскалываетъ своимъ мечемъ всю эту путаницу идей и стремленій; она показываетъ, что Сорель никогда не понималъ Прудона, никогда не понималъ Маркса, и никогда не понималъ самъ себя, ибо въ

основѣ его социальныхъ разсужденій лежить смѣсь синдикализма и социализма, т. е. «двухъ возрѣній, противоположныхъ какъ черное и бѣлое» (слова Эрве на Лиможскомъ съѣздѣ.)

Война прежде всего рѣзко раздѣлила реформистовъ, признающихъ путь правовой организаціи пролетаріата въ предѣлахъ существующаго государства, и, слѣдовательно, допускающихъ защиту этого государства, какъ отечества — и экстремистовъ, отрицающихъ «предразсудки отечества и милитаризма» и считавшихъ, что солдаты должны стрѣлять въ своихъ собственныхъ офицеровъ. Эти смѣлыя революціонеры во время войны, однако, куда то попрыгали, но послѣ заключенія мира немедленно появились вновь, вызванные кличемъ III Интернаціонала. Это онъ произвелъ окончательное раздѣленіе, показавъ, что сущность социализма есть коммунизмъ и что приходится выбирать между коммунизмомъ и антикоммунизмомъ. Въ результатѣ Орлеанскаго конгресса 1920 г. во *всеобщую конфедерацію труда* (крѣпость французскаго синдикализма) внесенъ окончательный расколъ: экстремисты (правда оставшіеся въ меньшинствѣ) стали на точку зрѣнія III Интернаціонала, что «насиліе спасетъ міръ», приняли принципъ міровой революціи и отrekliсь отъ корпоративно-правового пути и синдикализма, однимъ словомъ, стали коммунистами. Напротивъ, большинство высказалось противъ присоединенія къ III Интернаціоналу, слѣдовательно, противъ принятія преступленія, противъ насилія, противъ коммунизма. Съ другой стороны, оно по прежнему не соглашается на союзъ съ французской социалистической партіей. Этимъ синдикализму какъ бы предуказывается анти социалистическій путь, намѣченный Прудонъмъ. И, дѣйствительно, синдикалисты начинаютъ теперь чаще ссылаться на авторитетъ Прудона, Реклю, Кропоткина, чѣмъ на авторитетъ Маркса и Энгельса. При такихъ условіяхъ «размышленія о насиліи» становятся излишними и Сорель выходитъ въ отставку. Идеиные вожди синдикализма сами устраняются. Есть что то удивительно комичное въ этой картинѣ вождей, разорванныхъ на части своими собственными противоположными стремленіями, или, лучше сказать, приведенныхъ къ положенію Бурдановыхъ оловъ одинаковымъ притяженіемъ справа и слѣва. Однако, то отрадное обстоятельство, что большинство высказалось за анти-социа-

листический и анти-коммунистический синдикализм» перѣшаетъ вопроса окончательно. Меньшинство не подчиняется и продолжаетъ дѣйствовать въ противоположномъ направленіи (nous continuons) и мы имѣемъ расколъ совершенно аналогичный расколу французской социалистической партіи. «Дѣло ненависти и раздѣленія внесено въ рабочій классъ» (Мерейнъ). И это не можетъ быть иначе, если дѣло идетъ о томъ, чтобы принять или отвергнуть принципъ социального преступленія. Трудно еще предвидѣть результаты этого раскола, но онъ имѣетъ ту хорошую сторону, что отъ синдикализма откалывается все то, что его компрометировало съ точки зрѣнія морали и права. На первый планъ выступаетъ та пѣнная сторона синдикализма, которую отмѣтили Бенуа, Дюги и даже Теллинекъ а именно, развитіе профессиональных союзовъ и корпоративнаго начала. Намѣчается, какъ будто дѣйствительно возрожденіе средневѣковаго корпоративнаго духа, имѣющее передъ собою грандіозный замыселъ «федерации автономныхъ синдикатовъ» (Лагардель), долженствующихъ замѣнить централизованно властвующее государство. Однако, всякій серьезный юристъ задумается надъ путями осуществленія этой замѣны. Единное и общее для всѣхъ право, защищаемое и признаваемое государствомъ, должно, во всякомъ случаѣ остаться, какъ несомнѣнная цѣнность. Въ немъ должна протекать жизнь профессиональных союзовъ, оно регулируетъ ихъ конфликты и споры между собою, оно осуществляетъ ихъ единство, оно регулируетъ правовыя отношенія союза къ индивидууму, могущему войти въ союзъ, и выйти изъ него свободно, не теряя при этомъ своей правоспособности и не страдая отъ тираніи цѣха. Въ этомъ Дюги безусловно правъ и къ этому въ концѣ концовъ пришелъ «анархистъ» Прудонъ, признававшій необходимость сочетанія началъ профессиональнаго федерализма съ принципомъ государственнаго единства.

Но именно этимъ принципиально определяется путь синдикальнаго реформизма, т.е. дѣятельности въ формахъ права и справедливости, безъ насилія, преступленія и разрушенія, дѣятельности, протекающей внутри государства. Съ нѣкоторыми колебаніями и неохотой синдикализмъ вступаетъ на этотъ путь: слишкомъ привыкли всякое рабочее движеніе соединять съ понятіемъ революціи и насилія,

слишкомъ привыкли всякую революцію считать чѣмъ то благороднымъ и прогрессивнымъ. Этимъ объясняется такое странное выраженіе, вышедшее изъ нѣдръ синдикализма, какъ «революціонный эволюціонизмъ». Это наследіе первороднаго грѣха социалистическихъ и анархическихъ смѣшеній, на самомъ дѣлѣ, конечно, только словесная революціонность: на дѣлѣ она означаетъ окончательный выходъ на путь реформизма.

Есть ли такой синдикализмъ, дѣйствующій внутри государства и въ формахъ права окончательная капитуляція передъ принципомъ государства и власти? Вовсе нѣтъ! Онъ преобразуетъ государство въ сторону минимума власти и максимума права. Онъ осуществляетъ какъ бы «демобилизацию власти». Не тотъ этакъ, кто дѣйствуетъ въ формахъ права и справедливости, (ибо право по идеѣ — безвластно), а тотъ этакъ, кто принимаетъ революціонное насиліе, ибо революція всегда этакъ, властна, инквизиціонна. Вотъ почему Фурнье (La crise socialiste) говоритъ: «Всѣ мы этакісты, всѣ, включая сюда и анархистовъ синдикализма; и это потому, что всѣ мы думали, что завоеваніе государства, для того лишь, чтобы имъ завладѣть или чтобы его разрушить, будетъ достаточно для всего и дать намъ все».

* *

Для социализма основу всѣхъ юридическихъ и этическихъ смѣшеній несомнѣстныхъ элементовъ заложили самъ Марксъ. Свойственная ему «нищета философіи» и бѣдность юриспруденціи дѣлали эти смѣшенія мало замѣтными. Эта традиція осталась и до сего дня; социализмъ философски нищъ и юридически безпомощенъ. Сами социалисты признаютъ, что юридическая сторона социализма совершенно неразработана. Только такъ и можно объяснить всю эту невѣроятную путаницу въ вопросахъ права и государства. У Маркса есть два основныхъ противорѣчія, определяющихъ будущее разложеніе его доктрины:

1. противорѣчіе между анархическимъ отрицаніемъ государства — и коммунистическимъ утвержденіемъ обществленія орудій производства, слѣдовательно, утвержденіемъ и усиленіемъ государства. Юристы, конечно, и до русской революціи замѣтили, что социалистическій идеаль есть крайнее выраженіе этакизма (напр. Ф.Ф. Кокошкинъ). Русский коммунизмъ показать это съ полной очевидностью.

2) Противорѣчіе между идеей диктатуры пролетаріата — и идеей непосредственной демократіи. Съ особенной силой это противорѣчіе выступаетъ у Энгельса: «Демократическая республика есть специфическая форма для диктатуры пролетаріата» (1891 г. Отзывъ о проектѣ Эрфуртской программы). Въ дѣйствительности всякая демократическая республика противится диктатурѣ и всякая диктатура уничтожаетъ демократію. Демократія несовмѣстима съ социализмомъ. Платонъ это установилъ въ теоріи, Ленинъ понялъ и осуществилъ на практикѣ.

Но даже и выраженіе: «Диктатура пролетаріата» совершенно противорѣчиво. Пролетаріатъ не можетъ стать диктаторомъ, онъ можетъ только выставить диктатора или подчиниться диктатору. Въ реальной жизни диктатура пролетаріата означаетъ диктатуру «во имя пролетаріата» и всегда въ концѣ концовъ диктатуру надъ пролетаріатомъ. Утвержденіе диктатуры, какъ временной и переходной, тоже лишено смысла. Бакунинъ справедливо говорилъ, что «всякая диктатура хочетъ увѣковѣчить себя». И, съ другой стороны, исторія не знаетъ другихъ періодовъ кромѣ переходныхъ.

Однако, только одна сторона этой антиноміи была у Маркса взята серьезно и сохранялась имъ неизмѣнно и до конца; другую сторону онъ утверждалъ только нехотя, для прикрытія, лицемѣрно. Для него былъ важенъ коммунизмъ и диктатура; анархизма и демократіи онъ не хотѣлъ и боялся.

Прямо смѣшно придавать серьезное значеніе анархизму Маркса, какъ это дѣлаетъ Кельзенъ. Это значитъ дать себя обмануть Марксовской мимикріей и демагогіей: Марксъ хотѣлъ казаться революціонеромъ не меньше Бакунина и анархистомъ не меньше Прудона, — такова была мода времени. Проф. Новгородцевъ правильно усмотрѣлъ, что «безгосударственное состояніе» Маркса лежитъ въ направленіи прямо противоположномъ всякому анархизму, въ направленіи возрастающаго законничества и этицизма: право и государство становятся излишними, потому что «норма и порядокъ входятъ въ кровь и плоть человѣка». Безгосударственное состояніе Маркса есть достигнутый предѣлъ раціональной тираніи, при которой уже не нужно регулировать, управлять и властвовать. Это такая гипертрофія государства, при которой оно уже перестаетъ быть похожимъ на государ-

ство. Ибо, если пантеизмъ въ сущности уже не знаетъ Бога, то панэтатизмъ уже не знаетъ государства. Власть становится ненужной при абсолютной подвластности, норма излишней при невозможности нарушения.

Свое отрицательное отношеніе къ демократіи Марксъ проявлялъ множество разъ. Всего ярче оно выступаетъ въ его враждѣ къ Лассалю. Можетъ показаться, что анархистъ и революціонеръ, возстающій противъ власти и государства, нападаетъ здѣсь на государственника; такъ можно было бы разуждать, если бы вмѣсто Маркса повелъ атаку Бакунинъ, у Маркса это означаетъ нѣчто совсѣмъ другое: инквизиторскій духъ Маркса, съ его жадной диктатуры, и революціоннымъ декретизмомъ, съ его неуваженіемъ къ праву и принципиальнымъ отверженіемъ всякаго этического идеализма — возстаетъ здѣсь противъ Лассалья, какъ продолжателя традиціи нѣмецкаго идеализма, вѣщающаго въ нравственную природу правового государства, въ этическую цѣнность автономіи, демократіи, субъективнаго права и свободы. Конечно, въ этомъ спорѣ всѣ симпатіи на сторонѣ Лассалья. И замѣчательно при этомъ, что именно Лассаль имѣлъ бы право ссылаться на идеаль безвластной организаціи, какъ конечную цѣль правового демократическаго государства, опираясь на традицію Руссо и Фихте; напротивъ, какъ разъ Марксъ не имѣетъ права говорить объ этомъ идеаль.

* * *

Вся эта система совмѣщенія несовмѣстимаго была разрушена реальной жизнью. Соціальное движеніе современности произвело настоящее распаданіе марксизма. Вотъ его основные историческіе моменты.

Съ одной стороны, сохраняется чистая линія коммунизма съ утвержденіемъ соціальной революціи, диктатуры пролетаріата, классовой борьбы, разрушенія религіи, съ презрѣніемъ къ праву и демократіи. Эта линія сначала одиноко поддерживается Марксомъ и Энгельсомъ въ ихъ борьбѣ съ Лассалемъ, въ ихъ критикѣ «готской программы», въ ихъ презрѣніи къ «соціаль-демократіи», вождей которыхъ Марксъ называетъ «убогими контрреволюционными болтунами» (письмо отъ 1879 г.), и они дѣйствительно контрреволюционны, ибо не пріемлютъ революціи и соціальнаго преступленія, къ которому призываетъ коммунистическій манифестъ.

Это теченіе, однако, на долго отступаетъ

назадъ передъ развитіемъ социаль-демократіи, передъ государственнымъ демократическимъ и правовымъ реформизмомъ, въ духъ Лассалля (передъ которымъ склоняется даже Энгельсъ). Однако, оно скрывается лишь для того, чтобы потомъ проявиться съ поразительной силой и максимальной прямолинейностью въ русской революціи, въ ленинизмъ, въ III Интернаціоналъ и дѣятельности международнаго коммунизма.

Противоположное теченіе, расколовшее социализмъ и разрушившее единство марксовской доктрины, было создано Лассалемъ (не Бакунинымъ, конечно!). Не даромъ Марксъ и Энгельсъ такъ боялись Лассалля, это государственно-демократически-реформистское теченіе. Социализмомъ оно называется только потому, что признаетъ социальный вопросъ важнѣйшей проблемой современнаго правового государства. Оно прежде всего отвергаетъ принципъ социального преступленія, путь диктатуры и революціонной тираніи. Лассаль говоритъ: «было бы величайшимъ фактомъ культуры, если бы инициатива въ социальномъ вопросѣ являлась плодомъ науки и любви, а не ненависти и дикой санклютской ярости». «Очутиться черезъ нѣсколько десятковъ лѣтъ въ разгарѣ пролетарской революціи и самимъ пережить ужасы июльскихъ дней! Но мыне допустимъ этого, этому не бывать!» Это теченіе признаетъ путь внутриправовой и внутригосударственный (Эрфуртская программа), путь социальныхъ реформъ, по которому идутъ социаль-демократы и всѣ парламентскія социалистическія партіи.

Пока не было русской революціи и III Интернаціонала, это теченіе могло беззаботно считать себя истиннымъ социализмомъ, исповѣдующимъ коммунизмъ и марксизмъ въ теоретической части Эрфуртской программы, и отодвигающимъ его практически въ безконечную туманную даль. Но съ момента русской революціи ему дается выборъ между «социаль-предательствомъ» и коммунистической революціей; встаетъ вопросъ о томъ, настоящій ли это социализмъ и марксизмъ, вѣдь пути открываются прямо противоположные: нѣтъ — отрицаніе демократіи, отрицаніе права и всѣхъ свободъ и, прежде всего, воинствующее отрицаніе религіи, что Достоевскій считалъ существеннымъ признакомъ социалистическаго міросозерцанія, такъ же какъ Марксъ и Энгельсъ и русскіе коммунисты; направо — утвержденіе и укрѣпленіе демократіи, субъективнаго права и всѣхъ

свободъ, начиная со свободы совѣсти (религія, какъ частное дѣло) и кончая свободой союзовъ.

Идя по этому пути, новѣйшая нѣмецкая «социалистическая» мысль пришла къ отрицанію нищеты матеріалистической философіи Маркса, къ требованію идеалистическаго міросозерцанія, къ отрицанію классовой ненависти, даже къ требованію любви и религіозности для массъ (Наторпъ, Зомбартъ, Шпенглеръ, Бюркъ). Вполнѣ свое временно поэтому, когда философъ права—Штаммлеръ, ставитъ, наконецъ, вопросъ: социализмъ ли это? И отвѣчаетъ на него отрицательно: общественный идеаль, какъ систему свободныхъ лицъ, какъ направленіе справедливаго хотѣнія, нѣтъ рѣшительно никакого основанія называть социализмомъ. Юридически и экономически здѣсь берется направленіе противоположное социализму: утвержденіе субъективнаго права частныхъ лицъ и союзовъ есть утвержденіе и укрѣпленіе автономіи частнаго хозяйства, т.е. того самаго принципа, отрицаніе котораго составляетъ сущность социализма — коммунизма. Идея экономической автономіи и экономической демократіи прямо противоположна социализму.

Социальный реформизмъ вообще совсѣмъ не есть социализмъ. Акціонерная компанія противоположна социализму, также какъ «производительное товарищество» Лассалля, также какъ всякая фабрика и заводъ, купленные рабочими, также, наконецъ, какъ вообще всякая свободная организованная коммуна, изъ которой можно свободно выйти, если она существуетъ въ предѣлахъ правового государства. Прудонъ часто удивлялся: кто мѣшаетъ коммунистамъ устраивать ихъ коммуны, если онѣ имъ такъ нравятся? Для этого не нужно никакого социализма и никакой революціи, не нужно также согласія министра или палаты. Бѣда только въ томъ, что «коммуны» столь отвратительны всѣмъ, что въ нихъ можно вообще загнать только силой.

Нельзя думать, что это неважный споръ о словахъ. Сила словъ громадна и вредъ легкомысленной болтовни безконеченъ. Слова производятъ массовыя внушенія, бросаютъ сѣмена въ подсознаніе народа. О власти словъ свидѣлствуетъ это выраженіе, возникшее въ синдикализмѣ: «революціонная эволюція»; повидимому, это значитъ: хорошая, настоящая, истинная эволюція. Продолжительная революціонная фразеологія внушила, что революцион-

ность есть признакъ благородства. Необходимо напомнить, что т о в а р и щ е с т в о на п а я х ъ не должно состоять непременно изъ большевицкихъ «товарищей», что социальный вопросъ не есть «социализмъ», что социальный идеаль не есть социалистическій идеаль, — это нужно сказать и направо и налево.

Социализмъ, превратившійся въ политику социальныхъ реформъ, не есть социализмъ. Кто изъ либераловъ и консерваторовъ, кто изъ промышленниковъ и капиталистовъ не будетъ радъ, если рабочіе въ правовыхъ формахъ (т.е. не грабя и не убивая) достигнутъ «достойнаго человѣческаго существованія»? Нужно только помнить, что общество состоитъ не изъ однихъ рабочихъ и что социальный вопросъ не есть только «рабочій вопросъ».

Если социализмъ есть обѣщанное Эрфуртской программой и коммунистическимъ манифестомъ «величайшее благосостояніе и всестороннее гармоническое усовершенствованіе», «освобожденіе не одного только пролетаріата, но и всего человѣческаго рода», если социализмъ состоитъ просто въ томъ, чтобы всѣмъ было хорошо, какъ это думаетъ наивная масса, загниотизированная словами, тогда всѣ мы социалисты и нѣтъ никакихъ несоциалистовъ. Къ сожалѣнію (или къ счастью), русскій опытъ показалъ, что социализмъ, есть такой строй, когда всѣмъ плохо и всѣмъ невыносимо, за исключеніемъ властвующихъ. Показать одиозность социализма и революціи народнымъ массамъ — вотъ задача социального воспитанія. Въ противоположность Сорелю мы должны сказать имъ: освобожденіе отъ насилія и социального преступленія спасетъ міръ!

Повсюду социальное движеніе должно выбирать между коммунизмомъ и антикоммунизмомъ, между подлиннымъ социализмомъ и демократической партией социальныхъ реформъ. Эта необходимость раздѣленія несомнѣстимаго осуществилась и во французскомъ социализмѣ на Турскомъ съѣздѣ 1920 г. По вопросу о присоединеніи къ III Интернаціоналу социалистическая партія окончательно раскололась: большинство высказалось за присоединеніе къ III Интернаціоналу, выразивъ этимъ, что оно считаетъ сущностью социализма — к о м м у н и з м ъ, и принявъ ясное и точное названіе *partie socialiste-communiste*, а меньшинство, конечно, отдѣлилось, сохранивъ для себя старое названіе: *partie socialiste unifié*. Леонъ Блюмъ говорилъ на

Съѣздѣ (желая, конечно, удержать отъ присоединенія къ III Интернаціоналу), что социализмъ и коммунизмъ два противоположныхъ мировоззрѣнія, двѣ несомнѣстимыхъ доктрины революціонизма и реформизма. Это вѣрно, но только при томъ условіи, если социальный демократическій реформизмъ перестаетъ быть социализмомъ, берущимъ направленіе на коммунизмъ и перестаетъ имъ именоваться. Въ самомъ сохраненіи термина «социализмъ» есть нѣкоторая вредная безсмысленность, нѣкоторое лукавство. Въ самомъ реформизмѣ еще возможно раздѣленіе путей: или социаль-демократизмъ будетъ умаленнымъ коммунизмомъ, ставящимъ своей цѣлью постепенно возрастать, чтобы, въ концѣ концовъ, захватить власть и стать полнымъ коммунизмомъ, уничтоживъ всѣ права и свободы, которыми онъ пользовался на своемъ пути, или же социаль-демократизмъ будетъ поворотомъ отъ коммунизма въ противоположную сторону и тогда онъ не имѣетъ права именоваться социализмомъ, ибо сущность социализма есть коммунизмъ.

Глубочайшее недомысліе социализма коренится въ нѣкоторомъ фундаментальномъ непониманіи идеи права, которое свойственно всей социалистической литературѣ. Въ отношеніи къ праву социализмъ обнаруживаетъ слѣдующее противорѣчіе: съ одной стороны, онъ есть законничество и декретизмъ, вѣра въ абсолютную силу нормы, рациональнаго урегулированія жизни; всехаотическое, анархическое должно быть урегулировано закономъ, должно стать закономѣрнымъ и эта закономѣрность есть основная цѣль и основное дѣло социалистическаго разума. Съ этой точки зрѣнія социализмъ долженъ былъ бы выше всего ставить право и законъ и называться чистымъ юридизмомъ.

Но, съ другой стороны, для социализма въ высшей степени характерно презрѣніе къ праву, ярко выраженное въ русскомъ коммунизмѣ, въ коммунистическихъ судахъ, въ дѣйствіяхъ коммунистической администраціи. Марксъ положилъ основу такому отношенію къ праву, какъ «буржуазному предразсудку». Это отрицаніе права восходитъ къ Сень-Симону, который является настоящимъ его инициаторомъ. Идеи права и справедливости совершенно отсутствуютъ у Сень-Симона, хотя онъ признаетъ идею закона и легальности. Какъ объяснить это странное противорѣчіе?

Оно становится яснымъ изъ усмотрѣнія

сущности права. Наилучший анализ сущности права далъ величайшій современный русскій юристъ Петражицкій. Если устранить всѣ субъективныя особенности и недостатки его теоріи, считающей себя психологіей права, то мы получимъ настоящую феноменологію права, формулированную съ рѣдкой отчетливостью и глубиной, со свойственнымъ этому ученому исключительнымъ проникновеніемъ въ стихію права.

Сущность права состоитъ въ императивно-аттрибутивной нормѣ, въ нормѣ, устанавливающей «права» и налагающей «обязанности»; или, подходя съ другой стороны, — въ правоотношеніи (двусторонней связи правомочія и обязанности, *iuris vinculum*) установленномъ нормою.

Право есть *установленіе* — сознательное или бессознательное, рациональное или интуитивное, обычное или законное, выражающее то, что «установлено» или то, что «установилось» — но оно всегда *нормативно*, т.е. есть дѣяніе, творчество, художество своего рода («архивное искусство» по слову Платона). Въ силу этого элементы права необходимо связаны телеологически. И прежде всего ясно, что не норма есть цѣль, а конкретное правоотношеніе есть цѣль: смыслъ закона въ установленіи конкретныхъ правоотношеній между живыми субъектами права («не человекъ для субботы, а суббота для человека»). И далѣе, каждое правоотношеніе двусторонне; спрашивается, какая изъ двухъ сторонъ есть настоящій смыслъ, настоящій телось правоотношеній? Иначе говоря, налагаются ли «обязанности» *для того*, чтобы предоставлять права; или же предоставляются «права» *только для того*, чтобы налагать обязанности? Истинный телось права заключается, конечно, въ *правомочіи*, въ субъективномъ правѣ лежить смыслъ и цѣнность всякаго права, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ самый терминъ «право». Право установлено для того, чтобы мы *имѣли право* жить и дѣйствовать, а не для того, чтобы связать насъ закономъ, какъ «бременами неудобносымыми». Петражицкій вскрываетъ переживание «обязанности», какъ «обязанности», какъ несвободы, какъ уменія и ограниченія мощи; напротивъ, переживание права («я имѣю право») какъ расширение мощи, какъ освобожденіе, какъ обоснованіе и укрѣпленіе свободы. Въ какомъ изъ этихъ двухъ состояній лежитъ истинная цѣнность для человека? Можетъ ли быть сомнѣніе въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ? То,

что цѣнно въ правѣ, есть сфера субъективной свободы, право есть «система свободы». Цѣль права, цѣль закона не связывать и обязывать, а предоставлять (аттрибутивная функція у Петражицкаго) и освобождать. Какъ не кажется очевидной такая точка зрѣнія, — все же возможно и существуетъ противоположное міросозерцаніе.

Можно въ *обязанности* усмотрѣть смыслъ и цѣнность правоотношенія. Тогда «права» существуютъ только для того, чтобы налагать обязанности, а обязанности существуютъ для того, чтобы *законъ былъ исполненъ*. Все телеологическое отношеніе переворачивается: не законъ существуетъ для того, чтобы установить конкретныя правоотношенія, а, наоборотъ, конкретныя правоотношенія существуютъ только для того, чтобы посредствомъ обязанности воплотить и реализовать абстрактную норму закона. Законность есть смыслъ права; не свобода, а порядокъ есть телось права. Такое міросозерцаніе есть *законничество*. Его принципъ: не суббота для человека, а человекъ для субботы. Это ветхозавѣтное, античное этическое міросозерцаніе, дохристианское и внѣ-христианское. Христианство, какъ религія свободы, его принять не можетъ. Платонъ, не видѣвшій никакой цѣнности въ личной свободѣ и въ иррациональномъ богатствѣ ея конкретныхъ воплощеній, всю цѣнность полагалъ въ абстрактной идеѣ закона, въ декретирующей нормѣ разума. Послѣдовательный результатъ такой этической точки зрѣнія есть *коммунизмъ*, какъ система абсолютной связанности закономъ, какъ «система обязанностей».

Теперь только ясно, какимъ образомъ социализмъ и коммунизмъ отрицаютъ *право*, будучи *законничествомъ*: онъ отрицаетъ субъективное право, какъ сферу свободы именно потому, что оно непроницаемо для закона, что оно кладетъ предѣлъ власти закона и законной власти, что оно безвластно (или никому неподвластно въ своей сферѣ). Панномизмъ этого не допускаетъ, декретизмъ рациональной нормы этого не терпитъ.

Сень-Симонъ является классической иллюстраціей такой точки зрѣнія: онъ вѣритъ въ силу декрета, въ силу закона, въ силу легальности: социализмъ устанавливается властью, онъ можетъ быть установленъ, по его мнѣнію, даже королевскимъ закономъ. Но Сень-Симонъ совершенно отрицаетъ субъективное право: для него это «эгоизмъ». Цѣнны и важны только

обязанности («нужно напоминать индивиду обязанности, побуждать к их исполнению, заставлять бояться их несоблюдения». Сень-Симонъ). Сень-симонисты совершенно отрицают принцип автономии личности и общества и проповѣдуютъ полное и абсолютное подчинение власти. Они настоящие отцы большевицкаго коммунизма, юридически болѣе толковые чѣмъ Марксъ, но у нихъ Марксъ взялъ свою идею, что право есть «буржуазный предразсудокъ» и что всякое право есть санкціонированное неравенство. Его непродуманная вражда къ государству есть вражда къ праву, къ дущему предѣлу самодержавію социалистической нормы.

Русскій социалистическій правопорядокъ пошелъ всецѣло по этому пути: съ одной стороны — манія законничества, жажда налагать «бремена неудобонисимыя», неудержимый потокъ декретовъ, вѣра въ то, что все можно декретировать; съ другой стороны — полное неуваженіе ко всяческому «праву». Цѣль совѣтскаго закона: сказать гражданамъ, что они *обязаны* дѣлать. А всякія «права» представляютъ собою тѣ временно неурегулированные остатки свободы, которые еще не потребовались для коммуны. Въ принципѣ и они должны были быть урегулированы и въ идеалѣ будутъ урегулированы. Субъективныя права здѣсь существуютъ *по недосмотру* государства и его закона, или за ненадобностью для государства. Въ отношеніи къ коллективу существуютъ въ принципѣ только обязанности, а всѣ права въ принципѣ принадлежать только коллективу. При этомъ коммунистическое государство само опредѣляетъ, какъ далеко идти его обязываніе и сколько еще остается у «гражданъ» остатковъ свободы. Никакихъ неотъемлемыхъ гражданскихъ правъ здѣсь не существуетъ, а потому и самое понятіе «гражданина» есть недоразумѣніе. Отсутствие *субъективныхъ публичныхъ правъ* есть точный юридическій признакъ коммунистической конституціи.

Такова юридическая природа социализма. Она во всемъ противорѣчитъ христіанскому идеалу. «Христіанскій социализмъ» есть безсмысленное понятіе. «Социализмъ и христіанство относятся другъ къ другу, какъ огонь и вода», говоритъ Бебель и въ этомъ онъ правъ, также какъ правы въ этомъ и Марксъ и Ленинъ. Христіанство отрицаетъ законничество и фарисейзмъ, который видѣть смыслъ закона въ томъ, чтобы налагать бремена неудобноносимыхъ обязан-

ностей; но христіанство не отрицаетъ *право*, какъ сферу свободы, какъ условіе возможности совершенія или несовершенія подвиговъ: ибо нужно право распоряженія своей собственностью, чтобы «продать имущество и раздать нищимъ». Ап. Павелъ ставитъ своей цѣлью разрушить идею *законничества* и фарисейзма, но онъ признаетъ цѣнность *субъективнаго права* и пользуется своимъ правомъ римскаго гражданства, какъ «условіемъ возможности» продолженія своей христіанской проповѣди. Въ силу этого отрицанія законничества христіанство, конечно, на сторонѣ того міросозерцанія, которое считаетъ, что право есть «система свободы». Если «не человѣкъ для субботы, а суббота для человѣка», — то это значить, что цѣль закона — личность, ея возрастаніе, ея свобода: смыслъ субботы право отдыха и право духовнаго освобожденія отъ низшихъ матеріальныхъ заботъ, а не обязанность формальнаго воздержанія отъ всѣхъ дѣйствій, хотя бы необходимыхъ для спасенія жизни. Христіанство не утверждаетъ *обязанности* раздать имущество нищимъ. Оно признаетъ святость свободной жертвы, но жертва только тогда есть жертва, когда она не есть выполненіе обязанности. Христіанство не утверждаетъ ни обязанности богатыхъ отдавать свое имущество, ни права бѣдныхъ отнимать имущество у богатыхъ. Павось социализмъ противоположенъ христіанскому: это павось отнятія, а не даренія!

Христіанство признаетъ цѣнностью ту свободу, которая содержится во всякомъ субъективномъ правѣ: именно свободу произвола, свободу грѣха или подвига. Богъ даровалъ человѣку эту свободу и она не должна быть отнята у него никакими учрежденіями, никакими законами. Человѣкъ не долженъ быть превращенъ въ безгрѣшный автоматъ, непогрѣшимо дѣйствующій механизмъ. Богъ могъ его сдѣлать такимъ, но не захотѣлъ этого. Право урѣзываетъ и ограничиваетъ только такую свободу произвола, которая убиваетъ другую личность, уничтожаетъ чужую свободу.

Когда Марксъ говоритъ о свободѣ, когда вообще социалисты говорятъ о свободѣ, то это означаетъ нѣчто совершенно противоположное: тамъ свобода означаетъ сплошную рационализацию жизни! освобожденіе коллективнаго, родового человѣка отъ ирраціональных силъ природы и ирраціональных экономическихъ отношеній (въ этомъ и состоитъ противопоставленіе царства свободы и царства необходимости

у Маркса, какъ на это справедливо указалъ проф. Новгородцевъ). На мѣсто «свободы» представляется «разумность», а на мѣсто разумности — коммунизмъ, ибо онъ единственно разуменъ. Такой «свободѣ» конечно, прямо противоположна свобода, которая выражается словами Достоевскаго: а не послать ли намъ къ черту эти хрустальные дворцы социализма единственно для того, чтобы по своей глупой волѣ познать? Такая свобода ирраціональнаго произвола, свобода «своеволия», заключающая въ себѣ возможность грѣха, но зато и возможность заслуги — дана человѣку Богомъ и сохранена и преображена Богочеловѣкомъ: «Я научу васъ истинѣ и истина сдѣлаетъ васъ свободными». Тоже самое обѣщаетъ Марксъ и социализмъ: онъ присваиваетъ себѣ задачу Мессіи, съ тою только разницею, что говорить: я подчиню васъ истинѣ и истина сдѣлаетъ васъ свободными. Это и есть принципъ инквизиціи: *compellere intrare!* Разница въ томъ, что свобода произвола, сохраняемая въ правѣ, здѣсь отрицается и отсѣкается, а потому и свобода разумности, свобода въ истинѣ, перестаетъ быть подвигомъ и заслугою и сама истинность искажается въ свою противоположность, въ абсолютную ложь. Свободы произвола, свободы выбора, свободы ирраціональной — социализмъ не хочетъ дать человѣку: этотъ даръ напрасный долженъ быть отнятъ, онъ непосиленъ человѣку, подвигъ Христа нужно исправить, также какъ нужно исправить исконную ошибку Творца («Великій Инквизиторъ»). Но если такъ, то нужно уничтожить субъективное право, автономію личности и демократію. Ибо субъективное право *всегда* заключаетъ въ себѣ свободу произвола, свободу грѣха или заслуги, свободу раздать имущество нищимъ или прокутить или хранить въ «подвалѣ тайномъ». Точно также и автономія народа и демократія могутъ всегда «послать къ черту хрустальные дворцы социализма» — въ этомъ великое преимущество принципа автономіи.

Въ силу этого нельзя демократію обвинять въ томъ, что человѣчество безбожно, безвкусно и пошло и некрасиво живетъ въ демократіи (какъ это утверждаетъ, напр., К. Леонтьевъ и многие другіе критики демократіи): *volenti non fit iniuria*. Это значило бы обвинять свободу въ томъ, что человѣкъ дурно пользуется свободой, это значило бы обвинять субъективное право въ томъ, что человѣкъ дурно пользуется правомъ. Демократію можно упрекать только тогда, если она

предписываетъ безбожіе и безвкусіе, но это значить критиковать ее за то, что она нарушаетъ ею установленный и ею признанный принципъ автономіи, т.е. права свободнаго выбора и свободнаго творчества. Къ этому и сводится всякая разумная критика парламентаризма и демократіи: указаніе на то, что данная политическая форма перестаетъ быть системой права и системой свободы. Упадокъ творчества, упадокъ красоты происходитъ отъ изсыханія глубочайшихъ источниковъ религіозной жизни, которые лежатъ въ глубинѣ сердца, въ глубинѣ духа. Право этихъ источниковъ создать не можетъ, оно можетъ ихъ лишь охранять; но оно не можетъ быть обвиняемо въ томъ, что они изсыхаютъ. Если мы возстановимъ средневѣковыя учрежденія, мы не возстановимъ душу средневѣковаго человѣка, которая насъ можетъ восхищать, какъ не возстановимъ ее антикварно посредствомъ костюма или мебели.

Настоящая тема социальной жизни современности есть борьба новой тираніи съ новымъ освобожденіемъ. Двѣ идеи ведутъ эту борьбу: идея *безправно властнаго механизма* и идея *безвластно правовой организаціи*. Неправильно думать, будто эта борьба будетъ выполняться старыми силами монархіи и демократіи (республики). Она можетъ одинаково протекать въ предѣлахъ каждой изъ этихъ формъ. Борьба монархіи и республики, даже вообще консерватизма и прогрессизма есть тема прошлаго и даже далекаго прошлаго, не представляющая теперь никакого актуальнаго интереса. Одинаково неправильно думать, что монархія непременно осуществитъ право и справедливость, и защититъ Церковь, какъ неправильно предаваться традиціонной демократической паникѣ предъ всякою тѣнью монархизма, какъ передъ тираніей и инквизиціей. Миѳъ объ «ужасахъ царизма» лишенъ теперь всякаго смысла. Современная тиранія и тиранія будущаго облекается въ совершенно иную одежду и объявляетъ себя всегда прогрессивной и всегда врагомъ всякой реакціи. Коммунизмъ исповѣдуетъ религію прогресса и вѣритъ въ свою прогрессивность, хотя-бы концомъ этого прогресса былъ прогрессивный параличъ. Съ другой стороны, столь же бессмысленно отождествлять демократическую республику современности съ идеаломъ безвластно-правовой организаціи. Революціонный миѳъ о «чудесахъ республики» тоже потерялъ всякій смыслъ. Народамъ, живущимъ въ

формах демократіи, необходимъ социальный идеаль. Демократія стала *фактомъ*, обнаружившимъ, какъ и всякое фактическое состояніе, огромные недостатки, а потому ни въ какомъ случаѣ *идеаломъ* быть не можетъ. Справедливое отношеніе къ демократіи требуетъ, однако, признанія тѣхъ цѣнностей, которыя въ демократіи официально признаны и до извѣстной степени обезпечены, и прежде всего, *цѣнности субъективныхъ публичныхъ правъ*. Справедливое отношеніе къ монархіи требуетъ, съ одной стороны, признанія ея заслугъ передъ идеей права: кодексъ Юстиніана, кодексъ Наполеона, русскій Сводъ Законовъ и русскіе Судебные Уставы были созданы не республиканскою властью.

Вопросъ о монархіи и республикѣ никакого актуальнаго значенія въ современномъ государственномъ правѣ не имѣетъ. Важна не монархія и республика, а то, что въ монархіи и республикѣ происходитъ, что считается социальнымъ идеаломъ, что опредѣляетъ направленіе социального движенія. Монархія можетъ быть демократической (Англія) и антидемократической, фашистской (Италія). Да и кто теперь помнить, что въ Италіи, или въ Бельгіи существуетъ монархія? Современная монархія ничему не содѣйствуетъ и ничему не мѣшаетъ въ рѣшеніи социальной проблемы. Что-же касается монархіи Петра, или Людовика XIV, монархіи Цезаря, Александра Македонскаго, или Фараоновъ, то мы должны помнить неумолимый законъ времени, законъ *необратимости*. Онъ-же есть законъ творчества, законъ творческой эволюціи. Только язычество, вѣрающее въ законъ *вѣчнаго возвращенія* можетъ мечтать о возвращеніи монархіи Фараоновъ. Христіанство не вѣритъ въ идею вѣчнаго возвращенія и утверждаетъ необратимость времени, поэтому оно есть религія творчества и абсолютнаго обновленія. Если-бы встали изъ гроба и ожили всѣ эти герои древности, цари и боги стараго государства то имъ предстояло-бы неизбежно рѣшать

новыя социальные проблемы въ *новыхъ* формахъ. Они такъ-же не могли-бы управлять въ формахъ старой автократіи, какъ не могли-бы вести войну при помощи лука и стрѣлы. Христіанство съ великой мудростью выражаетъ эту неизбежность *новыхъ* формъ для новаго творческаго содержанія, даннаго намъ Провидѣніемъ: нельзя новое вино вливать въ старые мѣхи!

Если-бы воскресъ Петръ, онъ конечно мгновенно оріентировался-бы въ новыхъ проблемахъ и новыхъ формахъ рѣшенія и избралъ-бы рѣшеніе *коммунистическое*, которое вполне совмѣстимо съ абсолютной монархіей и имперіализмомъ. Онъ услышалъ бы совѣтъ Сень-Симона, совѣты Конст. Леонтьева и совѣты Шпенглера: разрѣшить социальный вопросъ монархическимъ декретомъ, и стать-бы властвовать, какъ самодержавный большевикъ. Ибо коммунизмъ есть кратчайшій способъ разрѣшающей задачу: какъ властвовать надъ рабочими и крестьянами?

Монархія такъ-же можетъ угнетать, какъ и освобождать (напр. освобожденіе крестьянъ). Демократическая республика также можетъ быть либеральной, какъ и преступно-реакціонной (напр. афинская демократія, казнившая Сократа). Поэтому дилемма: монархія или республика—ничего не говоритъ и ничего не рѣшаетъ. Кто хочетъ что-нибудь понять въ реальныхъ судьбахъ современной Европы и современной Россіи, долженъ прежде всего отряхнуть прахъ партійныхъ раздѣленій и наименованій. Последнія потеряли смыслъ и значеніе. Консерваторы ничего не сохраняютъ! Либералы никого не освобождаютъ! Соціалисты ничего не обобществляютъ (кромѣ слова «товарищъ»)! Радикалы не дѣлаютъ ничего радикальнаго! Все это фантазмы, скрывающіе отъ насъ борьбу реальныхъ силъ исторіи. И последнія еще не поняты и не осмыслены.

В. Вышеславцевъ.

ХРИСТИАНСКОЕ ЕДИНЕНИЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ПРОСВѢЩЕНИЕ ВЪ ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕРСПЕКТИВѢ *).

Я не взялъ бы на себя смѣлости столь неожиданно и непредвидѣнно для меня говорить предъ вашимъ достопочтеннымъ собраніемъ по такому наиважнѣйшему вопросу, какъ междуперковное объединеніе, еслибы въ присутствіи моихъ высшихъ іерарховъ не было вполне увѣренъ, что выражаю здѣсь общепринятія у насъ аксіомы, потому что это суть истины библейскія и святоотеческія, т. е. универсально обязательныя. А заключаются онѣ въ томъ, что взаимное и всеобщее христіанское единеніе есть не только заповѣдь Христа Спасителя и не только наша всецѣлая моральная обязанность. То и другое вѣрно, но именно потому, что тутъ потребность самаго нашего христіанскаго бытія, которое безъ этого не можетъ существовать, функционировать и развиваться нормально.

I.

Помимо всякихъ догматическихъ теорій и отвлеченныхъ доктринъ — опытъ всѣхъ народовъ и временъ съ неотразимостію убѣждаетъ, что послѣ грѣхопаденія че-

ловѣчество эмпирически автономно лишь на зло и не въ силахъ было самостоятельно избавиться отъ этого ужаснаго положенія. При всеобщности подобнаго явленія оказывалось совсѣмъ невѣроятнымъ самобытное человѣческое возрожденіе, ибо это дефектъ натуральный, получаемый по наслѣдству всѣми безъ изъятія. Даже законъ божественный, данный во спасеніе, послужилъ въ Ветхомъ Завѣтѣ къ осужденію и смерти. Необходимо было непосредственное участіе эссенціально-божественнаго начала, дабы своимъ общеніемъ возродить грѣховное человѣческое естество. И вотъ «когда пришла эта полнота времени, Богъ послалъ Сына Своего» (Гал. IV, 4-5), Который, какъ Богочеловѣкъ, своею крестною смертію приобрѣлъ намъ «вѣчное искупленіе» (Евр. IX, 12).

Однако послѣднее пока бываетъ собственностію Божественнаго Обладателя и можетъ получиться только отъ Него. Посему обязательно тѣснѣйшее единеніе со Христомъ, чтобы достигнутое для насъ благодатное избавленіе натурально сообщалось намъ и оставалось нашимъ личнымъ христіанскимъ достояніемъ. За отсутствіемъ заслуженности дѣлъ человѣческихъ — исключительнымъ средствомъ бываетъ вѣра, которая таинственно и жизненно приводитъ насъ къ сліянію со Христомъ, а осуществляется этотъ спа-

*) Эта рѣчь — въ англійской передачѣ — была предложена на спеціальному «митингѣ» 8 іюля (25 іюня) 1925 г. (среда) въ 51(2 час. пополудни въ большомъ залѣ Королевскаго Колледжа (King's College) въ Мейдинѣ (Strand, W. C. 2) подъ предсѣдательствомъ епископа Бирмингемскаго Rt. Rev. Or. H. Russel's; тамъ съ русской стороны говорили еще митрополитъ Евло-

гій, епископъ Веніаминъ, ректоръ Русской Православной Академіи въ Парижѣ (93, rue de Crimée, Paris XIX)

Сительный актъ въ крещеніи, когда мы спогребаемся Ему (Кол. 2 : 12), дабы какъ Христосъ Воскресъ изъ мертвыхъ силою Отца, такъ и намъ ходить въ обновленной жизни (Рим. VI: 4). Значить, теперь пріобрѣтенъ новый и преизобильный жизненный источникъ, гдѣ изъ нашей смерти возникаетъ наилучшее бытіе. Но разъ смерть наша была со Христомъ и во Христѣ, то, очевидно, Онъ и творить это великое чудо, замѣняя нашу жертвенность настолько, что дальше уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ (Гал. 2: 20).

Ясно, что теперь происходитъ реально-тайнственное сліяніе съ Искупителемъ и поглощеніе въ Немъ нашей немощи вселѣйственной силою Божіей (Рим. VI: 5 ст.). При этомъ «всѣ во Христа крестившіеся, во Христа облекаются» (Гал. 3: 27), становясь едино съ Нимъ по благодатному органическому общенію. Тогда они — по прекрасному толкованію св. Іоанна Златоуста — приходятъ *εἰς μίαν τὴν ἡμετέραν καὶ μίαν ἰδέαν*, съ Господомъ Спасителемъ и непосредственно воспринимаютъ всѣ Его прерогативы. Поскольку же Онъ — Сынъ Божій, то и крестившіеся бываютъ чадами Божіими по вѣрѣ во Христа Іисуса (Гал. 3: 26), хотя — по сравненію съ Нимъ — наше богосыновство не эссенціальное, а производное и вторичное. Это есть «усыновленіе» (*υἱοθεσία*) черезъ Іисуса Христа (Еф. I: 5. Рим. VII: 23), однако не adoptivное только и не юридическое, ибо мы оказываемся дѣйствительно сынами Божіими со всѣми дарами Духа и правами наслѣдованія (Гал. IV: 5-7). (Рим. VIII: 14).

Слѣдовательно, христіанство есть реальное богосыновство, которымъ всякій непременно награждается при самомъ своемъ возрожденіи. Каждый христіанинъ по своему званію обязательно обладаетъ благодатнымъ богосыновствомъ. Но это въ равной степени несомнѣнно для всѣхъ членовъ христіанской семьи, и потому всѣ вѣрующіе суть чада Божіи по самой природѣ своего христіанскаго бытія при его происхожденіи. Если же христіане — дѣти единого Отца, то естественно, что они и братья между собою въ силу своего благодѣательства. Наряду съ общимъ для всѣхъ богосыновствомъ не менѣе безспорно и реально взаимное христіанское братство, какъ неразрывное отъ самаго христіанскаго достоинства во всѣхъ оправданныхъ.

II.

Но, будучи всецѣлымъ братствомъ, христіанство не просто должно быть, а необходимо бываетъ и христіанскимъ единствомъ. Послѣднее является основнымъ свойствомъ нашего христіанскаго бытія, которое нормально выражается лишь всеобщей братскою солидарностію. Отсюда и универсальное христіанское единеніе составляетъ самую сущность благодатнаго возрожденія и удостовѣряетъ его. Это — не догматическій постулатъ, а реальный христіанскій фактъ.

Въ такомъ случаѣ понятно и дальнѣйшее, что здѣсь всякое объединеніе возможно и законно лишь на основѣ фактическаго сходства въ томъ, что выражаетъ природу нашего христіанскаго братства. А это — «каноны» «новой твари» (Гал. VI: 16, 15) или нормы нашего христіанскаго бытія опредѣляемаго точными законами, которые служатъ для него всегдашними основами нормальной жизни. Въ разумномъ истолкованіи нашемъ, это будутъ догматы, а они, являясь обязательными стихіями христіанской жизни, столь же необходимыми для взаимнаго признанія, чтобы затѣмъ наступило подлинное, реальное объединеніе. По сему безъ догматическаго единомыслія не можетъ быть истиннаго и полного междуперковнаго единства, поскольку послѣднее создается исключительно сліяніемъ въ догматическихъ нормахъ христіанской дѣйствительности.

Это есть эссенціальное, онтологическое требованіе, и его нельзя обойти или преодолѣть никакимъ инымъ способомъ. Даже самая любовь христіанская, которая «николикъ не отпадаетъ» (I Кор. XIII: 8), не способна замѣнить это условіе и стать всесовершенною, ибо безъ него всегда будетъ неувѣренною и иногда неискреннею. Высказываютъ, что догматы часто были «elaborate articles of disunion и предпочитаютъ ричліанскій агностицизмъ и адогматическій латитудинаризмъ. Но первое было бы возвращеніемъ ко временамъ «невѣдомаго Бога» (Дѣян. XVII: 23) и нетерпимо въ христіанствѣ, когда Единородный Сынъ исповѣдалъ Небеснаго Отца (Іоан. 1: 18) и Духъ Св. наставляетъ на всякую истину. (Іоан. XVII: 3). А что касается адогматизма, то онъ исключаетъ самую потребность междуперковнаго единенія, легко уживается и примиряется со всѣми, допуская широкую диспарат-

ность вѣрованій, богослужебнаго уклада и христіанской практики, чѣмъ вносится уже объективная запутанность и стѣсняются всякія убѣжденныя соглашенія. Самый объектъ исчезаетъ въ самыхъ типическихъ очертаніяхъ, а безъ нихъ не бываетъ и живой реальности.

Именно послѣднюю и констатируютъ догматы, почему они не могутъ быть разъединяющими, а — напротивъ — служатъ единственнымъ средствомъ истиннаго, жизненнаго сближенія. Обратное бываетъ лишь въ томъ случаѣ, когда догматы искусственно направляются къ отдѣленію фарисеевъ отъ мытарей или столь мелочны, что подавляютъ христіанскую свободу. (Гал. V; 1, 13), уничтожаютъ всякую индивидуальность и водворяютъ мертвящій шаблонъ, порождая зловерный конфессіональный шовинизмъ. А все это происходитъ исключительно потому, что совершается вопреки реальному предмету или сверхъ его природы. Понятно, что безъ этого догматы становятся объективными квалификаціями и создаютъ прочное объективное объединеніе, такъ какъ констатируютъ лишь самое существованіе въ христіанствѣ и оставляютъ неприкосновеннымъ все индивидуально-отличительное, какъ это вездѣ и всегда бываетъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Въ этомъ смыслѣ догматы — основа, опора и охрана христіанскаго единства. Наилучшимъ подтвержденіемъ его является святыи Никейскій соборъ, память котораго собрала насъ сюда изъ разсѣянія и доставила мнѣ высокую честь быть гостемъ вашимъ, дорогіе и досточтимые коллеги.*) Тогда была страшная эпоха въ исторіи христіанства, которому грозила опасность потерять все достигнутое среди взаимныхъ смутъ и внутренне ослабѣть отъ своихъ раздѣленій. Бывали моменты, когда аріанство захватывало большинство христіанскаго міра и грозило потопить его своею еретическою нетерпимостью. Спасеніе началось лишь догматическою формулировкой въ Символѣ вѣры, а послѣдній доставилъ потомъ

и всецѣлое христіанское объединеніе на почвѣ констатированной существенной догматической истины, которая вызывала признаніе безъ пожертвованія свободой индивидуальнаго усвоенія.

III.

Отсюда мы наглядно убѣждаемся, что и впредь междуцерковная солидарность должна устроиться догматическою взаимностію по принципу Викентія Лиринскаго: *ni necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas*. Но разумѣется, для сего должно быть жизненное тяготѣніе, обеспеченное прошлымъ и функционирующее доселѣ. Съ этой стороны я имѣю наиболѣе отрадныхъ уніональных перспективы въ отношеніи англиканства, съ которымъ православный Востокъ издавна связанъ тѣсными узами. Одинъ изъ ученѣйшихъ современныхъ іерарховъ англиканскихъ пишетъ, что «we have to think of the English Church of that (first) period as being part of an undivided Universal Church, and we have an interesting reminder of that in the fact that one of the greatest of the early Archbishops of Canterbury was Theodore of Tarsus, a Greek, to whom this Church and country owe the first systematic organization of its religious life» (Rt. Rev. Bishop Atthur C. Headlam, *The Church of England*, London 1921, p. 25). Это доброе начало благожелательной взаимности сохранялось потомъ и съ особымъ блескомъ проявилось въ послѣднія времена, когда именіе изъ англиканской среды исходили свѣтлые лучи для страдающаго православія среди всеобщей тьмы. Огромны заслуги англиканства по дѣлу о вселенскомъ патріархатѣ, гдѣ лишь энергическое участіе нашего достойнѣйшаго архіепископа Randall Davidson'a спасло для православія жизненный центръ каноническаго единенія. А для демонически терзаемой моею Россію православной англиканская Церковь — во главѣ и членахъ — была и остается единственною печальницей своей христіанской сестры, истекающей кровію мучениковъ и исповѣдниковъ, — тою самую кровію, которая нѣкогда была «сѣменемъ христіанства» и сейчасъ является священнымъ залогомъ нашего христіанскаго союза. И послѣдній предполагается не случайно и безотчетно, а опирается на объективную готовность къ справедливому догматическому единомыслию. Въ редактированной мною «Пра-

*) Во время своего пребыванія въ Англіи по случаю Никейскихъ торжествъ съ 26 (13) іюня (среда) по 21 (8) іюля (вторникъ) 1925 г. авторомъ былъ гостемъ Лондонскаго Университета и находился на полномъ иждивеніи въ Общежитіи Королевскаго Колледжа. Членовъ этой высокой корпораціи онъ и разумѣлъ въ настоящемъ своемъ обращеніи.

вославной Богословской Энциклопедіи» я еще въ 1911 году (т. XII, стлб. 731) имѣлъ душевную радость напечатать слѣдующее знаменательное заявленіе члена англиканскаго духовенства, Rev. Andrew Amas'a: «Англиканская Церковь всегда оставалась вѣрной идеѣ о святой католической церкви какъ въ своей организаціи съ епископами, священниками и діаконами, такъ и въ своемъ ученіи при ея преданности католическимъ символамъ даже и въ трудныя времена, вообще извѣстныя подъ именемъ реформаціи. Рѣшительно возстававшая противъ притязаній Римскихъ первосвященниковъ, она твердо держалась древняго порядка и съ полнымъ правомъ ссылалась на авторитетъ первенствующей церкви, которымъ на вселенскихъ соборахъ освящены были усвоенныя ею ученія и практика — въ ихъ каноническихъ основахъ». А сію минуту я прочиталъ знаменательныя слова (Mr. Hofman Nickerson'a въ «The Christien East» VI, 2: June, 1925, p. 90) «that complete reunion of Anglicans with that venerable Church (Eastern Orthodox) seems to await only the restoration of Eastern Europe to political tranquillity». Въ свою очередь и православныя церкви, желая болѣе детальной, отчетливой формулировки догматическихъ вѣрованій англиканства достаточно признали свою близость въ благопріятномъ сужденіи о центральномъ пунктѣ насчетъ законности и дѣйствительности англиканской іерархіи. А въ православной Россіи уже давно внушается, даже въ нашихъ семинарскихъ учебникахъ, что «всѣ данныя даютъ право надѣяться, что желаніе единенія между англиканскою и православною церковію въ недалекомъ будущемъ завершится полнымъ успѣхомъ». (П. И. Малицкій, Исторія христіанской церкви; томъ послѣдній, Тула, стр. 312).

IV.

Итакъ, по милости Божіей, почва значительно подготовлена, и мы можемъ сказать церковными словами: «Время сотвориши Господеви!» Тутъ должны быть съ нашей стороны достойные дѣятели для совершенія этого святого дѣла, для его утвержденія, продолженія и для всегдашняго благословеннаго примѣненія, чтобы оно устроилось убѣжденно и осуществилось «разумно».

Эта миссія исполнилась у насъ духовными школами, во главѣ которыхъ всегда были Академіи. О нихъ намъ необходимо

позаботиться въ дѣлахъ просвѣщеннаго уніонализма, а для сего надо знать точно. Но я связанъ съ ними всѣмъ научнымъ бытіемъ и виѣ ихъ не существую. Посему затрудняюсь распространяться, ибо хвалить себя недостойно, а хулить — постыдно. Постараюсь быть краткимъ и объективнымъ.

Съ англійской точки зрѣнія, русскія Духовныя Академіи явились слишкомъ поздно. Правда, Кіевская Академія основанная при архимандритѣ Кіево-Печерской Лавры (съ 1627 г.) Петръ Могила, потомъ знаменитомъ Кіевскомъ митрополитѣ (1631 — 1646 г.), еще въ 1631 году, а Московская славяно-греко-латинская Академія открыта въ 1685-мъ, но первая преобразована въ научный институтъ лишь въ 1817 году и фактически стала функционировать въ 1819-мъ, послѣдняя же реформирована въ 1814 году. С.-Петербургская (Петроградская) Духовная Академія, дѣйствующая съ 1809 года, получила титулъ «Александровской Академіи» лишь въ 1797 году, а ранѣе существовала въ качествѣ «главной семинаріи» (1788 — 1797 гг.), «славяно-греко-латинской семинаріи» (1725 — 1788 гг.) и «славянской школы» (1721 — 1725 г. г.). Однако, при оцѣнкѣ этихъ датъ нужно сообразоваться съ ходомъ русской исторіи, гдѣ еще не было настоящей государственности въ строгомъ смыслѣ, когда уже процвѣтали англійскія высшія школы, а Упсальскій Университетъ видитъ свое начало съ той эпохи, въ которую Россія находилась подъ татарскимъ игомъ. Не менѣе существенно и второе обстоятельство, связанное съ нашимъ историческимъ государственнымъ развитіемъ и освѣщающее его съ лучшей стороны, чѣмъ это принято думать повсюду. Россія постепенно сконцентрировавшая огромныя, почти необъятныя пространства, вовсе не покоряла ихъ, а просто присоединяла къ своей державѣ за отсутствіемъ тамъ всякой государственной власти. Вмѣстѣ съ этимъ на нее падала слишкомъ отвѣтственная миссія приобщить эти дикія мѣста и варварскіе народы къ христіанской цивилизаціи. Это было великое проведенціальное призваніе наше, далекое отъ всякихъ захватныхъ и деспотическихъ стремленій. Какъ мы исполнили его — предоставляю судить вамъ и ожидаю оцѣнки не столько снисходительной, сколько справедливой. Никто не можетъ подарить больше, чѣмъ имѣеть, и мы дали то, что было, но тутъ

было послѣднее достояніе наше, а вы лучше знаете, какъ Господь превознесъ лепту бѣдной вдовицы по сравненію съ богатыми приношеніями фарисеевъ...

И вотъ въ этой области достопримѣчательна исключительная роль нашей церковно-духовной культуры. Въ началѣ русская цивилизація всюду распространялась миссіонерскимъ путемъ благодаря самоотверженной апостольской ревности монаховъ, которые со свѣтильникомъ Евангелія проникали въ самыя темныя области и постепенно устраивали объединяющіе центры для обширѣющихъ районовъ. Лишь послѣ сего приходила государственная власть и старалась учреждать нѣкоторый гражданскій правопорядъ. Вмѣстѣ съ нимъ и для обезпеченія его заводились школы — прежде исключительно духовно-церковныя, а увѣнчаніемъ и завершеніемъ этой долгой подготовительной работы служили Духовныя Академіи, которыя являлись училищами истиннаго знанія и потому не ограничивались одними богословскими науками, но въ согласіи съ ними всегда культивировали и много свѣтскихъ дисциплинъ — философскихъ, историческихъ, филологическихъ, математическихъ. При такихъ условіяхъ понятно, что Духовныя Академіи возникли у насъ не скоро а что ихъ было немного, поскольку въ многосложномъ организмѣ глава бываетъ лишь одна... Въ этомъ же смыслѣ предполагалось открыть новыя Академіи — въ Вильнѣ, Томскѣ и Иркутскѣ.

По сказанному видно, что наши Духовныя Академіи были средоточіемъ духовно-христіанской культуры, ея хранителями и питомниками для всей Россіи и во всѣхъ направленіяхъ. Изъ нихъ вышла вся наша высшая іерархія. Академическіе воспитанники украшали наше духовенство вообще не только въ городахъ, но иногда и въ селахъ. Имъ обязанъ весь административный и педагогическій персоналъ многочисленныхъ школъ — духовныхъ, церковныхъ и — не рѣдко — свѣтскихъ. Но академисты, занимавшіе почти всѣ посты духовнаго и административнаго установленія, проникали въ другія сферы, если даже въ послѣднее время мы имѣли товарищемъ министра земледѣлія кандидата С.-Петербургской Духовной Академіи. И это не было измѣной своему званію, но примѣненіемъ его въ духѣ благочестія, которое на все полезно (1 Тим. IV, 8)...

Такъ случилось, что чиновникъ Ми-

нистерства путей сообщенія получаетъ степень магистра богословія за ученую диссертацию о церковныхъ реформахъ Іосифа II; управляющій цѣлымъ отдѣленіемъ Государственного Коннозаводства пишетъ основательный трактатъ о фарисеяхъ; служащій въ Государственномъ Контролѣ издаетъ книгу объ Андреевскомъ Кронштадтскомъ Соборѣ, гдѣ настоятельство валь блаженно почивей. всероссійскій пастырь о. Іоаннъ. Et ceaterra, et caetera. Мы, можетъ быть, не внесли большого вклада въ обще-европейскую научную сокровищницу, но достаточно потрудились въ разработкѣ своего правильнаго достоянія и многого другого по соприкосновенности съ нимъ. Въ каждой области имѣется не мало именъ крупныхъ, — порой даже истинно великихъ. Не говоря о современникахъ и тѣмъ болѣе о присутствующихъ, назову лишь немногихъ для примѣра. Въ догматикѣ мы благодарно памятуемъ митрополита Макарія (Булгакова), архіепископа Филарета (Грумлевскаго), епископа Сильвестра (Малеванскаго) въ гомилетикѣ и пасторологін — профессора В. Θ. Пѣвницкаго, въ христіанской философіи, по которой «человѣкъ можетъ узнать (полную) истину (лишь) отъ Бога или (совсѣмъ) не узнаетъ ее», — проф. В. Д. Кудрявцева — Платонова, въ библиологін цѣнны изслѣдованія славянскаго перевода въ связи съ текстуально-критическими проблемами по восстановленію его греческаго прототипа, въ сферѣ общей церковной исторіи славны профессоры Ал. П. Лебедевъ и В. В. Болотовъ, причемъ послѣдній по необязности и глубинѣ своихъ знаній (даже восточно-филологическихъ, математическихъ, астрономическихъ) былъ несомнѣннымъ корифеемъ всей европейской учености, въ русской церковной исторіи блистаетъ академикъ Е. Е. Голубинскій, въ части ея касательно строообрядческаго раскола выдѣляется проф. Н. И. Субботинъ, по каноническому праву много сдѣлалъ профессоръ А. С. Павловъ, Н. С. Суворовъ, И. С. Бердниковъ, для литургіи истолкователемъ ея былъ проф. И. Д. Мансвѣтовъ а русскимъ Соаг'омъ — проф. А. А. Дмитриевскій, въ церковной археологін извѣстенъ проф. Н. В. Покровскій.

Я могъ бы продолжать этотъ списокъ и увеличить его, по крайней мѣрѣ, въ десять-двадцать разъ, но важность здѣсь не въ количествѣ, а въ основныхъ руководящихъ принципахъ. И вотъ по этому пункту пра-

вославіе непоколебимо исповѣдуетъ, что христіанство есть жизнь, а не школьная доктрина, почему всякія теоретическія ученія бывають въ немъ лишь вторичными, отражая и раціонализируя реальныя жизненныя явленія. Но жизнь, пока она фактически существуетъ, — хотя бы среди бурь и потрясеній, яростно и безжалостно терзающихъ нынѣ великую Россію, — необходимо поглощаетъ и примиряетъ въ общемъ руслѣ всѣ многоразличныя теченія, чтобы не прекратиться отъ столкновенія ихъ и не погибнуть въ этомъ хаосѣ. Понятно, что нормальное научное воспроизведеніе ея непромѣнно бываетъ вполнѣ соответствующимъ или не менѣе цѣлостнымъ, такъ что русское богословіе по своей природѣ остается единымъ. Въ немъ, конечно, всегда бывали разные взгляды и неодинаковыя направленія, но нѣтъ обособленности «богословскихъ школъ», которыя на Западѣ расходятся до исключительности и враждебности. Русское богословіе, сохраняя тѣсную связь съ жизненнымъ первоисточникомъ, не носитъ — въ своей основѣ — ни догматической стереотипности, ни схоластической сухости и отличается жизненною подвижностью со всѣми ея свойствами — постоянного стремленія впередъ и непрерывной пытливости именно въ отношеніи боговѣдѣнія.

Но жизнь, какъ глубочайшая тайна Божія, обязательно есть неизмѣнный запросъ и непрестанный допросъ о ея разумѣ и цѣли для всякой разсуждающей мысли. Поэтому русское богословіе никогда не ограничивается констатированіемъ и обобщеніемъ, а всюду старается проникнуть внутрь предметовъ и обнаружить ихъ идейную сущность. Всѣ работы русскаго богословскаго знанія во всѣхъ областяхъ сосредоточиваются, въ послѣднемъ итогѣ своемъ, на философскомъ постиженіи и принципиальномъ истолкованіи. Этотъ масштабъ неуклонно примѣняется и къ великому и къ малому: одни разясняютъ философію евангельской исторіей и конструируютъ «философію жизни» (проф. М. М. Тарбевъ), другіе думаютъ угадывать «трѣединство божества» въ «памятникахъ всеобщей исторіи искусства» и ищутъ его идею въ православномъ храмѣ (Н. И. Троицкій), открываютъ на «выставкѣ религиозныхъ картинъ Васнецова» «православно-христіанскую философію въ русскомъ искусствѣ» (прот. І. И. Соловь-

евъ), комментируютъ наше «умозрѣніе въ краскахъ», освѣщая вопросъ о смыслѣ жизни въ древне-русской религиозной живописи (кн. Е. Н. Трубецкой) и т. п.

Возможно, что здѣсь у насъ чаще и больше проблемъ, чѣмъ отвѣтовъ и достижений, но вѣдь истинно научный прогрессъ создается не квіетизмомъ довольства готовымъ, а неугасимымъ пламеніемъ горячей пытливости о высшихъ идеалахъ и наилучшихъ путяхъ къ нимъ. Съ этой стороны русское богословіе — даже помимо всякихъ конкретныхъ успѣховъ — совершало великую культурно-историческую миссію произвольнаго напominанія и бодрого предвѣщанія о божественномъ и вѣчномъ, наиважнѣйшемъ для всякаго существа въ мірѣ отъ начала дней и до конца временъ...

При такихъ особенностяхъ неудивительно, что атеистическіе и антихристіанскіе большевики успѣли закрыть въ Россіи всякіе богословскіе источники и уничтожить всѣ четыре Академіи, совсѣмъ прекратили богословское образованіе и грубо истребляютъ всю богословскую литературу, рѣшивъ, напр., сжечь всѣ изданія моей, Петроградской Духовной Академіи. Разбиты у насъ лампы съ елеемъ богословскаго знанія и погасли научныя свѣтильники наши... Но вѣчна священная истина боговѣдѣнія и она требуетъ своего разумнаго выраженія для совершеннаго усвоенія и для подготовки своихъ достойныхъ служителей и вѣрныхъ исповѣдниковъ. Съ этою сладостною надеждою основывается новый академическій очагъ въ Парижѣ, чтобы быть началомъ и символомъ будущей Россіи, которая должна воскреснуть лишь въ качествѣ великой духовной силы, христіански единой со всѣми. Среди убійственнаго мрака, подавляющаго насъ, мы возлагаемъ здѣсь всецѣлое упованіе на Господа Бога и къ Нему молитвенно взываемъ.

*Во свѣтъ Твоемъ узримъ свѣтъ: —
Пробави милость Твою вѣдущимъ Тя!*

*Святый Божіе, Святый Кръсткій, Свя-
тый Безсмертный, помилуй насъ!*

Заслуженный профессоръ *Николай
Глубоковскій.*

1925, VII, I/VI, 18) — среда.
Kings College Hostel (№27)
Vincent Square,
London S. W.

РЕЛИГИЯ И НАУКА ВЪ СОВРЕМЕННОМЪ СОЗНАНІИ*).

Современная эпоха явственно характеризуется возрожденіемъ или новымъ пробужденіемъ религіозныхъ интересовъ, религіозной вѣры и жизни въ мыслящихъ, духовно-руководящихъ кругахъ общества. Пусть этотъ процессъ носить еще пока въ значительной мѣрѣ характеръ смутнаго броженія, пусть въ немъ еще больше исканій и запросовъ, чѣмъ находеній и прочныхъ положительныхъ итоговъ — но самый процессъ безспорно явился. И пусть онъ еще совсѣмъ не распространился на широкія массы, въ которыхъ доселѣ скорѣе продолжается и даже въ настоящее время съ особой интенсивностью идетъ обратный процессъ потери религіозной вѣры и утвержденія атеизма — пусть онъ не коснулся вообще круговъ, непосредственно участвующихъ въ политической жизни и ее опредѣляющихъ, такъ что еще совсѣмъ не отразился на законодательствѣ, политическихъ и социальныхъ формахъ жизни, на школѣ и воспитаніи новаго поколѣнія. — все же этотъ процессъ остается самъ въ себѣ глубоко значительнымъ явленіемъ современной исторіи. И пусть, наконецъ, мы не имѣемъ пока никакихъ внѣшнихъ признаковъ, что это новое духовное теченіе окажется побѣдоноснымъ и преодолѣетъ обратное теченіе, въ интенсивномъ отношеніи пока еще гораздо болѣе могущественное и практически вліятель-

ное; все же остается въ силѣ общая историческая истина, что міросозерцаніе, а потому и жизнь народовъ въ конечномъ счетѣ зависятъ отъ творческихъ идей, зарождающихся и укрѣпляющихся сначала въ избранномъ меньшинствѣ, въ наиболѣе образованной части общества.

Но на пути къ развитію и утвержденію этого новаго духовнаго стиля стоятъ и совсѣмъ инныя, чисто внутреннія трудности; и потому онъ пока еще слабъ не только въ отношеніи своей внѣшней вліятельности, своего дѣйствія на настроенія массы, но и въ себѣ самомъ, въ своемъ имманентномъ творческомъ саморазвитіи. Трудности эти сводятся всѣ, въ конечномъ счетѣ, къ одной: къ непреодолимости огромнаго духовнаго наслѣдія, оставшагося послѣ длительной эпохи господства невѣрія, въ неумѣніи справиться съ нимъ, внутренне переработать его и приспособить къ опредѣляющимъ общее міропониманіе религіознымъ началамъ. Поэтому современный вѣрующій человекъ живетъ обычно въ внутренней раздвоенности; міръ невѣрія не только извнѣ окружаетъ его со всѣхъ сторонъ, но и живетъ въ немъ самомъ; онъ не въ силахъ согласовать привычныхъ и вкоренившихся въ немъ содержаній и формъ научной, художественной, лично-семейной, профессиональной и общественной жизни съ опредѣляющимъ религіознымъ центромъ своей личности. Отсюда два распространенныхъ уродства современной духовной жизни. На первое изъ нихъ указывалъ еще Вл. Соловьевъ: религія, вмѣсто того, чтобы

*) Въ основу этой статьи положенъ докладъ, прочитанный 21 февраля, 1926 г. въ публичномъ засѣданіи Русск. Религ. Философской Академіи въ Парижѣ.

быть истинным, определяющим центром духовной жизни и потому ее потенциальным всеединством, объемлющим и пронизывающим все стороны жизни и деятельности человека, становится маленьким уголком души, безсильным и бездействующим, настоящей «Privatsache», как это полагается по общественной программѣ атеистическихъ партій. Человекъ стыдливо прячетъ въ себѣ свою религіозность, и тогда какъ все его действительныя силы и почти все его время уходитъ на внѣрелигіозную, ничуть съ религіей не связанную, политическую, экономическую и всякую иную дѣятельность или на личное и дѣловое общеніе съ нерелигіозной средой, на долю его вѣры остаются немногіе часы уединенной и бездѣйственной «интимности». Но такъ какъ «вѣра безъ дѣла мертва есть», то такое соотношеніе неизбежно ведетъ къ внутренней слабости, иногда прямо къ отмиранию самой вѣры. Другое противоположное уродство заключается въ томъ, что болѣе цѣльныя натуры, не выдерживающія такой двойственности, такой искажающей, уничтожающей всякую ясность и упорядоченность «двойной бухгалтеріи» въ духовной жизни, впадаютъ въ лихвй аскетизмъ, отрекаются отъ міра и жизни, съ которыми они не въ силахъ справиться, и искупаютъ цѣльность искусственнымъ обѣдненіемъ и служеніемъ своей личности. Тогда какъ истинное, религіозно правомѣрное отреченіе есть лишь путь, какъ бы духовный тактичскій приемъ, для духовнаго *овладѣнія* всемъ содержаніемъ жизни, и ихъ подчиненія творческимъ силамъ религіозной вѣры — здѣсь «изъ нужды дѣлается добродѣтель» и собственное безсиліе, собственный страхъ передъ враждебными силами увѣковѣчивается и лишь — сознательно или безсознательно — лицемерно прикрывается мнимымъ возвышеніемъ надъ ними. Плодъ этого духовнаго состоянія есть не подлинная свобода, а либо индифферентизмъ, потеря вкуса и интереса къ полнотѣ жизни, либо же озлобленность враждебностью къ міру и жизни — во всякомъ случаѣ духовное состояніе, основанное на отказѣ отъ благодатной любовной полноты и преображающей мощи, которая должны быть присущи подлинной религіозной вѣрѣ.

Въ прилагаемомъ размышленіи мы хотѣли бы рассмотреть одну сторону или одно проявленіе этой духовной болѣзни

и тѣмъ содѣйствовать ея преодолѣнію. Мы имѣемъ въ виду отношеніе между религіозной вѣрой и научнымъ сознаниемъ. Среди образованныхъ религіозныхъ людей нашего времени мы и здѣсь встречаемъ обычно два типа: съ одной стороны, людей, примирившихся съ нѣкой «двойной бухгалтеріей», не только отдѣляющихъ (что вполне правомѣрно), но и совершенно обособляющихъ религію и науку и увѣренныхъ, что обѣ области не имѣютъ между собой никакихъ точекъ соприкосновенія и потому не требуютъ вообще никакого согласованія, никакой подчиненности общему единству міросозерцанія, и, съ другой стороны, людей, изъ потребностей религіозной вѣры отвергающихъ науку либо потому, что потеряли къ ней всякій вкусъ и не придаютъ ей никакого значенія, либо же потому, что принципиально враждебны къ ней, какъ къ началу, мѣшающему цѣльности религіозной жизни.

Мнѣ хотѣлось бы, съ одной стороны, показать и дать почувствовать принципиальную и практическую ложность обоихъ этихъ отношеній, и, съ другой стороны, намѣтить въ самыхъ общихъ чертахъ тотъ пока еще мало замѣтный и совсѣмъ не оцѣненный, но глубокий и могущественный процессъ, который совершается въ современномъ научномъ сознаніи и подготовляемую возможность плодотворнаго и здороваго синтеза религіозной вѣры и научнаго міросозерцанія.

Для того, чтобы отгородиться отъ легко здѣсь доступнаго ложнаго пути при разсмотрѣніи этого вопроса и расчислить почву, на которой возможно правильное его разрѣшеніе, необходимо въ немногихъ словахъ намѣтить сперва необходимое различіе между религіей и наукой.*) Занимающая насъ тема о согласованіи религіозной вѣры и научнаго сознанія *ни въ какомъ случаѣ* не должна пониматься, какъ задача *научнаго оправданія религіи*. Научно оправданная или, какъ обычно говорятъ, «научная» религія есть для того, кто понимаетъ, что такое есть религія и наука, бессмысленное сочетаніе понятій, нѣчто вроде «деревяннаго желѣза» — такъ же, впрочемъ, какъ и болѣе распространенное понятіе «научнаго атеизма». Наука и ре-

*) Болѣе обстоятельное его разсмотрѣніе см. въ моей брошюрѣ «Религія и наука». Евразійское Книгоиздательство 1925 г.

лігія імѣють два *разныхъ* предмета, слѣдовательно, и два разныхъ пути познанія, два разныхъ критерія достовѣрности, каждый изъ которыхъ принципиально независимъ отъ другого; поэтому не можеть быть и рѣчи о томъ, чтобы достовѣрность религіознаго постиженія была подтверждена или провѣрена данными науки. Подобно тому, какъ въ стремленіи по религіознымъ (точнѣе — *мнимо* религіознымъ) основаніямъ отвергать твердо установленныя данныя науки (какъ это имѣло мѣсто, напр., въ отношеніи католической церкви къ новымъ астрономическимъ ученіямъ), содержится злоупотребленіе религіей, неправомѣрное приписываніе религіознаго авторитета ученіямъ, которыя по самому предмету своему таковыми обладать не могутъ — подобно этому и *совершенно такое же злоупотребленіе* наукой содержится въ тщетномъ и бессмысленномъ покушеніи, съ помощью данныхъ, найденныхъ въ научномъ опытѣ, съ помощью истинъ, открытыхъ черезъ телескопъ или микроскопъ, исправлять ихъ, отвергать истины, усматриваемыя въ религіозномъ опытѣ. Это истины, относящіяся къ совершенно иной и высшей области бытія, удостовѣряются только въ познавательномъ актѣ, направленномъ именно на эту область и соотвѣтствующемъ ея природѣ. Какъ нельзя черезъ телескопъ, предназначенный для разсмотрѣнія небесныхъ тѣлъ, ни увидать, ни опровергнуть, скажемъ, существованіе бактерий, улавливаемыхъ только черезъ микроскопъ, какъ нельзя ни черезъ какое чувственное воспріятіе ни подтвердить, ни опровергнуть ни одной математической истины — такъ же нельзя черезъ научное познаніе міра вообще усмотрѣть или опровергнуть истины религій. Общее принципиальное соотношеніе тутъ чрезвычайно просто: оно заключается въ томъ, что наука познаеть міръ или, точнѣе, взаимоотношенія частей или элементовъ міра, взятыхъ какъ замкнутая въ себѣ система, безъ всякаго отношенія міра, какъ цѣлаго, а слѣдовательно, и каждой отдѣльной его части, къ сверхмірному абсолютному бытію, — религія же, постигая въ непосредственномъ религіозномъ опытѣ Бога, познаеть именно отношеніе міра и человѣка къ Богу, какъ сверхмірному началу. Какъ нельзя, напр., изъ знанія внутренняго распорядка и устройства парохода, изъ знанія расположенія въ немъ каютъ, состава пассажи-ровъ, ихъ образа жизни и. т. п. узнать

что либо изъ того, что извѣстно — по компасу, звѣздамъ и другимъ даннымъ — капитану парохода — именно, въ какомъ мѣстѣ океана находится пароходъ, какой путь ему надо держать и скоро ли онъ придетъ къ мѣсту назначенія — такъ же нельзя ни изъ какого познанія внутренняго состава и соотношенія отдѣльныхъ частей міра, т. н. ни изъ какого научнаго познанія, создать себѣ правильную картину объ отношеніи міра и человѣка къ Богу, о религіозной цѣли и смыслѣ міровой жизни. Поэтому принципиально наука и религія совершенно независимы одна отъ другой, имѣя совершенно разные предметы и разные способы познания и потому ни религія не можеть вторгаться въ компетенцію научнаго знанія, ни наука — въ компетенцію религіознаго вѣдѣнія. Пусть оказался бы правымъ дарвинизмъ съ его ученіемъ о происхожденіи человѣка отъ низшихъ организмовъ — этимъ ничуть не было бы поколеблено религіозное ученіе о сотвореніи человѣка Богомъ и объ его существѣ, какъ образа и подобія Божія. Ибо дарвинизмъ говоритъ, съ исторіи человѣка *внутри міра* и въ составѣ міровой эволюціи, религія же говоритъ о внутреннемъ существѣ человѣка въ замыслѣ Божіемъ о немъ, объ абсолютномъ возникновеніи человѣка въ моментъ сотворенія міра, внѣ и до исторіи этого міра. Одно другому такъ же мало противорѣчить, какъ мало знаніе біографіи и социальной карьеры человѣка можеть противорѣчить знанію его генсалогіи или расовой природы; и «обезьяній процессъ» въ Америкѣ есть для обѣихъ участвовавшихъ въ немъ сторонъ лишь свидѣтельство тупоумія и варварскаго смѣшенія понятій. Пусть психофизиологія доказываетъ зависимость душевныхъ явленій отъ тѣлесныхъ, отъ строенія и функционирования нервной системы — она этимъ также мало можеть опровергнуть религіозное ученіе о душѣ, ея внутренней природѣ, назначеніи и будущей судьбѣ, какъ мало изслѣдованіе условій наличности свѣта въ квартирѣ, его зависимости отъ числа, величины и расположенія оконъ можеть дать знаніе о природѣ самого свѣта, объ его первоисточникѣ, и о судьбѣ свѣтовыхъ лучей въ міровомъ пространствѣ; и попытка опроверженія безсмертія души данными психофизиологій имѣеть примѣрно ту же цѣну, какую имѣло бы утвержденіе, что такъ какъ свѣтъ въ квартирѣ опредѣленъ наличиемъ въ ней оконъ, то

и вездѣ въ мірѣ, при отсутствіи оконъ, царить абсолютная тьма.

Но это соотношение принципиально самое важное и общее, есть все же только одна сторона вопроса. Если ею разъ навсегда отмечается возможность и «научнаго» обоснованія, и «научнаго» опроверженія религіи, какъ безсмысленнаго начинанія, основаннаго на одинаковомъ извращеніи или непониманіи истинной природы, какъ религіи, такъ и науки, то, органичившись ею, мы какъ будто увѣковѣчиваемъ принципиальный дуализмъ, совершенный разрывъ въ нашемъ міросозерцаніи между религіознымъ и научнымъ сознаниемъ и тѣмъ оправдываемъ и религіозный индифферентизмъ, столь распространенный въ современной наукѣ, и пренебреженіе къ научному знанію, столь часто присущее религіознымъ людямъ. Однако есть и другая сторона вопроса, въ силу которой религія и наука, при полной внутренней независимости каждой изъ нихъ и раздѣльности ихъ компетенцій раскрываются въ ихъ *сродствѣ и взаимообобщеніи*, благодаря чему становится и возможнымъ и необходимымъ достиженіе внутренней согласованности между ними, и тѣмъ подлиннаго единства и цѣльности общаго жизнепониманія. Краткія религіозно-философскія соображенія пояснятъ намъ это сторону дѣла.

Если, съ религіозной точки зрѣнія, совершенная независимость и раздѣльность *религіи отъ науки* опредѣлена тѣмъ, что бытіе Бога есть абсолютно первичное бытіе, познаваемое совершенно непосредственно, внѣ всякой зависимости отъ нашего научнаго міропониманія, и потому для всякаго религіознаго сознанія, и даже для всякаго сознанія, понимающаго, что такое есть религія, эта независимость есть самоочевидная истина, — то обратная независимость *науки отъ религіи* предполагается, что предметъ научнаго познанія — міръ — хотя бы отчасти имѣетъ свою собственную, внутреннюю жизнь, свой имманентный порядокъ и законмѣрность, независимые отъ его отношенія къ Богу. Такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ. Если бы Богъ былъ «всяческое во всемъ», если бы міръ былъ таковъ, какимъ онъ мыслится намъ послѣ своего преображенія — насквозь обожненнымъ, пропитаннымъ и пронизаннымъ божественными силами, то, конечно, было бы невозможно, ибо безпредметно, какое либо независимое отъ религіи научное знаніе о мірѣ: вѣра въ

Бога и научное знаніе о мірѣ перестали бы существовать, какъ раздѣльныя области, и слились бы въ одно цѣлостное Бого-міропониманіе, въ единый теософическій гнозисъ; вглядываясь въ любую, мельчайшую пылинку, мы любовались бы въ ней отраженіемъ всей полноты божественныхъ силъ и только *изъ нихъ* постигали бы всю ея природу. И наука, и религіозное сознаніе, конечно, солидарны между собою въ томъ, что міръ, какъ онъ есть въ настоящее время и какъ мы его непосредственно знаемъ, не таковъ, что онъ имѣетъ свою собственную природу, небожественность и въ значительной мѣрѣ противобожественность; наука не даетъ никакого метафизическаго объясненія этого факта — ибо это выходить за предѣлы ея компетенцій — а просто эмпирически познаетъ міръ, какъ онъ непосредственно данъ; религія имѣетъ для этого состоянія міра объясненіе въ своемъ ученіи о грѣхопаденіи. Съ другой стороны, однако, для религіознаго сознанія также немислимо и невѣроятно, чтобы міръ и человѣкъ утратили *всю славу* своего божественнаго происхожденія, своей внутренней утвержденности въ Богѣ, *совершенно и безъ остатка* были бы обособлены отъ Бога и въ своей внутренней жизни не имѣли бы *никакой связи* съ нимъ. Это невозможно уже потому, что въ лицѣ человѣка и его души, которой доступно Богопознаніе и жизнь въ Богѣ, дана эта внутренняя связь міра съ Богомъ, Богоподобіе міра, отраженіе Бога въ мірѣ и тѣмъ самымъ присутствіе въ мірѣ божественныхъ силъ. Понятіе о безусловной и *исключительной* трансцендентности Бога міру, несовмѣстимой съ Его имманентностью, одинаково ложно и религіозно, и философски, — религіозно потому, что оно ведетъ въ конечномъ счетѣ, къ представленію объ удаленности человѣка отъ Бога, къ чувству покинутости міра Богомъ и психологически легко превращается въ свою противоположность — чистый атеизмъ (въ чемъ и состоитъ вѣчная опасность ветхозавѣтной религіи иудаизма), философски же — потому, что при этомъ понятіи о Богѣ необъяснимъ самый фактъ Богопознанія и общенія съ Богомъ. Философское постиженіе міра и жизни, и истинная христіанская вѣра одинаково и вполне солидарно требуютъ отъ насъ признанія, что отношеніе между Богомъ и міромъ не можетъ быть одинаково выражено *ни* въ терминѣ трансцендентности, ни въ терминѣ имманентности, взятыхъ въ отдѣль-

ности, а должно мыслиться, какъ отноше-
ніе, совмѣщающее въ себѣ оба эти начала.
Это не есть какая либо отвлеченная теорія,
о которой можно было бы спорить. Въ
этомъ двуединствѣ трансцендентности и
имманентности въ нашемъ Богосознаніи
состоитъ сама природа религіознаго чувства
— совершенно независимая отъ тѣхъ или
иныхъ богословскихъ доктринъ, которыхъ
мы придерживаемся. Если тотъ не имѣетъ
живого религіознаго чувства, кому не-
вѣдома противоположность между мір-
скимъ и божественнымъ, между эмпири-
ческой природой вещей и абсолютнымъ
началомъ, между несовершенствомъ, зломъ
уродствомъ и бѣдностью міра и совершен-
ствомъ, благостью, красотой и вѣчностью
послѣднихъ божественныхъ глубинъ бы-
тія, — кто не знаетъ бѣгства отъ міра къ
Богу и ничтожества всего земного передъ
лицомъ невыразимой, сверхмірной тайны
Бога, — то, съ другой стороны, не имѣетъ
живого Богоощущенія и тотъ, кто ни въ
величіи звѣзднаго неба, ни въ красотѣ при-
роды, вплоть до убранства простѣйшаго
полевого цвѣтка, ни въ человѣческихъ
подвигахъ любви, въ произведеніяхъ ис-
кусства не умѣетъ съ умиленіемъ улавли-
вать присутствіе божественныхъ силъ и
божественной мудрости. Поэтому позна-
ніе міра для того, чья душа открыта и
чутка къ ощущенію послѣднихъ глубинъ
бытія, лишь отвлеченно и въ совершен-
но относительномъ смыслѣ можетъ быть
обособлено отъ Богопознанія; въ живой
человѣческой душѣ то и другое, при нор-
мальныхъ условіяхъ, живетъ не только
совмѣстно, но и въ нѣкоемъ конкрет-
номъ единствѣ — если несліянно, то и не
раздѣльно.

Изъ этого онтологическаго — и осно-
ваннаго на немъ психологическаго —
соотношенія неизбѣжно вытекаетъ тотъ
фактъ, что совершенно нерелигіозная на-
ука, наука внѣ всякой связи съ религіей,
возможна лишь въ эпохи духовной слѣ-
поты, въ эпохи господства атеизма. Когда
у человѣка закрыты глаза для глубинъ
бытія, когда человѣческая душа не реаги-
руетъ религіозно на впечатлѣнія отъ міра,
тогда она видитъ въ мірѣ лишь ту его
сторону, съ которой онъ слѣпъ, мертвъ,
безобразенъ, безблагодателенъ, и безбо-
женъ. Когда же взоръ и чувства человѣка
дѣйствительно раскрыты, когда онъ вновь
обрѣтаетъ хотя бы смутное чутье таин-
ственности, глубинности, значительности
бытія, его совершенно свободная и не-

предвзятая познавательная направлен-
ность на міръ, его *научное познаніе* на-
тапливаетъ его на такія стороны бытія,
которыя, въ большей или меньшей сте-
пени, свидѣтельствуютъ о той сверхмірной
тайнѣ бытія, о которой говоритъ религіоз-
ное познаніе. Обыкновенно воображаютъ,
что здоровое, нормальное научное позна-
ніе есть холодно-спокойное, никакими вну-
тренними духовными силами не опредѣ-
ленное, констатированіе того, что дано
въ природѣ, какое-то предопредѣленное
только самимъ эмпирическимъ объектомъ
зеркальное отображеніе неотвязно и
непосредственно предстоящей дѣйстви-
тельности. Это понятіе о научномъ позна-
ніи гносеологически и психологически со-
вершенно ложно. Истины науки не даны
намъ непосредственно — иначе наука ни-
чего не прибавляла бы къ непосредствен-
ному воспріятію, доступному послѣднему
невѣждѣ. Въ научномъ познаніи мы твор-
ческими усиліями мысли и воображенія
добираемся до скрытыхъ глубинъ міра;
и результаты его опредѣлены не только
тѣмъ, въ какомъ направленіи мы ищемъ,
какіе вопросы мы себѣ ставимъ, насколько
широки горизонты нашего воображенія,
и каковы тѣ понятія, въ которыхъ мы
выражаемъ познаваемую дѣйствитель-
ность. И въ дурномъ, и въ хорошемъ
смыслѣ — и въ отношеніи царящихъ въ
въ наукѣ заблужденій, и въ отношеніи ея
положительныхъ истинныхъ достиженій —
научное познаніе и отдѣльнаго человѣка и
цѣлой эпохи зависитъ отъ ихъ общаго
міровоззрѣнія, ихъ духовныхъ интересовъ,
ихъ жизнеощущенія — коротко говоря,
ихъ вѣры — въ послѣднемъ, самомъ жи-
вомъ и конкретномъ смыслѣ этого понятія.
Поэтому также ложно и представленіе о
непрерывномъ прогрессѣ научнаго знанія.
Если оставить въ сторонѣ сравнительно
несущественныя достиженія, непосред-
ственно опредѣленные усовершенство-
ваніемъ чисто техническихъ орудій наблю-
денія (причемъ нельзя еще забывать, что
и совершенствованіе техники идетъ въ
направленіи, обусловленномъ господству-
ющими — теоретическими и практичес-
кими — интересами человечества), то раз-
витіе научнаго знанія, будучи зависимо
отъ развитія общаго духовнаго уровня
вѣрованій и устремленій человечества,
раздѣляетъ всѣ перипетіи послѣдняго и
вмѣстѣ съ ними то идетъ впередъ, то оста-
навливается, то, наконецъ, пятится на-
задъ и утрачиваетъ множество цѣнныхъ

нихъ достижений прошлаго. Античная наука, а также и средневѣковая наука, отличаются отъ новой науки не однимъ лишь тѣмъ, что они предшествуютъ послѣдней и потому лишены ея послѣднихъ, будто бы всегда наивысшихъ достижений. Они отличаются отъ нея всѣмъ своимъ стилемъ, направленіемъ своихъ интересовъ, общими философскими понятіями, въ которыхъ выражаются ихъ спеціальныя выводы. И теперь за послѣднее время (о чемъ подробнѣе ниже) мы начинаемъ сознавать, что съ перемѣной этихъ общихъ духовныхъ условий научнаго знанія мы не только кое что выиграли и пробрѣли въ новой наукѣ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ и потеряли многое цѣнное. Здѣсь достаточно предварительно указать, что передъ нашими глазами совершается частичное возрожденіе аристотелевской биологіи, платоновскаго ученія объ идеалѣ, логической тонкости средневѣковой схоластики, психологическихъ ученій античныхъ и средневѣковыхъ мистиковъ.

Эта зависимость общаго направленія, а потому и общихъ итоговъ научной работы отъ цѣлостныхъ духовныхъ силъ, интересовъ и вѣрованій какъ отдѣльнаго челоука, такъ, въ особенности, цѣлыхъ историческихъ эпохъ, есть прежде всего неизбѣжный фактъ, который надо просто констатировать, какъ таковой. Но этотъ фактъ — сознаніе котораго противодѣйствуетъ столь распространенной вѣрѣ въ незыблемость и высшую авторитетность господствующихъ научныхъ идей — свидѣтельствуетъ не объ одной лишь ограниченности челоуческихъ силъ и относительности всѣхъ научныхъ построений и системъ; его нельзя понимать какъ доказательство субъективности, т. е. произвольности и потому опороченности всѣхъ челоуческихъ знаній. Ибо эта зависимость можетъ одинаково быть и чисто психологической, опорачивающей достовѣрность выводовъ, зависимость отъ предвзятыхъ и ложныхъ мнѣній, и объективно правомѣрной обусловленностью частныхъ достижений глубиной и широтой *общихъ прозрѣній*, — сверхнаучныхъ, но совсѣмъ не противонаучныхъ постижений. Дѣло идетъ не о принудительномъ и внѣшнемъ подчиненіи науки слѣпымъ вѣрованіямъ, а о свободной, и внутренней ея опредѣленности общимъ міровоззрѣніемъ, правомѣрность которой зависитъ исключительно отъ степени истинности, глубины и полноты этого міровоззрѣнія.

Надо сказать, что и современный господствующій взглядъ на науку, требующій совершенной автономіи и державной независимости спеціально-научнаго знанія, дѣлаетъ фактически исключеніе для вліянія на науку *той вѣры*, которая кажется *ему* истинной. Господствующее воззрѣніе склонно, напр., порицать «витализмъ» въ биологіи, или медицинскія ученія, допускающія непосредственное дѣйствіе духовныхъ силъ на здоровье челоука, потому что такіе взгляды находятся подъ вліяніемъ «метафизики»; въ античныхъ естественно-научныхъ идеалахъ оно съ неодобрѣніемъ усматриваетъ незаконное вліяніе эстетической идеи міровой гармоніи на научную мысль; оно же считаетъ вполне въ порядкѣ вещей, что, напр., картезіанская и ей подобная механистическая метафизика на 200 съ лишнимъ лѣтъ опредѣлила собою все развитіе новой физики, или что дарвинизмъ сложился подъ вліяніемъ общаго, подсказаннаго современной экономической жизнью и ученіями Мальтуса, впечатлѣнія ожесточенной борьбы за существованіе, или что Геккель разрѣшаетъ всѣ «міровыя загадки» съ точки зрѣнія убогаго матеріалистическаго монизма, или, что вся психологія XIX вѣка стоитъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ атомистическихъ и матеріалистическихъ представлений. Если, такимъ образомъ, ходъ и результатъ научнаго знанія фактически и совершенно неизбѣжно внутренне опредѣленъ общей вѣрой изслѣдователя или его эпохи, то требованіе «чистой» или безусловно самозамкнутой науки отпадаетъ просто за его неосуществимостью (мы не говоримъ, конечно, о безспорномъ элементарномъ требованіи внѣшней, правовой свободы научныхъ мнѣній, объ отверженіи церковной цензуры и всякой внѣшней опеки надъ наукой, — что столь же самоочевидно, сколь мало затрагиваетъ вопросъ о внутреннемъ соотношеніи между наукой и вѣрой). И задача заключается не въ томъ, чтобы научный изслѣдователь не опредѣлялся никакимъ міровоззрѣніемъ, никакими общими интересами, а только въ томъ, чтобы его вѣра была по возможности близка къ истинѣ, и достаточно широка и глубока, чтобы не ограничивать, а расширять его умственный кругозоръ.

Если мы присмотримся, съ этой общей точки зрѣнія, къ характеру новой европейской науки, то мы должны будемъ усмо-

трѣтъ ея своеобразіе не въ томъ, что она стала «чистой», «автономной», независимой отъ вѣры наукой, а въ томъ, что — тогда какъ античное и средневѣковое сознание развивалось изъ религіознаго міровоззрѣнія, новая наука опредѣлена *атеистическимъ сознаниемъ* и потому сосредоточена именно на тѣхъ сторонахъ мірового бытія или пытается уложить міровыя явленія въ такія понятія, которыя согласовались бы съ этимъ атеистическимъ или по крайней мѣрѣ скептическимъ сознаниемъ. Отсюда вѣдь и рождается логически совершенно безсмысленное, какъ указано выше, убѣжденіе, что современная наука опровергаетъ религію. Но какъ ни безсмысленно это мнѣніе — какъ уже показано, *никакіе* выводы науки не могутъ даже коснуться непосредственной очевидности религіозной вѣры для того, кто обладаетъ соотвѣствующимъ ей органомъ воспріятія — несомнѣнно одно: только атеистическое сознание можетъ въ настоящее время (или, лучше сказать, могло въ недавнее прошлое) вести къ законченному, неразѣдаемому внутреннею двойственностью міросозерцанію (если отвлечься, конечно, отъ *внутренней* противорѣчивости, присущей атеизму, въ силу которой на немъ никогда не можетъ быть построено цѣльное жизнепониманіе), тогда какъ религіозное сознание обречено, при современномъ или недавно еще безраздѣльно властвовавшемъ духовномъ состояніи науки на мучительную двойственность между религіозной вѣрой въ Бога и признаніемъ совершенно безбожнаго, слѣпago и мертвago міра. Античная наука впервые открыла *космосъ*, какъ божественное единство и божественную гармонию мірового бытія, и на этомъ общемъ сознаніи утвердила научное познаніе отдѣльныхъ закономерностей міровыхъ явленій; христіанское сознание, натолкнувшись на этотъ, сначала чуждый и враждебный ему міръ языческаго сознанія, длительнымъ и упорнымъ трудомъ его усвоенія и творческой переработки, въ лицѣ средневѣковой науки создало картину міра, также гармонизировавшую съ религіозной вѣрой и слитую съ ней въ цѣльное міровоззрѣніе; напротивъ, новая наука, руководимая инстинктами невѣрія или религіознаго индифферентизма, разрушило *космосъ* и создало представленіе о мірѣ, какъ хаосъ слѣпыхъ и мертвыхъ силъ и тѣмъ утвердила въ душѣ религіознаго человѣка новаго времени мучительную двойственность между рели-

гіозной вѣрой и научнымъ сознаниемъ; и, во имя мнимой «автономіи» научнаго знанія, господствующее воззрѣніе требуетъ увѣковѣченія этого болѣзненнаго разрыва.

Но совершенно очевидно, что живое и сильное религіозное сознание не можетъ удовлетвориться этимъ разрывомъ. Религіозное сознание нашего времени, конечно, не можетъ и не должно просто отвергнуть, «похерить» всю новую науку и заставить человѣчество вернуться къ древнимъ представленіямъ о мірѣ. Это одинаково и невозможно, и неправомѣрно: ибо научныя представленія о мірѣ могутъ измѣняться и совершенствоваться не извнѣ, а только изнутри, силами самого же научнаго познанія; и въ *этомъ* смыслѣ наука безспорно «автономна». Но религіозное сознание нашего времени — совершенно также, какъ христіанство при его первомъ развитіи среди языческой культуры — стоитъ передъ задачей *творческаго овладѣнія и творческой внутренней переработки* научной мысли, продолженія тѣхъ ея односторонностей и ограниченностей, которыя возникли при дѣйствіи на человѣческую мысль атеизма и индифферентизма. И притомъ и эта задача не можетъ и не должна совершаться нарочито умышленно: она должна и будетъ совершаться и — какъ мы постараемся ниже показать — фактически уже совершается сама собою, совершенно инстинктивно, черезъ то углубленіе и расширеніе познавательнаго кругозора, которое неизбѣжно даруется религіознымъ сознаниемъ. Наука не служитъ здѣсь сознательно посторонней ея задачѣ цѣли — согласованію своихъ ученій съ религіозной вѣрой и мыслью; она ничѣмъ не стѣсняется и ни въ чемъ не ограничивается; но, она, напротивъ, обогащается и углубляется притокомъ къ ней новыхъ внутреннихъ силъ; занятая только своимъ собственнымъ дѣломъ — безкорыстнымъ и свободнымъ исканіемъ истины въ познаніи взаимоотношеній міровыхъ явленій, она именно въ силу расширенія и углубленія своего кругаозора, неизбѣжно приходитъ къ новой картинѣ міра, преодолѣвающей прежнюю ограниченность, а съ ней и несогласованность ея съ религіознымъ сознаниемъ.

Принципально и по существу дѣло обстоитъ здѣсь такъ: наука, познавая исключительно внутреннія взаимоотношенія частей мірового бытія, общія черты и явленія міра, оставляя въ сторонѣ всякія религіозныя вѣрованія и ученія и не ру-

ководясь ими умышленно, — если только взоръ ея не стѣсненъ шорами, налагаемыми предвзятымъ матеріализмомъ и натурализмомъ, если только у нея есть готовность видѣть міръ во всей его широтѣ и глубинѣ — неизбѣжно наталкивается на прямые или косвенные слѣды божественнаго начала въ мірѣ, на явленія, необъяснимыя изъ слѣпыхъ и мертвыхъ безбожныхъ силъ. Передъ нею тогда невольно — безъ того, чтобы она сознательно стремилась къ этой цѣли — начинается возсоздаться разрушенный ея же слѣпотой таинственный и многозначительный живой космосъ; и нити, связующія этотъ космосъ съ Богомъ, тогда сами собою открываются философскому умозрѣнію, и само собою восстанавливается цѣльность религиозно-философскаго жизни и міропониманія.

Именно этотъ процессъ, хотя еще и въ очень слабой мѣрѣ и лишь въ зачаточной формѣ уже совершается въ современной наукѣ за послѣднюю четверть вѣка. Какъ ни слабо пробужденіе религиозной мысли или религиозныхъ интересовъ, вѣрнѣе даже по большей части пробужденіе просто вниманія къ болѣе глубокому и духовному слою бытія — оно уже начинаетъ приносить свои плоды въ наукѣ. Какъ ни мало то, что уже сдѣлано, по сравненію съ тѣмъ, что еще предстоитъ сдѣлать — но если обозрѣть общимъ взоромъ неремѣны, происшедшія во всѣхъ областяхъ научнаго знанія за послѣднюю четверть вѣка, то получается впечатлѣніе полного переворота научнаго міроозрѣнія, полного крушенія той безбожной картины міра, которая въ XIX вѣкѣ почти единовластно царяла надъ умами. Этотъ переворотъ совершенъ и совершается далеко не всегда и скорѣе лишь въ рѣдкихъ случаяхъ учеными, обладающими религиозной вѣрой; таковыя, вѣдь, и доселѣ составляютъ довольно рѣдкое исключеніе среди ученыхъ. Но онъ явственно опредѣленъ новыми общими условіями духовной жизни; онъ есть результатъ того, что въ общей духовной жизни, въ общихъ вѣрованіяхъ и умонастроеніяхъ европейскаго человечества повѣялъ новый свѣжій воздухъ, что души человѣческія начинаютъ расправляться и освобождаются отъ гнета узкихъ, удушающихъ воззрѣній. Этому перевороту далеко еще не подведены итоги, онъ еще ждетъ своего подлиннаго и полного синтетическаго осмысленія въ новой натурфилософіи и космологіи, для которой, очевидно, еще не созрѣло время. Но нѣ-

которыя его общія перспективы уже видны и я хотѣлъ бы здѣсь въ сжатой, схематически-общей и бѣглой формѣ ихъ наметить.

Начну съ переворота, совершившагося и совершающагося въ психологіи — въ наукѣ о внутренней жизни человѣка. Втеченіе 19 вѣка и въ особенности во второй его половинѣ единственнымъ научнымъ познаніемъ душевной жизни считалась такъ наз. «эмпирическая психологія» которая сама себя провозгласила (по формулѣ Фр. А. Ланге) «психологіей безъ души». «Душа» считалась понятіемъ метафизическимъ, не только излишнимъ, но и вреднымъ для объективнаго научнаго познанія душевной жизни. И притомъ явленія душевной жизни представлялись въ троякомъ смыслѣ «безъ души»: отвергалось ихъ единство, отвергалось наличие въ нихъ глубины, и отвергался моментъ разума или смысла въ душевной жизни. Въ первомъ отношеніи душевная жизнь (въ англійской «ассоціативной» психологіи, въ психологіи Герберта, и вообще въ господствующихъ общихъ понятіяхъ специальныхъ психологическихъ изслѣдованій) представлялось, какъ безсвязный наборъ отдѣльныхъ элементовъ («представленій», «ощущеній» и т. н.), которые сталкиваются между собой, примыкаютъ другъ къ другу или отталкиваются другъ отъ друга. Эта «атомистическая» психологія, эта, по мѣткому выраженію Джемса, теорія «душевной пыли» (Mind-dust theory) въ настоящее время работами Джемса, Бинэ, Бергсона, «Вюрцбургской» психологической школы и новѣйшей, идущей отъ Эренфельса, школой т. на. «Gestalt theorie» (Келеръ и Вертгеймеръ) совершенно и окончательно отвергнута и опровергнута. Работами этими обнаружено, что душевная жизнь вездѣ и всегда являетъ именно непосредственному и непредвзятому наблюденію картину первичнаго, слитнаго и сплошнаго единства; и «атомистическая» психологія изобличена, какъ произвольная теоретическая конструкція, противорѣчащая опыту. — Съ другой стороны, эмпирическая психологія рѣзко противопоставляла себя «метафизикѣ души» въ томъ отношеніи, что утверждала, что научное познаніе душевной жизни можетъ и должно описывать только воочию и явственно данное, какъ бы открыто лежащее на поверхности душевной жизни. И эта позиція въ настоящее время окончательно сдана. Психологія и даже чисто

медицинская, родственная ей наука — психопатология — съ такой явственностью натолкнулась, въ лицѣ «подсознательной» сферы, на практическую и теоретическую необходимость считаться съ не-явнымъ, скрытымъ, глубиннымъ слоемъ душевной жизни, что представлѣніе о научномъ познаніи душевныхъ явленій, какъ простаго считыванія того, что явственно стоитъ на плоской поверхности душевной жизни, снаружи ея, было изобличено также, какъ предвзятый методъ, совершенно неадекватный своему предмету, и замѣнено понятіемъ психологическаго проникновенія въ темныя, скрытыя глубины душевной жизни; и самая вліятельная, въ психологии и медицинѣ, школа-школа «психоанализа» — отнынѣ именуешь свою работу какъ «*Tiefenpsychologie*» «психологіей глубины». — Наконецъ, въ третьихъ, «эмпирическая психология» отвергала «душу» какъ начало разума или смысла въ душевной жизни, подходя къ послѣдней, какъ къ слѣпому механизму, какъ къ безсмысленной игрѣ и комбинаціи душевныхъ явленій, носящихъ характеръ простыхъ, причинно опредѣленныхъ фактовъ. И это представлѣніе въ настоящее время совершенно устарѣло и признано ложнымъ. Вся новѣйшая психология опредѣлена однимъ простымъ и гениальнымъ открытіемъ, внесеннымъ въ нее австрійскимъ психологомъ Брентано, который, воспитанный на католическихъ традиціяхъ, воспринялъ въ средневѣковой философіи и внесъ въ психологию идею «интенціональности», *смысловой направленности* душевной жизни — въ познаваніи, оцѣнкѣ, любви, ненависти — на предметный міръ. Изъ этой идеи Брентано выросла вся школа «феноменологии», замѣнившая познаніе механизма душевной жизни познаніемъ ея смыслового содержанія; и въ настоящее время представлѣніе о душевной жизни, какъ слѣпой игрѣ безсмысленныхъ процессовъ, смѣнилось или смѣняется представлѣніемъ о ней, какъ живомъ единствѣ телеологическихъ силъ, направленныхъ на осмысленіе и духовное овладѣніе предметнымъ міромъ. Это глубокое измѣненіе во всемъ пониманіи душевной жизни выразилось уже въ радикальной реформѣ которой подвергается въ настоящее время столь, казалось бы, натуралистическая медицинская наука, какъ *психопатология*. Вліяніе феноменологии и «интенціонализма» (вмѣстѣ съ вліяніемъ ученій психоанализа) сказалось здѣсь въ

томъ, что психопатология — въ трудахъ такихъ современныхъ нѣмецкихъ ученыхъ, какъ Ясперсъ, Кречмеръ, Шильдеръ — изъ науки о *разстройствѣ механизма* душевной жизни превращается въ науку о разстройствѣ *смысловыхъ связей*, о заболѣваніяхъ *міровоззрѣній* — науку, которая опирается, прежде всего, на философско-психологическую и, можно даже сказать, религіозно-философскую или религіозно-психологическую теорію *сущности и типовъ человеческого міровоззрѣнія*.

Въ силу этихъ глубокихъ измѣненій, происшедшихъ за послѣднее время въ пониманіи задачъ психологии и своеобразія ея предмета, можно сказать, что — какъ ни далека еще современная западная психология отъ оцѣнки и ученія всей глубины той реальности, которая дана въ лицѣ человеческой душевной жизни — она принципиально уже усмотрѣла сверхприродное, идеальное существо душевной жизни и отвергла чисто натуралистическое ея пониманіе. Аналогичное, столь же принципиальное измѣненіе совершилось и въ смежной области знанія — въ *психофизиологии*, въ ученіи объ отношеніяхъ между душевными и тѣлесными явленіями. Еще недалеко то время, когда въ этой области, подъ невиннымъ и соблазнительнымъ именемъ «психо-физическаго параллелизма», господствовали скрытый матеріализмъ (я уже не говорю объ открытѣмъ матеріализмѣ, который фактически имѣлъ большое вліяніе, но котораго болѣе серьезные ученые давно уже стали стыдиться). Практически существенный основной выводъ этого ученія (его ученое обоснованіе мы здѣсь оставляемъ въ сторонѣ) сводился къ тому, что наша душевная жизнь есть безсильный и бездѣйственный спутникъ или придатокъ нашей тѣлесной жизни, ни въ какой мѣрѣ не опредѣляющій послѣднюю и не воздѣйствующій на нее. И это ученіе тоже въ настоящее время уже отошло въ область преодолѣннаго прошлаго — по крайней мѣрѣ для всѣхъ болѣе проникательныхъ и свѣдующихъ ученыхъ. Его аргументы изобличены, какъ неосновательные и никто уже не согласенъ цѣною этихъ мнимыхъ аргументовъ купить парадоксальность его выводовъ. Практически существенно въ этой области для насъ то, что — если европейская наука еще лѣтъ 20 тому назадъ считала нашъ духъ, нашу душевную жизнь совершенно и всецѣло поработенной тѣломъ, а тѣлесную жизнь — совершенно не-

доступной душевнымъ или духовнымъ воздействиямъ, — въ настоящее время возможность *двусторонняго взаимодействия* между душевными и тѣлесными явлениями стала едва ли не общепризнаннымъ фактомъ. Этотъ выводъ имѣетъ неизмѣримое практическое значеніе: онъ означаетъ, что если нашъ духъ и находится, по общему правилу, въ *плѣну* у нашихъ чисто тѣлесныхъ процессовъ, то, съ другой стороны, онъ принципиально можетъ стать и властелиномъ тѣла, опредѣляюще воздействовать на свою тѣлесную жизнь или освободиться отъ ея вліянія. Отсюда, прежде всего возникаетъ возможность согласованія между научными теоріями психофизиологии и данными *аскетической практики* — тѣми данными, которыя наука доселѣ либо игнорировала, либо произвольно отвергала, какъ измышленія. Отсюда дается научное оправданіе *духовныхъ пріемовъ тѣлеснаго исцѣленія*, духовнаго врачеванія. И мы присутствуемъ при возникновеніи и развитіи — въ лицѣ психоаналитической школы, ученія Куэ и родственныхъ направленій — *психотерапии*. То, что еще недавно для «просвѣщеннаго» ученаго было вымысломъ, плодомъ легковѣрія, невѣжества и шарлатанства — возможность молитвеннаго исцѣленія и вообще вліянія вѣры и пробуждаемыхъ его духовныхъ силъ на тѣлесное здоровье — становится уже твердо установленнымъ наукой фактомъ. Врачъ новой школы начинаетъ уже болѣе походить на древняго цѣлителя, чѣмъ на врача недавняго прошлаго, вѣрившаго только въ пилюли и порошки.

Въ связи съ этимъ измѣненіемъ характера психофизиологическихъ ученій стоитъ разительный фактъ возникновенія новой — съ прежней точки зрѣнія недопустимой и бессмысленной — области знанія (или, вѣрнѣе, воскрешенія древнѣйшаго знанія) въ лицѣ научнаго изученія т. наз. «метаспсихическихъ» или оккультныхъ явленій. Сколько бы суевѣрія и легковѣрія, нечистаго и корыстнаго любопытства ни окружало эту смутную область и ни препятствовало бы ея объективному познанію и какъ бы кто ни относился къ ней по существу, остается характернымъ и замѣчательнымъ, хотя бы съ психологической и исторической точки зрѣнія, что цѣлый рядъ крупнѣйшихъ и авторитетнѣйшихъ современныхъ ученыхъ, пренебрегая насмѣшками и рискуя всей своей ученой репутацией и карьерой, серьезно и добро-

совѣстно изучаетъ факты этого рода, твердо вѣрятъ въ ихъ реальность и примѣняютъ къ нимъ методъ экспериментальнаго естествознанія. Начиная съ 70-хъ и 80-хъ годовъ 19 вѣка, это движеніе медленно, но упорно и побѣдоносно пробиваетъ себѣ путь сквозь стѣну «просвѣтительскихъ» и «научныхъ» предубѣжденій. Къ числу лицъ, отдавшихъ этимъ изысканіямъ или по крайней мѣрѣ серьезно ими интересующихся, принадлежатъ первоклассные европейскіе ученые, начиная съ нѣмецкаго астронома Целльнера, англійскаго біолога Уойльса и физика Крукса — такіа имена, какъ сэръ Оливеръ Лоджъ, Бергсонъ, m-me Кюри, Шарль Ришэ, Фяурнца, Вилліамъ Джемсъ, не говоря уже о множествѣ научныхъ «звѣздъ» второй величины. Англійскій физикъ Крауфордъ создаетъ систему механики «телекинетическихъ» явленій (явленій самопроизвольнаго движенія мертвыхъ тѣлъ въ присутствіи медиума), Бергсонъ предсѣдательствуетъ на сѣздѣ «общества психическихъ изысканій» и производитъ рѣчь, посвященную философскому объясненію *привидѣній*, первоклассные физики изслѣдуютъ свѣтотыя излученія и «материализацію», исходяще отъ медиумовъ, величайшій современный нѣмецкій біологъ Гансъ Дришъ мечтаетъ по явленіямъ материализаціи разгадать основныя загадки эмбриологии и биологии, маститый французскій физиологъ Ришэ пишетъ обширное руководство «*Traite de metapsychique*», въ которомъ собраны, систематизированы и отчасти экспериментально проверены тысячи фактовъ телепатіи, ясновидѣнія и чтенія мыслей, самопроизвольныхъ движеній предметовъ, таинственныхъ стуковъ, материализаціи и привидѣній. Кто хоть бѣгло знакомъ съ этой научной литературой, не можетъ отдѣлаться отъ впечатлѣнія, что мы *уже живемъ* въ «новомъ средневѣковьи». Но это не только исторически и психологически любопытно для описываемаго измѣненія умонастроенія современной науки; даже при величайшемъ скептицизмѣ и осторожности, но при наличіи подлиннаго свободнаго отношенія къ дѣлу, нельзя не прійти къ выводу, что наука патолкнулась здѣсь на факты, которые не только ранѣе были ей невѣдомы, но и казались абсолютно недопустимыми — на факты связи подсолнечныхъ, растительныхъ глубинъ человеческой души съ родственными ей стихійными космическими потенціями —

и что въ лицѣ этихъ фактовъ наука сопринималась съ какой то таинственной, противорѣчащей всѣмъ господствующимъ представленіямъ о природѣ, глубинной подпочвой космической и психической жизни.

Аналогичный глубокой процессъ внутренней реформы совершается и въ современной биологіи. Здѣсь рѣшающими являются два факта: крушеніе дарвинизма и возрожденіе витализма. Правовѣрный дарвинизмъ съ его ученіемъ о происхожденіи цѣлесообразныхъ формъ и функций органической жизни изъ накопленія случайныхъ полезныхъ измѣненій и наслѣдственного ихъ закрѣпленія въ борьбѣ за существованіе, и механическое воззрѣніе на организмъ, какъ сложную физико-химическую машину, принципиально не отличную отъ неорганическаго міра — совместно составляли опору для картины міра, какъ агрегата слѣпыхъ силъ и мертвыхъ веществъ. Еще 2 — 3 десятилѣтія тому назадъ сомнѣнія въ обоихъ ученіяхъ принимались за признакъ научной отсталости или реакціонности и считались несомѣстимыми съ «хорошимъ тономъ» въ наукѣ. Въ этомъ отношеніи все теперь измѣнилось. Въ настоящее время вряд ли найдется образованный биологъ, который безъ оговорокъ раздѣлялъ бы классическое ученіе о дарвинизмѣ, и преобладающее, уже наиболѣе вліятельное теченіе признаетъ полный крахъ дарвинизма и неизбежность допущенія *творческихъ формирующихъ силъ* биологической эволюціи. Съ другой стороны, какъ бы ни раздѣлялось общественное мнѣніе научныхъ круговъ въ вопросѣ о «механизмѣ» и «витализмѣ» въ биологіи, знаменательнымъ остается фактъ, что цѣлый рядъ крупнѣйшихъ биологовъ (во главѣ которыхъ стоитъ Гансъ Дришъ) не только рѣшилась вообще воскресить какое то осмѣянное ученіе витализма, но и сдѣлали въ этомъ смыслѣ поразительныя, вряд ли опровержимыя экспериментальныя открытія (подробности см. въ «Philosophie des organischen» и въ «Vitalismus, als Geschichte und Lehre» Ганса Дриша). Въ результатѣ этихъ и имъ подобныхъ изслѣдованій (ср. напр., замѣчательно изслѣдованіе Е. Вечерга о наличіи цѣлесообразнаго устройства организмовъ, служащаго не имъ самимъ, а инымъ, чуждымъ ему живымъ существамъ, т. наз. *fremdnenliche Zweckmussigkeit*) и въ связи съ крушеніемъ дарвинизма телеологическое воззрѣніе на

природу, — можно сказать, воскрешенный аристотелизмъ, — торжествуетъ въ биологіи побѣду надъ столь незбылемо, казалось, утвержденнымъ механистическимъ воззрѣніемъ. Міръ цѣлесообразно устроенныхъ и цѣлестремительно дѣйствующихъ живыхъ существъ становится снова неопровержимымъ, фактическимъ свидѣтельствомъ обнаруженія въ природѣ какихъ то разумныхъ, творчески формирующихъ силъ. И это движеніе мысли переступило уже за предѣлы биологіи, распространившись и на область неорганическаго міра. Замѣчательное, обратившее на себя всеобщее вниманіе, изслѣдованіе англійскаго геолога Гендерсона «Полезность среды» («The fitness of environment») осмѣливается утверждать, что полезныя для жизни свойства земной коры, воды и атмосферы никакъ не могутъ быть объяснены изъ случайныхъ комбинацій слѣпыхъ физико-химическихъ силъ, а требуютъ допущенія дѣйствія телеологическихъ силъ. Не считая себя компетентными оцѣнивать эту теорію по существу, мы не можемъ не подчеркнуть разительной симптоматичности его для характеристики глубокаго переворота, совершающагося на нашихъ глазахъ въ научномъ міросозерцаніи. Въ этихъ научныхъ теченіяхъ окружающей насъ міръ теряетъ столь привычныя уже намъ черты безсмысленнаго хаоса слѣпыхъ силъ и мертвого вещества и снова начинается намъ раскрываться, какъ таинственный, гармонически слаженный, полный живыхъ силъ космосъ, наводящій человѣка на мысль объ его Божественномъ Творцѣ.

Труднѣе всего оцѣнить общіе итоги новѣйшаго развитія наукъ о неорганической природѣ — физики и химіи — не только потому, что эта область менѣе всего доступна не специалистамъ, но и потому, что и по существу здѣсь все находится въ состояніи броженія и сами итоги еще не могутъ быть подведены. Что здѣсь готовится, а отчасти уже совершился полный переворотъ всѣхъ прежде господствовавшихъ воззрѣній — это совершенно очевидно; ясно также, что въ такихъ открытіяхъ, какъ разложеніе атомовъ на зарядъ силъ, или въ теоріи относительности, готовится крушеніе какъ стараго механистическаго естествознанія, такъ и традиціоннаго атомизма.

Міръ «мертвой» матеріи становится на нашихъ глазахъ болѣе збычнымъ, подвижнымъ, какъ бы дематериализируется; схема разъ навсегда даннаго однороднаго пусто-

го пространства, въ которомъ движутся устойчивыя, неразложимыя частицы мертвой матеріи, замѣняется какими то загадочными, трудно постижимыми, но во всякомъ случаѣ гораздо болѣе тонкими и гибкими понятіями. Воздерживаясь отъ всякаго сужденія въ этой области, мы вправѣ все таки выразить сознаніе, что здѣсь разбиты какія то оковы мысли и открываются какіе то, еще неясные, но болѣе широкіе горизонты, которые даютъ болѣе просторъ для религіозно-философскаго осмысленія міра.

Мы не имѣемъ возможности говорить здѣсь объ особнякомъ стоящей сферѣ гуманитарныхъ наукъ, наукъ о человѣкѣ, его исторіи, культурѣ и нравственно-правовой жизни. Эта сфера знанія, которая для господствовавшаго натурализма была какимъ то *enfant terrible*, ибо самое ея существованіе, какъ особой области бытія и знанія, нарушало стройность натуралистическаго міровоззрѣнія, прежде всего все болѣе начинаетъ осознаваться въ своей основополагающей онтологической значительности; всѣ попытки реформировать ее, превративъ ее въ «точную» науку «по образцу естествознанія», оказались явственно покушеніями съ негодными средствами. Убогій и безформенный недоносокъ натуралистическаго естествовѣдѣнія, т. н. «соціологія», оказался безплоднымъ и нежизнеспособнымъ. Съ другой стороны, во всѣхъ областяхъ обществовѣдѣнія органически-духовное воззрѣніе вытѣсняетъ натуралистически атомистическую картину жизни. И здѣсь все еще находится въ состояніи становленія, итѣтъ рѣшающихъ готовыхъ итоговъ, и для пробивающаго себѣ путь новаго жизнепониманія предстоитъ еще большая и плодотворная работа. Эта работа отчасти легче именно потому, что мы находимся здѣсь въ сферѣ, по существу родственной религіозной жизни — въ сферѣ духовнаго творчества и жизни человѣка, сферѣ, ко-

торой по самому ея существу имманентно присуще внутренняя осмысленность, реальное наличіе нравственныхъ и духовныхъ началъ. Отчасти же она гораздо труднѣе именно потому, что здѣсь она сводится къ подлинному религіозному осмысленію собственной жизни, послѣднее же требуетъ напряженія внутреннихъ религіозныхъ силъ человѣка. Такъ, и доселѣ испытываемое, какъ тяжкій конфликтъ, разногласіе между положительной исторической наукой и священнымъ преданіемъ человѣчества можетъ быть преодолено лишь подлинной побѣдой, въ общихъ представленіяхъ о человеческой жизни, религіозной вѣры надъ господствующимъ циническимъ невѣріемъ. Но и здѣсь уже есть въ этомъ смыслѣ весьма характерныя и многозначительныя симптомы: еще столь недавно вызывавшая къ себѣ полное довѣріе разрушительная историческая критика религіозныхъ преданій начинаетъ изобличаться въ своей произвольности, предвзятости и *внутреннихъ* противорччійхъ.

Мы живемъ въ многозначительное и особенно отвѣтственное время. Какъ бы ни бушевали вѣѣ насъ, въ общественно-исторической жизни и въ сознаніи широкихъ массъ, соучаствующихъ нынѣ въ строительной жизни, волны невѣрія — въ тайной, доступной лишь избранной части, лабораторіи внутренняго духовнаго творчества, совершается процессъ пересмотра всѣхъ жизненныхъ понятій, порожденных невѣрующимъ гуманизмомъ и натурализмомъ прежней эпохи. Невидимый вѣѣшнему взору приливъ творческихъ религіозныхъ силъ оплодотворяетъ человеческую мысль и подготавливаетъ ростъ новой науки, согласующейся съ религіознымъ сознаніемъ и способной на его основѣ утвердить новое, животворящее и осмысливающее цѣлостное жизнепониманіе.

С. Франкъ.

ЕПИСКОПЪ-СТАРЕЦЪ.

(Воспоминанія объ епископѣ Антоніи Флоренсовѣ).

Въ 1918 году въ Донскомъ монастырѣ въ Москвѣ скончался Преосвященный Антоній Флоренсовъ, бывшій епископъ Вологодскій.

Въ Москвѣ и провинціи многіе знали Владыку, какъ мудраго и благодатнаго духовнаго руководителя. Онъ былъ настоящимъ православнымъ «старцемъ» — руководителемъ людей и въ ихъ практической жизни и на ихъ путяхъ къ спасенію. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ имѣлъ свои особенности, отличавшія его отъ нашихъ старцевъ и приближавшія его къ нашей современности. Во-первыхъ, онъ былъ епископъ, съ необычайно сильнымъ сознаниемъ въ себѣ силы и власти епископа Вселенской Церкви: во-вторыхъ, онъ очень широко смотрѣлъ на условныя формы современной ему церковной обстановки и, хотя часто принужденъ былъ подчиняться этой обстановкѣ, но внутренне всегда былъ отъ нея свободенъ; наше синодальное управление, оберъ-прокуратура, архимандриты и консисторіи никогда не казались ему вѣчными и неизмѣнными категоріями. Онъ былъ свободенъ и широкъ и въ своихъ сужденіяхъ о наукѣ, языческой древности, которую онъ очень чтить, природѣ, семьѣ.

Я имѣлъ счастье личнаго общенія съ Владыкой въ теченіе 1908 — 10 г. г. Последующее имѣть задачей познакомить читателя съ его образомъ, поскольку онъ отразился въ нѣсколькихъ его бесѣдахъ, которыя я тогда же съ буквальной точностью записывалъ. Этими записями я

предпосылаю небольшое введеніе, гдѣ попробую собрать все то немногое, что уцѣлѣло у меня въ памяти о Владыкѣ.

Онъ жилъ въ Донскомъ монастырѣ «на покоѣ» съ 1898 года, занимая точно то самое помѣщеніе, которое впослѣдствіи было отведено Святѣйшему Патріарху Тихону, — отъ воротъ сейчасъ же направо, въ монастырской стѣнѣ. Пройдя подъ обширными массивными сводами воротъ, посѣтитель поднимался по узкой лѣстницѣ во второй этажъ. Въ годы моего знакомства съ Владыкой при немъ жилъ все тотъ же келейникъ Ж.; но часто Владыкѣ самому приходилось подходить къ двери на робкій звонокъ (колокольчикъ) посѣтителя. Послѣ обстоятельныхъ разспросовъ черезъ запертую дверь, посѣтитель черезъ маленькую переднюю приглашался въ небольшую приемную, которая обычно служила и столовой — диванъ съ подушками, овальный столъ, кресло, нѣсколько стульевъ, дверь въ кабинетъ и спальню. Комната эта нисколько не характерна для хозяина: настоящія комнаты его, съ его образами, книгами, большимъ сундукомъ біографическихъ матеріаловъ — записей о его бесѣдахъ съ посѣтителями — все это было дальше — въ кабинетѣ и спальнѣ Владыки, куда онъ допускалъ немногихъ, какъ особую милость.

Не всегда Владыка сразу выходилъ къ гостю: обычно посѣтитель томился въ приемной минутъ 30 — 40, съ тоскою прислушиваясь къ звону склянокъ, плеску воды, тяжелымъ вздохамъ Владыки или

шелесту бумаги. Давалъ ли Владыко собраться съ мыслями посѣтителю въ эти получасы ожиданія, или готовился самъ къ приему и бесѣдѣ, перебирая свои замѣтки, относящіяся къ дѣлу, или, дѣйствительно, ожидая (зимою), пока восстановится температура, нарушенная приходомъ гостя съ воздуха, какъ это онъ самъ объяснялъ.

Наконецъ быстрыми шагами выходилъ онъ самъ, сильнымъ движеніемъ давалъ благословеніе, усаживалъ гостя и самъ усаживался въ креслѣ. За мои многочисленные встрѣчи съ Владыкой я видалъ его въ самыхъ разнообразныхъ состояніяхъ: больнымъ, гнѣвнымъ, огорченнымъ, но никогда не помню его вялымъ, равнодушнымъ, слабымъ. Всегдашняя бодрость, какая-то душевная выпрямленность, постоянная готовность къ дѣйствию — были его главными чертами. Таковъ онъ былъ и по наружности: очень высокій, нестибаемый, въ остроконечной скуфѣ, съ темными суровыми глазами на темномъ, худомъ лицѣ. Такимъ именно я вспоминаю его чаще всего, хотя я часто видѣлъ его и въ другихъ аспектахъ: шутливымъ, ласковымъ; но и тутъ всегда чувствовалась его постоянная готовность къ бою, къ безпощадному дѣйствию. Говорилъ онъ, въ діалогахъ — отрывисто, повелительно, немного нетерпѣливо, а въ бесѣдахъ — монологахъ — очень драматично, выразительно и живо, богатымъ образнымъ языкомъ, не гнушаясь простонародностью и грубоватостью.

Способы его общенія съ посѣтителемъ и руководства были очень разнообразны: иногда это была обстоятельная, ученая бесѣда, большею частью монологъ. Со мною часто бывало, что я шелъ къ нему, приготовивъ и обдумавъ нѣсколько опредѣленныхъ вопросовъ. Придешь; Владыка ни о чемъ не спроситъ, даже не дастъ рта открыть, усадитъ и начинаетъ самъ говорить; и очень рѣдко бывало, чтобы въ этомъ обширномъ монологе я не нашелъ прямыхъ отвѣтовъ на вопросы, съ которыми я пришелъ. Иногда руководство Владыки выражалось въ формѣ исповѣди, тщательной, настойчивой, безпощадной; иногда это было гнѣвное «отчитываніе», если это нужно было по соображеніямъ его педагогики. Въ гнѣвѣ, въ обличеніи Владыка былъ страшенъ, но, по его словамъ, при самомъ сильномъ штурмѣ гнѣва въ душѣ его всегда оставалась тишина, «кусочекъ яснаго голубого неба», иногда

это была молитва; многократно и на себѣ, и на близкихъ и на незнакомыхъ мнѣ посѣтеляхъ я наблюдалъ силу и дѣйствительность молитвы Преосвященнаго.

Бывало, что онъ прерывалъ неожиданно бесѣду и уходилъ въ свой кабинетъ, явно для молитвы, на нѣсколько минутъ.

Бесѣды Владыки касались самыхъ разнообразныхъ вопросовъ: житейскихъ, научныхъ, философскихъ, но было у него нѣсколько излюбленныхъ темъ: греческій языкъ, бракъ и семья, нѣкоторые психологическія вопросы, главнымъ образомъ изъ той несуществующей еще науки, которую Проф. о. П. Флоренскій называлъ биографікой.

Объ увлеченіи Владыки греческимъ языкомъ въ связи съ греческимъ Евангеліемъ я скажу ниже, въ связи съ его бесѣдами на эти темы. А сейчасъ — нѣсколько словъ о двухъ послѣднихъ темахъ.

Вопросы индивидуальной психологіи, характерологіи и биографики занимали Владыку прежде всего какъ духовнаго руководителя множества разнообразныхъ душъ: отъ торговца квасомъ до профессора Московскихъ клиникъ. У него былъ особый вкусъ и чутье къ вопросамъ человѣческой психо-физиологіи, къ той области, гдѣ душевныя проявленія стоятъ въ связи съ физическимъ складомъ человѣка, къ вопросамъ расы, породы, крови, темперамента. Справками изъ этихъ областей онъ часто мудро объяснялъ и разрѣшалъ запутанныя положенія и сложные вопросы, съ которыми къ нему обращались его духовныя дѣти. Часто, говоря объ опредѣленныхъ людяхъ и ихъ порокахъ, онъ говорилъ: «Это у него — въ крови, въ самой его физиологіи; отъ этого онъ избавится только освободившись отъ тѣла», и изъ житій святыхъ приводилъ примѣры прочности и неискоренимости чертъ темперамента, какъ, напримѣръ, гнѣвливости.

Не только какъ духовникъ, но и какъ ученый, психологъ онъ всматривался въ человѣческіе характеры, изъ году въ годъ слѣдилъ и дѣлалъ записи за отдѣльными лицами, давалъ мастерскіе психо-физиологическіе портреты, и, я думаю, не безъ вліянія его о. П. Флоренскій пришелъ къ задачѣ найти законы, по которымъ строится индивидуальная биографія, характеристика возрастовъ, кризисы, характеристика имени и его вліяніе, планетныя типы и т. д.

Обширные наблюденія и выводы въ этой области Владыка особенно примѣнялъ

къ двумъ сферамъ практической жизни: браку и выбору жизненнаго пути. Отрывочно приведу то, что вспомнилось.

Семью, семейную жизнь Владыка ставилъ очень высоко; у него было очень яркое представлѣніе дома, очага, семьи въ ихъ первичности, праведности, благословенности. Особое значеніе онъ придавалъ совместной трапезѣ, видя въ ней не только процессъ насыщенія, но и нѣкоторое тайнодѣйствіе. Пища, приготовленная женой и пища ресторанныя, приготовленная для всѣхъ вообще неизвѣстными людьми — совершенно разныя вещи. «Мужъ долженъ ѣсть только изъ рукъ своей жены», говорилъ Владыка. «Мужъ, переночевавшій внѣ дома, подѣ чужой крышей, этимъ самымъ измѣнитъ своей женѣ. Въ своихъ отношеніяхъ къ домашнему очагу Владыка проявлялъ характерную для православія чуткость въ различеніи органическихъ соединеній людей (семья, монастырь, церковная община) отъ механическихъ — канцелярія, школа, отель, гдѣ соединеніе людей происходитъ по случайнымъ признакамъ; и зло такихъ соединеній двойное: они ослабляютъ человѣческую душу, отрывая ее отъ связей органическихъ и развращаетъ ее, пріучая къ несерьезнымъ, внѣшнимъ отношеніямъ (временность, неполнота и случайность связей механическихъ).

Къ Владыкѣ часто обращались со всякаго рода семейными затрудненіями, касающимися семейныхъ ссоръ, развода, воспитанія дѣтей, выбора невѣсты. Владыка входилъ во всѣ подробности обстоятельствъ и неоднократно мудро разрѣшалъ казалось неразрѣшимые вопросы. У Владыки были точно выработанныя представленія объ условіяхъ удачнаго соединенія въ бракѣ, особенное вниманіе онъ отдавалъ «породѣ», сословію, національности, даже происхожденію изъ той или иной губерніи. Меньше всего онъ принималъ во вниманіе «увлеченіе», влюбленность, и часто указывалъ опредѣленный выборъ вопреки «чувству».

Я посѣщалъ Владыку особенно часто въ 1909 — 10 годахъ и вернувшись отъ него, обычно въ тотъ же день записывалъ его бесѣду.

Меня познакомили съ нимъ мой другъ Ф., для котораго Владыка былъ духовнымъ руководителемъ съ 1904 года. Это произошло, помнится, въ 1906 году, но записывать свои бесѣды съ Владыкой я сталъ только съ конца 1908 года.

Въ декабрѣ 1908 года я убѣдилъ одну мою знакомую барышню П. Б. посѣтить Владыку для бесѣды. Онъ сначала не впустилъ ее, «боялся», какъ онъ мнѣ потомъ объяснилъ: «какъ бы она не устроила какой нибудь демонстраціи», но услыжавъ по голосу, что она въ мирномъ настроеніи, впустилъ ее и очень ласково съ ней разговаривалъ, все время держа ее за руки. П. Б. вернулась отъ него очень веселой: я первый разъ за много недѣль увидалъ ее въ такомъ свѣтломъ настроеніи.

Черезъ нѣсколько дней я вновь посѣтилъ Владыку въ обычный пріемный часъ (11 — 12 ч. утра). Я пришелъ рано, но у Владыки уже была посѣтительница какая-то незнакомая мнѣ дама среднихъ лѣтъ. Я принялъ благословеніе и сѣлъ въ сторонѣ, а Владыка продолжалъ прерванный моимъ приходомъ разговоръ: длинный, скучный — о докторахъ, діетѣ, о своихъ болѣзняхъ, причемъ, какъ обычно, Владыко говорилъ одинъ.

«Я человекъ больной, говорилъ Владыка, постной пищи не переношу совершенно. Для меня — молоко — прямо спасеніе. Здѣсь есть одна женщина, коровы у нея, — такъ она присылаетъ мнѣ и молоко, и масло, и сметану. И даромъ все, — да еще за счастье считаетъ. Я бы и въ постъ пить его, да не могу — привыкъ постить, въ ротъ не пойдетъ; да и соблазнъ другимъ; такъ и не приходится ѣсть вовсе. Утромъ съѣмъ кусочекъ просфоры съ чаемъ, потомъ обѣдъ — ѣмъ насильно, чтобы не ослабѣть, да и пища все тяжелая: все рыба, ну судакъ тамъ, севрюга, осетрина; только чаемъ и спасаешься. (Я много разъ видалъ, какъ обѣдаетъ Владыка; обыкновенный постный столъ: великолѣпные щи со свѣжей рыбой, жаренная рыба съ картофелемъ, печеные яблоки. Чай въ большомъ количествѣ съ медомъ и вареньемъ). Это вегетеріанство было бы еще ничего, если бы я не жилъ арестантомъ; при свѣжемъ воздухѣ, движеніи, работѣ это было бы даже совсѣмъ хорошо. Но здѣсь я ничего этого не имѣю. Если я пойду съ лопатой снѣгъ разгребать, вы первая меня осудите.

Затѣмъ Владыка много говорилъ о своемъ докторѣ, запорахъ, гемороеѣ, который у него съ 16 лѣтъ, о томъ, что онъ не умретъ отъ удара, потому что у него не такое сложеніе.

— Вотъ живетъ здѣсь у насъ Іоаникій — на покоѣ. Тотъ другое дѣло. Аскетъ, постникъ, ничего не ѣстъ: стаканъ два

молока, да вотъ еще фрукты любить. Какъ онъ прѣхалъ сюда, я послалъ ему разныхъ фруктовъ, узналъ какіе онъ любить. Такъ вотъ онъ — другое дѣло, у него кость широкая: разъ ужъ хватиль его ударъ. Я бы на его мѣстѣ что бы сдѣлалъ: все бы оставилъ, службу, дѣло и пошелъ бы въ затворъ.

Я насторожился, ожидая о какихъ аскетическихъ упражненіяхъ будетъ сейчасъ говорить Владыка.

— Выписалъ бы всѣ книги, продолжалъ онъ, гдѣ о моей болѣзни написано, и изучалъ бы ихъ, чтобы знать, что мнѣ дѣлать, чего ожидать.

Между прочимъ Іоаникію было въ то время 69 лѣтъ.

— Вѣдь наши архіереи невѣжды, хуже мужика, медицины не знаютъ. Вѣдь насъ не учатъ этому.

Этотъ длинный монологъ неоднократно прерывался посѣтителемъ. Сначала пришелъ мальчикъ 12-ти лѣтъ жаловаться на старшаго брата, который бьетъ свою мать. Преосвященный слушалъ очень внимательно, даже впустилъ мальчика въ переднюю противъ обыкновенія.

Потомъ какой-то мѣщанинъ черезъ запертую дверь спрашивалъ Владыку, благословить ли онъ его открывать квасную торговлю. Владыка прогналъ его очень сурово:

— Я квасомъ не торговалъ, не знаю. Ступай!

Опять звонокъ. Черезъ дверь Владыка суровымъ голосомъ:

— Кто тамъ?

— За благословеніемъ, батюшка, бабій робкій голосъ.

— Да кто ты? имя какъ?

— Фекла, батюшка...

— Что жъ тебѣ надо?

— Жизнь тяжелая... Баба начинаетъ всхлипывать: мужъ бросилъ, трое дѣтей...

— Ну что жъ, дѣти — богатство. У тебя трое, а у меня вотъ ни одного. Радоваться надо.

— Благословите, батюшка, помогите чѣмъ-нибудь.

— Что жъ, тебѣ денегъ надо?

— Да ужъ что дадите.

— Да развѣ ты нищенка?

— Нѣтъ, я не нищенка, дѣти у меня...

— Ну, на дѣтей можно.

Владыка идетъ къ себѣ, долго копается, звенитъ деньгами и, наконецъ, выноситъ бабѣ 40 копеекъ.

— Вотъ вамъ, идите. Да не плачь!

Говорить онъ по прежнему строго, но баба уже прямо реветъ. Владыка суетъ ей еще денегъ:

— На еще, только не плачь, ради Бога не плачь.

— Вотъ всегда они такъ, говоритъ онъ намъ, возвращаясь въ пріемную: наговорятъ, наплачутъ, да еще имъ денегъ плати за это. Хорошо, что еще нашлось, что дать, а то иной разъ не то что сорока — четырехъ копеекъ нѣтъ.

Я какъ-то разъ спросилъ Владыку, почему онъ такъ суровъ съ посѣтителемъ.

— Много я слезъ проплакалъ вмѣстѣ съ ними, сказалъ Владыка; все выплакалъ, теперь у меня глаза всегда сухіе.

Приблизительно черезъ часъ послѣ моего прихода, Владыка предложилъ дамѣ — посѣтительницѣ обѣдъ, а меня увелъ въ свой кабинетъ «секретничать».

До начала серьезнаго разговора я передаю Владыкѣ справку, сдѣланную мною, о филологѣ Фоковѣ, которымъ Владыка интересовался. Узнавъ, что онъ умеръ, Владыка былъ сильно пораженъ, началъ креститься и молиться.

Въ началѣ 1909 года Владыка былъ боленъ, слабъ, очень боялся простуды и принималъ свои мѣры: заперся въ своихъ комнатахъ до весны, не подпускалъ близко пришедшихъ съ воздуха, а разговаривалъ, стоя на порогѣ пріемной, закрывъ ротъ рукою. Его прямая, высокая фигура, исхудалое лицо, неулыбающіеся темные глаза производили на меня немного жуткое впечатлѣніе.

У меня въ это время было тягостное литературное судебное дѣло, его отложили разсмотрѣніемъ, и я пришелъ 25 февраля посоветоваться съ Владыкой о дальнѣйшемъ. Я сидѣлъ довольно долго въ пріемной-гостинной и съ томленіемъ слушалъ, какъ Владыко тяжело съ раздумьемъ вздыхалъ въ сосѣдней комнатѣ. Мнѣ было немного страшно: неужели это онъ обо мнѣ.

Вышелъ онъ, противъ моего ожиданія, веселымъ, бодрымъ и сейчасъ же благословилъ меня. Оказывается онъ не выходилъ, ожидая пока не возобновится равновѣсіе температуры, нарушенное моимъ приходомъ. Онъ усѣлся въ кресло, какъ всегда держась прямо и послѣ короткихъ вопросовъ о дѣлѣ (онъ почему-то очень былъ радъ, что дѣло отложили) началъ говорить, глядя въ сторону и иногда улыбаясь.

— Непремѣнно, непремѣнно займитесь чѣмъ-нибудь. Вы человѣкъ молодой, способный, — рано вамъ въ отставку, на мое мѣсто. Да и тяжело это: не всякій выдержитъ — другихъ это озлобитъ, исковеркаетъ. Вотъ наши архіереи — чуть въ отставку, онъ и не знаетъ что съ собой дѣлать, хандрить, скучаетъ, а то возьметъ и умретъ. Я не понимаю этого, я никогда не зналъ, что это за штука такая — скучать. Куда меня ни кинь, я найду себѣ дѣло.

— А все отъ того, что есть у меня одно качество.

Онъ немного помолчалъ, а потомъ совсѣмъ просто, какъ будто говоря самую обычную вещь, продолжалъ:

— Качество это — мое золотое сердце. Это моя способность погружаться до дна въ каждое положеніе, входить въ душу каждаго, кто приходитъ ко мнѣ, и говорить съ нимъ какъ съ самымъ дорогимъ человѣкомъ.

А потомъ есть у меня еще занятіе — греческое Евангеліе. Сегодня я какъ только всталъ, сейчасъ же взялся за него. Я не знаю высшаго удовольствія, какъ говорить съ Нимъ, разбираться въ Его словахъ: вѣдь греческій языкъ былъ общепринятымъ въ то время во всей Палестинѣ и возможно, что и Онъ и ученики Его говорили тѣми же звуками, которые мы читаемъ въ Евангеліи. Иногда попадешь на одно слово и носишься съ нимъ цѣлый день. А вѣдь для этого нужна и наука, и психологія, и знаніе языка. (Владыка этотъ періодъ усиленно занимался греческимъ языкомъ, и его духовный сынъ Ф. доставлялъ ему въ большомъ количествѣ грамматики и словари. Помнится около года онъ все требовалъ отъ насъ точныхъ справокъ о словѣ *ἐπισκοπῆς*, пытаюсь черезъ него проникнуть въ смыслъ слова «епископъ»). Если бы я прожилъ еще 100 лѣтъ, я продолжалъ бы заниматься тѣмъ же и это мнѣ не наскучило бы.

— Другіе занимаются философіей... Ну, древняя философія еще ничего: она естественная, природная, безъ кокетства; а новая — ерунда, туманъ; или матеріализмъ или гностицизмъ. Я пробовалъ читать; подойдешь къ этому туману, начнешь расчленять, дѣлать, и на первомъ словѣ — стой, и оказывается, что все произвольно, шатко, основныя понятія не опредѣлены.

— А то еще такіа, что ищутъ какую-то силу, гипнотизмъ и все такое. Я этого не терплю. Природа, правда, — вѣщунья;

у нея и прочества, и чудеса, и тайны, — да тебѣ то что.

— Да такъ вотъ я и говорю: я доволенъ своимъ положеніемъ. У меня есть Собесѣдникъ; а кромѣ Него, Его ученики, апостолы: а потомъ — ученые, изслѣдователи. Я никого не отрицаю, я всѣхъ выслушаю, и возьму, что смогу и что найду для себя полезнымъ.

Изъ своего заточенія Владыка зорко слѣдилъ за современной жизнью; онъ былъ въ курсѣ многихъ теченій, которыми бурлила Москва въ мутный періодъ 1908 — 10 г. г. Многіе изъ видныхъ дѣятелей разнообразныхъ религіозныхъ и мистическихъ теченій были ему хорошо извѣстны, кое-кто посѣщалъ его. Особенно близко къ сердцу принималъ онъ частія среди молодежи увлеченія внѣхристіанской и антихристіанской мистикой. По отношенію къ такимъ, онъ имѣлъ свою особую стратегію и педагогику.

Однажды, среди разговора, внѣ связи съ его темой онъ вдругъ спросилъ меня:

— Вы не знаете ли Бр.?

Я зналъ этого студента, очень талантливаго и стремительнаго, частого посѣтителя Религіозно-Философскаго общества, въ послѣднее время запутавшагося въ теософіи, іогизмѣ, окултнотной практикѣ и дошедшаго до сильнаго нервнаго разстройства. Я рассказалъ Владыкѣ что зналъ. Онъ слушалъ насторожившись.

— Знаете, что, сказалъ онъ потомъ съ живостью. У нихъ (у теософовъ) свое общество, а мы устроимъ свое. Ужъ я выдамъ вамъ свои тайны. Тутъ приходила ко мнѣ одна барышня, тоже запуталась съ ними и хотѣла освободиться. Бр. тоже былъ у меня; я отпустилъ его и просилъ зайти постѣ. Такъ вотъ вы и соберите мнѣ всѣ свѣдѣнія о нихъ, кто у нихъ главный, гдѣ живетъ, гдѣ они собираются и. т. п. Мнѣ нужно быть въ курсѣ всѣхъ ихъ дѣлъ.

Въ связи съ этимъ онъ много мнѣ говорилъ о поэтѣ Б.

— Это юноша изящный, нѣжный; ему нужно чистое дѣло, а не туманъ. Я давно за нимъ слѣжу, но только я человѣкъ гордый, самолюбивый, въ чужую душу я безъ приглашенія лѣзть не стану. Вотъ если бы ко мнѣ самъ обратился — это другое дѣло. Тутъ я пустилъ бы въ ходъ свою педагогику. Я началъ бы понемногу. Сначала попросилъ бы его показать мнѣ какое нибудь свое произведеніе. Потомъ сталъ бы анализировать его, но только не глав-

ное, а такъ, какую нибудь мелочь, чтобы черезъ эту городьбу постепенно подобрать ся къ главной его цитадели.

Онъ помолчалъ, а потомъ серьезно сказалъ.

— Онъ плохо кончить. Я не пророкъ, но я вижу, что если онъ во время не остановится, то погибнетъ совсѣмъ. Я знаю онъ эти опыты (развитія въ себѣ окултъныхъ силъ) давно уже сталъ дѣлать, съ тѣхъ поръ какъ умеръ отецъ. Растрепется совсѣмъ, — а жалъ, онъ человѣкъ талантли вый.

Очевидно эта тема очень занимала Владыку, потому что черезъ мѣсяцъ онъ снова въ бесѣдѣ съ мною вернулся къ ней.

— Ему нужны точныя, научныя знанія, а не фантазія и субъективизмъ. Субъективизма и у меня много. Я бы сказалъ его матери, да боюсь. Она мнѣ говорила о сынѣ, что, молъ, у него талантъ и тому подобное, а я прикинулся непонимающимъ, безтолковымъ и молчу себѣ. Вотъ, если бы она сама меня спросила — А, это другое дѣло. Я бы ей тогда рассказалъ. А то наговоришь чего, а они обидятся, сразу у нихъ въ преисподнюю и провалишься. А я этого не желаю, мнѣ нужно въ ихъ сердцѣ прочное мѣсто завоевать. А то посадятъ тебя въ подвалъ, въ нижній этажъ. Я этого не хочу; я хочу въ самый верхній этажъ. Я люблю горный воздухъ, орлиныя мѣста — залетѣть туда, да и считать оттуда воронъ.

Последнюю тираду онъ произнесъ съ большой силой, будто грозясь кому-то. Въ немъ самомъ сразу проглянуло что-то орлиное.

Я сталъ рассказывать ему про курсистку О., убѣжавшую изъ одного кружка окултистовъ, которую мои друзья слишкомъ поторопились «спасать».

— Нехорошо это, сказалъ Владыка, поторопился Ф. Надо помнить Евангеліе. Во — первыхъ, это насиліе, во — вторыхъ, сказано вѣдь: «не мечите бисера передъ свиньями», а въ ней столько бродитъ еще этого свинскаго. Я бы ее не такъ велъ. Я бы ее подготовилъ сначала, никогда самъ ничего не предлагалъ. Пусть бы она сама попросила. Да и тутъ я не сразу согласился бы (дѣло шло о причащеніи Св. тайнъ). Вотъ когда она стала бы требовать, доказывать, что она готова, тогда другое дѣло. Я всегда оставляю полную свободу. И это самая лучшая политика. А то вѣдь иначе какъ выходить? Вѣдь она все на тебя же потомъ свалить. «Ты со-

дѣйствовалъ». — Я — «Значитъ ты и виноватъ»; «не мечите бисера передъ свиньями, чтобы они не потоптали его ногами и обратившись не растерзали васъ». Вотъ я и не даю имъ права «обратиться», но за то потихоньку такъ взнуздаю такую свинью, въ такіе введу ее оглобли, что тутъ ужъ она не повернется.

Черезъ нѣсколько дней (22 марта), я опять былъ у Владыки. Всегда я шелъ къ нему съ нѣкоторымъ волненіемъ и даже страхомъ, а сейчасъ особенно волновался, такъ какъ прямого дѣла у меня не было никакого, и я боялся беспокоить Владыку въ первый же день страстной недѣли. Но его бесѣда въ то время такъ была мнѣ необходима, что я рѣшился и пошелъ.

Когда я вошелъ, онъ горячо бесѣдовалъ съ господиномъ лѣтъ пятидесяти, (потомъ владыка рекомендовалъ его, какъ члена Рузскаго окружнаго суда).

— Мы хорошо знаемъ ея православіе, иронически говорилъ Владыка, продолжая прерванный разговоръ. Вы вотъ исторіи не знаете. А вотъ почитайте, что она сдѣлала съ епископомъ Мацѣвичемъ. Мученикъ онъ былъ. Я за упокой его души всегда молюсь.

Тутъ Владыка раскрылъ какую-то книгу и прочелъ изъ нея краткую характеристику епископа Мацѣвича.

— ... разстричь его и назвать Андреемъ Вралемъ». Вотъ она какъ, игуменья - то наша! Вотъ ея православіе! Вотъ она всѣ монастыри наши и позакрываетъ. Прежде Русь оттого и была святая, что всюду по ней обители стояли. Здѣсь и благочестію учились и лѣчили отъ болѣзней — это наши курорты были. А теперь, какъ поднялась эта волна — революція, какъ наступила эта тьма — куда народу обратиться? въ кабакъ? въ клубъ? Вотъ я и пробую открывать то, что она позакрывала.

— Вотъ отыщите мнѣ игумена, вдругъ обратился онъ ко мнѣ.

— А какъ же у васъ съ Феодосіемъ, Ваше Преосвященство, спросилъ я. Дѣло шло о хлопотахъ Владыки по открытію Соловецкой Пустыни возлѣ Симбирска. На Феодосія онъ сильно надѣялся, видя въ этомъ имени нѣчто провиденціальное, такъ какъ первый игуменъ Соловецкой Пустыни былъ тоже Феодосій.

— Не отпустилъ его Веніаминъ, сказалъ Владыка; самому, говорить, нуженъ. Что жъ, я покорился. У меня и не дрогнуло ничего. Да будетъ Его святая воля. Мо-

жетъ быть даже это и лучше. Мнѣ нуженъ образованный человѣкъ, а Феодосій, кажется, дальше городского училища не пошелъ.

— Я вамъ сейчасъ опишу какой мнѣ нуженъ игуменъ. У меня къ нему два требованія: У Апостола Петра (здѣсь Владыка началъ говорить медленно, раздѣльно, съ нѣкоторымъ усиленіемъ, какъ всегда, когда онъ говорилъ что-либо особенно важное); у Апостола Петра есть мѣсто: «Будьте готовы всякому дать отвѣтъ въ упованіи вашемъ». («Будьте готовы всегда всякому, требующему у васъ отчета въ вашемъ упованіи, дать отвѣтъ съ кротостью и благоговѣніемъ».) I. П III, 15. Я проанализировалъ это мѣсто по греческому тексту. Такъ вотъ мнѣ и нуженъ такой, чтобы всякому могъ дать отвѣтъ, защититься, вѣру свою доказать, чтобы умѣлъ сдачи дать всякому, такъ, чтобы въ ухахъ зазвенѣло. Недавно ко мнѣ приходила одна католичка, недовольная своимъ ксензомъ. Ну, я какъ психологъ сейчасъ же началъ рыбу ловить. Говорю ей: «Ваши ксензы такіе ученые, благочестивые». А она мнѣ тутъ и стала рассказывать; даже имена назвала. Ну такъ вотъ съ ней какъ быть. Вѣдь ей надо сумѣть объяснить все, что она станетъ спрашивать о католицизмѣ, православіи, лютеранствѣ.

А второе свойство игумена — я тоже беру его изъ Евангелія. Когда Господь посылалъ на проповѣдь своихъ учениковъ, онъ имъ далъ даръ исцѣлять болѣзни и изгонять бѣсовъ: «Увѣровавшихъ будутъ сопровождать сіи знаменія: именемъ моимъ будутъ изгонять бѣсовъ, будутъ говорить новыми языками, будутъ брать змѣй и если что смертоносное выпьютъ, не повредить имъ, возложить руки на больныхъ, и они будутъ здоровы». Такъ мнѣ нужны два изъ этихъ свойствъ первое и послѣднее. Игуменъ долженъ бѣсовъ гонять. Ихъ теперь много развелось. Никогда ко мнѣ не приходило столько бѣсноватыхъ, какъ теперь, послѣ революціи. А для того, чтобы имѣть силу изгонять бѣсовъ и исцѣлять, надо быть безсребренниками.

Собесѣдникъ сталъ было возражать, что такого игумена не найти, но Владыка веселымъ голосомъ перебилъ его:

— Я оптимистъ; а вотъ вы пессимистъ, это не хорошо. У васъ дочь невѣста, надо, чтобы и вы были человѣкъ веселый, а то вашу дочь никто замужъ не возьметъ.

— Ну такъ вотъ, продолжалъ онъ, същите мнѣ такого игумена, откуда хотите:

изъ духовенства, изъ дворянъ, изъ купцовъ, крестьянъ. Лучше, конечно, изъ духовнаго или дворянскаго сословія, а то въ этихъ плебейскихъ классахъ много фарисейской завадки. Невѣжды они, больше за вѣншее благочестіе держатся. Упрется на одной буквѣ — и толкуй съ нимъ. Двумя или тремя перстами креститься? Да не все ли равно: Я бы обрубилъ ему всѣ пальцы, вотъ и крестись, какъ знаешь. Ненавижу я ихъ всѣхъ этихъ невѣждъ, раскольниковъ, секты, и говорить съ ними боюсь: мужикъ меня не пойметъ, да еще осудитъ.

Приближалось время обѣда, и Владыка уже не такъ строго слѣдилъ за связностью своей рѣчи. Не помню въ какой связи онъ заговорилъ о своемъ отвращеніи къ телефону: рассказывалъ очень живо, со смѣхомъ и жестами.

— Однажды Преосвященный Димитрій вызвалъ меня къ телефону, а я отродясь не говорилъ по телефону, да и боюсь вдругъ онъ выстрѣлитъ мнѣ въ ухо или еще что-нибудь. Подхожу, беру эту трубку — мерзость ужасная. Слушаю: говорить Преосвященный, голосъ какъ у марионетки какой-нибудь, пискливый, скверный! Я сказала два-три слова, простился, бросилъ трубку, да и бѣжать — все боялся, какъ бы онъ снова меня не позвалъ къ этой машинкѣ.

У Владыки было, вообще, инстинктивное (не принципиальное) отвращеніе къ «Завоеваніямъ цивилизаціи». Онъ не любилъ трамвая, желѣзной дороги; вообще, ему была отвратительна замѣна живыхъ и моральныхъ отношеній къ людямъ, прирѣдѣ, пространству — отношеніями мертвыми и механическими, а потому разговоръ лицомъ къ лицу онъ считалъ болѣе моральнымъ, достойнымъ человѣка, чѣмъ черезъ трубку телефона.

Посѣтители разошлись. Мы стали обѣдать. Подали хорошій рыбный супъ и грибы.

— Вы ужъ извините, у насъ сухоядѣніе — страстная недѣля.

Владыка ѣлъ совсѣмъ мало, больше налегая на маринованные грибки, которые онъ ловко вылавливалъ вилкой изъ узкой стеклянной банки.

Въ разговорѣ я мимоходомъ замѣтилъ, какъ оскорбляетъ и задѣваетъ новыхъ православныхъ изъ интеллигенціи, особенно двушекъ, запрещеніе женщинамъ входить въ нѣкоторые скиты.

— Я этого запрещенія не понимаю. Ну,

а если бы Богородица подошла къ скиту — и ее прогнать? А если бы я пришелъ туда со своей матерью? Меня пропустили бы, а ты, молъ, матушка, погоди за воротами. Намъ заповѣдь дана; «чти отца и мать», а здѣсь учать какъ разъ непочтенію къ матери. Я не знаю, кто это выдумалъ, а я бы такого уставщика...

Я осмѣлился замѣтить, что этотъ запретъ только расширеніе 55-го правила Лаодикійскаго собора, запрещающаго женщинамъ входить въ алтарь.

— Я не знаю этихъ правилъ, съ пренебреженіемъ прервалъ Владыка. Да потомъ, тамъ алтарь, тамъ черта проведена, а тутъ скитъ; неужто у нихъ по всему скиту такая святость? Что жъ у нихъ и въ н...ѣ тоже святость? Вотъ до какого кощунства договариваются! Я понимаю пустьножителство, но тогда ужъ всѣмъ запретить входить.

— Я не понимаю, ваше Преосвященство, сказать я за тѣмъ же обѣдомъ: каково будетъ юридически ваше отношеніе къ Соловецкой Пустынѣ и ея игумену.

— Да никакого, или такое же какъ ваше и всякаго другого. Я буду ѣздить туда лѣтомъ; ко мнѣ, если захочетъ, будетъ пріѣзжать игумень съ разными вопросами — больше ничего. А вы чего же бы хотѣли?

Въ тѣ времена я очень неясно представлялъ себѣ служебныя и іерархическія отношенія въ Церкви и поэтому, въ очень осторожныхъ, правда, выраженіяхъ, спросилъ его, почему бы ему самому не стать во главѣ монастыря.

— Ну, нѣтъ! Чтобъ я связалъ себя дѣлами! ни въ какомъ случаѣ! Это для меня слишкомъ низко, я дальше смотрю. Я — епископъ Вселенской Церкви. — А тамъ мнѣ придется и къ архіерею, и въ консисторію, и, къ — нотаріусу — благодарю покорно. Мы епископы — не даромъ стоимъ на орлецахъ: мое дѣло сидѣть здѣсь, да и высматривать орлинымъ глазомъ. Нѣтъ! Я отсюда не уѣду!

Я понималъ, что сказалъ большую глупость. Дѣйствительно, все время Владыка кипѣлъ, занятый очень разнообразными дѣлами. Между прочимъ, онъ просматривалъ въ самой Москвѣ одинъ упраздненный монастырь, бывший еще во времена царя Алексѣя Михайловича пріютомъ для любителей книжной мудрости. Тамъ онъ думалъ устроить особое братство и сдѣлать его идейнымъ центромъ, просвѣтительнымъ, миссіонерскимъ. Въ разработкѣ

этого плана ему очень помогать его духовный сынъ тогда приватъ-доцентъ Московской Духовной Академіи, впоследствии священникъ .Ф

Не помню точно когда и по какому случаю Владыка заговорилъ со мною о «любви къ себѣ».

— Какая самая большая заповѣдь? — Возлюбите Господа твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твою, и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ, и ближняго твоего какъ самого себя.

«Какъ самого себя» — раздѣльно повторилъ онъ — вотъ тебѣ мѣра, критерій. Разсмотри сначала, любишь ли ты себя и какъ любишь. Можетъ любовь то у тебя скотская, а ты хочешь и людей, да и Бога такъ любить. Нѣтъ ты пройди сначала первый классъ, а потомъ ужъ лѣзь дальше. Я, по крайней мѣрѣ, сижу въ первомъ, да такъ въ немъ и умру. Оно и лучше: если нужно кому-нибудь помочь — Богъ невѣдомыми путями воспользуется тобой такъ, что ты и не замѣтишь. А иначе — гордость. Нѣтъ. Я не тороплюсь. Ужъ если Богъ меня принудитъ, поставить въ такія тѣсныя обстоятельства, что иначе невозможно, ну тогда другое дѣло; а пока этого нѣтъ, нечего самому торопиться.

Въ октябрѣ мѣсяцѣ этого года я посѣтилъ Владыку по очень тяжелому дѣлу. Вопросъ шель о его духовномъ сынѣ, моемъ другѣ, котораго Владыка въ 1904 году направилъ въ Академію, но рѣшительно «не пускалъ» въ монастырь. Въ этомъ году *** находился въ крайне тяжеломъ настроеніи, въ состояніи «тихого бунта».

— Если увидишь Владыку, сказалъ онъ, провожая меня, скажи ему обо мнѣ. Можешь сказать, что я часто хочу видѣть его, но не пріѣду, такъ какъ все равно не послушаю, что онъ мнѣ скажетъ. Мнѣ не трудно многое убить въ себѣ, но что изъ этого выйдетъ? Я бы могъ убить въ себѣ все, что связано съ поломъ, но тогда во мнѣ умерло бы всякое научное творчество — прежде всего. Ты говоришь, что такъ и надо, что черезъ такую смерть проходили всѣ подвижники. Я знаю это, но вѣдь меня не пускаютъ въ монастырь, мнѣ велѣтъ читать лекціи. Почему отъ многихъ сочиненій, учебниковъ и т. п., семинарскихъ особенно, пахнетъ мертвечиной? Какъ будто бы все на мѣстѣ, большая ученость, приличный языкъ, даже мысли есть — а читать невозможно? Потому что ихъ писали скопцы. И я бы могъ такъ записать, но кому нужны такія книги?

Вот теперь мы съ тобой пишемъ о Діонисѣ (я помогаль ему въ это время кончать одну работу по исторіи греческой религіи). Но вѣдь я долженъ пережить все это, почувствовать. Сегодня я не спалъ всю ночь отъ какого-то общаго возбужденія, какъ будто я самъ участвовалъ въ Діонисовыхъ празднествахъ. И такъ все.

Я передалъ Владыкѣ при встрѣчѣ главные факты. Владыка слушалъ, сидя бокомъ и усмѣхаясь въ бороду, но когда я сказалъ объ алкоголѣ, онъ сталъ серьезнѣе. «Рано, рано началъ», бормоталъ онъ.

— Скажите ему, быстро сказалъ онъ, что я очень прошу его удерживаться — до 30 лѣтъ. Пусть соберетъ всѣ силы. Потомъ уже не опасно. Кровь бродитъ до 30-ти лѣтъ и послѣдніе годы особенно опасны.

Взволнованный онъ всталъ и вышелъ въ свою комнату. Потомъ вернулся и продолжалъ:

— Пусть примѣняетъ мой сократовскій методъ анализа понятій. Лѣтомъ я поѣду въ Соловецкую Пустынь и возьму его съ собой. Передайте ему это — это его ободритъ.

Не безъ молитвъ Владыки, я думаю, въ состояніи *** вскорѣ наступило улучшение, черезъ нѣсколько дней онъ написалъ Преосвященному большое письмо. Еще черезъ нѣкоторое время онъ женился, принялъ священство и эта длительная, темная полоса его жизни стала прошлымъ.

Въ 1910 году я рѣдко бывалъ у Владыки и все какъ-то ненадолго и случайно: то онъ былъ боленъ, то занятъ спѣшной работой. Осенью онъ сильно былъ занятъ старообрядчествомъ, читалъ ихъ книги, собиралъ литературу, между прочимъ поручилъ мнѣ купить ему всѣ сочиненія Мельникова-Печерскаго.

Передъ самымъ Рождествомъ вдругъ заинтересовался ибсеновскимъ «Брандтомъ» и попросилъ собрать о немъ литературу. Съ февраля Владыка опять болѣлъ инфлюенцией, но все же вышелъ ко мнѣ,

когда я посѣтилъ его. Онъ принималъ свои обычные мѣры: никуда не выходилъ, не принималъ посѣтителей, а если и дѣлалъ для кого исключеніе, то съ полчаса не выходилъ, пока посѣтитель не согрѣется, да и то близко не подходилъ и не благословлялъ.

По обыкновенію, Владыка предпочелъ монологическую форму «разговора», много говорилъ между прочимъ о Д. С. Мережковскомъ; говорилъ, что понимаетъ его антипатію къ русскому самодержавію, говорилъ о множествѣ историческихъ ошибокъ, допущенныхъ нашимъ правительствомъ, упрекалъ его въ покровительствѣ пѣмцамъ и въ полномъ непониманіи основнаго духа нашей народности и православія.

Это была моя послѣдняя встрѣча съ Владыкой.

Въ этихъ отрывочныхъ замѣткахъ я хотѣлъ дать почувствовать читателю скрытую для многихъ, но очень существенную сторону русскаго православія. Она касается не внѣшней организаціи, не догматическихъ или культовыхъ особенностей, а самой первичной и глубокой жизни православнаго народа. Подъ формами пространственныхъ дѣленій (епархіи, приходы) живетъ иная организація живыхъ элементовъ православной Церкви, организація, пространственно, не совпадающая съ этой первой, расположенная, такъ сказать, въ иномъ планѣ и создающаяся по иному, не территориальному принципу. Центрами ея являются особые духовно-одаренныя личности, районы дѣйствія этихъ центровъ безграничны, а суть ея — въ свободномъ избраніи и добровольномъ подчиненіи однихъ и руководительствѣ другихъ.

Если мнѣ удалось дать конкретное ощущеніе одного уголка этой жизни, я сочту свою задачу исполненной.

А. Ельчаниновъ.

СВѢТЛОЙ ПАМЯТИ ИГУМЕНИИ ЕКАТЕРИНЫ.

15/28 октября 1925 года въ монастырѣ Хопово (Югославія) на 76 году жизни скончалась Попечительница Лѣснинскаго Богородицкаго Женскаго Монастыря мать игуменія Екатерина, въ міру Графиня Евгенія Борисовна Ефимовская.

Почившая была необычайно смиренна и скромна и всюду и вездѣ старалась отойти на задній планъ («христіанинъ всегда долженъ быть на второмъ мѣстѣ» - говорила она), поэтому не только люди незнавшіе лично матушку, но даже и тѣ, кто имѣлъ радость личнаго знакомства съ нею, не знаютъ, какой большой человѣкъ жилъ рядомъ съ ними, не знаютъ ея жизни, оцѣнка которой принадлежитъ исторіи Русской Церкви. Почти всегда только смерть, удаляя отъ насъ отшедшихъ, лишая повседневнаго общенія съ ними, въ то же время подводитъ итогъ всей пройденной жизни и ставить передъ нами ихъ образъ въ полномъ и истинномъ свѣтѣ. Такъ и свѣтлая христіанская кончина матушки Екатерины сквозъ боль утраты, сквозъ печаль земной разлуки, открыла передъ нами ея свѣтлый земной путь во всей его величинѣ, смиренный и между тѣмъ необычайно высокій, неразрывно связанный съ исторіей Россіи и исторіей Русской Церкви, служенію которой почившая отдала все, къ чему обычно могутъ стремиться люди: блестящую интересную жизнь, талантъ, умъ, широкое образованіе, богатство и знатность.

Игуменія Екатерина родилась 28 августа 1850 года въ Москвѣ. Ея отецъ, графъ Борисъ Андреевичъ Ефимовскій, женатый на княжнѣ Хилковой, отъ которой у него были двѣ дочери и сынъ, 23 года былъ Предводителемъ Дворянства Гжатскаго уѣзда Смоленской губерніи и жилъ

попеременно въ своемъ имѣніи Клементьево и въ Москвѣ. Онъ былъ не только глубоко вѣрующимъ Православнымъ человекомъ, но отличался любовью къ церкви и церковному быту и былъ большимъ знатокомъ богослуженія и церковныхъ уставовъ. У него были широкія знакомства въ духовной средѣ, которую онъ цѣнилъ и любилъ и по большимъ праздникамъ, особенно на Пасху, домъ Ефимовскихъ былъ всегда полонъ московскаго духовенства, пріѣзжавшаго поздравить графа. Такимъ образомъ, графиня Евгенія Борисовна съ самаго дѣтства росла въ семьѣ, близко и непосредственно связанной съ церковью и церковнымъ бытомъ, въ крѣпкой и благочестивой русской семьѣ, что не могло не отразиться на всемъ ея міросозерцаніи. Во всю свою жизнь она не отходила отъ этихъ благочестивыхъ преданій своей семьи, за исключеніемъ одного короткаго періода ранней молодости, когда подъ вліяніемъ студентовъ-репетиторовъ брата, она поддалась господствовавшему тогда матеріалистическому міросозерцанію, апостолами котораго были Чернышевскій и Добролюбовъ. Но этотъ періодъ былъ очень кратокъ - меньше года. Ее вернуло къ церкви изученіе античнаго искусства. Слова Достоевскаго «красота спасетъ міръ» были ей чрезвычайно близки во всю ея жизнь.

Первоначальное образованіе она получила отъ англичанки, много лѣтъ прожившей въ домѣ Ефимовскихъ, а потомъ это образованіе было дополнено профессорами и учителями, пріѣзжавшими къ ней на домъ. Девятнадцати лѣтъ она блестяще сдала экзаменъ при Московскомъ Университетѣ, избравъ своей специальностью русскій языкъ и русскую литературу.

туру. Въ это время ея главнымъ интересомъ и склонностью была литература и этотъ интересъ она сохранила въ теченіе всей жизни. Она писала хорошіе стихи, которые печатались въ «Русскомъ Вѣстникѣ» Каткова и въ «Руси» Аксакова. Она писала также повѣсти, часть которыхъ была напечатана, а часть пропала вмѣстѣ съ другими бумагами почившей при эвакуаціи изъ Россіи.

Вскорѣ семью Ефимовскихъ постигъ тяжелый ударъ. Матеріальное благосостояніе ихъ пошатнулось и отецъ долженъ былъ продать свое имѣніе и поступить на службу въ Калишъ. Тамъ съ нимъ случился ударъ и мать уѣхала къ нему, оставивъ Евгенію Борисовну съ младшей сестрой въ Москвѣ. Евгенія Борисовна поступила учительницей французскаго языка въ Николаевскій институтъ, но ея живой и творческій характеръ плохо мирился съ казенной постановкой институтскаго воспитанія. Вскорѣ съ отцомъ случился второй ударъ и онъ скончался.

Молодая графиня, съ неослабѣваемой энергіей открыла въ Москвѣ школу-пансіонъ для 12 дѣвочекъ. Ей помогала сестра и наемная учительница. Евгенія Борисовна пыталась творчески поставить дѣло воспитанія. Но широко поставленное дѣло приносило только убытокъ. Въ 1877 году пансіонъ переѣзжалъ на другую квартиру. Графиня поздно вечеромъ укладывала въ ящикъ книги, поставивъ лампу на полъ. Неосторожно повернувшись къ лампѣ она коснулась его краемъ платья, которое тотчасъ вспыхнуло. Испуганная горничная совершенно растерялась. Евгенія Борисовна должна была сама сбѣжать внизъ въ переднюю и завернуться въ шубу. Нога ея была тяжело обожжена.

Ее перевезли въ деревню, гдѣ она провела много мѣсяцевъ въ постели. Школу пришлось закрыть.

Вернувшись въ Москву, она продолжала заниматься педагогическою дѣятельностью. Потомъ сопровождала одну больную дѣвушку за-границу въ Ментону и Парижъ. Тамъ она познакомилась съ И. С. Тургеневымъ, который одобрялъ и поощрялъ ея литературную работу.

Изъ Парижа Евгенія Борисовна вернулась въ Петербургъ, гдѣ служила въ Екатерининскомъ Институтѣ.

Евгенія Борисовна всегда была вѣрующей христіанкой. Она усердно посѣщала церковь и исполняла всѣ церковныя обязанности. Знакомство съ «Чтеніями о Бого-

человѣчествѣ» Вл. Соловьева (съ которымъ она была лично знакома) и съ трудами А. С. Хомякова пробудило въ ней глубокой и живой интересъ къ богословію, который все усиливался и остался у ней до послѣднихъ минутъ ея жизни. Результатомъ этихъ занятій было нѣсколько брошюръ, написанныхъ въ разные періоды ея жизни: «Отвѣтъ Свѣтницкому», «Христіанство и наша средняя школа» и др. и большой трудъ «О діакониссахъ», который пропалъ съ другими бумагами. Этотъ интересъ къ богословію и къ церковно-національнымъ вопросамъ сблизилъ ее съ славянофилами. Она была особенно близка съ И. Аксаковымъ и его женой-дочерью поэта Тютчева. Интересно отмѣтить, что на боковой стѣнѣ въ алтарѣ Лѣвинскаго монастыря, настоятельницаю котораго она потомъ сбѣгалась, были помѣщены иконы святыхъ, имена которыхъ носили всѣ главные дѣятели славянофильства: Хомяковъ, Кирѣевскіе, Аксаковъ и др., съ надписью, что эти иконы находятся здѣсь въ ихъ память.

Подъ вліяніемъ этихъ богословскихъ занятій и всей благочестивой жизни, близкой къ церкви, въ ней начало созрѣвать желаніе уйти въ монастырь. Еще будучи въ міру, она была назначена завѣдывающей младшими классами женскаго епархіальнаго училища при Великобудискомъ монастырѣ Полтавской губерніи.

Приѣхавъ туда, молодая графиня застала школу въ заброшенномъ состояніи. Дѣвочки были грязны, неопрятны, безобразно одѣты. Воду въ школу приносили изъ нечистаго колодца. Все это прямо противорѣчило влеченію Евгеніи Борисовны къ чистотѣ, опрятности и красотѣ. Игуменія монастыря, малообразованная простая монахиня съ недовѣріемъ смотрѣла на затѣи графини. Евгенія Борисовна сама носила воду изъ далекаго, но чистаго колодца. Она приучала дѣвочекъ къ опрятности и сама сшила новыя платья на 108 дѣвочекъ. Въ своихъ усиліяхъ она была совсѣмъ одинока. Учительницы относились къ игуменіи съ недовѣріемъ и враждебностью. Каждая изъ нихъ старалась при встрѣчѣ не поцѣловать ей руку. Вопросъ, поцѣлуетъ ли руку графиня, долго всѣхъ занималъ и волновалъ. Но графиня руку игуменіи поцѣловала. Это произвело большое впечатлѣніе. Послѣ долгихъ и упорныхъ усилій, Евгенія Борисовна увидѣла, что не сможетъ перебороть и измѣнить весь установившійся въ мона-

стырѣ строй. Она вернулась въ Москву и жила тамъ съ матерью и сестрой, одно время замѣщая заблѣвшую надзирательницу въ пріютѣ А. Ѳ. Аксаковой. Потомъ она нѣкоторое время работала въ Татаевской школѣ С. А. Рачинскаго.

С. А. Рачинскій оказалъ очень большое вліяніе на Евгенію Борисовну. Его мысли о воспитаніи во многомъ были ея мыслями. Лѣсинскія школы были во многомъ продолженіемъ Татева. С. А. Рачинскій, племянникъ поэта Баратынскаго, богатый помѣщикъ, оставилъ свой домъ и переехалъ жить въ основанную имъ въ его имѣніи Татеву школу. Онъ считалъ что воспитатель долженъ самъ жить той духовной и нравственной жизнью, которую онъ хочетъ воспитать въ дѣтяхъ. Его стремленіемъ было церковное воспитаніе. По его мысли русская школа должна быть своеобразной. Въ своей программѣ онъ давалъ преимущество Закону Божию и Церковному славянскому языку. Въ системѣ воспитанія онъ считалъ необходимымъ развитіе эстетики. Но эта эстетика должна быть не отвлеченной, а реальной, развитіемъ ощущенія реальной, живой красоты открывающейся въ церкви. Ощущеніе этой красоты всегда было сильно въ простомъ народѣ. Среди повседневной деревенской жизни, самымъ яркимъ и прекраснымъ было то, что онъ слышалъ и видѣлъ въ церкви. Поэтому и школа должна быть раскрытіемъ церковной красоты. Все воспитаніе въ Татевской школѣ было построено на этомъ. Главнымъ средствомъ къ этому было обученіе церковному чтенію и церковному хоровому пѣнію, которое С. А. Рачинскій считалъ особенно важнымъ постоянное чтеніе Житій Святыхъ.

Работа въ Татевской школѣ очень много дала Евгеніи Борисовнѣ. Но стремленіе къ монастырю не оставляло ея, а дѣлалось все сильнѣе. Въ Москвѣ ей посоветовали обратиться къ Архіепископу Варшавскому (впослѣдствіи Московскому Митрополиту) Леонтію. Владыка принялъ ее въ свою епархію и назначилъ настоятельницей Лѣсинской общины, которая потомъ трудами почившей и была обращена въ Лѣсинской Богородицкій Монастырь.

Люди по разнымъ причинамъ и по разнымъ убѣжденіямъ уходять въ монастырь. Евгенія Борисовна ушла изъ міра не для спасенія своей души и не для того, чтобы отгородиться отъ міра, но для того, чтобы изъ монастыря служить міру. Монастырь

для нея былъ наиболѣе широкимъ путемъ служенія міру.

Это опредѣлило всю ея жизнь и всю ея дѣятельность. Основанная ею община, а потомъ монастырь, были первой въ Россіи попыткой женскаго дѣятельнаго монашества. Въ этомъ она не отклонялась отъ русской православной традиции. Русскіе монастыри издавна были великой культурной силой. Колонизація многихъ окраинъ была совершена монастырями. Съ первыхъ началъ христіанства на Руси и до послѣднихъ лѣтъ, многие монастыри были центрами духовной жизни, оказывавшими постоянное вліяніе на міръ. Но на ряду съ этимъ въ русскомъ монашествѣ была и другая струя - чистаго аскетизма. Этотъ аскетизмъ, въ подлинномъ своемъ существѣ составляющій основу христіанской жизни и особенно монашества, и не отвергающій дѣятельности, иногда въ нѣкоторыхъ своихъ струяхъ уклонялся къ отрицанію жизни и утверждалъ свою исключительную цѣнность. Эта струя была очень сильна среди рядового простого монашества въ концѣ XIX вѣка и для ея сторонниковъ вся дѣятельность Матушки Екатерины и ея монастыря казалась неправильной, уходящей отъ монастырскихъ традицій.

Матушка Екатерина не отвергала аскетизма. Она хорошо знала и высоко цѣнила аскетическую литературу.. Она сама была строгой постницей и молитвенницей, которую духовный отецъ долженъ былъ удерживать отъ слишкомъ тяжелыхъ подвиговъ. Но она всегда возставала и боролась съ проявившимися наружу фанатическими утвержденіями единственной спасительности аскетическаго пути, съ отрицаніемъ красоты, дѣятельности и разума, съ возведеніемъ грязи, темноты и почти ненавистническаго отрицанія міра къ единственной возможности спасенія.

Съ этимъ настроеніемъ она ушла въ монастырь и съ нимъ прожила всю свою длинную монашескую жизнь.

Въ декабрѣ 1885 графиня Евгенія Борисовна пріѣхала въ Лѣсну въ Холмской Руси съ тремя послушницами и двумя дѣвочками. Въ то время въ Лѣснѣ была лишь одна каменная церковь, въ которой находилась чудотворная икона Лѣсинской Божіей Матери и одинъ домъ, въ которомъ раньше жили католическіе священники ордена Паулиновъ.

Первые годы въ Лѣснѣ были суровы и трудны. Жили въ старомъ ветхомъ домѣ,

передѣланномъ изъ хлѣбныхъ амбаровъ. Сами пекли хлѣбъ. Графиня Евгения Борисовна, вскорѣ постриженная въ монашество съ именемъ Екатерины, а потомъ возведенная въ санъ Игуменіи, сама несла всю черную работу. Вставая ночью, она убирала церковь, пѣла на клиросѣ, канонашила и въ то же время непрестанно несла труды по увеличенію и расширенію общины. Священникомъ общины былъ отецъ Матвѣй, человѣкъ подвижнической жизни, строгій къ себѣ и къ другимъ. Онъ начиналъ службы въ четыре часа утра и требовалъ присутствія всѣхъ сестеръ. Если церковь не была готова къ богослуженію, онъ молча уходилъ и не совершалъ службы вовсе. Поэтому матушка съ трехъ часовъ бывала въ церкви.

Не было необходимыхъ средствъ и мать Екатерина съ одной послушницей (потомъ постриженной въ монашество съ именемъ Анатоліи и до сихъ поръ находящейся въ Лѣснинскомъ монастырѣ - вѣрной спутницей и помощницей Матушки за время ея сорокалѣтняго монашества и игуменства) отправилась въ Москву. Цѣлые дни она просиживала по кухнямъ богатыхъ московскихъ домовъ, главнымъ образомъ купеческихъ, ожидая, что ее примутъ. Однажды она пришла къ богатому купцу, извѣстному своей благотворительностью. Кромѣ нея въ кухнѣ было много другихъ просителей и просительницъ и купецъ, вызывая каждаго къ себѣ въ кабинетъ давалъ по 10 рублей. Когда очередь дошла до матери Екатерины, онъ тоже пожертвовалъ 10 рублей и потомъ сталъ спрашивать о монастырѣ. Послѣ бесѣды онъ сказалъ: «Дѣло хорошее. Я вамъ мало далъ», вышелъ и принесъ еще 100 рублей. Побѣсѣдовавъ еще, узнавъ о намѣреніяхъ матушки, о школѣ, о больницѣ, онъ опять вышелъ и принесъ еще 200 рублей. Извѣстный фабрикантъ старообрядецъ Матвѣй Кузнецовъ послѣ длинной бесѣды съ Матерью Екатериной пожертвовалъ 4000 рублей. Впослѣдствіи монастырю помогали Св. Синодъ и изъ своихъ личныхъ средствъ Государь Императоръ Николай II, Государыня Императрица Александра Ѳеодоровна и вдовствующая Государыня Императрица Марія Ѳеодоровна.

Въ краткомъ очеркѣ невозможно обрисовать постепенный ростъ Лѣснинскаго монастыря и его значенія. Этотъ монастырь былъ единственнымъ въ Россіи женскимъ монастыремъ дѣятельнаго монашества и

значеніе его для дѣла Православія въ краѣ, гдѣ католичество и униатство были чрезвычайно сильны, велико и неоспоримо. При монастырѣ были основаны школы начальная, второклассная, церковно-учительская и сельско-хозяйственная. Дѣвушки, прошедшія черезъ эти школы, становились учительницами и, разъѣзжаясь по деревнямъ, дѣлались живой силой, распространявшей и укрѣплявшей Православіе. Лѣснинскій монастырь создалъ изъ себя много другихъ монастырей, гдѣ настоятельницами были монахини изъ Лѣсны. Такъ возникли монастыри Радочница, Вировъ, Красностокскій (Гродненской губ.) и Теолинъ (Сувалкской губ.). Кромѣ этого самъ Лѣснинскій монастырь имѣлъ Подворья въ Варшавѣ, Ялтѣ и Петербургѣ.

Когда мать Екатерина пріѣхала въ Лѣсну, тамъ была одна церковь и одинъ домъ при 55 десятинахъ земли, въ которомъ она жила съ 3 послушницами, 2 дѣвочками и однимъ священникомъ. Когда она оставляла Лѣсну, тамъ были монастырь съ 1200 десятинами земли, осушенными болотами, многочисленными строеніями, школами, больницею и амбулаторіею не только для монахинь и дѣтей, но и для всего окрестнаго населенія. Хозяйство монастыря было поставлено образцово. Въ монастырѣ было 400 монахинь и около 100 служащихъ. Монастырь сталъ извѣстенъ не только населенію Холмщины, но и всей Россіи и на храмовые праздники въ него стекалось до 20.000 богомольцевъ.

Все это было создано непрестанными трудами почившей и ея помощницы матери казначея, потомъ игуменіи Нины, въ міру Наталіи Григорьевны Косаковской.

Въ 1900 году монастырь посѣтили Государь Императоръ и Государыня Императрица съ Великими Князьями Михаиломъ Александровичемъ, Владимиромъ Александровичемъ и Николаемъ Николаевичемъ.

Въ 1908 году, желая принять схиму, Мать Екатерина сложила съ себя настоятельство и передала его своей сотрудницѣ казначеѣ монастыря Матери Нинѣ. Но жизнь не позволила почившей привести въ исполненіе свое желаніе - уйти отъ дѣятельности - и съ тѣхъ поръ имена обѣихъ матушекъ - игуменій неразрывно сплетены съ исторіей Лѣснинскаго монастыря.

Въ 1915 году при наступленіи нѣмцевъ монастырь былъ эвакуированъ частью на Петербургское Подворье, частью въ Понятаевскій монастырь Нижегородской губерніи, а потомъ въ монастырь Жабки въ Бессарабіи, гдѣ его и застало великое русское несчастье въ февралѣ 1917 года. Въ апрѣлѣ этого же года матери Екатерины была произведена тяжелая операція, — ампутація ноги, на которой открылась рана отъ давнишняго ожога, полученнаго еще въ молодости. Осенью 1917 года монастырь Жабки подвергся нападенію большевистскихъ ордъ, возвращавшихся съ Румынскаго фронта и отъ матушки были чудесно спасены отъ смерти.

Послѣ великой войны монастырь вмѣстѣ съ Бессарабіей перешелъ подъ румынское управленіе. Въ 1921 году по приглашенію Сербскаго высшаго духовенства отъ игуменіи и большая часть сестеръ переѣхали въ Югославію, гдѣ имъ былъ предоставленъ монастырь Хоново, около мѣстечка Иригъ въ Сремѣ. При монастырѣ и теперь находится дѣтскій сиротскій пріютъ.

Всѣ знавшіе почившую Мать Екатерину никогда не забудутъ ея необыкновенной теплоты и ласки, съ которой она встрѣчала всѣхъ и каждого, ея подлиннаго христіанскаго смиренія. Смиреніе было ея главной основной чертой. Она была человѣкомъ высокаго подвига и строгой монашеской жизни. Всегда вставая въ 3 часа ночи, неустанно работая, до потери ногъ всегда прислуживая въ Церкви, она была радостна, весела и свѣтла. Послѣдніе 3 дня страстной седмицы она не ѣла и не пила ничего, кромѣ чая и просфоры. И при этой строгости къ себѣ она была терпима и широка къ другимъ. Однажды еще въ Лѣснѣ она пришла на именины къ женѣ Лѣснинскаго священника, гдѣ было много молодежи. Чтобы не смущать своимъ присутствіемъ веселья и радости, она сѣла за рояль и стала играть, а молодежь танцевала. Многіе осуждали матушку за это, но кто взглядывшій въ этотъ поступокъ неумолимо строгой къ себѣ самой монахини, не признаетъ, что въ немъ вѣетъ духъ Канны Галилейской, что онъ — свидѣтельство великой христіанской любви и широты духа. И сколько другихъ подобныхъ поступковъ, теперь уже забытыхъ, было въ ея жизни.

Въ сентябрѣ 1925 года въ Хоновѣ былъ съѣздъ Русскаго Христіанскаго Студенческаго Движенія. Мать Екатерина очень

радовалась этому съѣзду, всегда любя молодежь, живо интересовалась всѣмъ происходившимъ на съѣздѣ и всѣ участники его не забудутъ матушку и ея отношенія къ нимъ.

Заболѣвъ въ началѣ октября, мать Екатерина уже не покидала постели. За время болѣзни она не говорила о смерти, но разъ на вопросъ доктора, какъ она себя чувствуетъ, она отвѣтила: «пора ужъ скинуть кафтанъ, весь износился».

Послушница Лѣснинскаго монастыря сестра Зинаида (нынѣ монахиня мать Павла) такъ описываетъ кончину матушки:

«15/28 октября, около 9-ти часовъ утра, у матушки Екатерины произошло сильное кровоизліяніе изъ горла; совершенно неожиданно, т. е. наканунѣ она чувствовала себя лучше обыкновеннаго, и докторъ опредѣленно надѣялся на благополучный исходъ болѣзни».

Кровь залила весь апостольникъ; лицо Матушки покрылось мертвенной блѣдностью и выступилъ холодный потъ.

Послали за о. Алексѣемъ, т. е. казалось, уже наступаетъ конецъ. Съ трудомъ положили матушку; во время кровоизліянія Матушка сидѣла. Она понемногу стала приходить въ себя, и слабымъ голосомъ сказала о. Алексѣю: «А ночь я такъ хорошо спала». Пришелъ докторъ изъ Ирига, лѣчившій Матушку, нашелъ положеніе очень серьезнымъ; просилъ Матушку не двигаться и не говорить.

Около 11 часовъ утра пришелъ о. Алексѣй со Св. Дарами и Матушка причастилась Св. Таинъ. Она говорила шопотомъ, чтобы не дѣлать усилія. Выпила холоднаго куриного бульона (послѣ перерыва въ 42 года Матушка стала принимать мясную пищу во время болѣзни). Просила позвать брата своего, который сѣлъ около ея кровати, но кажется они не разговаривали.

Потомъ по его уходѣ, Матушка позвала сестру Зинаиду и тихо-тихо сказала: «Возьмите тетрадь».

И ясно прозвучали слова Матушки: «Новый Іерусалимъ — градъ четырехугольный, апокалиптический; четвертый уголъ — эмблема обоженнаго человѣчества въ своей совокупности воплотившаго полноту Божества»

Были еще двѣ фразы, но нѣкоторыя слова произнесенныя очень тихимъ голосомъ с. Зинаида разобрать не могла, переспрашивать не рѣшилась, и смыслъ этихъ

фразъ не вполнѣ ясенъ. За время болѣзни Матушка еще два раза диктовала с. Зинаидѣ свои мысли и всегда говорила: «давайте попишемъ. И заканчивала «на сегодня довольно!»

До 5-ти часовъ вечера матушка лежала спокойно, но мертвенная блѣдность не сходила съ ея лица, и взглядъ ея глазъ оставался потухшимъ.

Въ 5 часовъ поднялось въ груди у Матушки сильное клокотанье, казалось, хлынетъ опять кровь, - но вышло крови очень мало, зато дыханіе стало затрудненнымъ и общее состояніе ухудшилось.

Было ясно, что наступаетъ конецъ. Матушка была въ полномъ сознаніи; она глазами позвала сестру Зинаиду, которая близко наклонилась къ ней, и Матушка сказала слабымъ голосомъ: «пошлите все, что я диктовала Зандеру въ Парижъ». Рядомъ собрались всѣ сестры; пришелъ о. Алексѣй. Матушка сама просила: «попросите священника отходную....»

Она лежала съ закрытыми глазами и громко дышала. Въ рукѣ она держала зажженную свѣчу. Священникъ читалъ отходную. Когда онъ кончилъ и благословилъ Матушку крестомъ, стали по очереди подходить всѣ сестры прощаться. Онѣ дѣлали земной поклонъ и цѣловали руку Матушки. Нѣкогорыя просили прощенія и Матушка ясно говорила имъ: «Богъ проститъ.» Началось предсмертное томленіе, правда очень короткое. Матушка просила переложить подушки, поднять ее выше и немного беспокоилась. Она сказала: молитесь, чтобы скорѣе, на что мать Анатолія отвѣтила: «всѣ сестры молятся, Матушка».

Въ гостинной сестра читала канонъ на исходъ души, а всѣ другія стояли на колѣняхъ и молились рядомъ въ кельѣ Матушки Нины. Дыханіе дѣлалось все слабѣе, все медленнѣе. Совсѣмъ незадолго до кончины пришла еще одна сестра просить прощенія у Матушки и Мать Анатолія

сказала: «Матушка, сестра....просить тебя простить ее» - , на что Матушка тихимъ, но яснымъ голосомъ отвѣтила: «Богъ проститъ!»

Потомъ Матушка просила мать Анатолію перекрестить ее, т.к. сама уже не могла сдѣлать этого - отъ слабости.

У постели Матушки при ея кончинѣ были братъ ея графъ Андрей Борисовичъ Ефимовскій, монахиня Мать Анатолія и Инокія Зинаида. Все рѣже и тише становилось дыханіе Матушки; подъ звуки канона, подъ молитвы всѣхъ сестеръ, молившихся, чтобы Господь принялъ свѣтлую душу Матушки - отошла Матушка изъ жизни этой въ Вѣчную Жизнь въ 7 ч. 20 м. вечера. Ни волненія, ни страха - одно только желаніе скорѣе соединиться съ Господомъ.

Матушка блаженно и тихо уснула, и кончину ея даже нельзя назвать смертью. Она говорила при жизни: «У Бога смерти нѣтъ»,—и ея кончина подтвердила ея слова.

Отпѣваніе состоялось въ субботу 18/31 октября. Оно было совершено епископомъ Максимиліаномъ, въ сослуженіи священника Лѣснинскаго Монастыря о. протоіерея Алексѣя Нелюбова и сербскаго духовенства. Погребеніе совершено на слѣдующій день въ воскресенье 19 октября (1-го Ноября) въ оградѣ монастыря у самыхъ стѣнъ церкви. Въ этотъ день исполнилось ровно 40 лѣтъ ея монашества.

Дни ея кончины и погребенія были днями тяжелаго горя для всего монастыря. Но за всѣмъ горемъ, за всей печалью была пасхальная радость побѣды надъ смертью. Въ этихъ дняхъ былъ яркій свѣтъ тихаго и праведнаго отшествія ко Господу, свѣтлаго завершенія длинной, праведной, полной подвиговъ и трудовъ жизни для Бога и въ Богѣ.

Н. Р.

СПОРЪ О МОНАРХІИ.

Въ № 3 «Пути» помѣщена интересная полемика г.Петрова и Н.А.Бердяева по вопросу о монархіи. Г.Петровъ обосновываетъ религіозный характеръ монархическаго начала. Н.А.Бердяевъ оспариваетъ эту точку зрѣнія и попутно обрушивается на монархистовъ. Вопросъ этотъ настолько значителенъ съ общей принципиальной и нашей русской точки зрѣнія, и взгляды, высказанные Н.А.Бердяевымъ, содержатъ такое рѣшительное осужденіе монархизма, что съ своей стороны, какъ убѣжденный русскій монархистъ, я не считаю возможнымъ обойти ихъ молчаніемъ. Спокойное и объективное отношеніе къ этому вопросу можетъ помочь устраненію недоразумѣній и неправильныхъ оцѣнокъ. Я не берусь сказать ничего новаго по этому вопросу, но былъ бы счастливъ, если бы удалось хотя бы показать неосновательность нѣкоторыхъ предубѣжденій противъ монархіи и монархизма въ Россіи.

Первое обоснованіе религіознаго характера монархіи находится въ Библии, въ разсказѣ объ установленіи царства въ Израилѣ. Починъ установленія царства исходилъ отъ старѣйшинъ народа, которые обратились по этому дѣлу къ пророку Самуилу, видя въ немъ посредника передъ Богомъ. Самуилъ предупредилъ народъ о тяготахъ, которыя на него лягутъ и объ отвѣтственности, которую онъ на себя приметъ, если будетъ настаивать на исполненіи своего желанія. Но, когда старѣйшины заявили, что эти трудности не останавливаютъ ихъ, Самуилъ, по повелѣнію Божію, помазалъ на царство Саула и Господь открылъ пророку про Саула, «Онъ спасетъ народъ Мой отъ руки Филистимлянъ, ибо я призрѣлъ на Народъ Мой, такъ какъ вопль его достигъ до Меня» (I Книга Царствъ, IX, 16).

Въ этомъ разсказѣ Библии нельзя не отмѣтить двухъ моментовъ: 1) народъ проситъ объ установленіи царства и сознательно принимаетъ на себя тяготы и сопряженную съ этимъ отвѣтственность; 2) при такихъ условіяхъ просьба народа признается заслуживающей вниманіе. Царская власть не навязывается народу свыше, но получаетъ благословленіе Божіе, когда принимается народомъ съ полнымъ сознаніемъ вытекающихъ отсюда обязанностей. При этомъ царская власть получаетъ характеръ священнаго служенія и носитель ея становится помазанникомъ Божіимъ. «Воля народа» становится моментомъ подчиненнымъ объясняющимъ историческое происхожденіе формъ правленія, но не источникомъ ея санкціи: царь посвящается на свое служеніе Божіими служителями, онъ царствуетъ Божіей милостью, а не волею народа. Въ этомъ существенное различіе народоправства и монархіи. Въ народоправствѣ содержаніе, форма и санкція власти имѣютъ одинъ общій источникъ - волю народа, при чемъ критеріемъ ея является соотношеніе силъ или воля большинства. Въ монархіи санкція власти религіозная. Въ порядкѣ должествствованія, монархъ - выразитель совѣсти народа въ исторической преемственности его развитія; царская власть является живымъ звеномъ между прошлыми и будущими поколѣніями, возвышаясь надъ преходящими страстями, партіями и классами. Вотъ почему особа царя - помазанника Божія окружена ореоломъ въ глазахъ народа. Добровольно принятая имъ конституція и законодательство сохраняютъ для Монарха такъ же, какъ для народа характеръ священнаго обязательства, но никакія внѣшнія нормы не могутъ исчерпать органической

и моральной природы царскаго служенія и отвѣтственности монарха передъ Богомъ. Конечно, могутъ быть недостойные носители власти, никакой священный санъ не обезпечиваетъ отъ грѣха, но мы различаемъ идею царскаго служенія и личность ея носителя.

Изъ этого видно, почему во всѣ времена Церковь не безразлично относилась къ формѣ правленія и оказывала предпочтеніе той, которая связываетъ власть идеей религіознаго помазанія. Это не значитъ, конечно, что монархія является единственной допустимой формой правленія. Это было бы неправильно прежде всего съ политической точки зрѣнія. Признавая монархическую форму наилучшей, или единственно желательной для Россіи, можно держаться совершенно иной оцѣнки въ примѣненіи, скажемъ, къ Америкѣ. Что касается Церкви, область ея - вѣчное, безусловное «царство не отъ міра сего», тогда какъ формы правленія преходящи. Здѣсь грань между Церковью и государствомъ. Въ нормальныхъ условіяхъ ихъ отношенія опредѣляются благословеніемъ Церкви и стремленіемъ государства усвоить эти высшіе начала справедливости и милосердія. Такъ слагались отношенія Церкви и государства въ древній періодъ нашей исторіи,^{*)} и лучшія страницы нашего недавняго прошлаго отмѣчены печатью такого же отношенія. Всѣ великія реформы, начиная отъ Ярославовой правды и кончая освобожденіемъ крестьянъ были проведены подъ благотворнымъ воздѣйствіемъ христіанскаго идеала, хранителемъ котораго была Церковь. Большинство нашихъ войнъ, вплоть до послѣдней міровой войны освящались религіозной идеей, защиты единовѣрцевъ и единоплеменниковъ. Въ важныя историческія минуты отвѣтственныхъ рѣшеній общій порывъ объединялъ Царя и народъ. Это настроеніе наблюдалось и въ послѣднюю войну, пока разложеніе не нарушило моральнаго и религіознаго равновѣсія народной души. Все это есть не идеализация, а признаніе основныхъ фактовъ прошлаго. Но въ жизни народа, какъ и отдѣльнаго человѣка героическіе моменты перемежаются сѣрыми буднями, въ которые

всего труднѣе сохранять нравственный идеалъ нерушимымъ. Лучшіе русскіе люди и наиболѣе пламенные патриоты, Хомяковъ, Аксаковъ, Достоевскій и другіе безпощадно бичевали эти грѣхи и призывали власть и народъ къ покаянію.

Въ своемъ отвѣтѣ монархисту Н.А.Бердяевъ не хочетъ считаться съ тѣмъ, что дала монархія Россіи. Онъ закрываетъ глаза на величайшія ея политическія и государственныя заслуги, на то созданіе великаго государства, которое было дѣломъ поколѣній Московскихъ князей, царей и императоровъ, и въ этомъ обнаруживаетъ крайнюю односторонность. Что въ этомъ дѣлѣ политическій элементъ неразрывно связанъ съ церковной и религіозной идеей, объ этомъ свидѣлствуютъ отношенія цѣлаго ряда святыхъ къ князьямъ и монархамъ, не говоря объ указанныхъ выше практическихъ достиженіяхъ и реформахъ. Безпристрастное изученіе исторіи Россіи не можетъ этого не подтвердить: да были грѣхи и паденія, но для оцѣнки прошлаго еще важнѣе положительныя достиженія и доказательства не прекращавшагося никогда вліянія православной вѣры на направленіе государственной жизни.

Я не знаю, что понимаетъ Н.А.Бердяевъ подъ «признаніемъ церковно-догматическаго значенія за самодержавной монархіей». Оно представляется ему «самой настоящей ересью, за которую мы терпимъ жестокую кару». Изъ этихъ словъ можно заключить, что подобное признаніе входило въ ученіе нашей Церкви. Такое утвержденіе обычно въ рукахъ иностранцевъ, недостаточно знакомыхъ съ существомъ дѣла, но оно странно звучитъ въ устахъ русскаго религіознаго писателя. Вѣдь не можемъ же всѣ мы терпѣть «жестокую кару» за мнѣнія отдѣльныхъ писателей. Еслибъ это было иначе, то я хочу надѣяться, что и самъ Н.А. былъ бы осторожнѣе въ своихъ сужденіяхъ, хотя бы изъ состраданія къ своимъ ближнимъ.

Авторъ проповѣдуетъ аполитизмъ, а на самомъ дѣлѣ впадаетъ въ политику, которая диктуется не доводами разума, а настроеніями. О монархіи и монархистахъ онъ говоритъ не иначе, какъ съ чувствомъ раздраженія. По его мнѣнію люди «право-монархическаго напрвленія» «обычно болѣе любятъ насиліе во имя» своего пониманія добра и легче относятся къ пролитію крови и убійству человѣка, чѣмъ большая часть другихъ на-

^{*)} См. проф. Ключевскій: «Содѣйствіе Церкви успѣхамъ русскаго гражданскаго права и порядка» (Очерки и рѣчи», 2-й сборникъ статей, Петроградъ, 1918, стр. 88-114).

правлений, если не считать коммунистов, которые всёх превзошли въ практикѣ насилій и убійствъ». Всѣ эти обвинения были въ свое время трафаретами въ устахъ оппозиціонной интеллигенціи. Отъ Н.А. Бердяева, столь часто призывающаго къ перемотру трафаретовъ, можно было ожидать болѣе безпристрастныхъ оцѣнокъ. Еврейскіе погромы считались всегда дѣломъ рукъ правыхъ, но Н.А. Бердяевъ достаточно присмотрѣвшись къ совѣтской дѣйствительности, могъ, казалось бы, внести поправки въ такія сужденія и признать, что печальныя явленія, о которыхъ онъ говоритъ, имѣютъ, къ сожалѣнію, гораздо болѣе глубокіе бытовые и социальные корни. Кромѣ наблюденія надъ русской дѣйствительностью можно вынести нѣкоторыя поученія изъ окружающей насъ здѣсь за рубежомъ обстановки. Отъ кого исходитъ ненависть къ христіанскимъ вѣроисповѣданіямъ, здѣсь во Франціи - отъ правыхъ или отъ лѣвыхъ? Переходя къ вопросу о болѣе легкомъ отношеніи къ убійствамъ и пролитію крови у монархистовъ, чѣмъ у другихъ партій, болѣе чѣмъ странно забвеніе системы террора, практиковавшагося нашими революціонерами и анархистами. Здѣсь опять сказывается пережитокъ старой интеллигентской закваски въ оцѣнкахъ, и снова не помогаютъ аналогіи, которыя можно почерпнуть изъ европейской исторіи. Вѣдь «великая» французская революція и якобинскій терроръ при всемъ желаніи не могутъ быть приписаны правымъ.

Обобщенія и оцѣнки Н.А. несутъ явно спѣшный характеръ. Что сказать, напр., о такомъ утвержденіи: «у насъ никогда не было вполнѣ независимаго, идейнаго, общественнаго монархизма». Что же сдѣлаетъ Н.А. съ славянофилами, Хомяковымъ, Самариными, братьями Аксаковыми, Достоевскимъ, Константин. Леонтьевымъ, западникомъ Чичеринымъ, Владиміромъ Соловьевымъ и сонмомъ другихъ писателей, что онъ сдѣлаетъ, наконецъ, съ Пушкинымъ, Тютчевымъ, Глинкою? Что же всѣ эти люди не были представителями «независимаго идейнаго, общественнаго монархизма»?

Весьма сходныя замѣчанія вызываютъ сужденія Н.А. Бердяева о православной Церкви въ царское время. Авторъ и здѣсь повторяется, старая оцѣнка, и ссылки на авторитетъ Аксакова и Достоевскаго не мѣняють дѣла. Въ свое время въ ихъ утвержденіяхъ было много горькой исти-

ны и самыя преувеличенія были умѣстны, когда приходилось будить совѣсть и бороться съ казенной опенкой Церкви. Тогда нужна была смѣлость, чтобы все это высказывать вслухъ и настоящая ревность къ положенію Церкви. Теперь для этого нужна... неосторожность, ибо такія сужденія только на руку врагамъ Церкви. Если бы Аксаковъ и Достоевскій дожили до нашихъ дней, то они, конечно не рѣшились бы утверждать, что «старый дореволюціонный строй очень напоминаетъ живая церковь».

Недостаточная осторожность - это то, что я позволю себѣ поставить въ упрекъ Н.А. Бердяеву въ пользованіи терминомъ «буржуа» въ статьѣ «О духовной буржуазности». Если онъ имѣетъ въ виду только понятіе духовнаго мѣщанства, то объ отрицательномъ отношеніи къ такому явленію не пришлось бы спорить, но въ такомъ случаѣ стоить ли ломиться въ открытую дверь? Самая настойчивость осужденій «буржуа», которому авторъ приписываетъ всевозможныя преступленія создаетъ впечатлѣніе, что дѣло не такъ просто, и что рѣчь идетъ не всегда только о «духовномъ», но иногда и подлинномъ буржуа, т. е. объ определенномъ экономическомъ классѣ. Его аргументами могъ бы вполнѣ воспользоваться живоцерковный соборъ, въ свое время провозгласившій «капитализмъ смертнымъ грѣхомъ, а борьбу съ нимъ священной для христіанъ». Въ такомъ утвержденіи есть смѣшеніе двухъ плановъ и двухъ царствъ, противъ чего Н.А. Бердяевъ не разъ возставалъ. Чтобы не быть голословнымъ, приведу слѣдующія выдержки: «Праведность буржуа никогда не превосходитъ праведности книжниковъ и фарисеевъ». «Это буржуа любитъ творить милостыню... въ синагогахъ и на улицахъ, чтобы прославляли ихъ люди». «Буржуа хочетъ пріобрѣсти весь міръ» и т. д. Все это говоритъ Н.А. Бердяевъ. Правда онъ оговаривается, что «буржуазность опредѣляется не экономическимъ положеніемъ, но духовнымъ отношеніемъ къ этому положенію. Поэтому въ каждомъ классѣ она можетъ быть духовно предолѣнна», однако тутъ же авторъ добавляетъ: «Съ уровнемъ буржуа считается исторія, когда создаетъ государство, право, хозяйство, обычаи и нравы, идолъ научности». Не ясно ли, что начавъ о духовной буржуазности, авторъ сбивается на понятіе буржуазіи, какъ опредѣленнаго эконо-

мического класса, съ которымъ дѣйствительно считается исторія?

Если такая сбивчивость возможна у писателя, то что требовать отъ малообразованныхъ читателей, и не можетъ ли она служить на пользу людямъ злонамѣреннымъ. На эти мысли меня навела старая газетная вырѣзка, сохранившая, однако всю свѣжесть. Дѣло происходитъ не теперь, когда мы читаемъ статьи Н.А.Бердяева, а три года тому назадъ въ с. Честовѣткѣ, Изюмскаго у. Харьковской губ. Священникъ живоцерковникъ председательствуетъ въ собраніи, гдѣ обсуждается «чистка святыхъ».

— Сергія Радонежскаго оставляете въ святыхъ, - спрашиваетъ батюшка.

— Исключить, долой. Благословлялъ царей на кровопролитныя боины.

— Иосифа Бѣлгородскаго.

— Вонъ, помѣщикъ. Сынъ полковника».

Собраніе выноситъ резолюцію: «Исклю-

чить изъ числа святыхъ всѣхъ такъ называемыхъ праведниковъ буржуазнаго происхожденія». (Посл. Нов. 1923, 14 февр.)

Да не посѣтуетъ на насъ Н.А. за эту выдержку, имѣющую цѣлью только подчеркнуть насколько необходима величайшая осторожность въ формулированіи оцѣнокъ, во избѣжаніе добросовѣстныхъ недоразумѣній и недобросовѣстнаго использования неясныхъ или неточныхъ выраженій.

Если откинуть ихъ, то, конечно, всетаки останется почва для идейнаго расхожденія и спора. Такіе споры неизбежны, даже между людьми, близкими по многимъ другимъ существеннымъ вопросамъ. Ихъ нечего бояться, когда въ основѣ ихъ лежитъ исключительно стремленіе приблизиться къ уясненію истины.

Кн. Григорій Трубецкой.

ДНЕВНИКЪ ФИЛОСОФА.

(Споръ о монархіи, о буржуазности и о свободѣ мысли).

Одно изъ самыхъ тягостныхъ послѣдствій большевистской революціи я вижу въ томъ, что, вызывая противъ себя бурную эмоциональную реакцію, она до крайности затрудняетъ свободу мышленія и обсужденія вопросовъ по существу, парализуетъ инстинктъ творчества и охоту къ нему, внушаетъ исключительно охранительныя и реставраціонныя настроенія. Всякая мысль, всякое слово оцѣниваются не по существу, не по ихъ истинности или ложности, а исключительно съ утилитарной точки зрѣнія, — выгодна ли эта мысль и это слово для борьбы противъ большевизма и противъ революціи. Такъ возстановляется съ другого конца старая психологія русской лѣвой интеллигенціи, которая все расцѣпывала исключительно съ точки зрѣнія борьбы противъ самодержавія. Мнѣ пришлось большую часть моей литературной дѣятельности бороться противъ этой утилитарной психологіи во имя свободы мысли, во имя самоцѣнности истины и правды и теперь ту же борьбу я принужденъ вести на другомъ фронтѣ. Есть истины, которыя были безспорны при «самодержавіи», онѣ остаются безспорными и при «большевизмѣ». Безспорныя истины, которыя высказывались нашими лучшими религіозными мыслителями втеченіе всего XIX вѣка, не отмѣняются отъ того, что нынѣ царитъ большевизмъ. Если есть какая-либо миссія у эмиграции, то это есть прежде всего миссія свободной мысли, свободного и открытаго утвержденія правды, попираемыхъ въ совѣтской Россіи. Между тѣмъ какъ значительная часть эмиграции живетъ и питается культомъ

условной лжи. Въ этомъ № «Пути» печатается направленная противъ меня статья Кн. Г. Н. Трубецкого «Споръ о монархіи». Я не причисляю Кн. Г. Н. Трубецкого къ тѣмъ крайнимъ правымъ монархическимъ элементамъ, которые я имѣлъ главнымъ образомъ въ виду въ своемъ «Отвѣтѣ монархисту» въ № 3 «Пути». Я очень цѣню благородство, тактъ, чувство мѣры Кн. Г. Н. Трубецкого. Но статья его «Споръ о монархіи» вызвала во мнѣ тѣ мысли, съ которыхъ я начинаю свой «Дневникъ Философа». Я вижу въ статьѣ этой подтвержденіе того, что нынѣ свобода мысли и свобода оцѣнокъ съ точки зрѣнія истины и правды признаются несвоевременными, тактически вредными. Мои мысли признаются прежде всего не столько ложными по существу, сколько неосторожными и вредными, такъ какъ ими могутъ воспользоваться живоцерковники или сторонники революціи. Но я долженъ сознаться, что, если я твердо убѣжденъ въ истинности и правдивости какого-либо положенія, то я буду его высказывать, даже если самъ дьяволъ имъ воспользуется и частично признаетъ его. Принципіальнымъ въ статьѣ Кн. Г. Н. Трубецкого является его защита монархіи. Тутъ онъ исповѣдуетъ свою вѣру. Въ остальномъ же статья его носитъ исключительно тактический характеръ. У меня есть двойкаго рода разногласіе съ Кн. Г. Н. Трубецкимъ. Я не согласенъ съ нимъ по существу въ вопросѣ о монархіи, хотя кстаги сказать я совсѣмъ не являюсь противникомъ монархіи всегда и вездѣ, признаю ея положительное историческое значеніе и отнюдь не считаю себя

апологетомъ и идеологомъ республики и демократіи. Но я не согласенъ съ нимъ и тактически. Начну съ послѣдняго. Мнѣ извѣстно, что въ правой части эмиграціи, которая фактически преобладаетъ, и даже въ умѣренной ея части установилось убѣжденіе, что въ наши дни недопустимо говорить правду о грѣхахъ и лжи стараго, дореволюціоннаго строя жизни и что тактически нужно и полезно всячески его идеализировать. Такого рода тактика должна помочь сверженію большевизма и преодолѣнію революціи. Обличеніе неправды дореволюціонной жизни представляется оправданіемъ революціи, принятіемъ революціи. Я не согласенъ съ этимъ и по существу, и тактически. Прежде всего, я думаю, что правда есть всегда правда, и ложь есть всегда ложь и всегда умѣстно утверждать правду и отрицать ложь. Но я убѣжденъ также, что очень полезно и тактически цѣлесообразно какъ можно громче говорить о томъ, что неправда и ложь, грѣхъ и зло въ дореволюціонной жизни справедливо и по Божьему соизволенію изболѣваны въ революціи и никогда болѣе не могутъ и не должны вернуться къ господству въ жизни. *) Это помогаетъ побѣдить большевизмъ и преодолѣть революцію. Всякая же идеализація дореволюціоннаго строя, революцію породившаго, всякая реставраціонная установка воли мѣшаетъ побѣдить большевизмъ и преодолѣть революцію. Пока есть призракъ реставраціи, династической, аграрной, бытовой, пока есть признаніе принципиальной истинности и идеальности тѣхъ основъ жизни, на которыхъ покоился старый режимъ, революція будетъ продолжаться. Большевицкая власть для крестьянъ, для рабочихъ, для красноармейцевъ, для новой интеллигенціи, порожденной революціей, превращается въ охрану отъ призрака реставраціи, отъ дореволюціонныхъ настроеній и устремленій. Психологически это ясно для всѣхъ живущихъ въ Россіи и не ослѣпленныхъ своими аффектами. Когда социальныя группы, настроенныя реставраціонно, активно выступаютъ, то это скрѣпляетъ широкіе слои русскаго народа съ совѣтской властью. Между тѣмъ какъ всѣ наши надежды основаны на томъ, что широкіе слои русскаго народа окон-

чательно разорвутъ съ совѣтской властью и сами противъ нея возстанутъ. Преодолѣть большевизмъ можетъ лишь *пореволюціонная*, а не *дореволюціонная* воля.

Мой «Отвѣтъ монархисту» былъ посвященъ не вообще вопросу о монархіи и ея цѣлесообразности, какъ государственной формы. Я нисколько не сомнѣваюсь, что монархія имѣла огромное положительное значеніе въ русской исторіи, и много разъ объ этомъ говорилъ. Въ любомъ учебникѣ можно прочесть о заслугахъ русской монархіи въ прошломъ. Но этимъ нисколько не рѣшается вопросъ о настоящемъ и будущемъ. Не понимаю даже, почему заговорилъ Кн. Г. Н. Трубецкой о заслугахъ монархіи. Меня вѣдь интересовалъ религіозный вопросъ о монархіи, вопросъ объ отношеніи монархіи и Церкви. Я не вижу никакихъ принципиальныхъ и тактическихъ причинъ скрывать безспорную истину объ угнетеніи Церкви въ русской православной монархіи. Коренную ложь отношеній между Церковью и государствомъ у насъ обличали А. Хомяковъ, Ю. Самаринъ, И. Аксаковъ, Достоевскій, Вл. Соловьевъ, а не представители лѣвыхъ и революціонныхъ направленій, которые были къ Церкви равнодушны и враждебны и безразлично относились къ ея угнетенію. Вся русская православно-религіозная мысль XIX вѣка есть вопль объ униженіи и угнетеніи Церкви. И вотъ за это униженіе и подавленіе Церкви мы и терпимъ заслуженную кару. Мы терпимъ кару не за ложныя мнѣнія отдѣльныхъ людей, а за историческую ложь отношеній между православной монархіей и Православной Церковью. Поверхностенъ тотъ взглядъ, который въ подавляющей церкви винить цѣликомъ государство. Виновна не государственная власть, которая дѣлала часто свое положительное дѣло, а церковная іерархія и церковный народъ, пассивность русскаго православія. Цезарепапизма никогда не было въ догматическомъ сознаніи Православной Церкви, но онъ существовалъ, какъ историческій соблазнъ, уклонъ и срывъ, какъ грѣхъ, допущенный церковнымъ народомъ. Вы можете почувствовать весь ужасъ униженія и подавленія Церкви, ея несвободы, когда читаете письма послѣдней царицы къ послѣднему царю. Объ этомъ многое могъ бы разсказать А. Д. Самаринъ, бывшій короткое время оберъ-прокуроромъ св. Синода. Трагедія русской монархіи и источникъ ея гибели въ томъ заключалась, что она потеряла религіозную

*) Этимъ, конечно, нисколько не отрицается, что въ старой дореволюціонной жизни было много хорошаго, прекраснаго и святого.

опору въ Церкви, потому что Церковь въ своей іерархіи была въ полной отъ нея зависимости. И потому царь началъ искать духовной опоры въ Распутинѣ. Революція не унижаетъ Церкви, она ее гонитъ, и преслѣдуетъ. Гоненія и преслѣдованія не унижаютъ, они скорѣе возвышаютъ. Когда священниковъ и епископовъ разстрѣливаютъ, это ихъ не унижаетъ, это ихъ дѣлаетъ мучениками за вѣру. Унижала же Церковь православная монархія, когда она ей покровительствовала, ставила въ привилегированное положеніе и обращала въ свое орудіе. Сейчасъ въ совѣтскомъ строѣ подлинное православіе не унижено, оно гогоймо, унижены же живоцерковники, которые обращены въ послушное орудіе Г. П. У. Униженъ приспособившійся Введенскій, а не мученикъ за вѣру Митрополитъ Веніаминъ. И въ положеніи «живой церкви» есть нѣкоторое формальное сходство съ положеніемъ Церкви въ синодально-императорскій періодъ. Когда отъ священниковъ требовали, чтобы они доносили объ антимонархическихъ и антиправительственныхъ настроеніяхъ и замыслахъ, открывшихся на исповѣди, то это безобразное явленіе было прообразомъ того, что мы видимъ у живоцерковниковъ, ставшихъ профессионалами доносчиками. Правыя же монархическія теченія въ эмиграціи вождѣлѣютъ возстановить тотъ строй отношеній между Церковью и государствомъ, который былъ до революціи и который духовно сдѣлалъ революцію необходимой и оправданной. Въ церковной жизни въ эмиграціи эти уродливыя и недостойныя отношенія между Церковью и государствомъ въ малыхъ размѣрахъ возстанавливаются, — церковная жизнь находится въ зависимости не отъ монарха, котораго нѣтъ, а отъ монархистовъ. Этому противятся лучшіе изъ нашихъ іерарховъ, но встрѣчаютъ слишкомъ большія препятствія на своемъ пути. Карловатскій Соборъ былъ насиліемъ «государства» надъ Церковью. И я осуждаю правыхъ монархистовъ прежде всего съ религіозной, церковной точки зрѣнія.

Мнѣ представляются неубѣдительными ссылки Кн. Г. Н. Трубецкого на религіозное обоснованіе монархіи въ Библии. Библией можно пользоваться для обоснованія противоположнаго тезиса. Еврейскій народъ былъ народъ теократическій, а не монархическій, и никогда монархія въ еврейскомъ народѣ не имѣла того значенія, какое имѣла въ Египтѣ или въ Персіи,

Ассиріи и Вавилонѣ. Въ Библии раскрывается конфликтъ между теократической и монархической идеей и возникновеніе монархіи описывается, какъ измѣна теократическому призванію еврейскаго народа. По поводу желанія народа имѣть царя Господь говоритъ Самуилу: «не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобы Я не царствовалъ надъ ними» (Перв. книга царствъ. Гл. 8. 7). И далѣе говоритъ Господь: «и возстенаете тогда отъ царя вашего, котораго вы избрали себѣ, и не будетъ Господь отвѣчать вамъ тогда» (Пер. книга царствъ. Гл. 8. 18). Но народъ хотѣлъ походить на другіе народы, т. е. не быть исключительно теократическимъ народомъ. И народъ сознаетъ, что это грѣхъ: «Ко всѣмъ грѣхамъ нашимъ мы прибавили еще грѣхъ, когда просили себѣ царя» (Пер. книга царствъ. Гл. 12, 19). Царская власть есть порожденіе грѣха, результатъ нежеланія народа жить въ непосредственной теократіи. И большая часть царей были идолопоклонниками и носителями не истинной, а ложной мессіанской идеи, какъ въ послѣдствіи въ Византіи значительная часть императоровъ были еретиками. Въ еврейскомъ народѣ мы не находимъ ничего похожаго на египетскій культъ царской власти, на обоготвореніе царя, которое перешло въ Римъ и породило культъ цезарей, а потомъ въ христіански смягченномъ видѣ водворилось въ Византіи. Именно въ Библии, у пророковъ мы находимъ впервые пламенные протесты противъ государства, противъ царства, противъ его неправды и лжи, находимъ даже своеобразно анархическіе мотивы на религіозной почвѣ. Да и аргументы, взятые изъ Библии, не могутъ имѣть рѣшающаго значенія для нашей эпохи, вообще для христіанской эпохи исторіи. Мы должны рѣшительно признать, что монархія есть природно-историческій фактъ, имѣющій свой смыслъ и свое назначеніе въ исторіи, но не фактъ религіозно-мистическій. Монархія имѣла религіозно-мистическій смыслъ именно для языческаго сознанія.

Религіозную неправду мистической концепціи самодержавія я вижу въ томъ, что она взваливаетъ бремя свободы и отвѣтственности на одного человѣка, снимая это бремя съ христіанскаго народа. Такова вѣдь и мистическая концепція папизма. Но наступаютъ времена, когда каждый человѣкъ, каждый христіанинъ долженъ будетъ взять полноту свободы и отвѣтственности на себя. Взвалить все на одного, а

весь народъ держать въ состояніи дѣтской невинности и есть соблазнъ Великаго Инквизитора. Кн. Г. Н. Трубецкой, какъ многие другіе, называетъ мою точку зрѣнія аполитической. Это совсѣмъ невѣрно. Я признаю относительность политическихъ формъ, относительность монархіи и республики, что какъ будто бы и самъ Кн. Г. Н. Трубецкой признаетъ, возстаю противъ абсолютизаціи государственныхъ формъ, но это совсѣмъ не есть аполитизмъ. Я дѣйствительно думаю, и выразилъ это въ моей книгѣ «Новое средневѣковье», что новая исторія непомѣрно преувеличила значеніе политики въ жизни, создала политизмъ. Это преувеличеніе одинаково свойственно монархіямъ и демократіямъ новой исторіи. Я вѣрю, что мы вступаемъ въ новую мировую эпоху, которую называю «новымъ средневѣковьемъ», въ которую фиктивность и иллюзорность, не онтологичность значительной части политической и государственной жизни будетъ изобличена, въ которую будетъ обращенъ къ подлинному реализму духовной и соціальной жизни. Въ наше время важнѣе создавать православные рабочіе союзы, чѣмъ православную монархію. Мы идемъ къ антиформалистической, къ реалистической эпохѣ. Но такой взглядъ не означаетъ аполитизма или политическаго индифферентизма. Монархія въ старомъ смыслѣ стала въ наши дни утопіей. Мы, вѣроятно, переживемъ еще эпохи цезаризма, бонапартизма, режимъ сильныхъ личностей, но легитимныя историческія монархіи также изжиты, какъ и легитимныя демократіи съ ихъ безликимъ, безымяннымъ формализмомъ, съ парламентаризмомъ и пр. Это подтверждается на примѣрѣ фашизма. И въ Россіи долженъ возникнуть своеобразный фашизмъ, мало обобщающій съ старыми право-монархическими направленіями. Кн. Г. Н. Трубецкой непременно хочетъ вмѣстить мою точку зрѣнія въ привычныя категоріи политической мысли новой исторіи: если не монархистъ, то непременно демократъ, если не правый, то непременно лѣвый. Но я всѣ эти категоріи считаю прогнившими. Я прежде всего вѣрю, что мы вступаемъ въ совершенно новую историческую эпоху, которая вырабатываетъ формы общества, непривычныя для мышленія новаго времени. Время христіанской монархіи, христіанскаго государства прошло, оно обозначало смѣшанное полухристіанство. Наступаетъ время раздѣленія и выявленія реальностей. Но въ то же время можно

вступать на путь осуществленія подлиннаго христіанскаго общества, которое можетъ осуществляться въ безвластіи, бѣдности и жертвенномъ отреченіи. Въ страдальческомъ переживаніи русской революціи, въ жуткомъ ужасѣ коммунизма, вызывающемъ сопротивленіе духа, я пережилъ опытъ возникновенія новой жизни. Вотъ этого наступленія новой эпохи Кн. Г. Н. Трубецкой совсѣмъ не чувствуетъ и здѣсь нужно искать главнаго нашего разногласія. Моя точка зрѣнія прежде всего *исторіософическая* и внѣ динамической исторіософіи непонятна. Кн. Г. Н. Трубецкой хочетъ непременно признать мой взглядъ на монархію интеллигентскимъ. Не понимаю, что противопоставляется интеллигентской точкѣ зрѣнія, дворянская ли, купеческая ли или мѣщанская? Мнѣ несвойственна ни одна изъ этихъ точекъ зрѣнія. Мнѣ совсѣмъ не нужна была революція съ ея ужасами, чтобы обличить ложь господствующаго сознанія нашей революціонной интеллигенціи. Я занимался этимъ обличеніемъ лѣтъ уже двадцать тому назадъ (см. мою книгу «Духовный кризисъ интеллигенціи»). Идеологія лѣвой интеллигенціи была въ корнѣ ложной и фальшивой. Но сейчасъ отрицаніе интеллигенціи и интеллигентской точки зрѣнія превратилось въ трафаретъ и имъ страшно злоупотребляютъ. Исторія русской революціонной интеллигенціи кончена и типъ ея болѣе не возродится. Но въ интеллигенціи была не только ложь, въ ней была и своя отрицательная правда по сравненію съ нашими крѣпкими бытовыми сословіями, которыя были въ массѣ своей равнодушны къ исканію правды жизни. Я не сочувствую нынѣшнему желанію возсоздать исключительно типъ Николая Ростова противъ типа Князя Андрея. Наша интеллигенція въ массѣ своей стояла на довольно низкомъ уровнѣ культуры. Но нисколько не выше культурный уровень тѣхъ бытовыхъ сословій, которыя нынѣ противопоставляютъ интеллигенціи. Правые монархическіе круги не могутъ быть признаны носителями высшей духовной культуры, въ нихъ нѣтъ духовнаго аристократизма и они въ сущности равнодушны къ духовной культурѣ, которая неотдѣлима отъ творчества. Духовный аристократизмъ всегда былъ одинаково угнетаемъ и справа и слѣва, угнетаемъ человѣческой чернью, которая вербуетъ изъ всѣхъ сословій и классовъ общества. Варваризація, пониженіе уровня культу-

ры у нас происходит въ правой эмиграціи не меньше, чѣмъ въ совѣтской Россіи. Увы, не только комсомолцы равнодушны къ культурному творчеству, къ духовной утонченности, къ самоцѣнному знанію, къ искусству. Повсюду побѣждаетъ грубая солдатчина. Врядъ ли Марковъ 2 и его единомышленники могутъ нести въ Россію высокую культуру.

Въ нѣкоторыхъ возраженіяхъ Кн. Г. Н. Трубецкого есть явное недоразумѣніе. Мнѣ хорошо извѣстно, что въ Россіи были значительные мыслители и писатели, очень свободные въ своемъ мышленіи, которые были монархистами по своимъ убѣжденіямъ. Я вѣдь написалъ книги о Хомяковѣ, о Достоевскомъ и о К. Леонтьевѣ и врядъ-ли можно допустить, что мнѣ неизвѣстны ихъ монархическіе взгляды. Но у насъ не было въ XIX в. независимаго и свободнаго монархическаго общественнаго мнѣнія, не было монархическихъ общественныхъ движеній и теченій. Это фактъ неоспоримый. Мы жили въ глубокомъ, болѣзненномъ расколѣ между властью и обществомъ. И наши мыслители-монархисты были на подозрѣніи и въ оппозиціи исторической власти. Монархія славнофиловъ ничего общаго не имѣла съ монархіей Николая I. Третій Римъ не совпадалъ почти ни съ одной точкѣ съ императорской Россіей. Къ 17 году въ Россіи не оказалось защитниковъ монархій и даже въ консервативныхъ праводворянскихъ кругахъ шевелилась грѣховная мысль о царевубійствѣ. Монархія не была у насъ даже свергнута, она сама пала отъ разложенія, отъ потери вѣры въ нее. И это очень трагично. Другое недоразумѣніе связано съ вопросомъ о насиліяхъ монархій и монархистовъ и насиліяхъ революціи и революціонеровъ. Нельзя сравнивать революцію, которая есть болѣзнь и разливъ хаотической стихіи, съ монархіей, которая претендуетъ быть устойчивымъ порядкомъ жизни. Болѣе всего крови проливаютъ революціи и болѣе всего совершаютъ насилій, это безспорно. Но революціи не имѣютъ нормативнаго характера. Насилія же, къ которымъ склонны правыя монархическія партіи, смертныя казни, тюрьмы, преслѣдованія инаковѣрующихъ и инакомыслящихъ, носятъ характеръ нормативный, возводятся въ законъ жизни. Правые монархическіе круги въ эмиграціи мечтаютъ о мести и насиліи, они болѣе всѣхъ, если не считать коммунистовъ, ненавидятъ

свободу мысли, ненавидятъ вообще свободу. Я на каждомъ шагу встрѣчаюсь съ этимъ явленіемъ. А крайнія правыя партіи въ Западной Европѣ? Нѣмецкіе правые націоналисты и французскіе правые націоналисты группы Action Française жаждутъ насилій и кровопролитій не менѣе коммунистовъ и всегда призываютъ къ человѣконенавистничеству. Нѣмецкіе правые націоналисты по крайней мѣрѣ откровенно исповѣдуютъ язычество и ненавидятъ христіанство. Французскіе же правые монархисты хотя и используютъ католическую церковь, совсѣмъ въ духѣ Великаго Инквизитора. Революція всегда есть явленіе мести, въ ней поднимаются мстители за несправедливость и угнетеніе прошлаго, за крѣпостное право, за испытанную бѣдность, за униженіе человѣческаго достоинства. Всякая месть духовно отвратительна и для христіанина неприемлема. Но месть за революцію еще отвратительнѣе мести революціонной, въ ней мстятъ за утерю своего привелигированнаго положенія, не сознавая своихъ грѣховъ. Сама идея реставраціи есть идея насилія и кровопролитія, она не хочетъ считаться съ органическими процессами въ народной жизни, съ преодоленіемъ революціи изнутри, имманентно. Правые монархическіе круги не хотятъ понять, что главная сейчасъ задача есть задача духовнаго просвѣтленія народныхъ слоевъ всколыхнувшихся отъ революціи, пробужденія въ нихъ религіознаго и національнаго сознанія. Эти круги не хотятъ признать неотвратимости и неотмѣнимости факта революціи, съ котораго нужно начинать теперь всякую дѣятельность, они хотятъ объявить революцію не бывшей. Это есть пораженность аффектами, закрывающая реальности. Революція, какъ говоритъ гениальный Ж. де Местръ, не только сатанична, она также есть дѣйствіе Божьяго Промысла. Богъ допустилъ революцію. Не признавать революцію есть словосочетаніе, лишенное реальнаго смысла. Я не люблю революціи и не вижу въ ней самой ничего хорошаго, она ужасна, отвратительна въ своихъ образахъ, она есть тяжкая расплата. Но я признаю, что революція совершилась и что послѣ нея начинается новый періодъ нашей исторіи. Возможно троякое отношеніе къ русской революціи. Сначала революцію находили прекрасной, освобождающей, ее идеализировали. Такъ было послѣ весенней революціи 17 года. Потомъ революцію при-

знали абсолютнымъ зломъ и прекрасной представилась жизнь до революции. Такъ было послѣ осенней революціи 17 г. Это отношеніе сложилось въ длительный періодъ гражданской войны, оно породило вѣру, что революцію можно прикончить кавалерійской дивизіей, и оно господствуетъ до сихъ поръ въ эмиграціи. Старья, дореволюціонныя «лѣвыя» и «правыя» направленія колеблются между этими двумя точками зрѣнія. Но возможно третье отношеніе къ революціи и только ему принадлежитъ будущее. Революція есть болѣзнь и расплата, никакихъ положительныхъ завоеваній она сама по себѣ не даетъ. Но революція есть огромный и поучающій трагическій опытъ, послѣ котораго начинается новая жизнь, выступленіе на историческую арену новыхъ слоевъ народа, ее нельзя не признать, нельзя сдѣлать видъ, что ея не было. Идеализировать не слѣдуетъ ни того, что было до революціи, ни того, что происходитъ въ самой революціи. Новая жизнь создается не разрушительными силами революціи и не старыми силами реакціи, а тѣми творческими силами, которыя раскрываются въ результатъ опыта революціи.

Болѣе всего меня поразило, что къ своему возраженію противъ меня въ защиту монархіи Кн. Г. Н. Трубецкой прибавилъ еще выпадъ противъ моей статьи «О духовной буржуазности», написанной мною на совсѣмъ другую тему уже четыре года назадъ и запрещенной къ печати совѣтской цензурой въ періодъ, когда возникали не коммунистическія издательства и журналы и нѣкоторыя вольныя мысли могли попадать въ печать. Кн. Г. Н. Трубецкой находить, что я неосторожно пользуюсь словомъ «буржуазный», что меня могутъ причислить къ врагамъ капитализма и буржуазныхъ классовъ и что я даже могу доставить радость живоцерковникамъ. Но для всякаго, кто слѣдитъ за моей литературной дѣятельностью и кто знакомъ съ моей идейной фізіономіей, должно быть ясно, что въ статьѣ «О духовной буржуазности» выраженъ одинъ изъ основныхъ мотивовъ всей моей жизни и дѣятельности и что вопросъ тутъ не въ случайномъ словоупотребленіи, которое я могу исправить. Мотивъ борьбы съ «буржуазностью» имѣетъ для меня не меньшее значеніе, чѣмъ онъ имѣлъ для Герцена и К. Леонтьева у насъ, для Л. Бауа во Франціи, онъ принадлежитъ къ моей первичной духовной настроенности и направлен-

ности. Отъ того, что появилась въ мірѣ новая и отвратительная форма «буржуазности» въ лицѣ русскаго большевизма, я не считаю нужнымъ измѣнить этой своей настроенности и направленности, а еще болѣе въ ней укрѣпляюсь. Я отношусь не смѣшивая двухъ плановъ — внутренне-духовнаго и внѣшне-соціальнаго, но я вижу въ планѣ социальномъ и внѣшнемъ выраженіе и отображеніе того, что происходитъ въ планѣ внутреннемъ и духовномъ. Такое пониманіе вытекаетъ изъ моего символическаго міросозерцанія. Я дѣйствительно принадлежалъ всю мою жизнь и принадлежу сейчасъ къ противникамъ капиталистической цивилизаціи XIX и XX вѣка, въ которой вижу воплощеніе и кристаллизацію буржуазнаго духа въ большей степени, чѣмъ когда-либо и гдѣ-либо. Буржуазно-капиталистическая цивилизація явилась результатомъ отпаденія отъ христіанства и измѣны христіанству, она покоится на атомизаціи общества, на принципѣ конкуренціи, соревнованія и эгоистическаго интереса, на поклоненіи мамонѣ и на порабощеніи духа матеріальнымъ благамъ жизни, на отрицаніи аскетическаго ограниченія похоти жизни. Священный, христіанскій капитализмъ есть немыслимое и нелѣпое словосочетаніе. Капитализмъ есть результатъ секуляризаціи общества. Вся индустріально-капиталистическая система есть порожденіе ничѣмъ не ограниченной похоти жизни. Капиталистическая цивилизація есть обоготвореніе земнаго царства, міра сего. Въ ней религія признается лишь прогматически, какъ средство смирить рабочій классъ. Одной изъ причинъ отпаденія отъ христіанства было то, что христіанство цинически начали утверждать, какъ религію богатыхъ. Соціализмъ есть необходимое порожденіе капиталистической цивилизаціи и справедливая кара за нее. Вл. Соловьевъ всегда говорилъ, что социализмъ правъ относительно капитализма, но что тотъ и другой стоятъ на одной и той же буржуазной почвѣ. Всѣ лучшіе русскіе религіозные мыслители были противниками буржуазно-капиталистической цивилизаціи и боролись противъ нея, не только Л. Толстой, сильный въ критикѣ и слабый въ положительномъ вѣроученіи, но и славянофилы, и К. Леонтьевъ, и Достоевскій, и Вл. Соловьевъ, и Н. О. Оедоровъ. Это есть великая традиція русской національно-религіозной мысли, которой я остаюсь вѣренъ. Традиціи этой не слѣдуетъ

смѣшивать съ революціоннымъ и классовымъ народничествомъ. Въ Россіи никогда не было приличной буржуазной идеологіи, этимъ мы отличаемся отъ Запада. Свою вражду къ буржуазности и капиталистической цивилизації и достаточно выразили въ своей книгѣ «Новое средневѣковье» и не понимаю, почему это обратило меньше на себя вниманія, чѣмъ статья «О духовной буржуазности». Я думаю, что буржуазный капиталистическій міръ новой исторіи кончается, изживаются его роковыя послѣдствія и нарождается новый міръ, еще не сформировавшійся и не опредѣлившійся въ своей социальной структурѣ, который принужденъ будетъ обратиться къ другимъ духовнымъ началамъ и вновь признать аскетическое самоограниченіе потребностей. Безуміе думать, что можно побѣдить коммунизмъ въ мірѣ возвратомъ къ капитализму. Міръ идетъ къ новой организаціи труда и къ освященію труда, это есть основной вопросъ нашего времени, несоизмѣримо болѣе реальный и важный, чѣмъ вопросъ о монархіи или республикѣ. Въ социализмъ есть своя отрицательная правда, но онъ положительно не можетъ рѣшить социального вопроса, такъ какъ покоится на ложныхъ духовныхъ основахъ. Изъ реакціи противъ коммунизма нельзя отрицать самого существованія социального вопроса, возвращаться къ буржуазному индивидуализму, въ корни антихристіанскому, и дѣлаться идеологами буржуазнаго класса, который нисколько не лучше, чѣмъ рабочій классъ. Сверхклассовая точка зрѣнія совсѣмъ не есть буржуазная точка зрѣнія, какъ и не пролетарская. Между тѣмъ какъ сейчасъ пролетарской точкѣ зрѣнія противопоставляютъ буржуазную точку зрѣнія. Это

есть измѣна христіанству во имя классовой корысти. Въ нашей старой, дореволюціонной жизни была неправда передъ Богомъ, неправда въ самыхъ первоосновахъ общества, которая и обернулась коммунизмомъ. И объ этомъ нужно свободно и правдиво говорить. Свобода и независимость мысли у насъ всегда отрицались «лѣвымъ» общественнымъ мнѣніемъ и сейчасъ отрицаются «правымъ» общественнымъ мнѣніемъ. Есть одна очень опасная книга, которой и живогерковники могутъ воспользоваться и злоупотребить болѣе, чѣмъ моими статьями, это — Евангеліе. Слова Сына Божьяго и Сына Человѣческаго очень опасны и страшны для неправды міра сего. На книгѣ этой трудно обосновать капиталистическую цивилизацію, трудно отстаивать интересы буржуазныхъ классовъ, какъ невозможно обосновать классовый революціонный социализмъ, зависть и корысть рабочаго, невозможно возславить революцію. Злоупотреблять можно всѣмъ. Достаточно вспомнить, что слова Ап. Павла: «если кто не хочетъ трудиться, тотъ не ѣсть», красуются на всѣхъ совѣтскихъ заборахъ. Въ заключеніе долженъ сказать, что я былъ и остаюсь «динимъ» съ точки зрѣнія существующихъ направленій и партій. Это значить, что я хочу сохрѣпить за собой совершенную свободу мысли и совѣсти и право говорить правду, хотя бы она была непріятна противоположнымъ лагерямъ. Въ этомъ я вижу не только свою личную миссію, но и единственную достойную миссію интеллектуальнаго, никакихъ интересовъ не отстаивающаго слоя русской эмиграціи, вижу и задачу нашего журнала «Путь».

Николай Бердяевъ.

ЖОЗЕФЪ ДЕ МЕСТРЪ И МАСОНСТВО.

(*La franc-maçonnerie* memoire au Duc de Brunswick par *Joseph de Maistre* publie avec une introduction par *Emile Dermenghem*; *Emile Dermenghem*. *Joseph de Maistre Mystique*. 1923; *Georges Goyau*. *La pensee religieuse de Joseph de Maistre*. 1921).

Интересъ къ масонству въ русской эмигрантской средѣ носить характеръ исключительно эмоциональный, а не познавательный. Этотъ интересъ рожденъ на почвѣ паталогической мнительности и подозрительности и находится на уровнѣ сознанія книги Нилуса и протоколовъ сионскихъ мудрецовъ, т. е. на крайне низкомъ культурномъ уровнѣ. Вопросъ о масонствѣ ставится и обсуждается въ атмосферѣ культурнаго и нравственнаго, одичанія, порожденнаго паническимъ ужасомъ передъ революціей. Вопросъ этотъ отнесенъ цѣликомъ къ сыскной части, къ органамъ контръ-развѣдки. Розыскъ агентовъ «жидо-масонства», мірового масонскаго заговора имѣетъ ту же природу, что и розыскъ большевиками агентовъ мірового контръ-революціоннаго заговора буржуазіи. Толкомъ никто ничего о масонствѣ не знаетъ. Обличители масонства питаются подметными листками, крайне недоброкачественными и рассчитанными на разжиганіе страстей, написанными въ стилѣ погромной антисемитической литературы. Концепція масонства, какъ мірового заговора противъ христіанства, какъ церкви сатаны, создана католиками праваго лагеря. Католики вѣрятъ, что Церковь Христова есть внѣшняя міровая организація. Отсюда они дѣлаютъ дедукцію, что и церковь сатаны должна быть такой же внѣшней міровой организаціей, столь же іерархической и подчиненной единому центру. Въ сущности,

католическіе спеціалисты по масонству считаютъ масонами всѣхъ противниковъ католичества, они дѣлятъ міръ на двѣ части — католическая церковь и масонство и въ масонство зачисляютъ почти всѣхъ замѣчательныхъ людей новаго времени. Въ такомъ духѣ написана извѣстная католическая книга о масонствѣ N. Deschamps'a «*Les Societes secretes et la societe ou philosophie de l'histoire contemporaine*». Нѣтъ, кажется, ни одного дѣятеля (не католика) въ области мысли и въ области общественной жизни, котораго бы отецъ Дешампъ не причислилъ къ масонамъ. Концепція масонства, какъ мірового сатаническаго заговора противъ христіанской Церкви и христіанскихъ устоевъ жизни, въ русской черносотенной литературѣ въ стилѣ Нилуса цѣликомъ скопирована съ католической литературы, но съ сильнымъ пониженіемъ умственнаго и культурнаго уровня. Настоящаго познанія масонства нѣтъ ни тамъ, ни здѣсь. Крайнее легковѣріе, неспособность къ критикѣ поражаетъ въ этой литературѣ. Русскіе маніаки масонскаго заговора, мнящіе себя православными, забываютъ, что православному сознанію совсѣмъ не свойственно пониманію Церкви Христовой, какъ внѣшней міровой организаціи, и потому совсѣмъ не обязательно для этого сознанія мыслить церковь сатаны, какъ внѣшнюю міровую организацію, какъ централизованный міровой заговоръ. Православіе предоставляетъ сатанѣ, силамъ

зла возможность действовать разнообразными, не непременно организованными и централизованными путями. Въ основѣ концепціи масонства, изболѣвающей его зловѣщую мировую роль, лежитъ философія исторіи до крайности переоцѣнивающая значеніе сознательно организованныхъ и централизованныхъ силъ въ мировой исторіи. Въ дѣйствительности въ мировой исторіи огромную роль играютъ силы стихійно-ирраціональныя. У людей есть потребность искать сознательнаго, организованно дѣйствующаго виновника своихъ несчастій и злоключеній. Когда-то такъ же повсюду видѣли іезуитскій заговоръ, какъ теперь видятъ масонскій заговоръ.

Большимъ ударомъ для господствующей въ правыхъ католическихъ кругахъ концепціи масонства является опубликованіе найденнаго въ бумагахъ Ж. де Местра трактата о масонствѣ. Для тѣхъ, которые специально занимались Ж. де Местромъ, ничего неожиданнаго книга «La franc-maçonnerie» не представляетъ. Я много занимался Ж. де Местромъ и мнѣ было извѣстно, что Ж. де Местръ былъ близокъ къ масонству, былъ въ молодости ученикомъ Сень-Мартена и что его слѣдуетъ трактовать, какъ своеобразнаго иллюмината и христіанскаго теософа. Но во вновь опубликованной книгѣ де Местръ развиваетъ герцогу Брауншвейгскому, великому мастеру шотландскаго франкмасонства, цѣлый планъ обращенія масонства на служеніе христіанской церкви. Онъ устанавливаетъ для масонства дѣятельность трехъ ступеней: 1) филантропическая дѣятельность помощи ближнимъ, 2) содѣйствіе объединенію христіанскаго міра съ подчиненіемъ его Католической Церкви, 3) высшій христіанскій гнозисъ, то, что де Местръ называетъ «*revelation de la Revelation*». Ж. де Местръ признаетъ, что есть масонство зловредное, революціонно разрушительное и направленное противъ Церкви и христіанства. Таково, напр., революціонное иллюминатство нѣмца Вейсгаупта. Но также можетъ быть масонская организація направлена на служеніе добру, на торжество христіанства въ мірѣ. Сень-Мартен, который былъ христіаниномъ, но не ортодоксальнымъ католикомъ, Ж. де Местръ горячо защищаетъ. Между тѣмъ какъ о. Дешампъ считаетъ Сень-Мартена атеистомъ, разрушителемъ христіанства и страшнымъ революціонеромъ. Вопросъ о религіозныхъ

взглядахъ Ж. де Местра, объ его отношеніи къ мистикѣ, а также къ масонству, иллюминатству и мартинизму обстоятельно изслѣдованъ въ прекрасныхъ книгахъ Ж. Гойо и Е. Дерменгема. Ж. де Местра, гениальнаго мыслителя, соединявшаго въ своей необычайной индивидуальности сложное многообразіе, знаютъ по наслышкѣ. Всѣ повторяютъ шаблонный взглядъ на него, какъ на крайняго реакціонера, апологета инквизиціи и палача, фанатическаго католика и роялиста, ультрамонтана, провозгласившаго до Ватиканскаго собора догматъ папской непогрѣшимости. Но въ дѣйствительности образъ Ж. де Местра совсѣмъ иной, несоразмѣримо болѣе сложный, не вмѣщающійся ни въ какія шаблонныя направленія и школы. Ж. де Местръ, какъ и большая часть замѣчательныхъ людей, былъ одинокъ, онъ самъ по себѣ. Когда была опубликована переписка Ж. де Местра, то всѣ были поражены, какой это былъ чудесный человекъ, нѣжный, любящій, мягкій, необыкновенно благородный, такъ много страдавшій въ жизни. Ж. де Местръ совсѣмъ не дореволюціонный человекъ, онъ пореволюціонный человекъ, онъ не банальный реакціонеръ, онъ обращенъ къ грядущему. Онъ понималъ не только сатанинскій характеръ революціи, но и ея своеобразное величіе, видѣлъ въ ней дѣйствіе Божьяго Промысла. Онъ относился рѣзко отрицательно къ эмигрантамъ французской революціи и не хотѣлъ насильственной, кровавой контр-революціи. Онъ ждалъ наступленія новой мировой эпохи въ христіанствѣ, новаго откровенія Св. Духа. Онъ любилъ Платона и Оригена, что очень оригинально для представителя латинскаго католичества. Онъ былъ своеобразнымъ христіанскимъ гностикомъ, вѣровавшимъ въ возможность болѣе глубокаго и эзотерическаго пониманія откровенія въ духѣ сокровенной духовной мудрости. Онъ признавалъ тройственный духовно-душевно-тѣлесный составъ человека, чего не признаетъ господствующая доктрина католичества. Онъ горячо стоялъ за символическое толкованіе Священнаго Писанія. Взгляды его отличались большой широтой, а не узостью. И всегда въ немъ чувствуется человекъ утонченной культуры. Въ немъ нѣтъ никакого мракобсія, столь свойственнаго русскимъ праваго лагеря. Вопреки принятому о немъ мнѣнію Ж. де Местру свойственна была своеобразная гуманность.

Это показано в книгах Дерменгема и Гойо. Массонство для де Местра было наукой о человѣкѣ. Онъ стоитъ на грани двухъ вѣковъ и оказываетъ огромное вліяніе на мышленіе XIX вѣка. Извѣстно, какое онъ значеніе имѣлъ для Сень-Симона и Огюста Конта, не говоря уже о католическихъ теченіяхъ. Условіемъ для вхожденія въ массонство Ж. де Местръ предлагалъ поставить вѣру въ божественность Іисуса Христа. Массонство въ концѣ XVIII и началѣ XIX вѣка было мистически окрашено, въ тѣ времена оно не приобрѣло еще того характера, какое онъ имѣетъ сейчасъ, т. е. характера политическихъ клубовъ, черезъ которые дѣлаютъ карьеру. Ж. де Местръ интересенъ для русскихъ еще потому, что онъ провелъ свое изгнаніе втеченіе семнадцати лѣтъ въ Петербургѣ въ качествѣ посла при дворѣ Александра I, написалъ книгу о Россіи и въ письмахъ своихъ много говоритъ о Россіи. Онъ предсказалъ русскую революцію и предвидѣлъ ея ужасный характеръ. Православія Ж. де Местръ не увидалъ и не понималъ. Онъ вращался въ русскомъ свѣтскомъ обществѣ начала XIX вѣка, которое само не видѣло и не понимало православія. Кстати сказать и нынѣ Дерменгемъ въ своей книгѣ невѣрно изображаетъ религіозную жизнь въ Россіи, основывая свое сужденіе на книгахъ П. Милокова, который враждебенъ не только православію, но и вообще религіи. Де Местра представляли себѣ политикомъ по преимуществу и даже взгляды его на папскую непогрѣшимость обычно считали прежде всего политическою доктриной, обосновывающей суверенитетъ власти. Новыя книги о де Местрѣ разбиваютъ этотъ взглядъ и устанавливаютъ, что для него на первомъ планѣ всегда стоялъ интересъ религіозный. Де Местръ былъ мистикомъ и только признавъ это, можно понять его судьбу. Какъ и всѣ мистики, онъ былъ непонятъ и искаженъ. Про Ж. де Местра сказалъ де Бональдъ, что не находитъ себѣ мѣста въ настоящемъ тотъ, кто чувствами своими принадлежитъ прошедшему, а мыслями своими принадлежитъ будущему. Когда Ж. де Местръ вернулся во Францію, онъ оказался тамъ чужимъ, къ нему отнеслись почти враждебно. А это было время реставраціи, когда должны были бы признать его заслуги. Ватиканъ тоже не былъ особенно расположенъ къ свѣтскому мыслителю, написавшему книгу «О папѣ», и въ концѣ концовъ осудилъ фидеизмъ и

традиціонализмъ, съ которыми было связано міросозерцаніе де Местра. Ж. де Местръ не былъ схоластикомъ и интеллектуалистомъ въ томистскомъ смыслѣ, онъ былъ ирраціоналистомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ своеобразнымъ гностикомъ. Его христіанская теософія была тѣмъ соединеніемъ и смѣшеніемъ мистики, теологіи и философіи, котораго не допускаетъ побѣдившій въ католичествѣ классическій томизмъ. Ж. де Местръ былъ прежде всего исторіософомъ, а исторіософія никогда не вмѣщается въ рамки официальной теологіи и философіи. Онъ создаетъ мистическую философію исторіи. Онъ одинъ изъ очень немногихъ въ западномъ католическомъ мірѣ, настроенныхъ апокалиптически и эсхатологически. Ж. де Местръ, подобно Фр. Баадеру, ближе намъ русскимъ, чѣмъ другіе мыслители Запада. Его ожиданія новой эпохи Духа Св. очень близки ожиданіямъ русской религіозной мысли.

Какъ оцѣнить книгу Ж. де Местра о массонствѣ? Она сбиваетъ распространенныя сейчасъ представленія объ исторіи массонства и требуетъ болѣе сложнаго отношенія къ этой проблемѣ. Величайшій католическій мыслитель Франціи, глава контръ-революціонной теократической школы, былъ массономъ, причастенъ къ мартинизму,*) и развиваетъ планъ обращенія массонскихъ организацій на служеніе христіанству и католической церкви. Правда, активное его участіе въ массонскихъ ложахъ связано съ его молодостью, но онъ до конца жизни защищалъ учителя своей молодости Сень-Мартена, столь третируемаго въ шаблонныхъ католическихъ книгахъ о массонствѣ. Приходится признать, что въ исторіи массонство бывало разнымъ и служило разнымъ цѣлямъ. Значеніе книги де Местра въ томъ, что она помогаетъ разбить мрачную легенду о массонствѣ, которая способна довести слабыхъ и склонныхъ къ одержимости людей до сумасшедшаго дома. Согласно этой легендѣ, массонство есть міровой заговоръ, сатанинская міровая организація, которая все себѣ подчиняетъ и обращаетъ все въ орудіе своихъ темныхъ цѣлей, скрытыхъ отъ большей части самихъ массоновъ. Легенды этой нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Тайная организація не поддается извнѣ изученію

*) Слѣдуетъ отмѣтить, что мартинизмъ происходитъ не отъ Сень-Мартена, а отъ Мартинеса де Пасквалиса.

до глубины. Никакой легенды о тайной организации нельзя опровергнуть точно и документально. Всегда мания этой легенды могут сказать, что само опровержение есть лишь новая хитрость для осуществления темных и таинственных целей этой организации. Перед нами разверзается дурная безконечность подозрительный и обвинений. Для легенды о масонстве есть много оснований и поводов, но она, как и всякая легенда, есть мифотворчество коллектива, пораженного известным рода аффектами и эмоциями. Легенда не может быть простым констатированием факта и она не поддается эмпирическому обоснованию, она всегда творится и в ней есть домысел. Легенда всегда убедительна для тех, которые эмоционально в ней заинтересованы. И в легенде всегда есть своя доля истины, реальности. Масонство все-таки существует и играет роль. Происхождение масонства теряется в глубинах веков и окружено оккультными преданиями, его связывают с орденным таинством. В наше время во Франции масонство играет довольно большую политическую роль, оно есть путь к власти и оно ведет борьбу против католической церкви. Но когда выпускают книгу с документами, доказывающими, что правительство Эррио точно исполняло предначертания масонских лож, я спрашиваю, что это прибавляет к нашим суждениям о правительстве Эррио или о другом каком-либо правительстве. Важна оценка всякого явления по существу, по плодам его. Если какое-либо правительство ведет резко антихристианскую и антицерковную политику, то я даю ему отрицательную оценку с точки зрения моей веры, независимо от того, действует ли оно от масонских организаций или от себя самого. Современный мир полон отрицательными антихристианскими и антицерковными движениями, — таково господствующее состояние сознания, и ничего не прибавляется к оценке этих движений от того, что я признаю их масонскими. В наше время нет надобности скрывать и маскировать безбожия и вражды к христианству, скорее наоборот. В нашу эпоху сплочиваются и организуются антихристианские силы самыми разнообразными и открытыми путями и масонство совсем не обязано тут играть руководящей роли. И без него делят свое безбожное дело. Самая большая и самая злобная антихристиан-

ская сила — коммунизм — менее всего носит характер масонский. Чтение масонских и антимасонских книг, общение с людьми и длительные размышления на эту тему привели меня к той гипотезе, что масонство не столько есть тайная мировая организация, которая пользуется, как своим орудием, всеми силами, всеми организациями, всеми партиями для осуществления своей неведомой конечной цели (легенда), сколько есть форма тайного общества, которой пользуются все силы, все организации, все партии для осуществления своих целей, как злых, так иногда и добрых. Только этим можно объяснить, что в разное время и в разных местах масонство окрашивается в разный цвет. Было масонство мистическое и масонство резко атеистическое, масонство правое и масонство левое, в нем участвовали цари и революционеры. В конце XVIII и в начале XIX века в масонстве преобладали направления мистическая и оккультно-теософическая. Наш Новиков был христианином и мистиком. В конце XIX и в начале XX века в масонстве преобладают направления атеистическая и воинствующе антихристианская. Но и сейчас масонство очень разнообразно. Так в странах латинских и католических, во Франции и Италии, масонство прежде всего имеет характер антицерковный и антихристианский. Таков, повидимому, Grand Orient во Франции. В Америке и Англии масонство имеет характер по преимуществу протестантско-христианский, есть даже епископы среди масонов. Тайные общества существуют с древних времен, они были и в древнем Египте, Индии, Греции и ими пользовались для разных целей. Сейчас в масонской идеологии преобладает антихристианский гуманизм, но не всегда так было, да и теперь не везде так. Примьер Ж. де Местра доказывает, что принципом масонской организации, тайного общества, можно пользоваться для целей самых противоположных. Масонство есть то, чем все пользуются, а не то, что всем пользуется. И сейчас по преимуществу пользуются им для целей не христианских и антицерковных. Политически европейское масонство есть сейчас направление буржуазного радикализма. Менее всего масоны коммунисты. Масонство есть чисто буржуазная идеология, и духовно буржуазная и социально буржуазная,

вокругъ него группируются лѣвые и свободомыслящіе буржуазные элементы, представители буржуазнаго, прогрессистскаго гуманизма. И мнѣ представляется вреднымъ окружать масонство ореоломъ. Господствующая идеологія масонства въ сущности очень плоская, это есть самая банальная вѣра въ прогрессъ и въ гуманность, непониманіе глубокаго трагизма міровой исторіи. Масоны не атеисты исповѣдуютъ плоскій деизмъ. Мистическіе и оккультные элементы въ масонствѣ ослабѣли и остаются пережиткомъ прошлаго, они являются достояніемъ отдѣльныхъ людей, а не группъ. Возрождающійся въ наше время оккультизмъ, повидимому, не имѣетъ тѣсной связи съ масонствомъ. Масонство окрашивается въ цвѣтъ эпохи и цвѣтъ тѣхъ группъ и слоевъ, которые въ него входятъ.

Когда на вопросъ задаваемый специалистами по масонству, въ чемъ же сейчасъ положительная цѣль масонства, отвѣчаютъ, что оно стремится къ созданію соединенныхъ штатовъ Европы, и говорятъ, это съ выраженіемъ ужаса на лицѣ, то мнѣ это представляется очень смѣшнымъ. Сама по себѣ цѣль созданія соединенныхъ штатовъ Европы не есть еще злодѣйская цѣль, къ ней могутъ и добрые христіане стремиться, но съ инымъ духомъ. Къ созданію соединенныхъ штатовъ Европы стремятся открыто многія политическія направленія и оцѣнивать это нужно по существу. Я не могу считать, что объединеніе народовъ Европы и миръ между этими народами есть цѣль злодѣйская и сатаническая, потому что и масоны работаютъ надъ осуществленіемъ подобной цѣли. Это — пустое и извращенное разсужденіе. Я бы хотѣлъ, чтобы объединеніе народовъ Европы и миръ между ними совершился во имя Христа, и я вѣрю, что только во имя Христа можно достигнуть реальнаго объединенія и мира. Но когда христіане не осуществляютъ правды въ жизни, когда они не творятъ дѣло единенія и мира, тогда это беретъ на себя анти-

христъ и духовно искажаетъ его. И виновны въ томъ всегда бываютъ прежде всего христіане. Христіане должны по христіански рѣшать социальный вопросъ. Иначе онъ будетъ рѣшенъ въ духѣ антихриста. Нужно прежде всего на себя взять вину и отвѣтственность, а не искать повсюду масонскаго заговора, что есть дѣло не христіанское и духовно вредное, столь же не христіанское и духовно вредное, какъ и исканіе повсюду еврейскаго заговора. Французскіе католики-націоналисты не хотятъ примиренія между Франціей и Германіей, потому что надъ этимъ примиреніемъ работаютъ масоны. Но это примиреніе есть прежде всего обязанность христіанъ, призывы же къ враждѣ и крови въ духѣ Action Française есть дѣло антихристіанское и безбожное, губящее Европу. Къ масонской легендѣ нужно отнестись морально-прогматически. Она вредна для духовнаго здоровья людей, она дѣйствуетъ разрушительно на душу, ввергая ее въ атмосферу сумасшедшей мнительности, подозрительности и злобности, она дѣлаетъ душу не болѣе вооруженной, а менѣе вооруженной, такъ какъ патологическій аффектъ страха, подозрѣнія дѣлаетъ человека слабымъ, превращаетъ человека въ дрожащую тварь. Мой долгъ прежде всего мужественно и безстрашно творить добро, а не быть растерзаннымъ ужасомъ передъ зломъ. Чтеніе Ж. де Местра должно дѣйствовать облагораживающе. Де Местръ всегда и во всемъ плѣняетъ своимъ духовнымъ аристократизмомъ, котораго такъ не хватаетъ людямъ нашей эпохи. Въ частности, книга де Местра о масонствѣ и книги Дерменгема и Гойю о де Местрѣ должны способствовать пробужденію благородно-аристократическаго духа познанія въ отношеніи къ сложной проблемѣ масонства, столь вульгаризованной патологическими аффектами эпохи.

Николай Бердяевъ.

НОВОЕ ИЗДАНИЕ БААДЕРА.

Творения Франца Баадера, быть может, величайшего немецкого мыслителя 19 века, оказавшего влияние и на Гегеля, и в особенности на Шеллинга, когда то (в 50-х годах 19 века), изданные в «Полном Собрании Сочинений», давно уже стали библиографической редкостью и доступны для пользования лишь в больших публичных библиотеках. В то время, как Фихте, Шеллинг, Гегель уже дождались нового, современного издания по крайней мере избранных своих сочинений, во многих томах, сочинения Баадера доселе пребывали в забвении. В 1921 году в собрании «Der Dom. Bucher der deutschen Mystik» (Insel Verlag) появился томик немногих избранных статей и отрывков из Баадера, совершенно неудовлетворительный во многих отношениях. В 1924 году появилась перепечатка части писем Баадера (собранных в 15-м том Полн. Собр. Сочинений), без всякого вступления, без каких либо пояснительных указаний. (Fritz WERLE. Baader und sein Kreis Ein Briefwechsel). Оба издания были явно недостаточны для знакомства с Баадером. Теперь этот пробел отчасти восполнен изданием в одном, но весьма объемистом томе (938 стр.) избранных сочинений Баадера по социальной философии, выпущенном в издаваемом Otmar Spahn'ом серии «Die Herdflamme. Sammlung gesellschaftlicher Grundwerke aller Zeiten und Volker».*) В книге полностью перепечатаны 14 работ Баадера по социальной философии и обширное собрание социально-философских выдержек из его работ: впер-

вые напечатаны письма Баадера к Людвигу I Баварскому и записка, представленная им баварскому правительству. В виде общеполитического приложения перепечатаны 2 (из 4-х) выпуска «Fermenta Cognitionis» и статья «Elementarbegriffe über die Zeit». К книге приложена обширная биография Баадера и попытка систематического изложения его общеполитического и социально-философского мировоззрения. Здесь нет надобности подвергать детальной критике рассматриваемую попытку подбора избранных сочинений Баадера (хотя она и не во всем удачна). Достаточно отметить, что она и в опубликованном материале, и в пояснительных статьях дает все же живое и достаточно полное представление по крайней мере о социально-философских идеалах Баадера, и хотя бы частично знакомит с его общим философским мировоззрением.

Баадер, один из величайших немецких мыслителей, изумительный по богатству, полновесности, жизненности и глубине своих идей мало известен теперь даже немцам и совершенно неизвестен молодому поколению русских. Мы не можем здесь, даже в самых кратких чертах, обрисовать его мировоззрение. Ограничимся немногими словами, поясняющими его ценность для нас и нашего времени. Прежде всего Баадер — единственный из крупных немецких мыслителей 19-го века, который строит все свое философское мировоззрение на положительной церковно-христианской вере, понимает и с замечательным глубокомыслием обнаруживает философское значение догматов христианства. Будучи католиком, он вместе с тем в своем учении о всеединстве и соборности, в своем органическом понимании церкви и человеческого общества, в своей оценке любви и

*) Die Herdflamme. Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Johannes Sauter. Gustav Fitcher. Jena. 1925.

свободы, какъ основъ человѣческой жизни и вѣры, по существу совпадаетъ съ православнымъ пониманіемъ христіанства. Его общественно-философскія ученія особенно цѣнны и своевременны тѣмъ, что онъ все время защищаетъ позицію, одинаково противоположную, какъ гуманистическому либерализму, такъ и мертвящему формалистическому консерватизму, и неустанно борется сразу на эти два фронта. Его основная общественно-философская идея, что истинная свобода — не въ изолированности, оторванности личности отъ цѣлаго, а именно въ органическомъ единеніи ея съ Богомъ, міромъ и людьми и что, съ другой стороны, подлинная органическая цѣлестность жизни возможна только черезъ свободно-любтивное единеніе, а не черезъ наси-

ліе и механическую связанность, есть именно то самое важное, на что въ настоящую эпоху развала и озлобленія, революціоннаго и контрреволюціоннаго ослѣпленія, должно быть направлено вниманіе и воля, стремящаяся къ возрожденію здоровыхъ и прочныхъ основъ общественной жизни.

Было бы весьма желательно, чтобы хоть краткое, но умѣло подобранное, изданіе избранныхъ сочиненій Баадера появилось на русскомъ языкѣ и стало доступнымъ русской молодежи, ищущей религіознаго обоснованія общественнаго идеала. Такое изданіе могло бы быть цѣннѣйшимъ пособіемъ для русскаго религіозно-философскаго образованія.

С. Франкъ.

НОВОКАНТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ МИЕОЛОГИИ.

(Ernst Cassirer. Pihlosophie der Symbo-
lischer Formen. Teil 2: Das mythische
Denken. Berlin 1925).

Проф. Кассиреръ, единственный нынѣ вліятельный представитель новокантианства «марбургской» школы, извѣстный доселѣ своими трудами по логикѣ естествознанія и по исторіи теоріи знанія, выпустилъ теперь, въ двухъ томахъ «философію символическихъ формъ», изъ которыхъ первый посвященъ философіи языка, а второй философіи міеологии и религіи. (Объясняе еще третій томъ по философіи искусства). Каждый томъ образуетъ законченное цѣлое, и потому мы здѣсь имѣемъ возможность дать въ отдѣльности отчетъ о второмъ томѣ — о философіи религіи Кассирера. Въ основу изслѣдованія положенъ обширный матеріалъ по этнографіи и исторіи религіи. То обстоятельство, что философъ, всю жизнь работавшій надъ вопросами чистой науки и отвлеченный философъ, могъ съ такою добросовѣстностью и прибавимъ тотчасъ же — съ такимъ вниманіемъ и чуткостью изучить совершенно новую для него область духовной жизни, къ которой, къ тому же, онъ не имѣетъ никакого личнаго отношенія, — вызываетъ невольное изумленіе и уваженіе къ чисто нѣмецкой основательности научной мысли. Съ другой стороны, на трудъ Кассирера неизбежно должно было отразиться то простое и роковое положеніе, что — какъ слѣпой не можетъ познавать живопись и глухой или немзыкальный человѣкъ — музыки, — человѣкъ, лишенный непосредственнаго органа воспріятія религіозной жизни (или утратившій его), фактически не въ состояніи уловить самого существа дѣла въ этой области.

Методологическій замыселъ Кассирера

очень простъ — но вмѣстѣ съ тѣмъ убѣдительно только для того, кто раздѣляетъ основное построеніе кантіанства. Подобно тому, какъ существуетъ апіорныя формы сознанія, дѣлающія возможнымъ научное знаніе, должны существовать и апіорныя формы сознанія, изъ которыхъ вытекаетъ или на которыхъ зиждется міеологическое и религіозное содержаніе человѣческой мысли и жизни. Методъ познанія, какъ и принципиальная оцѣнка міеологии и религіи (которые для Кассирера, конечно, совпадаютъ, такъ какъ понятіе откровенія естественно отсутствуетъ въ его системѣ, и даже о наличіи чисто религіозной нужды и потребности человѣка онъ не догадывается) вытекаютъ здѣсь изъ общей философской позиціи кантіанства — именно изъ его релятивизма. Оригинально — и характерно для нашей эпохи пробужденія по крайней мѣрѣ интереса къ религіозной жизни — то, что «трансцендентальный» методъ Канта примѣняется къ научному знанію, такъ что *формально* религіозное сознаніе становится вполнѣ *равноправнымъ* научному; оба открываютъ равно относительныя и равно неизбѣжныя картины міра, присущія человѣческому сознанію; и Кассиреру представляется, что ему удалось найти единственный строго научный, именно «трансцендентальный» методъ изученія религіи, одинаково отличный, какъ отъ эмпирико-психологическаго метода исторіи и этнографіи, такъ и отъ метафизическаго истолкованія Шеллинга и Гегеля. Осуществленіе этого замысла — при всей интересности и тонкости нѣкоторыхъ частныхъ его итоговъ — обнаруживаетъ все же его внутреннюю несостоятель-

ность. Прежде всего обнаруживается общий порок «трансцендентализма» — непреодолимость для него *психологизма*: анализ религиозно-мифологического сознания, несмотря на все усилия Кассирера слѣдовать чисто-объективной его феноменологии, — въ силу заранее принятого или скорѣе инстинктивно укорененнаго убѣжденія въ субъективности, иллюзорности мифологии, — все же сводится къ чисто психологическому анализу и принципиальному отличію «трансцендентальнаго» метода отъ психологии *на дѣлѣ* провести невозможно. вмѣстѣ съ тѣмъ сказывается и другой порокъ кантіанства — это философская недоговоренность или, скажемъ рѣзче, безсознательная лживость: «трансцендентальный» методъ совсѣмъ не свободенъ отъ «догматическихъ» предпосылокъ; его тайной предпосылкой служитъ позитивизмъ, убѣжденіе въ безусловной объективности и достовѣрности именно научно-эмпирическаго знанія и его одного. Уже Германъ Когенъ отмѣтилъ, что если «Критика чистаго разума» имѣетъ у Канта твердый фундаментъ въ лицѣ положительной науки, на которую она «ориентируется», то «Критика практическаго разума» такого фундамента у него не имѣетъ; и Когенъ пытался найти его въ лицѣ правовой и общественной дѣйствительности. Тѣмъ болѣе ни у самого Канта, ни у его послѣдователей нѣтъ прочнаго «фундамента» для философіи религіи — а это значитъ: нѣтъ вѣры, въ незыблемую реальность, отношеніе къ которой и раскрытіе которой въ послѣднемъ счетѣ — вопреки всяческому «трансцендентализму» — одно только въ состояніи оправдать и потому сдѣлать философски значительнымъ и содержательнымъ (а не только психологически интереснымъ) анализъ религиознаго сознания.

Въ изслѣдованіи Кассирера это сказывается въ томъ, что «категоріи» мифологическаго сознания — мышленія, созерцанія и чувства — онъ отыскиваетъ и устанавливаетъ путемъ простаго контрардикторнаго отрицанія соответствующихъ научныхъ категорій: если научный методъ состоитъ въ разложеніи «субстанцій» на «функции», то мифическое сознаніе, напротивъ, гипостатируетъ или «субстанциализируетъ» всѣ данныя, если для науки

пространство, время и число суть чисто-безкачественныя формы отношенія, то для мифическаго сознанія каждое направленіе и каждый отрѣзокъ пространства, историческій моментъ времени, отдѣльное число приобретаетъ качественно-индивидуальный смыслъ и т. п. Какъ ни вѣрны такіе чисто отрицательныя опредѣленія, они, во-первыхъ, совершенно недостаточны для проникновенія въ существо дѣла; и если иногда Кассиреру удается на этомъ пути кое что уловить (напр., интересный фактъ зависимости — въ китайскомъ, индусскомъ, египетскомъ и античномъ сознаніи — идеи нравственно-общественнаго порядка отъ идеи пространственно-временнаго разграниченія), то часто онъ проходитъ мимо самыхъ значительныхъ явленій (напр., мистической символики чиселъ) безъ всякаго пониманія ихъ существа. И во-вторыхъ, вопреки сознательно-возвышенному замыслу утвердить равноцѣнность и качественную разнородность религиозно-мифическаго и научнаго сознанія, онъ невольно сбивается — что психологически совершенно неизбежно, ибо соответствуетъ *подлинной вѣрѣ самого автора* — на плоское «просвѣтительское» пониманіе, для котораго религія и мифология есть просто плохая, примитивная *наука*. Ибо въ науку — то Кассиреръ, *несмотря* на свой релятивизмъ, подлинно вѣритъ, въ религію же — въ силу своего релятивизма — не вѣритъ.

При всей — неизбежной — неудачѣ въ осуществленіи замысла дать объективное философское осмысленіе существа религиозно-мифологической сферы духовной жизни, книга Кассирера, отчасти отрицательно, именно поучительностью этой неудачи, отчасти положительно — большимъ запасомъ фактовъ и интересныхъ частныхъ соображеній, собранныхъ въ ней, заслуживаетъ вниманія и можетъ дѣйствовать возбуждающе на религиозно-философскую мысль. Она есть во всякомъ случаѣ примѣчательный симптомъ пробужденія интереса къ религіи даже въ наиболѣе позитивистически настроенныхъ умахъ современныхъ представителей нѣмецкой философіи.

С. Фрапкъ.

Л. П. КАРСАВИНЪ. *О началахъ (опытъ-христiанской метафизики).*

I. Богъ и тварный міръ. изд. Обелискъ. Берлинъ 1925.

Авторъ этого труда составилъ себѣ крупное ученое имя первоклассными трудами по исторіи католическаго средне-вѣковья. Однако, въ послѣднее время раскрылась и другая сторона въ творчествѣ этого своеобразнаго мыслителя Л. П. Карсавинъ, всегда, впрочемъ бывший метафизическимъ философомъ, выступилъ съ рядомъ специальныхъ трудовъ. («Джi-ордано Бруно», «Философія исторіи». «Востокъ», Западъ и русская идея», «О свободѣ», «О добрѣ и злѣ», «Уроки отреченной вѣры», «О началахъ» и др.). Можно какъ угодно относиться къ этимъ произведеніямъ, принимать или отвергать ихъ, подвергать критикѣ ихъ порою парадоксальныя и «эпатирующія» утвержденія, но одного отрицать нельзя никакъ: лежащей на нихъ печати мощнаго метафизическаго таланта, богатѣйшаго содержанія и яркой своеобразной индивидуальности.

Содержаніе перваго тома «Началь» вмѣщено въ четыре главы съ чрезвычайно яркимъ и характернымъ обозначеніемъ ихъ содержанія. Гл. I «въ коей послѣ краткаго введенія разсматривается природа религіознаго акта и въ связи съ нимъ предварительно уясняются понятія всеединства, Божества и Богочеловѣчества, теофаніи, творенія, обоженія и свободы въ Богѣ и твари»; гл. II, «посвященная вопросу и достовѣрности Боговѣдѣнія и достоинствахъ христiанской вѣры, какъ знанія», гл. III «гдѣ чрезъ анализъ критерія достовѣрности наше сознающее себя бытіе раскрывается, какъ тварное тріединство и являющее въ единствѣ своей духовно-тѣлесности одинъ изъ аспектовъ тварнаго міра; и гл. IV, «въ коей раскрывается со стороны философской ученіе о

Богѣ Истинномъ и Всеблагомъ, какъ о совершенномъ Тріединствѣ».

Задача, которую ставитъ себѣ Л. П. Карсавинъ въ настоящемъ трудѣ можетъ быть формулирована какъ *раскрытіе бытія Божественнаго и тварнаго (человѣческаго) чрезъ бытіе Богочеловѣческое.*

Этимъ однимъ мощнымъ поворотомъ разрывается хитросплетеніе старой латино-протестантской схоластики идущей «снизу вверхъ» и пытающейся «доказать» (!) бытіе Бога «вообще», а потомъ и всѣ христiанскіе догматы содержимые церковью — съ характернымъ и безнадежнымъ раздѣленіемъ Бога и человѣка, вѣры и дѣла, вѣры и знанія — въ результатѣ.

Избѣгаетъ Л. П. Карсавинъ и противоположнаго пути: попытокъ непосредственнаго мистическаго созерцанія Бога, ибо это дѣло аскетической практики, осуществляемой подъ руководствомъ опытныхъ старцевъ, безъ чего на этомъ пути неминуемо грозитъ обманъ и самообманъ, приводящій къ грязной ямѣ хлыстовства, гдѣ задыхаются и гибнутъ всѣ духовныя способности.

Авторъ «Началь» избираетъ средній, «царскій» путь и исходитъ изъ данности двуединаго Богочеловѣческаго бытія, сосредоточеннаго въ личности Богочеловѣка. Этотъ Богочеловѣческій центръ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и средоточіе Истины — теоретической и практической («Правды»). Все-единая Истина можетъ быть съ абсолютной непрерываемою обоснована и въ эмпириі только при одномъ условіи. — Она должна съ предѣльною для эмпириі полнотой, на самой грани эмпириі, *На Крестѣ*, выразиться и какъ Истина, какъ Жизнь. Поэтому въ Богѣ *была Жизнь* и Жизнь была *Свѣтъ* человѣковъ (10. 1,4), Свѣтъ, т. е. Истина» (стр. 86)... «И не говорилъ ли Иисусъ «Я — Истина и Жизнь»? Не говорилъ ли Онъ:... дѣла, которыя далъ Мнѣ Отецъ совершить, *сами дѣла эти*, Мною

творимыя, *свидѣтельствуютъ* обо мнѣ...? Язычеству не чужда идея Логоса-Жизни; и оно можетъ повторить и принять первые стихи евангелія отъ Іоанна. Но Іоаннъ высказываетъ еще и безумное для язычниковъ «*kai ho logos sarx egeneto*»... («и Слово стало плотію»)»... «Это значитъ, что Логосъ сталъ индивидуальнымъ человѣкомъ, однимъ изъ насъ, братомъ нашимъ, что человѣкъ Іисусъ — Солнце Правды и совершеннѣйшее обоснованіе на землѣ всеединѣ Истины» (стр. 87). Сообщая понятію всеединства гораздо болѣе богатое содержаніе, чѣмъ разумѣлъ подъ этимъ терминомъ его изобрѣтатель В. Соловьевъ, авторъ «Началъ» извлекаетъ изъ него драгоценную мысль о двуединствѣ вѣры и дѣла и о содержаніи знанія въ вѣрѣ. «Ибо нѣтъ добраго дѣла, которое не вытекало бы изъ вѣры во Христа, и нѣтъ вѣры во Христа, которая не выражалась бы въ добрыхъ дѣлахъ. «Вѣра безъ дѣла мертва», т. е. совсѣмъ не существуетъ» (стр. 72). Этимъ зачеркивается бесплодная полемика одинаково заблуждающихся католиковъ и лютеранъ — именно по этому вопросу. До такой простой и единственно православной мысли не могли додуматься наши составители катехизисовъ и учебниковъ, не потому, чтобы они были «скорбны головою», а единственно вслѣдствіе того, что они въ силу исторической трагедіи русской культуры сняли свою русскую голову и замѣнили ее провинціальной передѣлкой западнаго схоластическаго аппарата, который всѣмъ былъ бы хорошъ, если бы не полное игнорированіе имъ христіанской онтологіи всеединства.

«Идеаль христіанина не «вѣра», не «вѣра и дѣла», а «вѣра въ дѣлахъ», «вѣролюбію. спасительствуемая», двуединство вѣры и дѣла» (стр. 72).

Дальше авторъ «Началъ» дѣлаетъ естественный и простой переходъ къ связи дѣла и знанія и черезъ это вѣры и знанія.

«Но и знаніе тоже одинъ изъ видовъ дѣятельности. Познавательный элементъ столь же неустранимъ изъ истинной вѣры, какъ и моментъ собственно дѣятельный. Вѣра всегда есть и знаніе и постиженіе, почему вполне естественно говорить о догматикѣ и истинахъ вѣры» (стр. 72).

Содержась въ вѣрѣ и изъ вѣры исходя знаніе не можетъ быть противопоставлено вѣрѣ, хотя «вѣра шире знанія и несомнѣннѣе его» (стр. 77). «Знаніе, самое большое, можетъ стать лишь «достовѣрнымъ», т. е. по несомнѣнности своей стать достойнымъ

вѣры. И вѣра — основа знанія, наличная въ каждомъ актѣ ея, наличная и въ признаніи чего-либо истиннымъ, каковое признаніе часто и ошибочно съ вѣрою отождествляютъ. Вѣра же является источникомъ вѣроятія, довѣрія, увѣренности, тоже часто съ нею...» (стр. 77). «Я называю вѣру истинною — наивысшее для эмпирии истинствованіе или причастіе Истинѣ. Конечно, эта вѣра неполна, даруя Истину лишь «зеркаломъ къ гаданію». Но она — высшее и наиболѣе полное изъ возможныхъ для несовершеннаго человѣка причастіе Истинѣ «упраздняемое», т. е. восполняемое до совершенства, которое есть въ полнотѣ Богочеловѣчества. Истинная вѣра содержитъ въ себѣ знаніе со всѣми его исканіями и сомнѣніями; и ее знанію противопоставлять нельзя (стр. 78).

Мы поставили на первое мѣсто ученіе о вѣрѣ, дѣлахъ и знаніи, ибо оно — безусловно истинная и великолѣпно изложенная гносеологическая основа «Началъ». Въ этомъ смыслѣ названное ученіе, равно какъ и содержащая его вся 2-я глава «Началъ» представляетъ драгоценный вкладъ не только въ метафизику познанія, но и въ христіанское любомудріе вообще.

Ученіе о любви (стр. 78-я, стр. III-я, 165-я), которое Л. П. Карсавинъ развиваетъ въ гл. IV въ тѣсной связи съ ученіемъ о Троичности, несмотря на тонкость наблюденій и богатство мысли, испорчено элементомъ душевности, которую авторъ не въ силахъ выдѣлать изъ бытія сверхчувственнаго и, что еще хуже, гипотетизируетъ эту душевность въ сверхчувственное бытіе. Здѣсь Л. П. Карсавину не удалось преодолѣть соблазнительный и неглубокій психологизмъ, царящій въ *Noctes Petropolitanae* и цѣликомъ переноситъ литературную романтику *Noctes* въ «Начала». Этотъ досадный недостатокъ замѣчательной книги мѣшаетъ ей изъ личной метафизики превратиться въ объективное развитіе началъ христіанскаго любомудрія. Непріятное впечатлѣніе производитъ латинская транскрипція греческихъ текстовъ. При всемъ томъ блестящая діалектическая техника, огромная ученость и превосходное виртуозное изложеніе дѣлаютъ книгу Л. П. Карсавина даже въ ея недостаткахъ глубоко поучительною, будящей мысль, остро по новому ставящей тѣ проблемы, пути въ разрѣшеніи которыхъ были, казалось, безнадежно загромождены рутиной.

В. Ильинъ.

Русская религиозная библиотечка при методистской миссии въ Прагѣ.

За неполные два года своего существованія это скромное начинаніе развернулось въ крупное дѣло. Задача собиранія русской религиозной, богословской и религиозно-философской литературы осуществима въ теперешнихъ зарубежныхъ условіяхъ только съ большимъ трудомъ, приходится считаться со случайностями книжнаго рынка и собирать по частямъ, отрывочно и неполно. Врядъ-ли нужно доказывать всю значительность и неотложность такой задачи, — объ этомъ свидѣтельствуетъ уже сама возрастающая потребность въ религиозной литературѣ, спросъ на нее. Но надо напомнить и подчеркнуть всю значительность русскихъ достижений прошлаго въ этомъ отношеніи. Случайно собранная, случайно пополняемая пражская библиотечка выросла уже свыше 1000 названій, и получила при этомъ болѣе или менѣе цѣльный и систематическій характеръ. И нельзя не порадоваться, что такимъ образомъ спасены отъ распыленія и расхищенія хоть нѣсколько частныхъ и общественныхъ собраній богословскихъ книгъ. Въ сущности, пражская библиотечка сейчасъ — одна изъ очень рѣдкихъ. Не легко дать обзоръ ея состава. На первомъ мѣстѣ надо поставить длинный рядъ святоотеческихъ твореній въ русскихъ переводахъ, — Добротолюбіе (въ славянскомъ и въ русскомъ текстахъ), творенія святыхъ Аѳанасія Александрійскаго, Василія Великаго, Григорія Богослова, Макарія Египетскаго, Ѳеодора Студита, Іоанна Дамаскина, Симеона Новаго Богослова, Ѳеодорита Киррскаго, Ефрема Сирина, Григорія Двоеслова и т. д., — сюда же надо присоединить изданія правилъ церковныхъ. На второмъ мѣстѣ надо назвать собранія словъ и проповѣдей

отечественныхъ богослововъ — митр. Филарета, арх. Иннокентія Херсонскаго, арх. Херсонскаго Димитрія (Муретова) и др., — литературное наслѣдіе митр. Филарета имѣется почти полностью: кромѣ словъ и рѣчей его еще и собраніе мнѣній и отзывовъ, и письма. Далѣе надо отмѣтить творенія святителя Ѳеодана Затворника. Затѣмъ слѣдуетъ назвать курсы богословія — митр. Макарія, арх. Черниговскаго Филарета, еп. Сильвестра. Кромѣ курсовъ имѣется и длинный рядъ монографій богословскаго и церковно-историческаго содержанія. Съ другой стороны, довольно полно представлена и «свѣтская» религиозная литература, какъ церковнаго, такъ и нецерковнаго направленія, — начиная отъ Сковороды и кончая Толстымъ, начиная Хомяковымъ и Бухаревымъ и кончая о. Сергіемъ Булгаковымъ. Особенно надо отмѣтить сочиненія Н. Ѳ. Ѳедорова и Розанова, какъ извѣстную библиографическую рѣдкость. Не входя въ дальнѣйшія подробности, остается упомянуть объ отдѣльныхъ годахъ журналовъ, богословскихъ и философскихъ, — Христіанскаго Чтенія, Трудовъ Кіевской Духовной Академіи, Миссіонерскаго Обзорія, Странника, Вопросовъ Философіи и Психологіи. Уже изъ этого краткаго перечня ясна вся цѣнность описываемаго собранія. Къ тому же оно непрерывно пополняется. О степени потребности въ такого рода библиотекѣ достаточно можно судить по количеству выдачъ книгъ для чтенія (на домъ и въ читальнѣ) — до 8000 тысячъ разъ, при чемъ слѣдуетъ имѣть въ виду, что сюда входятъ и коллективные требованія (со стороны студенческихъ кружковъ и т. п.), и что вообще въ теперешнихъ условіяхъ кругъ

читателей книги всегда больше одного лица. Пользуются книгами не только жители Праги и ея пригородовъ, но и жители другихъ городовъ Чехо-Словакии и Прикарпатской Руси, а также и другихъ странъ (Франціи, Германіи, Югославіи), и въ особенности слѣдуетъ отмѣтить предоставленіе книгъ для нуждъ Парижскаго Богословскаго Института. Съ этой сторо-

ны трудно преувеличить благотворное служеніе пражской библіотеки. И какъ ни скромно это начинаніе въ широкой перспективѣ, его нельзя не отмѣтить съ чувствомъ глубокой признательности къ тѣмъ, кто задумалъ его и къ тѣмъ, кто матеріально и духовно сдѣлалъ его осуществимымъ.

Ф.