

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

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

Въ пяти книжкахъ «П у т и» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ:
Н. Н. Алексѣева, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова, Н. А.
Бердяева, прот. С. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глубоковского, В. В.
Зѣньковского, Л. А. Зандера, отца А. Ельчанинова, П. Н. Иванова, Л. П. Карсавина,
Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), Г. Г. Кульмана, Н. О. Лоссаго, Ж. Ма-
ритена (Франція), П. И. Новгородцева, С. Олларда (Англія), А. Петрова, А. М. Ре-
мизова, В. Сперанскаго, П. Тиллина (Германія), кн. Гр. Н. Трубецкого, Г. П. Фе-
дотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккерсдорфа,
Эли Эльсонъ, Г. Эренберга (Германія) и кн. Д. А. Шаховскаго.

Адресъ редакціи и конторы :
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 5-го номера: долл. 0,70.

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

№ 5.

ОКТАБРЬ-НОЯБРЬ 1926

№ 5.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.	Стр.
1. Прот. С. Булгаковъ. — Благо- датные завѣты преп. Сергія русскому богословствованію... 3	8. Вл. Соловьевъ. — Письмо къ Л. Толстому о воскресеніи Христа 97
2. Н. Н. Алексѣевъ. — Идея «Зем- наго Града» въ христіанскомъ вѣроученіи 20	9. А. К. — Отношеніе Англиканской Церкви къ Православію 100
3. Н. Бердяевъ. — Церковная смута и свобода совѣсти 42	10) Л. Зандеръ. — Три студенческихъ сѣзда 104
4. Г. П. Федотовъ. — Объ антихри- стовсмѣ добръ 55	11. В. Сперанскій. — Религіозно-пси- хологич. наброски совѣтской Рос- сиі 108
5. Н. С. Арсеньевъ. — Пессимизмъ и мистика въ древней Греціи 67	12. Кн. Д. А. Шаховской. — На пра- вахъ разговора 115
6. Письмо профес. Ганса Эренберга прот. С. Булгакову о православіи и протестантизмѣ и отвѣтъ прот. С. Булгакова 87	Н о в ы я к н и г и : 13. Н. Бердяевъ. — Новая книга о Яковѣ Беме 119
7. Г. Г. Кульманъ. — Протестантизмъ и Православіе 93	14. Б. Вышеславцевъ. Наука о чуде- сахъ 123
	15. Б. Вышеславцевъ. — Религіозно- аскетическое значеніе невроза .. 128
	16. Н. Бердяевъ. — Антихристіанская мысль (Цельсѣ) 131
	17. С. Франкъ. — Новая этика нѣ- мецк. идеализма (Н. Гартманъ) 133

Le Gérant: Vicomte Hotman de Villiers

БЛАГОДАТНЫЕ ЗАВѢТЫ ПРЕП. СЕРГІЯ РУССКОМУ БОГОСЛОВСТВОВАНІЮ. *)

I.

Жизнь Церкви движима дыханіемъ Духа Святаго, пребывающаго въ ней, и вѣдѣніемъ этой жизни обладаютъ въ наивысшей степени тѣ, которые очищаютъ чувствія подвигомъ и становятся исполнены Духа Св. Святость есть осознаніе истиннаго богомудрія и богомыслія. Въ жизни святыхъ обрѣтаются кладези боговѣдѣнія, отсюда должно черпать свои вдохновенія и умствующее богословіе, которое стремится постигать разумомъ богооткровенныя истины и школьному изученію подвергаетъ ихъ многообразныя лики. Постольку богословіе, какъ дѣло школы, есть по природѣ своей схоластика, но подлинная, добрая схоластика знаетъ надъ собой и выше себя не школьное, духовное боговѣдѣніе святости. И наше русское православное богословствованіе, какъ и трудъ нашей школы, совершаются водительствомъ нашихъ угодниковъ-богovidцевъ, и въ числѣ ихъ ближе всего стоитъ намъ великій Игуменъ русской земли, Радонежскій и вся Россіи, а нынѣ и Парижскій и иныхъ странъ преп. Сергій. Уже признано высокими умами отечественными, что преп. Сергій былъ и остается воспитателемъ русскаго народа, его пѣстуномъ и духовнымъ вождемъ. Но намъ надо познать его и какъ благодатнаго руководителя русскаго богословствованія. Свое боговѣдѣніе заключилъ онъ не въ книги, но въ событія жизни своей. Не словами, но дѣлами и этими событіями молчаливо учитъ онъ насъ боговѣдѣнію. Ибо молчаніе есть рѣчь будущаго вѣка, а нынѣ оно есть слово тѣхъ, кто еще въ этомъ вѣкѣ вступилъ въ будущій. Молчаливое слово, сокровенное, предстоитъ одѣвать въ слова, переводить на нашъ языкъ человѣческой намъ, схоластамъ и умникамъ этого вѣка, питать свое богословствованіе отъ источника боговѣдѣнія. Чудесно молитвой преп. Сергія изведенъ былъ изъ земли источникъ свѣжихъ и чистыхъ водъ, и отъ земли сердца и ума нашего и нынѣ да изводитъ онъ рѣки богословія. На небѣ умномъ начерталъ свои знаки преп. Сергій, и надъ наши-

*) Рѣчь на годичномъ актѣ Парижскаго Богословскаго Института 7 іюня 1926 года.

ми головами горить и сіяетъ его созвѣздіе. И данью благодатнаго, благочестиваго почитанія является нынѣ возрѣть на это созвѣздіе.

Что знаемъ мы о природныхъ дарованіяхъ и образованіи преп. Сергія? Житіе содержитъ объ этомъ лишь скудныя данныя, соотвѣтственныя всей общей скудости тогдашняго русскаго просвѣщенія. Это была самая мрачная пора татарскаго ига, начинающаяся русская культура была растоптана ордынскимъ нашествіемъ, тьма одичанія, умственнаго и духовнаго, налегла на нашу родину, и вся наша, хотя и зачаточная, образованность испытала параличъ. И этотъ мракъ становится все гуще и тягостнѣй, если мы вспомнимъ, что западный міръ переживалъ еще небывалый подъемъ и напоръ творческихъ силъ. Завершился столь блистательный и плодотворный для западнаго богословія вѣкъ схоластики. Католичество уже имѣло своего Бонавентуру, и Дунсъ Скотта и Тому Аквинскаго, вмѣстѣ съ многими иными, явленіе Виклефа и Гуса уже предвозвѣщало катастрофы реформаци, начавшееся возрожденіе — *trecento* и *quatracento* — сулило грядущій гуманизмъ. Полнота духовныхъ силъ Запада и заложенныхъ въ ней возможностей уже обозначилась вмѣстѣ съ трагическимъ ихъ противоборствомъ. И въ это самое время русская земля была скована безвременнымъ морозомъ, и вмѣсто парижскихъ и иныхъ университетовъ обучалась грамотѣ по псалтири у мѣстнаго дьячка. Но въ это же время на небѣ духовномъ всходила звѣзда преп. Сергія, лишній разъ свидѣтельствуя людямъ, сколь непостижимы пути Божіи и суды Его. Ибо все богатство духовное земли западной не дало ей въ это время *одного* такого сокровища, какое было послано Богомъ землѣ русской въ преп. Сергіѣ

Но и юный Вареоломей, боярскій сынъ изъ-подъ Ростова, все свое школьное просвѣщеніе получилъ въ подобной дьячковской школѣ, причемъ, по свидѣтельству житія, сначала былъ мало способенъ и къ этому ученію и лишь послѣ чудеснаго явленія ему ангела въ образѣ инока онъ получилъ силу разума. О природномъ умѣ преподобнаго мы можемъ догадываться лишь на основаніи общаго впечатлѣнія отъ всей его жизни и многосторонней дѣятельности. По всему этому надо заключить, что преп. Сергій принадлежалъ къ числу наиболѣе выдающихся русскихъ умовъ: на всѣхъ его дѣйствіяхъ лежитъ печать какой-то вѣрности и проницательности, высшей мудрости, не только духовной, но и гражданской и общественной. Заслуживаетъ особеннаго вниманія еще та черта его житія, что въ руководствѣ монастыремъ преподобный прилагалъ особенную заботу къ приобрѣтенію и изготовленію четіихъ книгъ или къ составленію бібліотеки изъ таковыхъ книгъ, которыя предназначались и для келейнаго чтенія монаховъ.*) Извѣстно, что преп. Сергій осо-

*) Въ бібліотекѣ Троицкой Лавры сохранились нѣкоторыя рукописныя книги отъ времени преп. Сергія: Пятикнижіе Моисея, собранія нѣкоторыхъ книгъ Ветхаго Завѣта, Паремійникъ, Евангеліе, поученія Св. Ефрема Сирина, 16 главъ Св. Григорія Богослова, «Слова постническія» преп. Исаака Сирина, писанныя при преп. Сергіи въ 1381 г. и др.

бенно дорожилъ нѣкимъ инокомъ Аѳанасіемъ, который былъ «въ добродѣтеляхъ мужъ чуденъ и въ божественныхъ писаніяхъ зѣло разуменъ и добросписанія многа руки его свидѣлствуютъ» Преп. Сергій хранилъ и выращивалъ ростки духовнаго просвѣщенія. Всѣ эти факты означаютъ собой нѣкое знаменіе, благословеніе преподобнаго и книжной мудрости, того, что мы называли схоластическимъ просвѣщеніемъ въ соединеніи съ подвигомъ духовнымъ, — они не дѣлаютъ еще изъ обители преп. Сергія такого научнаго схоластическаго центра, хотя и общаются его въ будущемъ. Здѣсь можно установить лишь тотъ фактъ, что, хотя вся жизнь преп. Сергія протекла внѣ догматическихъ споровъ и вопросовъ, но онъ является для своего времени печальникомъ и насадителемъ прервавшагося тогда богословскаго просвѣщенія и какъ будто изъ глубины временъ благословляетъ и наши нынѣшнія къ тому же слабыя усилія, совершаемыя подъ покровомъ его имени.

Однако не эти, сравнительно все же второстепенные факты должны привлечь нынѣ наше вниманіе, не просвѣщеніе, но само богомысліе и боговѣдѣніе преп. Сергія, которое повѣдалъ онъ своей жизнью, образомъ своего благочестія и богопочитанія.

И здѣсь передъ нашими духовными очами предстоитъ огромный, можно сказать, потрясающей важности фактъ. Юный 23-х-лѣтній новоначальный инокъ, вмѣстѣ съ братомъ своимъ Стефаномъ удалившійся въ пустыню, на мѣстѣ своей будущей обители ранѣе всего соорудилъ деревянную церковь и ее безъ всякаго колебанія, отвѣтствуя на сокровенное желаніе сердца и внемля своему боговѣдѣнію, посвящаетъ *Пресвятому Имени Живоначальной Троицы*, и это былъ будущій Троицкій соборъ будущей Троице-Сергіевской Лавры. Господь до рожденія преп. Сергія явилъ его какъ избраннаго служителя, читателя и ученика пресв. Троицы. Еще будучи во чревѣ матери прокричалъ младенецъ трижды во время божественной литургіи, тѣмъ самымъ являя и предуказуя дивное свое вѣдѣніе и почитаніе божественнаго тричислія. Такъ восприняли это знаменіе современники и жизнеописатели преп. Сергія (въ частности Епифаній). Посвященіе храма во имя св. Троицы не можетъ почитаться обычнымъ и принятымъ на Руси до преп. Сергія. Оно само по себѣ было, скорѣе, новшествомъ и нѣкимъ дерзновеніемъ, столь удивительнымъ въ юномъ смиренномудромъ Сергіи. И однако — особенно настойчиво уѣзряетъ насъ житіе, — безъ всякаго колебанія, съ полной рѣшимостью, повинувшись несумнѣнному внутреннему голосу нарекъ преп. Сергій Пресвятое Имя своему храму и обители.**)

Какъ можно смотрѣть на это внѣшнимъ взглядомъ? Деревенскій поселянинъ, полумужикъ, юный, непросвѣщенный, избираетъ для себя — правда самый возвышенный

*) «Ты высказалъ — отвѣтствовалъ на предложеніе своего брата преп. Сергій, говоритъ житіе Епифанія — то самое, что давно было у меня на душѣ, чего я всѣмъ сердцемъ желалъ, но не дерзалъ высказать. Любезно мнѣ слово твое: пусть эта церковь будетъ освящена во Имя Пресв. Троицы. Ради послушанія я вопрошалъ тебя; не хотѣлось мнѣ имѣть въ семь волю свою, и вотъ Господь не лишилъ меня желанія сердца моего».

и важный догмат христіанской вѣры, но и самый таинственный и трудный какъ для точнаго выраженія, такъ и для спекулятивнаго постиженія, — получается какая-то вопіющая несообразность. Но преп. Сергій имѣлъ *опытное вѣдѣніе* о прес. Троицѣ, онъ зналъ, что дѣлалъ. Ибо, помимо схоластически-спекулятивнаго постиженія догмата о троичности, есть прямое вѣдѣніе о Ней, обѣтованное и засвидѣтельствованное Спасителемъ: «аще кто любитъ Мя, слово Мое соблюдаетъ, и Отецъ Мой возлюбитъ его, и къ нему прииде и обитель у него сотворима» (Іо. 14:23), и на этотъ путь вѣдѣнія вступилъ преподобный съ самаго начала жизни своей, такъ что въ 23 лѣтнемъ юношѣ уже открылся читатель пресв. Троицы.

Въ посвященіи храма выражается особое духовное избраніе, отвѣтъ на нѣкоторый зовъ, звучащій въ душѣ человѣка. И, вслушиваясь въ эти зовы, чрезъ совершающіяся на русской землѣ посвященія храмовъ, мы проникаемъ въ тайники богочитанія и боготкровенія. Единъ Духъ, движушій Церковь, но лары и служенія различны (І Кор. 12,4). И хотя догматъ пресв. Троицы есть основоположный въ христіанской вѣрѣ и для всѣхъ христіанъ вѣдомый и обязательный, но есть вѣдь и другіе догматы и догматическія событія, именемъ которыхъ освящаются храмы. Полнота Церкви объемлетъ всѣ церковныя догматы, и однако въ разныя времена и у разныхъ лицъ выступаютъ въ сознаніи, воспріимлются съ наибольшей остротой тѣ или другія стороны христіанскаго догмата. И особый, нарочитый даръ преп. Сергія влекъ его къ гайнѣ пресв. Троицы и содѣлалъ изъ него Ея избраннаго служителя и читателя. Что узрѣлъ и о чемъ повѣдалъ своимъ молчаніемъ о семъ преп. Сергій? Не дерзновененъ-ли вопросъ сей? «Любити убо иамъяко безбѣдное страхомъ удобѣе молчаніе», но любовь къ преподобному и желаніе научиться отъ него не повелѣваетъ-ли поборотъ страхъ и вперять взоръ свой въ духовный ликъ преподобнаго? Онъ самъ, Сергій смиренномудрый, въ семъ да поможетъ паствѣ своей.

Здѣсь намъ не обойтись безъ вспомогательной постройки лѣсовъ спекуляціи. *) Богъ, во св. Троицѣ сущій, есть Любовь, и эта Любовь есть самая жизнь Божественнаго тріединства, само тріединство, какъ предвѣчный актъ любви-взаимности, въ которой Три суть Одинъ и Одинъ суть Три, единый тріипостасный, абсолютный, божественный Субъектъ, Сущій-Іегова, божественное Я. Человѣкъ созданъ по образу Божію и посему въ себѣ онъ таитъ возможность боговѣдѣнія. Всякій человѣческій субъектъ есть я, впостась, единое подлежащее безконечныхъ своихъ сказуемыхъ или самополаганій. Я непосредственно дано субъекту, какъ основное его самополаганіе, оно неопредѣлимо, хотя и лежитъ въ основѣ всѣхъ опредѣленій или всяческой сказуемости. Оно смотрится само въ себя, самополагается: я есть я, есть я или короче: я, я, я, ..., дробящіеся зеркальные лики единаго лица, которое грам-

*) Здѣсь въ краткихъ и бѣглыхъ чертахъ намѣчаются построенія, нарочито излагаемыя въ работѣ: «Главы о Троичности» (гот. къ печ.)

матика называется поэтому *первое* лицо. Въ этомъ своемъ самосознаніи, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть и самополаганіе (по выраженію Фихте, *absolute Thathandlung*) я абсолютно и вѣчно. Оно смотритъ изъ вѣчности во время, оно изъ нѣкоторой внѣпространственности созерцаетъ движеніе, въ немъ нѣтъ сознанія, что оно возникло во времени, оно вѣчно и пребываетъ, оно есть сущій, оно есть абсолютный субъектъ, Я. Таково самосознаніе я, намъ непосредственно вѣдомое, таково это *чудо я*, котораго мы не примѣчаемъ.. лишь потому, что его умное солнце всегда горитъ на горизонтѣ нашей жизни, и въ свѣтѣ его мы ее созерцаемъ, и намъ также невозможно помыслить его угасшимъ какъ и когда либо не сіявшимъ. Это око вѣчности въ душѣ нашей есть образъ Божій въ насъ, образъ Сущаго, Впостаснаго Бога, Божественнаго Я. Тѣмъ же образомъ Я говоритъ о Себѣ Богъ, какъ говоритъ о себѣ и человѣкъ, и это не антропоморфизмъ, но богоподобіе человѣка.

И однако тварное, человѣческое я, въ формальномъ самосознаніи абсолютное, оказывается при ближайшемъ всматриваніи неабсолютнымъ и не самодовлѣющимъ, но нуждающимся для своего самораскрытія въ нѣкоторыхъ другихъ данностяхъ, абсолютно-относительнымъ, содержать въ себѣ противорѣчіе. Я смотрится не только въ само себя, въ я же, но и въ не-я, въ то, что своей непрозрачностью отражаетъ его лучи на себя, впрочемъ на этой сторонѣ я намъ нѣтъ нужды останавливаться. Но есть и другая сторона самоопредѣленія я, гдѣ оно оказывается также неабсолютно и нуждается для полноты своего бытія въ нѣкоторомъ онтологическомъ позаимствованіи. Мѣстоименіе перваго лица, какъ *перваго*, предполагаетъ уже и мѣстоименіе второго, а далѣе и третьяго лица. Я въ своей яйности смотрится не только въ я, въ себя самого, но и въ другое я, ему подобное, т. е. въ ты. Безъ ты и я не есть я или есть не вполне я, ты есть также зеркало я, безъ котораго оно не можетъ вполне себя увидать. Ты есть другое, подобное я, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть для меня не-я, ибо находится внѣ меня, есть для меня данность, но въ то же время оно дано для меня, какъ условіе моего самосознанія, оно въ этомъ смыслѣ во мнѣ. Одновременно ты есть и мое собственное я, по крайней мѣрѣ, въ качествѣ со-я для меня, и есть внѣшняя для меня данность, граница я, подвергающая сомнѣнію его абсолютность. Узрѣвъ ты, я уже не можетъ остаться въ самозамкнутости своей, въ своемъ метафизическомъ эгоизмѣ, оно уже нуждается въ ты, чтобы быть я, для полноты своего самосуществованія, для реальности своей. Оно уже не можетъ и не хочетъ забыть ты, и одновременно съ громко произносимымъ я беззвучно шепчетъ и ты. Я оказалось двулико: я-ты или я въ ты, или ты въ я. Я размножилось чрезъ самоудвоеніе. Однако этимъ саморазмноженіе я не исчерпывается. Какъ абсолютное самополаганіе, какъ актъ, я въ самомъ этомъ актѣ имѣетъ свидѣтельство своей реальности, гарантію ея полноты. Однако для реальности ея реализаціи скоро не хватаетъ и ты. Ты неразрывно сопряжено съ я, какъ образъ предмета, отражающійся въ водѣ или въ зеркалѣ, съ самымъ предметомъ. Однако эта нерасторжимость взаимной реф-

лексиі такова, що подвергаєть новому сомнінію гарантії реальности или подлинности какъ *я*, такъ и *ты*. Что если это *ты* есть только иначе обернувшееся *я*, надѣвшее шапку-невидимку *не-я*! Вѣдь въ такомъ случаѣ это самоповтореніе или самоотраженіе ничего не обезпечиваетъ, вѣдь если *я* усумнилось въ полнотѣ и абсолютности своей и вышло за поисками ея изъ себя, въ *не-я*, въ *ты*, то оно должно по крайней мѣрѣ получить твердое и неизмѣнное подтвержденіе реальности своей не черезъ отраженіе только, но и черезъ признаніе и подтвержденіе самого себя въ другомъ *я*, въ *ты*. Для этого должна произойти реальная встрѣча, а она еще не произошла или, вѣрнѣе, не вполне произошла, не вполне удостовѣрена. Я вижу какой-то образъ въ зеркальномъ отраженіи: *я* кланяюсь ему, онъ кланяется мнѣ, *я* дѣлаю жестъ рукою, онъ отзѣчается, *я* дѣлаю другое движеніе, онъ его повторяетъ. Тогда страхъ закрадывается въ сердце, — не есть-ли это миражъ, двойникъ, Doppelgänger, греза? Но въ такомъ случаѣ не греза-ли и само это мое *я*, реальность котораго *я* стремлюсь удостовѣрить выходомъ изъ себя, и совершился ли этотъ выходъ? Здѣсь настаєть чередъ третьяго, еще не использованнаго мѣстоименія, именно *третьяго* лица: *онъ*. Какъ личное мѣстоименіе, и *онъ* есть лицо, которое имѣетъ, согласно показанному, оба лика: *я* и *ты*, есть и *я*, и *ты*, но въ тѣни самосознанія, внѣ прямой обращенности и однако въ необходимомъ и существенномъ соприсутствіи, какъ исполненіе и утвержденіе и *я*, и *ты*. *Онъ* это уже не зеркальное отраженіе, п. ч. *онъ* не находится въ фокусѣ зрѣнія, и однако его присутствіе рядомъ съ *я* укрѣпляетъ, и утѣшаетъ, и исполняетъ ихъ силы бытія. Отнынѣ *я* уже не усомнится въ себѣ вслѣдствіе сомнінія въ *ты*, сомнііе въ его призрачности, а вмѣстѣ и призрачности и самого *я* устранено тѣмъ, что есть *онъ*, сущій, хотя и стоящій въ тѣни, сама существенная реальность. *Онъ*, позванный отъ своей тѣни къ свѣту, окажется *ты*, а, слѣдовательно, и *я* или *со-я*, независящее въ своемъ бытіи отъ взаимоотраженія *я* и *ты*, а тѣмъ самымъ и эти послѣднія удостовѣрены. Такимъ обр. самораскрытіе *я* произошло лишь черезъ *ты* и *онъ*, оно имѣетъ три модуса, и это подтверждаетъ геній языка, знающаго три личныхъ мѣстоименія и свидѣтельствующаго тѣмъ о тріединствѣ *я*.

Однако и этимъ тріединствомъ *я*, *ты*, *онъ* не исчерпывается модусъ *я*. Геній языка въ личномъ мѣстоименіи знаетъ не только лицо, но и число, единственное и множественное и даже еще двойственное. *Я* участвуетъ не только въ *я*, *ты*, *онъ*, но и въ *мы*, *я* есть *мы* — таково новое, дальнѣйшее его самооткровеніе. *Мы* это тоже есть непрестанное чудо въ *я*, которое также не поражаетъ насъ лишь вслѣдствіе отупляющей силы привычки. Какимъ образомъ *я*, которое сначала вышло изъ себя въ *ты* и *онъ*, теперь вошло въ *мы*? Развѣ *я* не чувствуетъ себя единственнымъ, абсолютнымъ, самоутверждающимся, себялюбивымъ центромъ бытія, для котораго, въ которомъ, изъ котораго все опредѣляется и существуетъ? И вдругъ это его смиренное самопогруженіе въ *мы*, смерть *я* и его воскресеніе. *Мы* свидѣствуемъ, насколько далеко прошло самораскрытіе и самосознаніе *я* и насколько глубоко оно самоутвер-

дилось въ реальности своей, ибо , погружаясь въ *мы* , оно не утопаетъ и не ратсворяется, напротивъ *цзѣтеть* въ бытіи — *я* въ *со-я*, и безъ *мы*, не имѣя полноты этого любовнаго самосочетанія многихъ, само *я* лишено было силы бытія. Но реальность и подлинность *мы* уже содержать въ себѣ *вы* и *они*. То вздымаясь, то погружаясь въ волнахъ бытія, *я* то сливаетъ себя съ *мы*, то, подымая голову на поверхности водъ, видитъ *мы*, какъ *вы* и какъ *они*, перебирая всячески множественности, которыя какъ брилліанты каплями стекаютъ съ пальцевъ торжествующаго *я*. Во множественномъ числѣ *тріединое* *я* раскрывается какъ *тріединство* или *многоединство*, и лишь въ этомъ осуществляетъ себя самого.

Что же все это означаетъ? Это означаетъ, что природа *я соборна*, соборность или многоединство есть неотъемлемое свойство личнаго *я*, впостаси, внѣ которой она не можетъ раскрыться и просто существовать: говоря *я*, впостасѣ говорить одновременно и *ты*, и *мы*, и *они*. Таково самосвидѣтельство нашего духа о его собственной природѣ: онъ не одинъ, хотя и единъ, его единство дано только въ множественности тріединства, онъ единоличенъ въ многоличности, онъ каеволиченъ, соборенъ, и чистая моновпостасность есть абстракція, nonsens.

Но эта соборная природа впостаси, непреложно констатируемая изъ самораскрытія *я*, приводитъ къ безысходнымъ самопротиворѣчіямъ и новымъ апоріямъ. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны *я* есть актъ абсолютнаго самополаганія, въ которомъ оно не знаетъ никого и ничего надъ собой и внѣ себя, ни творца, ни творенія, есть свой собственный творецъ и твореніе. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, для осуществленія этого самополаганія оно предполагаетъ данность внѣ себя, нуждается въ другихъ *со-я*, которыхъ оно въ себѣ имѣетъ и даже ихъ со-полагаетъ, но надъ которыми оно невластно, ибо не является ихъ творцомъ, но скорѣе ихъ твореніемъ. Оно само себя дано извнѣ, сотворено , есть въ этой области тварное , а не самополагающееся *я*. Оно самополагается, хотя и абсолютнымъ образомъ, но не является абсолютнымъ, завися отъ другихъ *я*. Въ такомъ положеніи тварное *я* само себя не объясняетъ, но отсылаетъ къ тому Абсолютному Субъекту, образомъ котораго оно является въ абсолютности своего заданія, хотя и не своего бытія, оно его постулируетъ. Абсолютный субъектъ , какъ постулатъ тварнаго *я*, очевидно, превозмогаетъ его противорѣчія и апоріи. Въ немъ не можетъ быть никакой данности или внѣположенія, онъ есть одно чистое самополаганіе, все въ себѣ имѣющее. Богъ, во Святой Троицѣ сущій, есть Абсолютный Субъектъ, въ которомъ соборная, тріединая природа *я*, осуществляется абсолютнымъ образомъ. Богъ есть Лицо, Сущій, Іегова, Впостасное *Я*. Но эта Божественная Впостасъ существуетъ въ трехъ впостасяхъ, есть впостасная трівпостасность, личное тріединство. Св. Троица есть предвѣчная соборность *Я*, которое раскрывается , какъ Ты и Онъ (*еще Ты*, и Ты), а также какъ Мы. Въ священномъ писаніи эти мѣстоименныя обращенія употребляются въ отношеніи къ Богу, при томъ иногда въ знаменательномъ безразличіи чередованія *Я* и *Мы*, един-

ственного и множественного числа. Во св. Троицѣ содержится вся полнота самораскрытія *я*, его соборности. Но въ отличіе отъ тварнаго *я*, которое нуждается и внѣ себя имѣетъ *ты* и *мы*, Св. Троица въ себѣ и сама имѣетъ и *Я* и *Ты*, и *Онъ*, и *Мы*, и *Вы*, какъ единый тріупостасный субъектъ, абсолютно е божественное *Я*. Въ Божественной Троицѣ, несѣкомой и неслиянной, каждая вѣпостась есть взаимно другъ для друга и *Я* и *Ты*, и *Онъ*, посему Св. Троица есть нѣкое абсолютное *Мы* въ Своемъ *тріединствѣ* и *Я* въ своемъ *тріединствѣ*. Каждая Вѣпостась есть *Я*, но вмѣстѣ и *Ты* для другого, и *Онъ* для третьяго, и вездѣ единое прозрачное *Я*. Каждая вѣпостась не хочетъ оставаться въ себѣ, быть для себя вѣпостасью, она не только смотрится, но существенно изъ себя исходитъ въ другую вѣпостась, или , вѣрнѣе, въ другія двѣ вѣпостаси: въ *ты* и въ *онъ*, и *ты*, и въ нихъ обрѣтаетъ не только *ты* и *онъ*, но и *я*, другомъ свое *я*, — въ *не-я*, которое становится уже не только *со-я*, но и прямо *я*. Въ Святой Троицѣ совершается то, что невмѣстимо для тварнаго сознанія: не *изъ я*, necessarily остающагося на своемъ мѣстѣ, исходитъ въ *ты* и *онъ*, но само *я* изъ себя исходитъ, какъ бы въ жертвенности гаситъ свой свѣтильникъ для того, чтобы онъ возгорѣлся въ другомъ или другихъ (двухъ). Божественная Вѣпостась осуществляетъ предвѣчнымъ актомъ вѣпостаснаго самоугашенія для возгоранія въ другомъ, для другого, черезъ другого. Это есть, вѣпостасность, какъ актъ, какъ самопалаганіе для черезъ самоотданіе, самоугашеніе. Поэтому здѣсь нѣтъ раздѣльнаго рядоположенія, а вмѣстѣ и внѣположенія *я*, *ты*, *онъ*, *мы*, *вы*, хотя и свидѣтельствующаго о соборности, но также и ее разрушающаго, здѣсь есть для каждой вѣпостаси тріединство: *я*, *ты*, *онъ*, съ одновременнымъ *мы* и *вы*, предвѣчно актуализирующая соборность, самополагающійся абсолютный субъектъ. Но каково же имя этому самополаганію, существо этой актуализирующей соборности? Объ этомъ отвѣтствуетъ Слово Божіе: «Богъ есть Духъ». «Богъ есть Любовь». Какъ Духъ, Богъ есть Сущій, *Я*, вѣпостасный субъектъ, Абсолютное, т. е. тріупостасное *Я* есть Любовь, не какъ «свойство», но малое существо, жизнь. соборность. Лицо Божіе есть Любовь in actu et in hypostasi.

Не только изъ первообраза постигается и образъ , но изъ природы Абсолютнаго Субъекта объясняется природа тварнаго и относительнаго. Слово Божіе свидѣтельствуемъ намъ, что человѣкъ, созданный по образу Божію и принявшій отъ Него образъ вѣпостасности, былъ сотворенъ уже какъ двоца Адама и Евы, которая при томъ при самомъ сотвореніи своимъ силой благословенія Божія имѣла въ себѣ и дальнѣйшее множество. Иными словами, человѣкъ созданъ Богомъ, какъ множединство, которое существенно сводится въ отношеніи вѣпостасности къ тріединству. Полнота образа Божія раскрывается и осуществляется не въ отдѣльномъ индивидѣ, но въ человѣческомъ родѣ, множествѣ, для котораго существуетъ не только *я*, но и *ты*, и *онъ*, и *мы*, и *вы*, которое соборно какъ родъ и призвано къ любви. Троичность вѣпостаси въ Богѣ отобразилась въ твореніи какъ множественность раздѣльныхъ, но взаим-

нопріуроченныхъ и связанныхъ между собою личнымъ мѣстоименіемъ субъектовъ. Только Богу свойственна тріѣпостасность, невмѣстимая въ человѣческое естество, какъ полная данность, однако она содержится въ полнотѣ образа Божія, какъ *заданность*, какъ конечная цѣль богоуподобленія. Путь этого богоуподобленія есть *любовь*. Божественная любовь, предвѣчный образъ жертвеннаго самоотверженія, какъ силы Любви, совершенно преодолеваетъ границы *я*, дѣлаетъ другое *я* своимъ *я*, самоотожествляется съ нимъ. Но путь самоотожествленія съ другимъ *я* и есть путь любви и сила любви въ человѣческой жизни. И всякій опытъ любви есть эта жизнь въ другомъ и другимъ, перенесеніе своего *я* въ нѣкое *ты*, самоотожествленіе съ нимъ по образу любви тріѣпостасной. Но эта соборность любви есть Церковь, человѣческій родъ въ своемъ оцерковленіи, богоуподобленіи, обоженіи, которое и есть цѣль и задача человѣческой жизни. И объ этомъ молится Господь въ Своей первосвященнической молитвѣ, въ которой Онъ опредѣляетъ послѣднюю цѣль творенія. «Да вси едино будутъ, якоже Ты, Отче, во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да тѣи въ насъ едино будутъ». (Іо. 17 : 21). «Да будутъ совершени во едино» (23) «да любы, ею же Мя еси возлюбилъ, въ нихъ будетъ, и Азъ въ нихъ» (26).

Послѣ этого отступленія въ песчаная и безводная, зыбкія топи спекуляціи возвратимся снова въ кроткій и сладостный вертоградъ духовный богомудраго и богоноснаго Сергія, чтобы въ его жизни и подвигѣ узрѣть печать святаго Живоначальныя Троицы, коей Именемъ онъ себя самъ и запечатлѣлъ.

Господь воздвигъ избранника своего въ тяжелое время не только внѣшняго порабоженія нашей родины, но и внутренняго упадка, глубокаго унынія и духовнаго распада. Люди потеряли вѣру въ добро и угрюмо отъединялись въ своемъ горѣ, въ своемъ озлобленіи: человѣкъ человѣку волкъ! О, какъ мы знаемъ это теперь и какъ изболѣли души и нынѣ отъ мрака, и разлада и отъединенія. И однако никогда не умираетъ до конца безсмертная человѣческая душа, она только ждетъ своего пробужденія, своего воскресенія. И нынѣ во дни великой печали и унынія ждетъ народная душа знаменія небеснаго, и сверкнетъ оно на небѣ духовномъ, она воспрянетъ и устремится къ нему въ самозабвенномъ порывѣ, и забудетъ всю свою тугу и воскреснетъ, и просіяетъ радостью великою, — сіе буди и буди! Подъяремной Руси Богъ далъ это знаменіе — чуднаго Сергія, сокрывъ его въ лѣсахъ глубокихъ и дремучихъ, чтобы свѣтильникъ его возсіялъ изъ-подъ спуда. Въ безвременье вышелъ преподобный плотникъ на трудъ строителя Града Божія, въ которомъ каменіе — суть человѣческія сердца, на собраніе душъ, на братотвореніе, на воцерковленіе, да будутъ вси едино, по образу Божію, по образу Пресвятой Троицы. Преп. Сергій является для сѣверной Руси возродителемъ монашества, на началахъ строгой, но вмѣстѣ съ тѣмъ, и наиболее братотворящей дисциплинѣ монастыря общежитнаго, гдѣ нѣтъ ничего разнящаго, гдѣ всѣ какъ одинъ, одна воля, одна любовь и одна жизнь. Нелегко было подъять такую задачу и разрѣшить ее въ борьбѣ съ человѣческой не-

мощью, но она была побѣждена. Преп. Сергій , отшельникъ, ушедшій отъ міра въ дремучій боръ, сталъ духовнымъ собирателемъ Руси, и ея духовнымъ вождемъ. Но ранѣе онъ сталъ имъ въ своей убогой обители, куда потянулись къ нему сердца, и отъ нея, какъ отъ корня, пошли молодые побѣги, стали возникать и шириться монастыри, въ которыхъ зажигались новые свѣточы, и такъ, какъ отъ священнической свѣчи зажигаются свѣчи молящихся , и весь храмъ исполняется свѣта, такъ отъ свѣщи преп. Сергія исполнилась свѣточей русская земля, и вся эпоха исторіи, которая слѣдуетъ за вѣкомъ преп. Сергія, есть Сергіевская эпоха въ исторіи русскаго духа и творчества. Но царствіе Божіе, объемлющее весь міръ, есть и внутри насъ и нужно было строителю и зодчему въ себѣ самомъ, въ душѣ своей великими трудами и подвигами дать ему торжество, построить храмъ пресв. Троицы. Каковы же были тайны дивнаго успѣха дѣла преп. Сергія, его побѣды? Чѣмъ привлекалъ и покорялъ онъ души людей, отъ которыхъ онъ уходилъ въ пустыню, куда они къ нему , однако, собирались? Въ чемъ сила этой *соборности*? Въ томъ, что сама эта соборность, образъ во св. Троицѣ сущаго Бога, яркимъ свѣтомъ горѣла въ его сердцѣ. Онъ самъ совершилъ подвигъ соборности въ сокровенности сердца своего, побѣдивъ себялюбіе, жертвенно отвергшись себя въ любви къ другому, живя уже не въ себѣ и не для себя, но въ другомъ и для другого, являя на себѣ правду слова апостольскаго: живунекъ тому азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ. Жизнеописатель преп. Сергія съ удивленіемъ указываетъ смиреніе и кротость, какъ самыя основныя черты его духа. Онъ хотѣлъ и умѣлъ оставаться въ тѣни, будучи для всѣхъ свѣточемъ, занимать второе мѣсто, имѣя въ дѣйствительности во всемъ первое: *Сергій смиренномудрый* — таково къ нему обращеніе. О немъ такъ повѣствуется въ житіи Епифанія, не безъ риторики, но съ глубокимъ чувствомъ удивленія и умиленія: «Преподобный игумень отецъ нашъ Сергіе святой, старецъ чюдный, добродѣтелями всякими украшенъ, тихій, кроткій нравъ имѣя и смиренный и добронравный , привѣтливый и благоувѣтливый, утѣшительный, сладкогласный и благоподатливый, милостивый и добросердый, смиренномудрый и цѣломудренный, благоговѣйный и нищелюбивый, страннолюбвый и миролюбный....; стяжа паче всѣхъ смиреніе безмѣрное и любовь нелицемѣрную равно ко всѣмъ человѣкамъ, и всѣхъ вкупѣ равно любляаше и равно чтяше, не избирая, не судя, ни зря на лица человѣковъ и ни на кого же возносяся, ни осужая, ни клеветца, ни гнѣвомъ, ни яростію, ни жестостію, ни лютостію, ниже злобы держа на кого». Въ этихъ словахъ данъ достаточный и убѣдительный отвѣтъ на тотъ вопросъ, что сдѣлало преп. Сергія чителемъ пресв. Троицы и въ чемъ въ ликѣ его отпечатлѣлся Ея образъ и въ сердцѣ его сотворилась, по неложному обѣтованію Господа, Ея обитель? Духовный опытъ самоотвергающейся любви и какъ плодъ ея смиреніе и смиренномудріе т. е. особая высшая мудрость смиренія. Любовь есть смиреніе, она рождаетъ смиреніе и утверждается въ немъ. Богъ-Любовь есть Богъ-Смиреніе, открывающійся въ Сынѣ, который самъ свидѣтельствуе

о себѣ: яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ. Ибо любовь есть себя отверженіе, себя невидѣніе себяотданіе, себядолѣніе, отъ себя освобожденіе. Любовь есть жизнь не собой, а другимъ, она есть освобожденіе отъ своего себялюбиваго я, застѣааго умное солнце. И образъ тріѳпостасной самоотвергающейсѣ Любви, въ которой каждое ѳпостасное Я существуетъ въ другомъ Я, одно Я лишь какъ другое, есть предвѣчное смиреніе. И тотъ, кто причастится къ любви-смиренію, въ мѣру того ему открывается таинство тріединства Божіа. И Сергій отъ юности своей стяжалъ это смиреніе, сталъ — помимо всѣхъ другихъ добродѣтелей, которыя можно стяжать на пути духовномъ — только смиренномудрымъ, но черезъ это онъ сдѣлался и богомудрымъ. И не приближаемся ли мы здѣсь къ постиженію того, о чемъ уже свидѣтельствовалъ богомудрый Сергій, созидая храмъ Пресв. Троицы, и ранѣе его устроивъ въ сердцѣ своемъ? Подвигомъ любви онъ позналъ Бога-Любовь и содѣлался самъ обителію Пресв. Троицы.

Постиженіе Бога-Любви ведетъ за собой и постиженіе любви Бога. Любовь Божія, осуществляемая Тріединствомъ, изливается изъ него и за предѣлы Трехъ. Въ ненасытности Любви, каковая есть еѣ природа, Богъ вызываетъ изъ небытія по образу Своему созданныя тварныя я, чтобы ихъ сдѣлать причастными любви, пріобщить ихъ къ божественной жизни, въ нихъ Онъ ищетъ друга, съ которымъ можно пребывать въ любви. Вседовольный и всеблаженный Богъ самоуничижается въ смиреніи и любви Своей и ставитъ рядомъ съ собой Свое твореніе. Сотвореніе міра и человѣка есть актъ богоснисхожденія, любви смиряющейсѣ. Но сотвореніе тварныхъ ѳпостасей въ предвѣчномъ замыслѣ Божіемъ опредѣляется ихъ грядущимъ обожа-ніемъ, которое создается черезъ боговоплощеніе. И любовь Божія къ творенію, являемая въ боговоплощеніи, не останавливается и предъ искупительной жертвой, приносимой за грѣхъ міра. «Тако возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть» (Іо. 3 :16). Богъ, сотворившій міръ словомъ Своимъ, снова сотворяетъ его — Голгоѳой, крестомъ. «На землю сошелъ еси, Спасе, да спасеніи Адама, но и на земли не обрѣтъ сего, даже и до ада снизшелъ еси ищай». Боговоплощеніе становится міровой евхаристіей, жертва Голгофская есть любовь Божія къ міру, жертвенная, смиряющаясѣ, самоотвергающаясѣ, примиряющая и возсоединяющая, на эту жертву и силой этой жертвы нисходитъ Духъ Св. въ міръ, его освящающій и обожающій. Поэтому божественная литургія есть «всегда, нынѣ и присно, и во вѣки вѣковъ» совершающееся торжество жертвенной, взыскующей и спасающей любви, божественная трапеза Царствія Божіа. Мы знаемъ это богословскимъ разумомъ, ибо около этого вопроса человѣческая мысль, можно сказать, истоптала всѣ пути и дорожки, мы узнаемъ это смущенно трепетнымъ сердцемъ, приближаясь къ св. престолу или приступая къ св. чашѣ, но бѣдно и скудно это наше знаніе, въ полнотѣ своей оно можетъ затопить нашу душу и растопить наше сердце, всю жизнь міра просвѣтитъ въ божественную литургію. И чѣмъ больше подвигъ несенія креста вслѣдъ за Господомъ, чѣмъ

пламеннѣ духъ, тѣмъ онъ евхаристичнѣ, тѣмъ больше потрясаетъ его божественная литургія. И здѣсь наша мысль съ трепетомъ обращается къ преподобному Сергію, къ его молитвенному вѣдѣнію, и созерцаетъ слѣды этого страшнаго вѣдѣнія. Ихъ два, — этихъ слѣда, но они неизгладимы, они навѣки запечатлѣны въ исторіи Церкви, въ богословствованіи, въ ученіи о божественной евхаристіи. Жизнеописатель преп. Сергія передаетъ намъ, что однажды преподобный совершалъ божественную Литургію съ братомъ Стефаномъ и племянникомъ Феодоромъ. Стоявшій въ храмѣ Исаакій молчальникъ, одинъ изъ совершеннѣйшихъ и строжайшихъ учениковъ его, смотритъ и зритъ не трехъ, а четырехъ служащихъ, и четвертый былъ мужъ весьма чудный, свѣтлый видомъ и въ ризахъ блестящихся. И послѣ службы вопрошенный ими преп. Сергій повѣдалъ имъ, что то былъ ангелъ Божій, всегда съ нимъ сослужащій, но онъ заключилъ эту тайну въ молчаніе до своей смерти. «Нынѣ силы небесныя съ нами невидимо служатъ», но здѣсь они стали, по смотрѣнію Божію, видимы. И еще трепетнѣе второе видѣніе, котораго удостоился другой, не менѣе строгій ученикъ преподобнаго Симонъ: во время совершенія божественной литургіи онъ видѣлъ огонь, ходящій надъ жертвенникомъ, осѣняющій алтарь и святую трапезу, а затѣмъ онъ, свившись, вошелъ въ алтарь, и преподобный огня причастился. Но преподобный заключилъ въ молчаніе до самой смерти, что Симонъ видѣлъ благодать Св. Духа, дѣйствующаго съ нимъ. Вѣдѣніе пресв. Троицы въ боговоплощеніи, въ мірообоженіи, закланіе Сына и нисхожденіе Св. Духа, посылаемыхъ Отцомъ, — что прибавить къ этому вѣдѣнію? Здѣсь вся теологія, вся христологія и пневматологія, Богъ въ себѣ и Богъ въ твореніи, во св. Троицѣ сущій являетъ Себя чителю Пресвятыя Троицы.

Новое твореніе міра и человѣка, совершающееся въ боговоплощеніи, имѣетъ свое исполненіе въ богопріемлющей, прославленной, обоженной твари. Премудрость Божія, предвѣчно сущая во Св. Троицѣ, обращенная къ міру, есть Премудрость въ твари, какъ божественная основа, а вмѣстѣ и цѣль міра, говоря Аристотелевски, его энтелехія. Софія Божественная есть предвѣчное основаніе Софіи въ твари въ обоженіи тварь пріобщается жизни божественной, соединяется небо и земля. Боговоплощеніе есть схождение Божественнаго Логоса въ лоно Богоматерное: Богъ воплощающійся есть Христосъ, тварь богопріемлющая есть Богоматерь. Премудрость Божія воплощенная есть Сынъ Божій. Премудрость тварная есть Богоматерь, Слава міра. Единая природа, единая божественная жизнь Пресв. Троицы, имѣетъ образъ Свой въ единомъ мірѣ, который приходитъ къ Богу, обожается и соединяется съ міромъ въ Богоматери и чрезъ Богоматерь. Вѣдѣніе о мірѣ есть по сему благодатное вѣдѣніе о Богоматери, а истинная любовь къ міру есть почитаніе Богоматери. Подвижникъ, уходящій отъ міра ради любви къ Богу и любви къ міру въ Богъ, не есть сумрачный міроненавистникъ, самоубійца, онъ есть читель міра въ истинѣ его, въ славѣ его, ибо онъ есть читель Богоматери. Въ преп. Сергіѣ мы

знаемъ , непосредственно чувствуемъ эту любовь къ божественному космосу, который свѣтитъ даже чрезъ этотъ грѣховный ликъ міра: и этотъ лѣсъ, въ которомъ жилъ онъ среди природы , и этотъ медвѣдь у чащи лѣсной, котораго имѣлъ онъ своимъ другомъ, и эти пернатые жители лѣса, которые не даромъ явились ему въ видѣніи птицъ, — все это говоритъ о какомъ то благодатномъ его сліяніи съ природой, въ домомъ чистому сердцу. Но за этимъ природнымъ , еще ожидающимъ своего преображенія міромъ, вѣдалъ преподобный и уже совершившюся его славу, уже вполне облагодатствованное и обоженное твореніе, богородящую и богопріемлющую землю. Вѣдѣніе Софіи и пребожественной было для него и вѣдѣніемъ Софіи въ твореніи *) Здѣсь мы приближаемся снова къ тайнѣ богомудрія преп. Сергія. Онъ былъ не только чителемъ , но и избранникомъ Божіей Матери., которая сама его такъ нарекла въ дивномъ явленіи Своемъ преподобному. То было въ старости его, за нѣсколько лѣтъ до его кончины. Пречистая явилась ему въ великомъ сіяніи въ сопровожденіи св. апостоловъ Петра и Іоанна (въ этомъ же сопровожденіи Она дважды являлась и дивному старцу земли русской преп. Серафиму). Это случилось въ присутствіи преп. Михея, ученика преп Сергія; самъ онъ повѣдалъ объ этомъ явленіи только двумъ, уже извѣстнымъ намъ тайновидцамъ, Исаакію молчаливому и Симону. Явленіе Богоматери есть неизреченная Ея милость къ человѣку, но оно уже предполагаетъ способность его вмѣстить, наличность извѣстной пріуготовленности, есть какъ бы сверхъестественный отвѣтъ на человѣческое вопрошаніе. И само явленіе свидѣтельствуешь достаточно, что и въ душѣ преподобнаго Сергія зрѣло вѣдѣніе Богоматери, почитаніе славы Ея. Онъ былъ таинникомъ Богоматери и ранѣе этого явленія, можно думать, что вся его жизнь была пріуготовленіемъ къ этому видѣнію, исполнившему его полнымъ и окончательнымъ вѣдѣніемъ. Пречистая явилась въ свѣтѣ и сіяніи какъ прославленная Дѣва (преп. Серафиму она являлась и въ царской порфирѣ, какъ Царица небесная, въ сопровожденіи двухъ первоапостоловъ: Петра-первоверховника и Іоанна , возлюбленнаго ученика Христова. Въ этомъ соединеніи намѣчается новая сторона вѣдѣнія о Богоматери, не только какъ о славі міра, но и о возглавленіи Церкви Христовой. Два первоапостола Петръ и Іоаннъ выражаютъ собой полноту власти апостольства: первенство Петра, какъ старѣйшины апостольскаго лика, восполняется и превозмогается первенствомъ любви — возлюбленнаго ученика Господня, тайновидца и богослова по божественному усыновленію сына Матери Божіей. И съ ними Она сама какъ личное воплощеніе, сердце Церкви, тварное ея возглавленіе. Въ этомъ видѣніи сосредоточена поэтому вся полнота Церкви, какъ человѣческаго общества, возглавляемаго Матерію Божіей въ сослуженіи двухъ первоапостоловъ. Видѣніе Божіей Матери преп. Сергію есть поэто-

*) Библейское и святоотеческое ученіе о премудрости Божіей будетъ изложено мною въ особомъ этюдѣ. (гот, къ печ.)

му видѣніе Церкви, явленный ему догматъ ея. Въ то время, когда на западѣ уже выковывались оковы для церкви въ видѣ ученія о папскомъ главенствѣ, еkkлeзiопапизмъ, невѣдомое міру видѣніе преп. Сергію раскрыло православію основы догмата о Церкви, истинное о ней ученіе. И читатель пресв. Троицы силою этого служенія сдѣлался и таинникомъ видѣнія о Церкви, подобно древнему *Ерму* въ *Пастырѣ*.

Вѣдѣніе Богоматери, данное преп. Сергію, договаривается молчаливо уже послѣ смерти его. Въ основанной имъ Троице-Сергіевской лаврѣ есть два главныхъ храма, посему и именуемыхъ соборами: одинъ — Троицкій, имъ самимъ основанный а другой — Успенія Божіей Матери. Этотъ соборъ былъ построенъ, повидимому, въ послѣдніе годы Грознаго*) по подобію Московскаго Успенскаго собора, и въ немъ стоялъ до 1781 г. гробъ преп. Сергія въ такомъ же соотвѣтственномъ мѣстѣ, какъ и мощи его въ Троицкомъ соборѣ. Мы не можемъ отказаться отъ мысли, что созданіе Успенскаго собора совершилось не безъ воли преп. Сергія и въ духъ его, и этимъ намѣчается еще новый, нарочитый аспектъ почитанія Богоматери. Праздники богородичные имѣютъ двоякую обращенность, какъ и самый догматъ о Богоматери: христологическую, — и тогда она ублажается и догматствуется преимущественно какъ Матерь Христа, лоно боговоплощенія, таковы всѣ богородинчыя праздники, включая сюда и Рождество Христово (таковъ же и антинесторіанскій богородичный догматъ III всел. собора, въ сущности христологическій) — и чисто богоматернюю (на языкѣ катол. богословія можно выразиться : маріологическую), каковая хотя наличествуетъ во всѣхъ богоматернихъ праздникахъ, но въ исключительной степени въ Успеніи Ея, онъ есть празднованіе именно самой Богоматери. Праздники Успенія, эта богородичная Пасха, только отправнымъ пунктомъ имѣютъ событіе земной кончины Богоматери, но его существенное содержаніе въ томъ, что послѣдовало въ всязи съ Успеніемъ и послѣ него, т. е. воскрешеніе и вознесеніе Богоматери и небесное Ея прославленіе. Праздникъ Успенія имѣетъ поэтому не христологическій, но космологическій характеръ. Здѣсь ублажается Богоматерь, какъ совершенное обоженное твореніе, какъ слава міра, оправдившаяся премудрость въ чадахъ ея (Мф. 11, 19), какъ царица неба и земли, какъ Премудрость Божія, явленная въ твореніи, Здѣсь мы встрѣчаемся съ тѣмъ общеизвѣстнымъ историческимъ фактомъ, что въ сѣверной Руси храмы Успенія посвящались нерѣдко и Софіи, Премудрости Божіей, и храмовой праздникъ соединялся съ Успеніемъ, такъ что это нашло и свое литургическое выраженіе въ общемъ сводномъ послѣдованіи службы праздника Успенія и Софіи, Премудрости Божіей. «Въ этомъ послѣднемъ обстоятельствѣ, быть можетъ, заключается причина того, почему у насъ въ Россіи появилось много Успенскихъ соборовъ: въ Ростовѣ, Звенигородѣ, Владимірѣ, Москвѣ, Ярославлѣ, Рязани, Костромѣ, Астрахани, Вологдѣ, Рыбинскѣ, Тобольскѣ, Вильнѣ.»**) Софіиный ха-

*) Проф. Е. Голубинскій. Путеводитель по Лаврѣ, 182-3.

**) А. Никольскій. Софія Премудрость Божія (отд. отт. XVII, стр. 34)

ракторъ присущъ въ извѣстной степени и Московскому Успенскому собору, этому каедралу всей земли русской, по крайней мѣрѣ на наружной алтарной стѣнѣ его помѣщено изображеніе Софіи въ новгородскомъ изводѣ, сѣдящій на престолѣ огненный ангель, по сторонамъ котораго стоятъ Божія Матерь и Предтеча, оба крылатые. Но этотъ именно храмъ послужилъ образцомъ для Троицкаго Успенскаго собора и притомъ въ эпоху строительства Софійныхъ храмовъ. Поэтому есть достаточное основаніе видѣть и въ этомъ храмѣ въ извѣстномъ смыслѣ софійный. Но даже и безъ этого предположенія, подлинное и никѣмъ не оспариваемое посвященіе именно Успенію Божіей Матери говоритъ въ сущности о томъ же. Здѣсь свидѣтельствуется почитаніе Богородицы, какъ прославленнаго творенія, которое есть совершенное исполненіе замысла Божія о мірѣ. Она, принадлежа землѣ и тварному міру, сидитъ въ небесахъ одесную Сына Своего. Въ Ней есть Богъ *всяческая во всѣхъ*, Она и на судъ не приходитъ, но присутствуетъ на немъ лишь какъ заступница и предстательница рода человѣческаго. Въ Ней просвѣтляется и освящается все твореніе: земля, изъ которой Она произошла, какъ новая Ева, въ подобіе древней Евѣ, созданной изъ ребра сотвореннаго изъ земли Адама, и родъ человѣческій, котораго Она есть свѣтозарная дочь, а вмѣстѣ всепѣтая матерь, все твореніе, ангельскій соборъ и человѣческій родъ, ибо никакое твореніе, ни даже ангельское, не носило Христа во чревѣ, не сѣдитъ на небесахъ одесную Сына, въ предстояніи св. Троицѣ. Она есть оправданіе и спасеніе міра въ тварномъ его естествѣ, Она есть Премудрость Божія въ твореніе міра излившаяся и въ мірѣ сущая, Она есть образъ Ея въ твореніи, единый съ первообразомъ. Посему Она есть любовь Божія къ творенію, ибо Ее Богъ любитъ въ Своемъ твореніи, и міръ есть Ея вмѣстилище, ради Нея онъ созданъ, ибо искупленный Христомъ и ставшій, какъ Церковь, тѣломъ Его, онъ является и тѣломъ Богоматери. И если міръ есть твореніе во Св. Троицѣ сущаго Бога, и на немъ лежитъ печать всей св. Троицы, Ея Премудрость, то на Богоматери почіетъ любовь св. Троицы, Она есть тварная Ея премудрость. Она есть Церковь, Матерь рода человѣческаго, ибо возглавляетъ Церковь Христову вкупѣ съ двумя первоапостолами и со всѣми апостолами. Она же есть Слава міра, уже совершившаяся и исполненная, Царица неба и земли. Вотъ о чемъ говорятъ намъ молчаливо видѣнія преп. Сергія и продолжающееся послѣ его кончины раскрытіе этого видѣнія.

Итакъ, — святая Живоначальная Троица, боговоплощеніе и искупленіе, Пречистая Дѣва, упованіе христіанъ, Ея предстояніе Церкви и пречестное Ея Успеніе и въ небеса восхожденіе — вотъ предметъ богозрѣнія преп. Сергія, вотъ плодъ его богомыслия, и вотъ его завѣты нашей немощи богословствованія. Такъ повелѣваетъ, такъ направляетъ нашу мысль благодатный глава нашей школы, сладостный и строгій Игуменъ нашей обители. Однако — скажутъ намъ — развѣ не суть все это предметы, которые сами собой разумѣются для всякаго богословствованія, и что же въ

этомъ сергіевскаго? Но все-ли дослышали говорящіе такъ, все-ли соединилось въ нихъ въ полнотѣ созвучія? Есть отдѣльные звуки, и есть аккордъ, изъ нихъ составляющійся, но ими не исчерпывающійся въ самостоятельномъ своемъ бытіи. Есть звѣзды разной величины, блеска и цвѣта, и есть созвѣздіе, особое соединеніе звѣздъ. И если до сихъ поръ мы останавливали вниманіе только на отдѣльныхъ звѣздахъ Сергіева богомудрія, въ ихъ особенности, то не менѣе важно само ихъ созвѣздіе, какъ горитъ оно на сводѣ небесномъ и какъ мѣняется оно въ нашихъ глазахъ вмѣстѣ съ движеніемъ ночного свода. Св. Троица, боговоплощеніе, Премудрость Божія, — Церковь, Богоматерь, міръ, — вотъ это созвѣздіе, вотъ эта проблематика, характерная не только содержаніемъ, но и соотношеніемъ проблемъ. Церковь едина и всегда обладаетъ полнотою истины, однако въ человѣческомъ разумѣнии она подлежитъ исторіи съ ея развитіемъ и чередованіемъ. Исторія Церкви знаетъ разныя догматическія эпохи, когда сознаніемъ овладѣваетъ то та, то другая сторона догмы. Такъ, напр., эпоха вселенскихъ соборовъ была преимущественно христологическая, догматъ о воплощеніи Слова стоялъ въ центрѣ вниманія, и ей дано было богодухновенно разрѣшить христологическую проблему. На смѣну ей пришла проблема пневматологическая, — начиная съ вѣка Фотія и до нашихъ дней въ той или иной формѣ она владѣетъ умами, а вмѣстѣ съ нею и проблема экклезиологическая, ученіе о Церкви: тринитарные вопросы въ связи съ ученіемъ о св. Духѣ и разное постиженіе Церкви — вотъ вопросы, которые и волнуютъ, и раздѣляютъ нынѣ христіанскій міръ. И отчасти въ связи съ этимъ снова, но по иному выступаютъ вопросы о почитаніи Богоматери и Ея мѣстѣ въ Церкви и въ спасеніи міра. А это въ свою очередь приводитъ, если не въ западномъ, то въ православномъ богомудріи къ вопросу о Премудрости Божіей, какъ откровеніи св. Троицы въ мірѣ, ибо что-же иное означаютъ и паламитскіе споры объ энергіяхъ Божіихъ, и новѣйшія сомнѣнія и вопрошанія о почитаніи Имени Божія,*) и о Премудрости Божіей, о которой предки наши богословствовали не словомъ, но дѣломъ, созидаая храмы, устанавливая службы, сродняясь сердцемъ съ непостижимымъ еще въ разумѣ. И для нашей догматической эпохи характерно именно своеобразное сочетаніе всѣхъ этихъ вопросовъ, ихъ пересѣченіе: тринитарные вопросы въ ихъ нераздѣльности съ космологіей и антропологіей, и, въ концѣ концовъ, съ приматомъ антропологіи.

Въ такомъ положеніи находится нынѣ богословская проблематика, данная намъ нашимъ православнымъ сознаніемъ, нашей догматической эпохой, нашей современностью, ибо и для богословскаго труда сохраняетъ свою силу Гетевское слово о томъ,

*) Не всѣмъ извѣстно, что на Московскомъ соборѣ 1917-18 г. былъ при миссіонерскомъ отдѣлѣ образованъ подъ предсѣдательствомъ арх. Феофана Полтавскаго подотдѣлъ относительно такъ, наз. «имя божничества», причемъ въ первомъ же (и, кажется, единственномъ) его засѣданіи было постановлено разсматривать догматическій вопросъ объ Имени Божіемъ по существу, причемъ были распределены и темы (и лично на мою долю досталось общеполитическое введеніе по вопросу).

что кто жилъ для своего времени, жилъ для всѣхъ временъ. Однако—мнится—вѣдь это лишь наше человѣческое, можетъ быть, кабинетное, ограниченное, предвзятое, невѣрное воспріятіе. Но поднимемъ голову и надъ нами въ небесахъ горитъ созвѣздіе преп. Сергія, въ немъ мы съ радостью зримъ эти же самые знаки, въ немъ находимъ и наши собственныя думы, по немъ опредѣляемъ направленіе и нашего корабля. Мы въ своемъ нынѣшнемъ богословскомъ самоопредѣленіи сознаемъ себя находящимися въ духовномъ вертоградѣ преп. Сергія, внемлемъ его завѣтамъ. Увидѣть это, какъ дано это намъ нынѣ, есть великая радость, изъ этой радости да позволено будетъ мнѣ подѣлиться съ вами въ день нашего Сергіевскаго торжества. Еще не окончилась и не изжита Сергіевская эпоха церковной исторіи на Руси и за ея предѣлами. И се нынѣ исходитъ Радонежскій игумень въ новую пустынь на далекомъ западѣ и здѣсь вырубаетъ свою келію съ тѣмъ, чтобы снова стеклись къ нему на трудъ и умножали и продолжали его дѣло, его ученики. Преподобне отче Сергіе, моли Бога о насъ!

ПРОТ. С. БУЛГАКОВЪ.

ИДЕЯ «ЗЕМНОГО ГРАДА» ВЪ ХРИСТИАН- СКОМЪ ВЪРОУЧЕНІИ.

Вопросъ объ отношеніи христіанства къ государству весьма оживленно обсуждается въ русской литературѣ. Наиболѣе часто встрѣчающейся предпосылкой, отъ которой исходятъ при обсужденіи этого вопроса, является извѣстная евангельская заповѣдь: «отдавайте Кесарево Кесарю, а Божіе Богу». Выводы, извлекаемые изъ этого правила, хорошо извѣстны. Христіанство, говорятъ намъ, принимаетъ всякую власть, — языческую и христіанскую. Оно учитъ бояться Бога и чтить царя — все равно, какой это царь, наслѣдственный, выборный, монархъ, президентъ, диктаторъ, наконецъ сама народаная воля... Вотъ это-то правило политической лояльности со всѣми его послѣдствіями и считается единственной основой, которая должна быть принята при рѣшеніи вопроса объ отношеніи христіанства къ власти, къ государству, къ праву, — предположеніе, являющееся радикально невѣрнымъ и нуждающимся въ исправленіи. Правило политической лояльности является только одной стороной въ отношеніи христіанства къ государству. Наряду съ этой стороной существуетъ и другая, противоположная, открывающая явно враждебное отношеніе христіанскаго вѣроученія къ нѣкоторымъ политическимъ формамъ, а иногда и къ государству вообще. Можно сказать, что политическая лояльность есть преимущественно элементъ новозавѣтный, христіанское же безразличіе къ вопросамъ политики — элементъ ветхозавѣтный, преимущественно развиваемый въ Библии, въ пророческихъ книгахъ и въ апокалипсической литературѣ. Эта вторая сторона совершенно игнорируется при современныхъ попыткахъ отыскать свободное отъ историческихъ условностей рѣшеніе вопроса о христіанствѣ и государствѣ. Съ него то и нужно начать при обсужденіи поставленной проблемы.

Было бы совершенно неправильнымъ искать въ Ветхомъ Завѣтѣ какую-либо послѣдовательную, единую теорію государства. Составленные въ различное время и при разныхъ историческихъ условіяхъ, ветхозавѣтныя книги обнаруживаютъ и различныя политическія воззрѣнія, различно относятся къ государству. Въ частности, описываемая въ Ветхомъ Завѣтѣ исторія еврейскаго народа знаетъ свои періоды государственнаго процвѣтанія, знаетъ своихъ великихъ и славныхъ государей. Христіанская политика почерпнула изъ Библии многое, что основывало происхождение христіанской монархіи, — теорію божественнаго установленія власти, обрядъ помазаній на царство и т. п. Но въ то же время для внимательнаго читателя ветхозавѣтныхъ книгъ не остается никакого сомнѣнія, что на всемъ ихъ протяженіи проходить, развивается и достигаетъ наконецъ, совершеннаго выраженія одна опредѣленная тенденція, которая всегда расходится съ правиломъ политической лояльности, сформулированномъ въ Евангеліи и повторенномъ въ апостольскихъ посланіяхъ.

Первыя сѣмена вдохновенныхъ религіей скептическихъ оцѣнокъ государства мы находимъ въ древне-еврейскихъ религіозныхъ преданіяхъ. Изъ всѣхъ древнихъ народовъ только одни евреи дошли до развѣнчанія государства — и притомъ не съ точки зрѣнія свѣтскаго ренессанса, какъ это было, напримѣръ, въ эпоху греческаго просвѣщенія, но съ точки зрѣнія глубочайшихъ религіозныхъ вѣрованій. Можно даже сказать, что такое развѣнчаніе божественнаго авторитета государственной власти было историческимъ призваніемъ еврейскаго народа. И оно было одной изъ причинъ того непримиримаго расхожденія, которое отдѣляло древній Израиль отъ политически и государственно настроенныхъ народовъ древности. Когда мы говоримъ о такомъ отношеніи, мы разумѣемъ, конечно, не какую нибудь научно разработанную теорію, мы разумѣемъ жизненное ощущеніе государства, пріятіе его въ самомъ жизненномъ и религіозномъ опытѣ. Такимъ образомъ дѣло идетъ о настроеніяхъ и чувствахъ, не формулированныхъ въ строго логическія положенія. И тѣмъ не менѣе общая интуиція Израилемъ государства настолько своеобразна, что безъ особаго труда можно выразить ее въ общихъ характеристикахъ.

Библейскія преданія изображаютъ еврейскій народъ, какъ народъ, если исконо и не безгосударственный, то во всякомъ случаѣ, живущій въ формахъ послѣдовательно теократическаго строя. Имъ править Егова, намѣстники его и пророки. Царская власть, по преданіямъ, не является учрежденіемъ, покоящимся на глубокихъ національных основахъ. Она скорѣе имѣетъ происхождение заимствованное и принадлежитъ къ позднѣйшему періоду еврейской исторіи. Если мы не ошибаемся, первое упоминаніе о царской власти содержится въ книгѣ Судей, гдѣ сказано, что Анимелехъ царствовалъ надъ Израилемъ три года. Событія этого царствованія въ библейскомъ изложеніи носятъ довольно запутанный характеръ. Комментаторы предполагаютъ,

что въ дошедшемъ до насъ библейскомъ текстѣ соединены его составителями и редакторами два разсказа, — одинъ болѣе лѣтописный и хронологическій, другой — морализирующий и объясняющій.¹⁾ Послѣдній, слѣды котораго можно нащупать на всемъ протяженіи библейскаго текста, несетъ вмѣстѣ съ собою враждебное къ идеѣ царства, теократическое настроеніе. Одно изъ первыхъ проявленій его мы наблюдаемъ уже въ изложеніи событій, непосредственно предшествующихъ царствованію Анимелеха. Когда отецъ его, Гедеонъ, судья Израильскій, побѣдилъ жителей Востока, Израилитяне сказали ему: «владѣй нами, ты и сынъ твой, и сынъ сына твоего; ибо ты спасъ насъ отъ руки Мадіанитянъ». Гедеонъ сказалъ имъ: «ни я не буду владѣть вами, ни мой сынъ не будетъ владѣть вами; Господь да владѣетъ вами». Хотя слова эти и не указываютъ совершенно ясно мотивовъ отказа Гедеона, однако въ нихъ нельзя не почувствовать того настроенія, которое склонно истинной властью для Израиля считать власть божескую, а не человѣческую.²⁾ Другого мнѣнія по библейскому разсказу держался сынъ Гедеона, Анимелехъ. Посмерти отца, онъ пошелъ къ себѣ на родину и сказалъ своей роднѣ: «внушите всѣмъ жителямъ Сихема — что лучше для васъ, чтобы владѣли вами всѣ семьдесятъ сыновъ Іеровааловыхъ, или чтобы владѣлъ одинъ?» Такъ онъ предлагалъ себя въ цари, и роднѣ удалось склонить на его сторону народъ. Народъ далъ ему денегъ, Анимелехъ нанялъ на нихъ «праздныхъ и своевольныхъ людей», убилъ при помощи ихъ всѣхъ братьевъ своихъ и былъ поставленъ народомъ въ цари. Какъ оправдывается въ этомъ разсказѣ то мнѣніе, которое имѣлъ Августинъ по поводу происхожденія государственной власти: «государственная власть тамъ, гдѣ братоубійство и кровь». Только одинъ изъ братьевъ Анимелеха, Іофамъ остался въ живыхъ и онъ рѣзко выступилъ противъ поставленнаго царя. Онъ взошелъ на гору и оттуда обратился къ народу съ рѣчью. Рѣчь эта столь характерна для политическихъ настроеній Израиля, что ее нельзя не привести цѣликомъ. Предположеніе, что она является позднѣйшей вставкой въ текстъ нисколько не мнѣняетъ ея цѣнности.³⁾ Такъ или иначе, она является выраженіемъ нѣкоторыхъ идей еврейскаго народа, и можно только спорить, когда эти идеи народились, — въ періодъ ли формированія еврейскаго закона, или въ періодъ послѣ Вавилонскаго плѣна.

«Послушайте меня, жители Сихема» — говорилъ Іофамъ — «и послушаетъ васъ Богъ. Пошли нѣкогда дерева помазать надъ собою царя, и сказали маслинѣ: царствуй надъ нами. Маслина сказала имъ: оставлю ли я тукъ мой, который чествуетъ боговъ и людей и пойду ли скитаться по деревьямъ? И сказали деревья виноградной лозѣ: иди ты царствуй надъ нами. Виноградная лоза сказала имъ: оставлю ли я сокъ мой, который веселитъ боговъ и человѣковъ и пойду ли скитаться по деревьямъ? Наконецъ, сказали всѣ деревья терновнику: иди ты царствуй надъ нами. Терновникъ сказалъ деревьямъ: если вы поистинѣ поставяете меня царемъ надъ собою, то идите, покойтесь подъ тѣнью моей: если же нѣтъ, то выйдетъ огонь изъ терновника и сожжетъ кедры ливанскіе».⁴⁾ Въ этой притчѣ обнаруживается уже принципиальное от-

ношеніе къ государственной власти. Поставить царство — это значить лишиться самыхъ высокихъ святынь и благъ. Поставить царство — это значить попасть въ тернія и у нихъ искать защиты отъ палящаго солнца, И въ тоже время народъ, возжаждавшій царства, настолько разошелся съ Богомъ, что онъ достоинъ возмездія — и только тернія царства могутъ быть наказаніемъ ему. Возврата нѣтъ — выйдетъ огонь изъ терновника и пожжетъ кедры ливанскіе.

Происхожденіе царства нужно искать, такимъ образомъ, въ уходѣ отъ Бога, въ грѣхѣ. Поэтому въ учрежденіи царства всегда лежитъ нѣкоторая трагедія, которая неминуемо даетъ себя знать, придавая жизни царствъ и царей трагическій характеръ. Огонь жжетъ и царей и царства, и народы царства поставившіе. Послѣдующій рассказъ о событіяхъ царствованія Авимелеха подтверждаетъ этотъ общій законъ. Особо примѣчательны нѣкоторыя черты изъ событій этихъ, которыя нельзя не отмѣтить. Прежде всего въ дѣло царствованія, по библейскому рассказу, вмѣшивается злой духъ.⁵⁾ Онъ становится между царемъ и между народомъ и учиняетъ раздоръ. Начинается междоусобіе, губительное и для возставшихъ, и для царя, и для народа. Особо ужасна судьба царя: онъ, такъ сказать, предреченный человекъ, онъ долженъ плохо кончить. И конецъ Авимелеха удивительно напоминаетъ кончину перваго официального царя израильскаго, Саула: какъ тотъ, такъ и другой не кончаютъ естественной смертью. «Такъ воздалъ Господь Богъ Авимелеху» — говоритъ въ заключеніе повѣствованіе. «И всѣ злодѣянія жителей Сихема обратилъ Богъ на голову ихъ».⁶⁾

Приблизительно такими же чертами описываютъ библейскія преданія и происхожденіе царскаго періода въ исторіи еврейскаго народа. Составители библейскаго текста предварили самый рассказъ о помазаніи въ цари Саула описаніемъ нѣкоторыхъ предшествующихъ событій, которыя могутъ быть поставлены въ параллель съ событіями, предшествующими воцаренію Авимелеха. Когда состарился Самуиль, пророкъ и судья Израильскій, то онъ поставилъ судьями своихъ сыновей. Но сыновья, какъ говоритъ лѣтопись, не ходили путями отца, а уклонились въ корысть и брали подарки и судили превратно. Тогда пришли къ Самуилу всѣ старѣйшины Израильскія и стали просить его: «и такъ поставь надъ нами царя, чтобы онъ судилъ насъ, какъ у прочихъ народовъ». Просьба эта не понравилась Самуилу и сталъ онъ молиться Богу. Богъ знакомъ сказалъ ему: «послушай голоса народа... ибо не тебя отвергли, а отвергли меня, чтобы я не царствовалъ надъ ними». Егова ставитъ только одно условіе исполненія народной просьбы — это объяснить народу права царства. Вотъ эти права. «И пересказалъ Самуиль всѣ слова Господа народу, просящему у него Царя. И сказалъ вотъ какія будутъ права царя, который будетъ царствовать надъ нами: сыновей вашихъ онъ возьметъ и приставитъ къ колесницамъ своимъ и сдѣлаетъ всадниками своими и будутъ они бѣгать передъ колесницами его. И поставитъ ихъ у себя

тысяченачальниками и пятидесятниками и чтобы они воздѣлывали поля его и жали хлѣбъ его и дѣлали ему воинское оружіе и колесничный приборъ его. И дочерей вашихъ возьметъ, чтобы они составляли масти, варили кушаніе и пекли хлѣбъ. И поля ваши и виноградные и масличныя сады ваши лучшіе возьметъ и отдастъ слугамъ своимъ. И изъ посѣвовъ вашихъ и изъ виноградныхъ садовъ вашихъ возьметъ десятую часть и отдастъ евреямъ своимъ и слугамъ своимъ. И рабовъ вашихъ и вашихъ рабынь и юношей вашихъ лучшихъ и ословъ вашихъ возьметъ и употребитъ на свои дѣла. Отъ мелкаго скота вашего возьметъ десятую часть; и сами вы будете его рабами. И возстонете тогда отъ царя вашего, котораго вы избрали себѣ; и не будетъ Господь отвѣчать вамъ тогда»⁷⁾. Въ этомъ разсказѣ, который по мнѣнію комментаторовъ является позднѣйшей вставкой въ первоначальный текстъ библейскаго повѣствованія⁸⁾, продолжается уже отмѣченная выше теократическая тенденція Библии. Но по сравненію съ предшествующимъ здѣсь раскрыты въ значительной степени мотивы противонарцарскихъ настроеній. Царство — не только есть отверженіе Егова и разрывъ съ нимъ. Царство есть рабство. Жизнь въ царствѣ есть несеніе тяжкихъ повинностей — военная служба, принудительный трудъ, насильственная экспроприация, тяжелые налоги. Отсюда становится понятнымъ, почему исканіе царства можно сравнить съ попыткой обрѣсти тѣнь подъ жалкимъ кустомъ терновника. Безумецъ тотъ народъ, который возжаждалъ царства. Самое желаніе его есть уже великій грѣхъ, за которымъ послѣдуетъ тяжкая расплата.

Такой расплатой является исторія перваго царства Изрильскаго и большинство страницъ изъ исторіи другихъ еврейскихъ царствъ. Если угодно, это есть исторія грѣхопаденій, но написанная особо крупными буквами. Ужа сама личность перваго царя Саула обнаруживаетъ какія то таинственныя, мрачныя и трагическія черты. Въ сущности, онъ уже не такой дурной человѣкъ и не такъ велики его преступленія. Когда библейскій разсказъ старается изобразить прегрѣшенія Саула, онъ теряетъ отчетливость красокъ и ясность языка. Изъ двухъ вариантовъ описанія грѣховъ Саула первый ставитъ ему въ вину несвоевременное приношеніе жертвы, вызванное къ тому же страхомъ, что Егова его оставилъ и не говоритъ съ нимъ⁹⁾, второй — сводится къ описанію прискорбнаго недоразумѣнія, въ которое по незнанію ввелъ сынъ Саула евреевъ¹⁰⁾. При чтеніи этихъ разсказовъ нельзя отдѣлаться отъ впечатлѣнія, что Саулъ нарочито лишень милости божіей. На немъ виситъ какое то проклятіе, какой то злой рокъ. Поэтому не принимается Богомъ его чистосердечное раскаяніе. Поэтому искушаетъ его злой духъ, также какъ искушалъ и Авимелеха. Умираетъ онъ не доброй смертью и даже трупъ его подвергается надруганію. Словомъ библейскія преданія не могутъ отрѣшиться отъ той поражающей умъ мысли, что помазаніе на царство есть не благо, а скорѣе наказаніе Божіе.¹¹⁾

Еврейская хроника насчитываетъ много царей, царствовавшихъ надъ Израильтя-

нами и Іудеями. Изъ нихъ, кромѣ Давида и Соломона, можно насчитать всего три-четыре, о которыхъ сказано, что они дѣлали угодное въ очахъ Господнихъ. Остальныя всѣ творили только неугодное, «подражая мерзостямъ народовъ, которыхъ прогналъ Господь». Иными словами, еврейскимъ историкамъ и лѣтописцамъ царскій періодъ исторіи представляется періодомъ декаданса, которому противопоставляется эпоха процвѣтанія, характеризующая предшествующій теократическій періодъ въ исторіи еврейскаго народа.

Какой же политическій строй считался ветхозавѣтнымъ Израилемъ нормальнымъ и соотвѣтствующимъ не только законамъ человѣческой справедливости, но и законамъ небеснымъ? Уже въ древности (со времени Іосифа Флавія) строй этотъ называютъ теократіей — т.е. такой формой правленія, при которой Богъ властвуетъ надъ народомъ черезъ посредство своихъ медиумовъ — пророковъ и судей. Эти послѣдніе не суть цари земные, но Божьи первосвященники. Древній Израиль потому и относился недоувѣрчиво къ монархіи, что, по его убѣжденію, глава послѣдней недостаточно ограниченъ волею небесной. Монархъ же, всецѣло этой волею ограниченный, теряетъ свои прерогативы и превращается въ первосвященника или судью. Оттого для евреевъ излишнимъ и даже вреднымъ казался институтъ самостоятельной царской власти. И что самое главное, еврейская теократія, съ недоувѣріемъ относившая къ монархіи, въ тоже время не лишена цѣлаго ряда чертъ, сближающихъ ее съ демократіей. Въ ветхозавѣтной теократіи общественная власть устанавливалась, въ сущности говоря, въ результатѣ «общественнаго договора», сторонами котораго являлись Егова, его пророки и народъ. Прообразомъ такого договора является Моисеево законодательство, установившее основы не только гражданскаго, но и публичнаго порядка древне-еврейской общины. Договоръ этотъ повторялся и въ другіе моменты ветхозавѣтной исторіи — и даже тогда, когда евреи стали жить подъ царской властью.¹²⁾ Такимъ образомъ еврейская монархія была монархіей, не только ограниченной божественной волей, но и основанной на волѣ народа. Этимъ демократическимъ основамъ государственной власти соотвѣтствовала также и явно выраженная демократическая структура первоначальной еврейской общины, — структура, которую иногда даже сравнивали съ республиканскимъ и федеральнымъ строемъ современныхъ передовыхъ демократій. «При разсмотрѣніи политическаго устройства въ Моисеевомъ государствѣ невольно поражаетъ сходство съ организаціей государственнаго управленія Соединенныхъ Штатовъ Сѣв. Америки» — говоритъ одинъ старый авторъ, внимательно занимавшійся вопросомъ о характерныхъ особенностяхъ Моисеева законодательства.¹³⁾ «Колѣна по своей административной самостоятельности вполне соотвѣтствуютъ штатамъ, изъ которыхъ каждый представляетъ также демократическую республику». Сенатъ и палата «вполнѣ соотвѣтствуютъ дзумъ высшимъ группамъ представителей въ Моисеевомъ государствѣ, —

12 и 70 старѣйшинамъ». «Послѣ поселенія въ Палестинѣ израильтяне сначала (во время судей) составляли союзную республику, въ которой самостоятельность отдѣльных колѣнъ доведена была до степени независимыхъ государствъ». ¹⁴⁾ По мнѣнію цитируемаго автора, отличіемъ отъ Соединенныхъ Штатовъ является только отсутствіе въ ветхозавѣтной республикѣ президентской власти, — института, который, кстати сказать, возникъ вслѣдствіе извѣстныхъ монархическихъ реминисценцій, навѣянныхъ, главнымъ образомъ, теоріей Монтескье.

Сравненія эти особенно поразительны въ силу того, что англійскіе сектанты, основывавшіе американскіе штаты, дѣйствительно строили свое новое государство по библейскимъ образцамъ. ¹⁵⁾ Въ новой европейской исторіи политическія идеи Ветхаго Завѣта были огромной дѣятельной силой, значеніе которой, какъ мы убѣждены, до сихъ поръ не достаточно оцѣнивается.

2.

Дальнѣйшему развѣнчанію идея государства подвергается въ пророческихъ книгахъ. Библейскіе пророки выступаютъ прежде всего, какъ рѣшительные разрушители языческаго обоготворенія государства. Царебожіе и царепреклоненіе находятъ въ лицѣ пророковъ строгихъ и беспощадныхъ обличителей. «Я на тебя фараонъ, царь египетскій, большой крокодилъ, который, лежа среди рѣкъ своихъ, говоришь: моя рѣка, и я создалъ ее», Но я вложу крюкъ въ челюсти твои и къ чешуѣ твоей прилѣплю рыбъ изъ рѣкъ твоихъ и вытащу тебя изъ рѣкъ твоихъ со всей рыбою рѣкъ твоихъ, прилипшею къ чешуѣ твоей. И брошу тебя въ пустыню, тебя и всю рыбу изъ рѣкъ твоихъ. Ты упадешь на открытое поле, не уберутъ и не подберутъ тебя; отдамъ тебя на съѣденіе звѣрямъ земнымъ и птицамъ небеснымъ. И узнаютъ всѣ обитатели Египта, что я Господь». ¹⁶⁾ Тварность, а слѣдовательно ничтожество и брѣнность царей, противопоставляется, такимъ образомъ, могуществу Бога. И возвеличаніе этой тварности до предѣловъ абсолютнаго считается не только дѣломъ грѣховнымъ, но и жизненно нелѣпымъ. «Сынъ человѣческій! скажи начальствующему въ Тирѣ: такъ говоритъ Господь Богъ: за то что вознеслось сердце твое и ты говоришь: «я богъ, возсѣдаю на сѣдалищѣ божьемъ, въ сердцѣ морей», и будучи человѣкомъ, а не богомъ, ставишь умъ свой наравнѣ съ умомъ Божиимъ... за то, такъ говоритъ Господь Богъ: такъ какъ ты умъ твой ставишь наравнѣ съ умомъ Божиимъ, вотъ я приведу на тебя иноземцевъ, лютейшихъ изъ народовъ, и они обнажатъ мечи свои противъ красоты твоей мудрости и помрачатъ блескъ твой. Низведутъ тебя въ могилу и умрешь въ сердцѣ морей смертью убитыхъ. Скажешь ли тогда передъ твоимъ убійцей: я богъ, тогда какъ въ рукѣ, поражающей тебя, ты будешь человѣкъ, а не богъ» ¹⁷⁾. Такъ

меркнетъ передъ величіемъ абсолютнаго земные «печатъ совершенства, полнота мудрости и вѣнецъ красоты».

Однако, проповѣдь пророковъ не останавливается на борьбѣ съ царебожествомъ. Она идетъ гораздо далѣе и приобрѣтаетъ характеръ развѣнчанія государства вообще. По воззрѣніямъ пророковъ, божественная воля не только разрушаетъ троны тѣхъ, которые вообразили себя богами, но какъ бы существуетъ нѣкоторый общій законъ, по которому всякая земная слава и всякое земное величіе предназначены особымъ, мистическимъ путемъ къ развѣнчанію и разрушенію. Справедливо обратить ко всѣмъ царямъ и народамъ слова пророка Іереміи: «Скажи царю и царицѣ¹⁸⁾: м и р и т е с ь, с я ц ь т е п о н и ж е, ибо упали съ головы вашей вѣнецъ славы вашей¹⁸⁾» «Ибо грядетъ день Господа Савоофа на все гордое и высокомерное и на все превознесенное — и оно будетъ унижено. И на всѣ кедръ ливанскіе, высокіе и превозносящіеся, и на всѣ дубы васанскіе, и на всѣ горы и на всѣ возвышающіеся холмы, и на всѣ возжеленныя украшенія ихъ. И падетъ величіе человѣческое, и высокое людское унизится¹⁹⁾. Богъ вообще опредѣлилъ «посрамить надменность всякой славы», «унизить всѣ знаменитости земли»,²⁰⁾ «твердыню высокихъ стѣнъ» «обрушить, низвергнуть, повергнуть на землю въ прахъ».²¹⁾ «Сними съ себя діадему и сложи вѣнецъ» такъ какъ «униженное возвысится и высокое унизится».²²⁾ Это для того, чтобы никакія деревья при водахъ не величались высокимъ ростомъ своимъ и не поднимали вершины своей изъ среды толстыхъ сучьевъ и чтобы не прилѣплялись къ нимъ изъ за высоты ихъ деревья пьющія воду; ибо всѣ они будутъ преданы смерти²³⁾ И никакая мудрость, никакая наука не помогутъ, какъ не помогла халдейская мудрость Вавилону. «Сиди, молча, и уйди въ темноту, дочь Халдеевъ: ибо впередъ не будутъ называть тебя госпожею царствъ... Мудрость твоя и знаніе твое, он и с б и л и т е б я с ь п у т и. И ты говорила: «я и никто — кромѣ меня». И прійдетъ на тебя бѣдствіе; ты не узнаешь, откуда оно поднимается и упадетъ на тебя бѣда, которой ты не въ силахъ будешь отвратить и внезапно прійдетъ на тебя пагуба, о которой ты не думаешь. Оставайся же съ твоими волшебствами и съ множествомъ чародѣйствъ Твоихъ, которыми ты занималась отъ юности твоей; можетъ быть пособишь себѣ, можетъ быть устоишь. Ты утомлена множествомъ совѣтовъ твоихъ; пусть же выступятъ наблюдатели небесъ и звѣздочеты и предвѣщатели по перволуніямъ и спасутъ тебя отъ того, что должно приключиться тебѣ. Вотъ они, какъ солома: огонь сожегъ ихъ; не избавили души своей отъ пламени, не осталось угля, чтобы погрѣться, ни огня, чтобы посидѣть передъ нимъ».²⁴⁾

Поэтому для религіозно настроеннаго человѣка нельзя полагаться на государство, какъ нельзя полагаться и на человѣка. «Проклятъ человѣкъ, который надѣется на человѣка».²⁵⁾ «Горе тѣмъ, которые идутъ въ Египетъ за помощію, надѣются на коней и полагаются на колесницы, потому что ихъ много, и на всадниковъ, потому

что они весьма сильны... И Египтяне люди, а не Богъ: и кони ихъ плоть, а не духъ. И простретъ руку Господь и споткнется защитникъ и упадетъ защищаемый и всѣ вмѣстѣ погибнуть». ²⁶⁾ Такое міросозерцаніе не располагаетъ къ строительству земныхъ дѣлъ и разочаровываетъ въ упованіи на силу земного государства. Но если бы пророки не шли еще дальше, они не создавали бы отвращенія по отношенію къ государству. На самомъ дѣлѣ они дѣлаютъ и дальнѣйшіе шаги, которые ведутъ отъ простого безразличія къ земной политикѣ къ прямому отверженію политики, какъ дѣла нечестиваго и грѣховнаго. По ихъ воззрѣніямъ, государства земныя являются не только продуктомъ мірской суеты, они суть кромѣ того продукты челоуѣческаго грѣха. Въ Библии рождается тотъ взглядъ на земное государство, которому суждено было сыграть такую выдающуюся роль въ христіанской политикѣ — взглядъ на государство, какъ на пріютъ нечестивыхъ, какъ на царство духа тьмы. Можно сказать, что отдѣльныя, послѣдующія, столь прославившіяся формулировки этого взгляда прямо имѣютъ библейское происхожденіе и только были подробнѣе развиты послѣдующими христіанскими мыслителями. Такъ, въ Библии, государство пріобрѣтаетъ прежде всего звѣринный обликъ — обликъ змѣя, аспида, дракона. Оно начинаетъ рисоваться, какъ нѣкое страшное чудовище. «Въ тотъ день поразитъ Господь мечемъ своимъ тяжелымъ и большимъ и крѣпкимъ Левіафана, змія прямо бѣгущаго и Левіафана, змія изгибающагося, и убьетъ чудовище морское». ²⁷⁾ Оно объявляется обиталищемъ воровъ и убійцъ. Знаменитая Августинская «шайка разбойниковъ» впервые вѣдь упомянута въ Библии. «Не содѣялся ли вертепомъ разбойниковъ въ глазахъ вашихъ домъ сей, надъ которымъ наречено имя мое!» ²⁸⁾ Здѣсь также брошена мысль, послужившая темой для извѣстныхъ разсужденій Августина о томъ, можетъ ли называться государствомъ и то государство, которое не служитъ Господу. «Горе тому, кто строитъ домъ свой неправдою и горницы свои беззаконіемъ... кто говоритъ: «построю себѣ домъ обширный и горницы просторныя и прорубаетъ себѣ окна и обшиваетъ кедромъ и краситъ красною краскою. Думаешь ли ты быть царемъ потому, что заключилъ себя въ кедръ?» ²⁹⁾ Здѣсь критика эмпирическихъ несовершенствъ государства переходитъ въ отверженіе самой идеи государства, какъ земного учрежденія.

3.

Отмѣченные враждебныя государству идеи нашли свое послѣдующее выраженіе и развитіе въ позднѣйшей еврейской и христіанской, такъ называемой, апокалипсической литературѣ. Начинается она съ книги пророка Даніила, котораго не безъ основанія можно назвать родоначальникомъ совершенно новой школы въ религіозной литературѣ древняго востока. ³¹⁾ Въ книгѣ этой предначертаны не только основныя литературныя пріемы, использованные послѣдующей апокалипсической шко-

лой, но и обосновываются новыя формы, которыя принимаетъ идея государствоборчества въ древности. Послѣдующіе апокалипсисы въ сущности не даютъ ничего новаго по сравненію съ книгой пророка Даніила.³²⁾ Если сконцентрировать взглядъ на идею государства, какъ она представляется во всей апокалипсической литературѣ, то нельзя не отмѣтить слѣдующія важнѣйшія черты, отличающія этотъ новый вариантъ направленнаго на государство религіознаго скепсиса.

1) Нападеніе на государство пріобрѣтаетъ здѣсь болѣе опредѣленный и рѣзкій характеръ. Возможно, что причина этому лежитъ во внѣшнихъ историческихъ событіяхъ, во время которыхъ написаны были всѣ эти книги (начиная съ II вѣка до Р.Х.). Въ это время какъ разъ въ окруженіи іудейскаго міра съособой силой обозначилась проповѣдь царобожества.³³⁾ И несомнѣнно книги эти въ значительной степени являются политической реакціей, возникшей въ еврейскомъ народѣ противъ языческаго обожествленія царей. Пророки, при всемъ ихъ скепсисѣ по отношенію къ государству, считали еще возможнымъ молиться за отдѣльныхъ царей.³⁴⁾ Въ апокалипсической литературѣ мы не найдемъ уже этихъ молитвъ. Государство пріобрѣтаетъ здѣсь все болѣе и болѣе страшный, чудовищный видъ. Звѣриный ликъ государства — это любимый символъ апокалипсиса. Государство возстаетъ, то какъ левъ съ орлиными крыльями, то какъ медвѣдь со страшными клыками, то какъ барсъ, то какъ еще болѣе страшный, ужасный высокомерный звѣрь съ большими зубами, который пожираетъ и сокрушаетъ, остатки же попираетъ ногами.³⁵⁾ На головѣ у него рога и уста его говорятъ высокомерно.³⁶⁾ Или, какъ въ откровеніи Іоанна Богослова, это звѣрь съ семью головами и съ семью ногами и десятью рогами, въ тоже время подобный и медвѣдю, и льву и барсу. «И даны были ему уста, изрыгающія хулу противъ Бога». Государство въ Апокалипсисѣ Іоанна есть «чисто сатанинское учрежденіе», центръ безбожія; это есть земной образъ противника Бога, живой антихристъ.³⁷⁾ Чувства, которые питаются авторомъ къ этимъ звѣрямъ, совершенно ясны. Здѣсь нѣтъ мѣста ни чувству религіозной покорности, ни чувству христіанской лояльности, какъ оно получило выраженіе въ извѣстныхъ словахъ Евангелія и Апостольскихъ посланіяхъ. Гнѣвъ и ненависть — вотъ эти чувства.³⁸⁾ Апокалипсическіе авторы не жалѣютъ красокъ, когда они изображаютъ паденіе этого ненавистнаго звѣря, суда надъ нимъ.³⁹⁾ Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что апокалипсическую литературу прежде всего характеризуетъ фанатическій гнѣвъ противъ римской и вавилонской государственности.⁴⁰⁾

2) У древнихъ пророковъ земное государство, въ ряду другихъ государствъ, не представлялось еще членомъ нѣкоторой цѣлостной цѣпи. Языческія государства выступаютъ другъ подлѣ друга, отдѣльно несвязанныя общимъ историческимъ процессомъ. Иными словами, у древнихъ пророковъ не было еще идеи философіи исторіи, какъ нѣкотораго единства историческаго развитія государства. Но уже въ изображеніи Даніила земныя государства начинаютъ выступать, какъ бы

связанными некоторыми общими судьбами. Страшные звѣри, выходятъ послѣдовательно одинъ за другимъ, и въ шестви ихъ открывается общій историческій планъ. Не просто Богъ Израильскій отдастъ то одному, то другому народу Израиль въ наказаніе за его грѣхи, но народы шествуютъ одинъ за другимъ, и ихъ страшный звѣриный путь есть путь міровой исторіи. Мотивъ этотъ можно прослѣдить во всей апокалипсической литературѣ, но своего особаго философскаго завершенія достигаетъ онъ въ такъ называемой 4-ой книгѣ Эздры. Послѣдовательность человѣческихъ поколѣній, по представленіямъ этой апокрифической книги, является совершенно необходимой. Какъ мать не можетъ родить сразу десять дѣтей, такъ земная исторія порождаетъ своихъ дѣтей и по извѣстному Богомъ установленному порядку. «Такъ утвердилъ я въ мірѣ, созданномъ мною, опредѣленную послѣдовательность» — говоритъ Егова.⁴¹⁾ Поэтому путь міровой исторіи есть путь закономерный, однако это не есть закономерность добра, но скорѣе закономерность зла. Въ апокалипсической философіи исторіи мы не найдемъ столь популярной въ наше время теоріи прогресса. Напротивъ, тамъ развивается теорія порчи, паденія, — регресса. Звѣри выступаютъ одинъ страшнѣе другого, и такъ до послѣдней борьбы. Въ откровеніи Іоанна Богослова мы и находимъ объясненіе этого процесса. Путь исторіи государства есть путь метафизической борьбы зла съ добромъ, путь отпаденія отъ Бога. Человѣческая исторія, исторія видимыхъ государствъ, является ни чѣмъ инымъ, какъ однимъ изъ эпизодовъ демонической борьбы съ Богомъ. Поэтому начало исторіи — на небѣ, а конецъ ея — здѣсь на землѣ. Пораженіе государства, какъ страшнаго звѣря, есть не что иное, какъ послѣдній актъ этой борьбы — Божества съ демонами.

4.

«Христіанство не отрицаетъ государства и власти», «не призываетъ къ насильственному измѣненію политическаго строя», «не имѣетъ въ догматическомъ сознаніи обоснованной связи съ монархіей или съ другой какой-либо формой.»⁴²⁾ Все это — суть неоспоримыя истины съ точки зрѣнія евангельскаго принципа христіанской лояльности. Но онѣ рѣшительно оспоримы съ точки зрѣнія библейскихъ и апокалипсическихъ воззрѣній. Ихъ прямо можно обернуть, утверждая, что, исходя изъ ветхозавѣтныхъ настроеній, христіанство отнюдь не призываетъ къ повиновенію в с я к о й государственной власти и требуетъ повиновенія только власти праведной (не «поклоняться звѣрю»), «ни образу его», не принимать «начертанія на чело свое и на руку свою». (Откр. Іоанна, 20, 4); что оно можетъ сочувствовать паденію неправедныхъ властей и даже призывать къ нему; что, наконецъ, оно можетъ дойти при нѣкоторыхъ условіяхъ до отрицанія государства и власти, какъ учрежденій Антихристовыхъ. Все то не отвлеченныя возможности, но можетъ быть обосновано на неоспо-

римомъ историческомъ опытѣ. Факты, которые сюда относятся, — слишкомъ многочисленны, чтобы ихъ можно было излагать подробно. Мы ограничимся здѣсь только наиболѣе существеннымъ, отмѣтимъ явленія, имѣющія характеръ важнѣйшихъ этаповъ.

Первымъ этапомъ является ученіе о «Градѣ Божьемъ» и «градѣ земномъ», какъ оно развивалось западнымъ христіанствомъ, начиная съ Августина. Въ немъ заложены идейныя основы всѣхъ послѣдующихъ отступленій отъ принципа христіанской лояльности, — западная борьба церкви съ государствомъ, католическое развѣнчаніе государства, какъ учрежденія грѣховнаго, католическія теоріи о неподчиненіи неправедной власти, ученія о цареубійствѣ и т.п. Изъ него мы начинаемъ понимать, почему историческое христіанство, собственно говоря, никогда и не придерживалось заповѣди политической лояльности, которая оставалась отвлеченнымъ принципомъ, а не исторически дѣйственнымъ началомъ.

Политическіе взгляды Августина возникли на почвѣ толкованія Библии и Апокалипсиса. Его извѣстнѣйшее сочиненіе «О Градѣ Божьемъ» безъ особой натяжки можно назвать приспособленнымъ къ особой цѣли такимъ толкованіемъ.⁴³⁾ Августинъ развиваетъ въ немъ грандіозную для его времени философію исторіи, главнымъ матеріаломъ для которой служитъ Библія. Содержаніемъ ея является борьба государства земного и государства небеснаго. Земное государство метафизически родилось тогда, когда произошло зло, первое свободное отпаденіе отъ Бога сотворенныхъ имъ плотныхъ духовъ.⁴⁴⁾ На землѣ же оно основалось вмѣстѣ съ грѣхопадѣніемъ чловѣка⁴⁵⁾. Въ частности основателемъ перваго земного государства былъ братоубійца Каинъ, тогда какъ отъ Авеля произошло государство праведное — небесное.⁴⁶⁾ Отъ Каина произошли и другія земныя царства — не даромъ вѣдь на братоубійствѣ основанъ былъ и древній Римъ. Вообще существуетъ общій законъ, что для возникновенія государства необходимо, чтобы пролилась чловѣческая кровь.⁴⁷⁾ Августинъ идетъ даже еще далѣе. Онъ пытается показать, что такъ называемое языческое государство вообще не можетъ быть названо именемъ государства, такъ что, напримѣръ, древній Римъ, строго говоря, никогда государствомъ и не былъ. Доказательство это исходитъ изъ извѣстнаго опредѣленія Цицерона, согласно которому государство есть общенародное дѣло (*res publica*). Но, говоритъ Августинъ, Римъ никогда и не былъ такимъ общенароднымъ дѣломъ⁴⁸⁾. Народъ есть такая совокупность людей, которая связана узами права и соображеніями всеобщей пользы. Эта правовая связь, по мнѣнію римскихъ философовъ, называется справедливостію, безъ которой вообще невозможно никакое право. Отсюда видно, что гдѣ отсутствуетъ истинная справедливость, тамъ не можетъ быть и связаннаго узами права союза людей, не можетъ быть и народа, не можетъ быть, слѣдовательно, и народнаго дѣла, — республики. Здѣсь можно говорить только о простой толпѣ людей, недостойной носить имени народа. Совершенно ясно, что такой толпѣ нельзя присвоить и имени государства.

Вся эта формально правильная цѣль умозаключеній пріобрѣтаетъ матеріальную истинность въ томъ случаѣ, если будетъ доказано, что въ Римскомъ государствѣ дѣйствительно не было никакой справедливости. Августинъ пытается доказать и это положеніе, при чемъ онъ избираетъ два способа доказательства — опытно-историческій и умозрительный. Къ первому принадлежитъ вся та сумма богато подобранныхъ фактовъ, главнымъ образомъ, изъ Римской исторіи, которая приведена въ 20 книгѣ его сочиненія и которая изобличаетъ фактическую безнравственность, несправедливость и развращенность царствовавшую въ Римѣ. Указанія на эти факты, конечно, неоспоримы, но они не могутъ быть въ тоже время аргументомъ, исчерпывающимъ вопросъ. Всякое земное государство несовершенно, и исторія христіанскихъ государствъ могла бы безконечно обогатить подобранные Августиномъ факты — разумѣется, не въ пользу его основныхъ намѣреній. Оттого, второй, умозрительный путь доказательства обладаетъ цѣнностью гораздо болѣе принципиальной. Именно, Августинъ выставляетъ здѣсь мысль, которая нерѣдко стала повторяться и въ наше время. Онъ хочетъ доказать, что справедливость и право не возможны безъ понятія объ истинной религіи и истинномъ Богѣ. А т.к. въ язычествѣ эти понятія отсутствуютъ, то, слѣдовательно, языческія государства не могли быть построены на правѣ и не могли носить имени государства. При чемъ, Августинъ, развивая эту мысль, не хочетъ сказать, что религіозность вообще является необходимымъ моментомъ въ идеѣ государства — нѣтъ, онъ опредѣленно стремится доказать, что безъ признанія христіанскаго Бога идея государства становится невозможной.⁴⁹⁾ Мы видѣли уже, что, по опредѣленію Цицерона, государство тѣснымъ образомъ связано съ понятіемъ справедливости. Но справедливость по римскому опредѣленію, есть добродѣтель, которая воздаетъ каждому свое. Какъ же возможно, спрашиваетъ Августинъ, чтобы такая справедливость была присуща человѣку, у котораго отнять Богъ и который переданъ во власть нечистымъ демонамъ — языческимъ богамъ. Возможно ли при такихъ условіяхъ дѣйствительно «причитать каждому свое». Отвѣчая отрицательно на этотъ вопросъ, Августинъ хочетъ сказать, что непризнаніе истиннаго Бога является такимъ искаженіемъ самого порядка цѣнностей, такимъ перемѣщеніемъ ихъ, что приемъ утрачивается всякая возможность оперировать съ идеей справедливости. Когда кто либо отнимаетъ землю у законнаго собственника можемъ ли мы назвать его справедливымъ? А когда кто либо самъ себя изымлетъ изъ подъ власти высочайшаго Бога, то какъ возможно примѣнить къ нему понятіе справедливости? Ясно, что такой человѣкъ, для котораго нѣтъ ничего истинно святаго, не можетъ господствовать надъ своими страстями и пороками и не можетъ быть поэтому справедливымъ. У него какъ бы отнимается самый критерій добра и зла. И что сказано здѣсь про одного человѣка, должно быть отнесено и къ цѣлому государству. Находясь въ состояніи описаннаго перемѣщенія цѣнностей, оно не можетъ быть

справедливымъ и не можетъ быть названо народнымъ дѣломъ. Истинный народъ изобличается вѣрой въ истиннаго Бога — вѣрой, которая опредѣляется любовью къ Богу и къ своему ближнему: гдѣ ихъ нѣтъ, нѣтъ и государства.

Все это въ томъ случаѣ, прибавляетъ Августинъ, если справедливо опредѣленіе государства и народа, данное Цицерономъ.⁵⁰⁾ Эта оговорка придаетъ всему построению Августина гипотетическій смыслъ. Дѣйствительно ли правильно это опредѣленіе — это вопросъ особый, и Августинъ отнюдь не всегда рѣшалъ его положительно. Онъ отлично чувствовалъ, что допустить правильность такого опредѣленія означало бы признать, что и всѣ великія государства древности, Египетъ, Ассири-Вавилонія, Греція, Римъ, — всѣ они были простыми «шайками разбойниковъ». Иправъ былъ тотъ морской пиратъ, который на вопросъ Александра Великаго: «по какому праву ты наводишь страхъ на морѣ», отвѣтилъ: «а по какому праву ты терроризируешь земной шаръ?» «Если я дѣлаю это съ моей несчастной лодченкой, меня называютъ разбойникомъ, а когда ты дѣлаешь это со своими громаднымъ флотомъ, тебя называютъ Императоромъ». Выводъ этотъ поистинѣ есть смертный приговоръ для государства. И нужно сказать, что полемически и гипотетически Августинъ совершилъ такой приговоръ въ 19-ой книгѣ своего знаменитаго сочиненія, что не помѣшало ему тамъ же, и въ другихъ мѣстахъ, приговоръ смягчить и исправить. Приговоръ этотъ, разъ онъ былъ совершенъ, не могъ остаться при популярности Августина безъ историческихъ послѣдствій. Средневѣковая христіанская культура не всегда отдавала отчетъ въ его условномъ смыслѣ и въ своемъ отрицаніи свѣтскаго государства опиралась на авторитетъ Августина. Такъ, государство у средневѣковыхъ писателей церковнаго лагеря стало пріютомъ дьявола, образомъ звѣря, царствомъ Антихриста.⁵¹⁾

Но мы уже сказали, что Августинъ пытался смягчить свой приговоръ. Исправляя его, онъ выставилъ слѣдующее, весьма мудрое и во всѣхъ отношеніяхъ примѣчательное опредѣленіе государства: «государственный народъ есть такое множество разумныхъ существъ, которое объединено общимъ отношеніемъ къ тому, что о н о л ю б и т ѣ». «Слѣдовательно» — прибавляетъ Августинъ — «чтобы рѣшить, каковымъ является народъ, слѣдуетъ выразумѣть, что о н ѣ л ю б и т ѣ.»⁵²⁾ Единство государства опредѣляется, такимъ образомъ, его идеалами. Связующей силой народной является эросъ. Качество народа опредѣляется предметомъ его любви: народъ тѣмъ лучше, чѣмъ выше имъ любимое. Стало быть, и римскій народъ былъ народомъ и составлялъ государство. У него были свои идеалы, хотя, по мнѣнію Августина, и не очень возвышенные. По крайней мѣрѣ римляне временъ величія Рима, если и не были «*sancti*», то были *minus turpes*.⁵³⁾ Эти замѣчательныя возрѣнія и явились основой для западно-христіанскаго у т в е р ж д е н і я и д е и государства. Они оправдывали не только государство христіанское, или католическое, но государство вообще.

Величайшее, еще не вполне оцененное значение Августина в истории политических теорий сводится к тому, что он, находясь всецело под влиянием библейских и апокалипсических представлений, поставил однако проблему государства, как самостоятельную научную проблему, и пройдя через величайший государственный скепсис, пришел к оправданию и утверждению государства. Августин сделал все это, так как был римлянином и находился в области влияния римских государственных идей. Таким образом толкование библейских и апокалипсических настроений на Западе не только привело к конечному утверждению идеи государства, но даже завело еще дальше, к огосударствлению самого Божьего града, что выразилось в политических представлениях римской католической церкви.

Но если Августин принципиально спас идею государства, то в то же время он заложил основы для учения о правомѣрности борьбы с государством неправедным. В обосновании этого учения он руководствовался преимущественно Ветхим Заветом, а не догмой христианской лояльности. Таким образом со времен Августина, по крайней мере для западной христианской политики, Ветхий Завет стал источником основополагающим и руководящим. Продолжая дело Августина, западное христианство пошло еще дальше — оно не только восприняло от Библии идею борьбы с неправедной властью, оно кроме того попыталось обосновать теорию праведного земного государства по тем образцам, которые были нарисованы в Ветхом Завете.

5.

В осуществлении этой задачи сыграли некоторую роль уже католические авторы. Уже ими, как известно, обоснованы были основные догматы демократической теории государства — и именно, учение о договорном происхождении государственной власти, о народном суверенитете, о сопротивлении власти неправедной и т. п.⁵⁴⁾ Однако католическая политика никогда не придерживалась последовательного демократизма. Демократические лозунги были использованы ею, как политические средства в борьбе с светским государством. В тот момент, когда средства эти оказывались непригодными, католики тотчас же отступали от своего демократизма.⁵⁵⁾ Но как бы то ни было, в обосновании своих демократических воззрений католики, помимо авторитета Аристотеля, всегда прибегали к авторитету Ветхаго Завета.

Но выдающуюся роль в обосновании демократических воззрений на государство приобретает Ветхий Завет у протестантов и реформаторов. Если католицизм — в значительной степени следуя Августину — обосновал тезис, что государство должно быть государством христианским, в противном случае оно

вообще не государство или въ лучшемъ случаѣ несправедное государство, подчиняться которому вовсе не необходимо, то церковная реформа вывинула другое, не менѣе противорѣчащее догмату христіанской лояльности положеніе: истинное христіанское государство должно быть государствомъ, построеннымъ по ветхозавѣтнымъ образцамъ; всякое иное государство — не праведно, и власть его не можетъ связывать истинныхъ христіанъ. Реформація, слѣдовательно, на основаніи каноническихъ источниковъ, стремилась установить внутреннюю связь между христіанствомъ и демократіей. Связи этой въ нѣкоторыхъ случаяхъ она стремилась придать характеръ религіознаго догмата.

Опытнымъ подтвержденіемъ этой связи можетъ служить тотъ, ничѣмъ неоспоримый фактъ, что всѣ безъ исключенія реформаціонныя движенія, приходившія въ Европѣ — и раннія и болѣе позднія — сопровождались весьма бурными народными возстаніями, идеологія которыхъ обнаруживала не только демократическій, но и коммунистическій характеръ. Раннее реформаціонное движеніе въ Англіи, связанное съ именемъ Виклифа и его послѣдователей (лоллардовъ) сопровождалось крестьянскими войнами, извѣстными въ исторіи подъ именемъ возстанія Уатта Тэйлора.⁵⁶⁾ Движеніе богемскихъ реформаторовъ, съ Гусомъ во главѣ, привело къ кровопролитнымъ гражданскимъ войнамъ, революціонный и социальнo-политическій смыслъ которыхъ не подлежитъ никакому сомнѣнію. Такими же событіями сопровождалась германская реформація, несмотря на противодѣйствіе, которое оказывалъ революціонно-демократическимъ проявленіямъ ея Мартинъ Лютеръ.⁵⁷⁾ Революціонныя потрясенія сопровождали и выступленія Кальвина и въ особенности реформаціонное движеніе въ германской Швейцаріи, связанное съ именемъ Цвингли. И далѣе, англійская революція идеологически родилась изъ англійской реформации, подавленной Гейнрихомъ IV послѣ Виклифа и достигшей высшаго напряженія въ эпоху борьбы Карла I съ парламентомъ. Есть основаніе предполагать, что и французская революція во многомъ обязана кальвинизму. Исторически, такимъ образомъ, революція не отдѣлима отъ реформации. И поскольку, въ свою очередь, революція, по крайней мѣрѣ въ новѣйшемъ, западно-европейскомъ смыслѣ этого слова, не отдѣлима отъ демократіи, постольку прямыя нити связываютъ демократію съ реформацией, обнаруживая несомнѣнныя религіозныя корни современныхъ демократическихъ движеній. Въ силу этого не представляется справедливымъ отрывать демократію отъ реформации, предполагая, что корни послѣдней связаны не съ протестантизмомъ вообще, но съ нѣкоторыми крайними протестантскими сектами, какъ то англійскіе пуритане и индепенденты.⁵⁸⁾

Склонить къ защитѣ послѣдняго мнѣнія можетъ то обстоятельство, что многіе протестантскіе вѣроучители были не только лояльны къ существующему государственному порядку, но и прямо становились на защиту княжеской власти. Виклифъ въ своихъ сочиненіяхъ не только обосновывалъ права королевской власти, но и во

время крестьянского возстанія прямо выступилъ противъ возставшихъ.⁵⁹⁾ Мартинъ Лютеръ въ особую заслугу ставилъ себѣ то, что онъ сумѣлъ, какъ никто ранѣе него, поднять на высоту самостоятельность власти свѣтскихъ государей.⁶⁰⁾ Кальвинъ, какъ извѣстно, не обнаружилъ никакихъ особыхъ демократическихъ симпатій при организаціи своей церкви, которую онъ устроилъ чисто аристократически, заслуживъ имя диктатора и даже «женевского папы».⁶¹⁾ Всѣ эти факты въ значительной степени ограничиваютъ предположеніе о склонности протестантскихъ учителей къ демократическому образу мыслей. И тѣмъ не менѣе существуетъ значительная близость между реформаціей и демократіей. Чтобы понять ее, нужно прежде всего различать идейное зерно протестантизма и возникшія на его периферіи политическія симпатіи и антипатіи. Политическая периферія не всегда выростала изъ этого зерна. Она опредѣлялась часто тактикой, дипломатіей, а не идейными соображеніями. Зерно часто пускало только теологическіе ростки и, тѣмъ не менѣе, оно имѣло нѣкое, болѣе интимное отношеніе къ демократіи, чѣмъ западный католицизмъ.

Зерно протестантизма можно свести къ слѣдующимъ тремъ постулатамъ, проведеніе въ жизнь которыхъ вдохновляло всѣ реформаціонныя движенія въ Европѣ: 1) Свободная проповѣдь слова Божія, нашедшаго единственное свое выраженіе въ Ветхомъ и Новомъ Заветѣ; 2) отрицаніе всѣхъ человѣческихъ установленій, существованіе которыхъ не вытекаетъ изъ священнаго Писанія; 3) стремленіе построить человѣческую жизнь по образцамъ, изображеннымъ въ Ветхомъ и Новомъ заветѣ. Пункты эти содержатъ цѣлую соціально-политическую программу, которая различно развивается въ различныхъ протестантскихъ ученіяхъ, — съ той или иной степенью послѣдовательности и съ тѣмъ или инымъ радикализмомъ, но всегда въ одномъ опредѣленномъ направленіи. Минимальнымъ ея требованіемъ является отрицаніе установившейся на Западѣ католической церковной іерархіи, какъ установленія не основывающагося на титулахъ, изложенныхъ въ Библии. Іерархія замѣнялась такимъ образомъ или началомъ выборности церковныхъ властей и чиновъ, или же отрицалась вообще необходимость всякой іерархіи, при предположеніи, что духъ Божій живетъ въ душѣ каждого члена паствы и всѣ, стало быть, одинаково рукоположены Богомъ. Въ этомъ минимальномъ, чисто церковномъ смыслѣ, всѣ протестанты были «демократами». Избранія церковныхъ властей требовалъ Виклифъ.⁶²⁾ По ученію Лютера, въ протестантской общинѣ правятъ всѣ, и глава ея является только «предсѣдателемъ». «Въ мірѣ» — говорилъ Лютеръ — «владыки приказываютъ, что хотятъ, а подданные повинуются; Но между вами глаголетъ Христосъ, и потому не должно быть чего либо подобнаго; среди вѣрующихъ каждый есть другимъ судья и въ свою очередь подчиненъ всякому другому»⁶³⁾ Кальвинъ, въ сущности говоря, установилъ у себя въ церкви демократическую олигархію. Мы уже не говоримъ о другихъ крайнихъ.

Перенесеніе демократической организаціи церкви на государственный порядокъ

указывает, что въ этомъ процессѣ большую роль сыграло Священное Писаніе, на которое постоянно ссылались ранніе представители демократизма.⁶⁷⁾ Но вѣдь это какъ разъ и исходитъ изъ зерна протестантизма. Вѣдь протестантизмъ какъ разъ отрицалъ всѣ чловѣческія установленія, прямо не вытекающія изъ Священнаго Писанія и требовалъ переустройства жизни на чисто библейскихъ основахъ. Если принять во вниманіе, что Библия, — особенно Ветхій Заветъ — живетъ въ воззрѣніяхъ на государство, колеблющихся между враждебной къ царской власти демократической теократіей еврейскаго народа и враждебными къ государству вообще теократическими стремленіями,⁶⁸⁾ то станетъ вполне понятнымъ, какое направленіе должно было приобрести проведеніе реформаторства въ жизнь. Ища титулы государственной власти въ Священномъ Писаніи, реформаторы логически доходили или до требованія того государственнаго устройства, которому они учились въ Библии, т. е. теократической демократіи, или же вообще отрицали государство.

Небезынтересно поставить вопросъ, когда и кѣмъ изъ реформаторовъ впервые были развиты эти логическія послѣдствія протестантизма. Историки демократіи указываютъ, обычно, на англійскую революцію и утверждаютъ, что англійскіе пуритане въ ихъ различныхъ развѣтвленіяхъ и были той протестантской сектой, которая впервые формулировала и провела въ жизнь новѣйшій демократическій идеаль государства.⁶⁹⁾ Но справедливость требуетъ отмѣтить, что фактическое первенство, пожалуй, принадлежитъ не имъ. Подготовленное въ Англіи раннее реформаціонное движеніе перешло, какъ извѣстно, въ Богемію, гдѣ оно нашло весьма благопріятную почву для распространенія. Думается, что вовсе не пуритане, и не кальвинисты, какъ это иногда утверждаютъ,⁶⁷⁾ заложили первыя идейныя оновы современнаго демократизма; заложили ихъ чешскіе гуситы, значеніе которыхъ въ этомъ направленіи вполне недооцѣнивается.⁶⁸⁾ Послѣдователи Яна Гуса еще въ первыхъ трехъ десятилѣтіяхъ 15-го вѣка вполне отчетливо формулировали мысль, что для истинныхъ христіанъ правителемъ является одинъ только Богъ. Если король не принимаетъ ихъ вѣры, то они будутъ Бога почитать за короля, а короля считать простымъ чловѣкомъ.⁶⁹⁾ Отсюда и вытекаетъ принципъ народовластія, согласно которому *potestas legitima* въ вопросахъ жизни и смерти, войны и міра, принадлежитъ народу.⁷⁰⁾ Гуситы формулировали, далѣе, тѣ два основныхъ понятія, на которыхъ строилась современная демократія, — понятія свободы и равенства. «Всѣ должны быть другъ другу братьями и никто не долженъ быть подданнымъ другого». Во имя этого должны быть уничтожены налоги и подати и должна быть уничтожена королевская власть, такъ же какъ и всякія сословныя различія, всякое социальное неравенство. Господа, благородные и рыцари будутъ повѣшены, и сыны Божіи «наступятъ на выи князей и всѣ царства земныя будутъ отданы имъ въ руки». Все это, разумѣется, было подкрѣплено текстами изъ Священнаго Писанія.⁷¹⁾

Я думаю, что въ смыслѣ религіозныхъ корней современной демократіи едва ли

чтонибудь новое, по сравненію съ гуситами, сказалъ Робертъ Броунъ, котораго обычно и считаютъ родоначальникомъ демократическихъ идей, когда онъ въ 1582 году (слѣд., болѣе 150 лѣтъ спустя) писалъ: — «Истинные христіане соединяются въ общины вѣрующихъ, подчинившихся путемъ добровольнаго договора съ Богомъ господству Бога и Спасителя, которые и охраняютъ въ святомъ общеніи божественный законъ.⁷³⁾ Англійскимъ индепендентамъ въ организаціонномъ смыслѣ удалось достигнуть большаго, чѣмъ гуситамъ. Тогда какъ гуситское движеніе изсякло въ междоусобной борьбѣ, идеи англійскихъ индепендентовъ, послѣ кровавой практики во время англійской революціи — нашли благодарную почву примѣненія въ Америкѣ, куда бѣжали англійскіе сектанты. Опытомъ примѣненія ихъ идей и было образованіе Соединенныхъ Штатовъ Америки — великой американской демократіи.

Кто хотѣлъ бы объективно оцѣнить, какое значеніе имѣлъ Ветхій Завѣтъ въ обоснованіи названныхъ идей, тому можно рекомендовать только одно: познакомиться съ соотвѣтствующей протестантской литературой не по второисточникамъ, но по подлиннымъ сочиненіямъ. Тогда только станетъ ясной дѣйствительно революціонная роль Ветхаго Завѣта. Такія боевыя въ свое время сочиненія, какъ напримѣръ, *Vindiciae contra tyrannos* Ю н і я Б р у т а⁷⁴⁾ являются просто попыткой примѣненія библейскихъ политическихъ настроеній и библейскихъ преданій къ европейскимъ политическимъ условіямъ 16-го вѣка. Основнымъ предположеніемъ является здѣсь мысль, что еврейское государство б ы л о н а и л у ч ш и м ъ и что оно должно считаться образцомъ праведнаго христіанскаго государства.⁷⁵⁾ И слѣдовательно все, что наблюдаемъ мы въ Библии, все это должно цѣликомъ подходить ко всякому христіанскому государству.⁷⁶⁾ Такимъ образомъ въ христіанскомъ государствѣ государственная власть должна строиться на договорѣ, какъ это было въ Библии. Для учрежденія царской власти необходимо, чтобы стороной въ договорѣ былъ также и монархъ. Учрежденіе царства, подобно солидарному обязательству, какъ оно было извѣстно римскому праву.⁷⁶⁾ При этомъ нужно различать учрежденіе самого института царства черезъ Божественную волю (какъ напримѣръ разрѣшеніе Самуилу помазать на царство Саула) и самый выборъ конкретнаго властителя, что есть актъ, пристающей только изъ воли народа. Но если царь долженъ выбираться народомъ, то ясно, что цѣлый народъ имѣетъ болѣе власти, чѣмъ царь. Народъ можетъ жить безъ царя, царь же не можетъ жить безъ народа. Вся эта цѣль умозаключенія на каждой ступени своей иллюстрируется примѣрами изъ Ветхаго Завѣта и ими обосновывается. Въ концѣ концовъ выставляется послѣдній, наиболѣе рѣшительный выводъ: именно, утверждаетъ право народа бороться противъ несправеднаго царя.

Что можетъ быть болѣе несовмѣстимо съ заповѣдью христіанской покаянности, чѣмъ эта доктрина цареборчества, обоснованная протестанскими и нѣкоторыми католическими богословами почти исключительно на авторитетѣ Ветхаго Завѣта? Все предшествующее наше изложеніе можетъ убѣдить, что при такомъ обоснованіи дѣло

шло вовсе не о произвольномъ претолкованіи текстовъ, но о рецепціи глубокихъ настроеній, свойственныхъ ветхозавѣтной части христіанскаго канона.

* * *

Изложенныя воззрѣнія слишкомъ значительны, чтобы ихъ можно было просто обойти молчаніемъ, при рѣшеніи вопроса объ отношеніи христіанства къ государству. А разъ такъ, какъ то для христіанина неизбежно возникаетъ слѣдующая дилемма: 1) Или признать библейскія, пророческія и апокалипсическія воззрѣнія на государство основоположной частью христіанскаго вѣроученія, которая для христіанина имѣетъ значеніе обязательное и руководящее: въ такомъ случаѣ придется въ большей мѣрѣ ограничить значимость принципа христіанской поаяльности и признать, что христіанство болѣе совмѣстимо съ демократіей, чѣмъ съ монархіей. 2) Или же отвергнуть основоположный и руководящій характеръ ветхозавѣтныхъ воззрѣній на государство, и обусловленную ими историческую традицію, выраженную въ католичествомъ и протестантствѣ, признать противорѣчащей духу христіанства и еретической; въ такомъ случаѣ придется вообще усумниться въ обязательности для истиннаго христіанина ветхозавѣтнаго канона и той части новозавѣтныхъ идей, которая непосредственно связаны съ Ветхимъ Завѣтомъ.

Вопросъ о томъ, какое изъ этихъ двухъ рѣшеній правильное, выходитъ изъ рамокъ, поставленныхъ настоящей статьей, имѣвшей въ виду обнаружить цѣлый комплексъ весьма существенныхъ и органически связанныхъ съ христіанствомъ идей, безъ обсуждения которыхъ не можетъ быть рѣшена проблема объ отношеніи христіанства къ государству.

Н. Н. АЛЕКСѢЕВЪ.

1. Ср., напр., Nowack, Handkommentar, I Abt., 4 Bd., 1 Teil, стр. 80-84.
2. Судей, 8, 22 и слѣд.
3. Nowack, L. c., стр. 80.
4. Судей, 9, 8 и слѣд.
5. Судей, 9, 23.
6. Ibid., 9, 56.
7. I Царствъ, 8.
8. Ср. Wellhausen, Proleg., V, стр. 25. — Nowack, L. c., Einleitung, XVI и стр. 35, Примѣч.
9. I Царствъ, 13.
10. I Царствъ, 14.
11. Ср. I Царствъ, 12, 17: «Но я воззову къ Господу, и пошлетъ онъ громъ и дождь, и вы узнаете и увидите, какъ великъ грѣхъ, который вы сдѣлали передъ очами Господа, прося себѣ царя».
- 12.
13. А. П. Лопухинъ. Законодательство Моисея, СПб., 1882, стр. 233.
14. Ibid.
15. Ср. объ этомъ Еллинекъ, Декларация правъ человѣка и гражданина.

16. Іезек., 29, 3 и слѣд.
18. Іерем., 13, 18.
20. Исаи., 23, 9.
22. Іезек., 21, 26.
24. Исаи., 47.
26. Исаи., 31.
28. Ibid., 23, 15 и слѣд.
30. Іерем., 22, 15.
31. Ср. K. Marti, Das Buch Daniel, 1901 въ «Kurzer Hand-Kommentar zum A. T., Abt. XVIII, стр. XII. — G. Behrmann, Das Buch Daniel, 1894 въ «Handkommentar zum A. T. hug. von Nowack, III Abt, 3 Bd., 2 Th., стр. XXXVII.
32. Сюда преимущественно относятся: 1) Die Sibyllinen; 2) Книга Еноха; 3) Книга Ездры; 4) Вознесение Моисея; 5) Завѣщаніе 12 патріарховъ; 6) Апокалипсисъ Варуха; 7) Откровение Іоанна; 8) Откровение Петра и 9) Пыстырь Ерма. Ср. Die Apokriphen des A.T. von Kautzsch, 1889; — Neutestamentliche Apokryphen von Hennecke, 2-te Aufl., Tübingen, 1924.
33. Обогащение Александра Великаго и діадоховъ.
34. Ср., напр., Іерем., 29, 7.
35. Даниила, 7, 8.
36. Разумѣется, вѣроятно, Александръ Великій, изображенія котораго несутъ, какъ извѣстно, два раза. Ср. Behrmann, L. c., стр. 44-5.
37. По справедливымъ характеристикамъ A. Julicher, Einleitung in das NT., 2-te Aufl., 1913, стр. 231.
38. Ср., напр., Откр. св. Іоанна, 14, 9: «И третій ангелъ послѣдовалъ за ними, говоря громкимъ голосомъ: кто поклоняется звѣрю и образу его и принимаетъ начертаніе на чело свое или на руку свою, тотъ будетъ пить вино ярости Божіей, приготовленное въ чашѣ гнѣва Его, и будетъ мучимъ въ огнѣ и сѣрѣ передъ святыми ангелами и передъ Агнцемъ. И дымъ мученія ихъ будетъ восходить во вѣки вѣковъ и не будутъ имѣть покоя ни днемъ, ни ночью поклоняющіеся звѣрю и образу его и принимающіе начертаніе образа его».
39. Ibid., 18, 20: «Веселись о семъ, небо и святые апостолы и пророки, ибо совершилъ Богъ судъ вашъ надъ нимъ. И одинъ сильный ангелъ взялъ камень, подобный большому жернову, и повергъ въ море, говоря: съ такимъ стремленіемъ поверженъ будетъ Вавилонъ, великій городъ, и уже не будетъ его».
40. Въ протестантской литературѣ спорятъ, есть-ли Апокалипсисъ христіанская или еврейская книга. На первой точкѣ зрѣнія стоитъ, напр., Bousset, Die Offenbarung Johannis, 6-te Aufl., 1906, стр. 132. Julicher, L. c., стр. 234 рѣшительно высказываетъ противоположное мнѣніе и думаетъ, что явленіе Іисуса Христа преодолѣло еврейскую пророческую литературу, къ которой всецѣло принадлежит и Апокалипсисъ. Но дѣло въ томъ, что христіанство не только приняло эту литературу, но и канонизировало Апокалипсисъ; тѣмъ самымъ характеризуемая идея стала органической частью христіанскаго вѣроученія.
41. E. Kautzsch, Die Apokriphen des Alten Testaments, Bd. II, s. 363.
42. Ср. Н. А. Бердяевъ, Путь, № 1, стр. 34, 35, 46.
43. Это мнѣніе еще болѣе подтверждается, если вѣрно то, что Августинъ основывался въ своемъ сочиненіи на болѣе раннемъ комментарий къ апокалипсису испанскаго монаха Тиконія.
44. Кн. XI и XII.
45. Кн. XIII и XIV.
46. Кн. XV.
47. Кн. XV, 5; III, 6.
48. Кн. X X, 20.
49. Кн. XIX, 23.
50. Ibid., 23, конецъ; также кн. II, 21, конецъ.
51. По словамъ Шольца, все средневѣковье поняло слова Августина о нехристіанскомъ государствѣ, какъ шайку разбойниковъ, буквально и это пониманіе стало господствующимъ. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, стр. 102. На гипотетическій смыслъ разсужденій Августина впервые обратилъ вниманіе Reuter, Augustinische Studien, стр. 138 — Интересно отмѣтить, что на «шайку разбойниковъ» ссылается Робеспьеръ

въ своемъ обличеніи королей и тирановъ. См. его *Discours et rapports*, Paris 1908, рѣчь, произнесенная 7 мая 1794 года, стр. 352.

52.

53.

54. Подробности см. у О. G i e r k e, *Johannes Altusius und Genossenschaftrecht*, томъ III. Наиболѣе раннимъ представителемъ демократическихъ теорій, выросшихъ на католической почвѣ, можно назвать М а р с и л і я П а д у а н с к а г о. Позднѣйшимъ послѣдовательнымъ представителемъ католическаго демократизма былъ Н и к о л а й К у з а н с к і й.

55. Факты въ извѣстной книгѣ Н а s b a c h, *Die moderne Demokratie*, 1919.

56. Католики и теперь придерживаются взгляда, что революціонныя движенія имѣютъ непосредственную связь съ реформацией. Въ частности объ англійской ранней реформации см., напр., W e t z e r u n d W e s t e ' s, *Kirchenlexicon*, 2-te Aufl. Bd. 12, стр. 1444. — Противоположное освѣщеніе, напр. у G. L e s c h l e r, J. von Wiclif., Bd. I-II, 1873.

57. Ср., напр., G r i s a r, *Luther*, III, 1912, стр. 477.

58. Какъ думаетъ въ вышецитированной книгѣ о демократіи Гасбахъ.

59. Ср. G. L e s c h l e r, J. von Wiclif, 1873, I, стр. 659.

60. Ср. G r i s a r, L. c., Bd. I, стр. 573 и слѣд.

61. Ср. H e r z o g, *Realencyclopädie*, Bd. 3, стр. 654 и слѣд.

62. Ср. H e r z o g, *Realencyclopädie*, Bd. 21, стр. 227 и слѣд.

63. См. G r i s a r, *Luther*, 1924, I, стр. 421.

64. Какъ это дѣлаетъ Г а с б а х ъ, L. c.

65. Ср. объ этомъ выше.

66. Ср. B o r g e a u x, *Etablissement et revision des constitutions*, 1893, стр. 1.

67. Значеніе кальвинизма особенно подчеркиваетъ D o u m e r g u e, *Les origines historiques de la déclarations des droits*. *Revue du droit public*, 1904.

68. Вопросъ этотъ нельзя считать разработаннымъ. Матеріалы по нему можно найти у H o f f l e r, *Die Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung*, 1-3. 1856-66. При пользованіи имъ нужно имѣть въ виду P a l a c k y, *Die Geschichte des Hussitentums* und Prof. Hoffler, 1868.

Его-же, *Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges*.

Для исторической ориентаціи нужно имѣть въ виду слѣд. хронологическія данныя. В и к л и ф ъ родился около 1320 года. Ко времени расцвѣта его дѣятельности родился Г у с ъ (въ 1369 году). Въ 1415 году онъ былъ сожженъ. Гуситское движеніе протекало въ эпоху отъ 1420 до 1430 года, когда и формулировались идеи гуситовъ. Лютеръ родился въ 1483 году и умеръ въ 1546 году. Его современникомъ былъ Кальвинъ и Цвингли. Первая индѣпендентская община была основана въ 1608 году. Великая гражданская война въ Англіи началась въ 1642. Так. обр. политическія идеи англійскихъ индѣпендентовъ выявились почти два столѣтія спустя послѣ гуситовъ.

69. B e z o l d, *Zur Geschichte der Hussitentums*, 1874, стр. 45.

70. *Ibid.*, стр. 47.

71. *Ibid.*, стр. 44.

72. Ср. Г а ч е к ъ, *Общее государственное право*, вып. II.

73. Первое изданіе вышло въ 1579 году. Авторство приписывается нынѣ Д ю п л е с с и - М о р н ѣ.

74. «In Regno Israelitico, quod omnium fere politicorum judicio, optime constitutum erat, eum orsinem fuisse videmus» — вотъ формула, которой пользуется авторъ. Ср. «*Vindiciae*», ed. I, Edinburg 1579, p. 90.

75. *Ibid.*, p. 32.

76. p. 37: «Quem admodum ergo, cum Cajus et Titius eundem pecuniam Scio stipulanti conjunctionem promiserunt, singuli ipso jure in solidum tenentur, et ab eorum uterutro solidum peti potest; ita tenetur Rex per se, Israel item per se, curare cavere, ne quid detrimenti Ecclesia capiat.»

ЦЕРКОВНАЯ СМУТА И СВОБОДА СОВѢСТИ.*)

Духу Православія чуждъ клерикализмъ. Это отрицательное явленіе болѣе развилось на католической почвѣ. Но мы сейчасъ присутствуемъ при нарожденіи русскихъ клерикальных настроеній и клерикальной идеологии. Наша православная молодежь, иногда даже въ лучшей своей части, болѣетъ этой болѣзью. У молодежи это есть дѣтская болѣзнь русскаго христіанскаго ренессанса, увлеченіе реакціей противъ долгаго періода отпаденія отъ православной церкви. У стариковъ, у поколѣнія дореволюціоннаго это есть скорѣе старческій склерозъ, совершенная неспособность къ творчеству и свободѣ. Послѣдній архіерейскій соборъ въ Карловцахъ, вступившій на путь церковнаго раскола, разгромившій митрополитовъ, почти осудившій христіанское движеніе молодежи, выдѣлившій изъ себя ядъ злобныхъ подозрѣній, пожелавшій заразить здоровыя души своей безумной мнительностью, наноситъ страшный ударъ клерикальнымъ настроеніямъ и заставляетъ задуматься надъ основными вопросами церковнаго самосознанія. Въ этомъ положительная сторона этого несчастнаго собора. Иногда черезъ зло достигается добро. Промыселъ Божій пользуется и зломъ для цѣлей добра. Гнойный нарывъ вскрылся. И это хорошо. Авторитету русскихъ епископовъ Юго-Славiи и Болгарiи, практиковавшему всѣ эти года духовное запугиваніе, нанесенъ страшный ударъ. И это испытаніе нужно выстрадать тѣмъ, которые подвержены были иллюзіямъ клерикализма. Въ извѣстной части русской молодежи, религіозно горячей и искренней, но не продумавшей до-конца и не осознавшей еще основъ Православія, была тенденція считать каждаго епископа непогрѣшимымъ и видѣть въ немъ что-то вродѣ папы. Въ поколѣніи, захваченномъ реакціей противъ разрушительной стихiи революціи, есть потребность прислониться къ незыблемой скалѣ, потребность въ твердомъ авторитетѣ, есть боязнь свободы духа, свободы выбора. Но такого рода настроенность должна привести къ трагическимъ конфликтамъ для совѣсти. Только въ католичествѣ до конца проду-

*) Отвѣтственность за статью эту, хотя и принадлежащую перу редактора, падаетъ на ея автора и не распространяется на журналъ «Путь» въ его цѣломъ и на ближайшій кругъ его сотрудниковъ. Редакція.

мана концепція внішняго непогрѣшимаго ієрархическаго авторитета и сдѣланы изъ нея всѣ выводы. Въ православіи эта концепція всегда можетъ быть лишь половинчатой и противорѣчивой. Если съ однимъ папой можно прожить жизнь, то съ двадцатью пятью папами, другъ съ другомъ спорящими и другъ друга отрицающими, можно легко попасть въ саумасшедшій домъ. Въ дѣйствительности православіе отличается отъ католичества не тѣмъ, что въ немъ двадцать пять папъ вмѣсто одного, а тѣмъ, что въ немъ нѣтъ ни одного папы. И это нужно сознать до конца. Православное сознаніе не знаетъ непогрѣшимаго авторитета епископовъ. Внутренно непогрѣшимымъ авторитетомъ обладаетъ лишь вся Церковь, лишь церковная соборность и носителемъ ея является весь церковный народъ всѣхъ христіанскихъ поколѣній, начиная съ апостоловъ. Въ окружномъ посланіи патріарховъ Востока 1848 г. говорится: «Непогрѣшимость почіеть единственно во вселенскости Церкви, объединенной взаимной любовью, и неизмѣняемость догмата, равно какъ и чистота обряда, ввѣрена охранѣ не одной ієрархіи, но всего народа церковнаго, который есть тѣло Христово». Носителемъ и хранителемъ христіанской истины является весь церковный народъ, а не одна ієрархія. И нѣтъ никакихъ формально-юридическихъ гарантій для выраженія внутренняго авторитета Церкви. Одинъ православный можетъ быть болѣе правъ, чѣмъ преобладающее большинство епископовъ. Было время, когда Св. Афанасій Великій, который былъ тогда діаконъ, т. е. лицомъ ієрархически незначительнымъ, былъ носителемъ истины православія противъ всего почти епископата Востока, склонившагося къ аріанству. Клерикалы того времени, поклонники внішняго ієрархическаго авторитета должны были быть противъ Св. Афанасія Великаго и за епископовъ-аріанъ. Для православнаго сознанія вполне допустимо, что свѣтскій писатель А. С. Хомяковъ болѣе выражалъ духъ православія, чѣмъ нѣкоторые митрополиты, подверженные вліянію школьнаго богословія католическаго и протестанскаго. Въ православіи возможна была большая свобода религіозной мысли. Великое преимущество православія въ томъ и заключается, что оно не знаетъ внішнихъ гарантій, что оно не мыслить Церкви по образу царства этого міра, по аналогіи съ государствомъ, требующимъ формально-правовыхъ условій, что оно вѣритъ въ непосредственное дѣйствіе самаго Духа Св. Вопросъ который сейчасъ затеяненъ и который долженъ быть поставленъ во всей остротѣ, есть вопросъ о томъ, признаетъ ли православіе *свободу совѣсти*, какъ первооснову духовной жизни. Тютчевъ написалъ когда-то по поводу папы Пія IX: «ихъ загубило роковое слово — свобода совѣсти есть бредъ». Эти слова, столь близкія нашимъ славянофиламъ, имѣютъ смыслъ и оправданіе лишь въ томъ случаѣ, если Православіе само твердо признаетъ, что свобода совѣсти есть не бредъ, а величайшая цѣнность христіанства. Но мы живемъ въ эпоху страха передъ свободой совѣсти, робости, нежеланія взять на себя бремя свободы, бремя отвѣтственности. Современныя клерикальныя настроенія представляютъ собой католическій уклонъ въ пониманіи Церкви и церковнаго авторитета.

И этотъ католическій уклонъ особенно силенъ у тѣхъ, которые считаютъ себя фанатическими и исключительными православными, ненавидятъ католичество и неспособны понять его положительныя стороны. Сейчасъ происходитъ реакція не только противъ русской антирелигіозной мысли, что есть великое благо, но и противъ русской религіозной мысли XIX вѣка, что есть уже неблагодарность и недолжный разрывъ преемственности. Русская религіозная, православная мысль была необычайно свободолюбива, она вынашивала идею свободного духа, свободы совѣсти и готовила творческую духовную реформу, духовное возрожденіе, которое сорвано было силами давно начавшейся атеистической революціи и неотрывными отъ нея силами мертвящей реакціи, угашающей духъ. А сейчасъ творческое и возрождающее движеніе въ Церкви затруднено и парализовано ложью живоцерковниковъ и неправдой церковнаго реформаторства въ совѣтской Россіи.

Проблема свободы совѣсти представляется мнѣ основной въ христіанскомъ сознаніи и ставить ее нужно съ какъ можно большей ясностью и радикализмомъ. Свободѣ всегда принадлежитъ примать надъ авторитетомъ. Даже въ католичествѣ исканіе незыблемаго авторитета, обладающаго внѣшне уловимыми признаками, въ концѣ концовъ фиктивно и основано на иллюзіи. Непогрѣшимый авторитетъ папы предполагаетъ его признаніе и удостовѣреніе свободной совѣстью вѣрующаго католика. Папскій авторитетъ не есть внѣшняя предметная реальность, не есть реальность природно-матеріальнаго порядка, подобнаго реальности насилующаго насъ камня или куска дерева, извнѣ на насъ ударяющаго, это есть реальность духовнаго порядка. Но папскій авторитетъ становится духовной реальностью лишь вслѣдствіе акта вѣры, который есть актъ свободы, вслѣдствіе признанія религіознаго субъекта. Особенность господствующаго католическаго сознанія въ томъ, что оно хочетъ очень скоро остановить дѣйствіе свободы совѣсти, что оно не признаетъ ея перманентнаго дѣйствія. Православное же сознаніе въ принципѣ не признаетъ этой остановки свободы совѣсти, этого перенесенія ея на высшій церковный органъ, — свобода совѣсти дѣйствуетъ непрерывно, черезъ нее осуществляется сама соборная церковная жизнь. Жизнь церкви есть единство любви въ свободѣ. Въ сущности все духовно значительное и въ мірѣ католическомъ тоже предполагало свободу совѣсти, творчество свободного духа, а не дѣйствіе внѣшняго формальнаго авторитета. Свобода совѣсти въ православіи совсѣмъ не означаетъ протестантскаго индивидуализма, она изнутри, въ глубинѣ соединена съ соборностью. Реформація была свято права въ своемъ утвержденіи свободы совѣсти, но въ дальнѣйшемъ встала на ложный путь индивидуализма. Свобода не есть уединеніе души, противопоставленіе ея всякой другой душѣ и всему міру. Въ стихіѣ свободы, свободы христіанской, таинственно соединяется индивидуально-неповторимое съ универсально-всеобщимъ. Но свобода никогда не можетъ быть прекращена и пресѣчена, никогда не можетъ быть переложена на другого и другое, она можетъ быть лишь просвѣтлена. Противъ моей

свободной совѣсти я никогда и ничего не пріиму, не пріиму и самого Бога, ибо Богъ не можетъ быть насиліемъ надъ мной. И мое смиреніе передъ высшимъ можетъ быть лишь просвѣтленіемъ и преображеніемъ моей свободной совѣсти изнутри, лишь таинственнымъ приобщеніемъ моимъ къ высшей реальности. Даже вселенскій соборъ, высшій органъ православія, не обладаетъ формальнымъ авторитетомъ. Вселенскій соборъ не обладаетъ формальными и юридическими признаками, чувственно уловимыми, онъ не имѣетъ законнической природы. Изъ собора тоже не надлежитъ дѣлать идола и абсолютизировать его. Соборъ можетъ оказаться разбойничьимъ, имѣя все обличье законности. *) Подлинно вселенскій соборъ есть тотъ, въ которомъ реально дѣйствуетъ Духъ Св. И подлинность, духоносность вселенскаго собора обличается и удостоверяется свободной совѣстью церковнаго народа. Духъ Св. дѣйствуетъ въ церковномъ народѣ, въ церковной соборности и устанавливаетъ различіе истины отъ лжи, подлинности отъ поддѣлки. Порядокъ бытія церковнаго, какъ бытія духовнаго, тѣмъ отличается, что въ немъ нѣтъ внѣшнихъ гарантій, нѣтъ правовыхъ и матеріально уловимыхъ признаковъ подлинности. Все рѣшается духовной жизнью, духовнымъ опытомъ. Духъ Св. дѣйствуетъ не такъ, какъ дѣйствуютъ природныя силы и силы социальныя. Тутъ нѣтъ никакихъ аналогій. Слишкомъ большая установка такой аналогіи въ церковной жизни есть соблазнъ, есть уподобленіе Церкви міру сему. Іерархическій строй церкви, исторически неизбѣжный, выработка канонѣвъ — явленіе вторичнаго, а не первичнаго порядка. Первична лишь сама духовная жизнь и то, что въ ней узрѣвается. Ею держится Церковь въ своей святости. Утвержденіе примата внѣшняго іерархическаго авторитета всегда есть самобманъ и иллюзія. Окончательно подчиняются внѣшнему іерархическому авторитету лишь тѣ, внутреннія убѣжденія которыхъ съ нимъ оказываются тождественными или сходными. Никто еще никогда не подчинился внѣшнему авторитету, если совѣсть его рѣшительно противъ того возставала, или подчился лишь въ порядкѣ чисто внѣшней дисциплины. Это нужно сказать и про католиковъ. Внѣшній авторитетъ самъ по себѣ никогда и никого ни въ чемъ не могъ убѣдить. Убѣжденіе всегда приходитъ изнутри и всегда предполагаетъ взаимодействіе свободы совѣсти и Духа Божьяго. Клерикализмъ убѣдителенъ лишь для клерикаловъ по убѣжденію, для тѣхъ, которые сами дорожатъ болѣе всего клерикальнымъ строемъ жизни, которые хотятъ; сами хотятъ торжества клерикальнаго направленія, клерикальной партіи. Защитники авторитета и противники свободы обыкновенно для себя признаютъ полную и неограниченную свободу, но не хотятъ ее признать для другихъ. Это — самые не смиренные люди, наиболѣе своевольные. Это подтверждается на примѣрѣ право-клерикальнаго направленія въ эмиграціи. Крайніе и иногда фанатическіе сторонни-

*) Извѣстны рѣзкіе отзывы Св. Григорія Назіанзинна о соборахъ, на которые онъ не имѣлъ охоты ѣздить.

ки лінії архієрейського синода въ Карловцахъ противъ митрополита Евлогія представляють крайнюю правую монархическую группу, которая выбираетъ высшій церковный органъ и митрополитовъ не на основаніи церковно-каноническихъ соображеній, а на основаніи своихъ политическихъ симпатій, своихъ черно-реакціонныхъ вождѣлнй. Если бы архієрейскій синодъ и архієрейскій соборъ обнаружилъ вдругъ болѣе лѣвое и свободолубивое церковное направленіе, если бы онъ порвалъ съ правымъ монархическимъ теченіемъ, то нынѣшніе его сторонники отступили бы отъ него и начали бы отрицать его церковность и его авторитетность. Таковы вѣдь и коммунисты, которые для себя признають полноту свободы, но не даютъ дышать свободно другимъ. Всѣ эти крайніе правые монархисты въ эмиграціи вполнѣ признають для себя свободу совѣсти и свободу выбора и полагають авторитетъ церкви, гдѣ имъ хочется и нравится, надѣляя авторитетомъ тѣхъ митрополитовъ и епископовъ, которые потакають ихъ инстинктамъ и сочувствуютъ имъ. Я не разъ слыхалъ отъ русскихъ въ Берлинѣ, что они не признають авторитета митрополита, юрисдикціи котораго они подчинены, потому что имъ не нравится его направленіе. Голоса Церкви, который осудилъ бы ихъ вождѣленія и политическія симпатіи, эти люди никогда бы не послушались и не признали бы его церковнымъ. Вѣдь они никогда не желали слушать Патріарха Тихона, т. е. верховный органъ православной русской церкви, не слушали его и епископы, которымъ не нравилось направленіе патріарха. Само образованіе архієрейскаго синода было нарушеніемъ воли патріарха, было самочиннымъ актомъ. Всѣ эти своевольные люди праваго лагеря никогда не признавали свободы церкви и всегда отстаивали насиліе государства надъ церковью, вѣрнѣе , не государства, а своего политическаго направленія, своихъ интересовъ. Первый карловацкій соборъ, осужденный патріархомъ, весь прошелъ подъ знакомъ засилья правыхъ монархическихъ организацій надъ церковью. При чемъ же тутъ іерархичный церковный авторитетъ! Его не признають, когда онъ не нравится. Сейчасъ въ правой эмиграціи признается церковный авторитетъ тамъ, гдѣ одобряются и поощряются реакціонно-реставраторскія политическія вождѣленія, гдѣ есть одержимость духомъ обскурантизма и злобной маніей «жидо-масонства». Съ канонами никто не церемонится и ими лишь лицемѣрно и лживо прикрываются. Совершенно ясно, что съ канонической точки зрѣнія правда на сторонѣ Митрополита Евлогія, но право-клерикальное направленіе признаетъ , что церковный авторитетъ принадлежитъ архієрейскому синоду, потому что онъ выражаетъ ихъ духъ и ихъ стремленія. Правоклерикальное направленіе и состоитъ изъ тѣхъ людей, которые хотять засилья церкви своей политикой, монархической государственностью. Оно тоже признаетъ приматъ свободы надъ авторитетомъ , но только собственной свободы. Оно проецируетъ свою свободу или свое своеволіе въ органъ, который имъ нравится и имъ подходитъ. И эта ложь должна быть изобличена и изобличается самой жизнью. Карловацкій епископатъ есть извѣстная партія, извѣстное теченіе, а не голосъ Цер-

кви. Притязанія этого теченія загранично-эмигрантской православной церкви на автокефалію и на возглавленіе всей русской православной церкви жалки и смѣхотворны. Эмигрантская іерархія въ значительной своей части (не вся, конечно) есть іерархія, покинувшая свою паству, и потому она не можетъ имѣть большого нравственнаго авторитета для всего русскаго православнаго міра. Ни одинъ епископъ или священникъ въ эмиграціи не имѣетъ нравственнаго права судить епископовъ и священниковъ, обреченныхъ на мученическую жизнь въ Россіи. А есть такіе, которые съ презрѣніемъ и осужденіемъ говорятъ о патріархѣ Тихонѣ, о митрополитѣ Веніаминѣ. Это — безбожное и отвратительное явленіе. Неизвѣстно, какъ вель бы себя въ совѣтской Россіи презирающій и осуждающій, не примкнулъ ли бы онъ къ живой церкви, какъ сдѣлали многіе бывшіе черносотенники, такъ какъ и раньше занимались прислужничествомъ къ начальству и доносами. А мы уже знаемъ, что и Патріархъ Тихонъ и митрополитъ Веніаминъ были, хотя и по разному, мучениками.

Мы вступили въ длительную эпоху церковныхъ смуть. Для того, кто знаетъ исторію церкви, ничего небывалаго въ этомъ нѣтъ. Но мы, русскіе, привыкли къ длительному періоду церковнаго покоя и устойчивости. Православные люди жили въ устойчивомъ быту, въ крѣпкой сращенности Церкви и государства. Въ XIX вѣкѣ въ русскомъ мірѣ происходили бурныя движенія, которыя и привели къ кризису и катастрофѣ, но церковь находилась по видимости въ состояніи могильнаго покоя и бездвижности. Быть можетъ катастрофа и произошла отъ этой бездвижности Церкви. Монархія охраняла покой Церкви, но вмѣстѣ съ тѣмъ мѣшала въ ней и всякому творческому движенію, не допускала даже собора. Многіе православные люди думали, что этотъ покой и бездвижность будутъ вѣчны. Но для взора болѣе проницательнаго видно было, что не все было такъ благополучно и спокойно въ Православной Церкви. Происходили внутренніе процессы, раскрывались внутреннія противорѣчія, которыя не выявлялись лишь потому, что Церковь находилась въ рабствѣ у государства. Преобладающій стиль императорской церкви былъ стиль мертваго и мертвящаго застоя и бездвижности. Не было церковныхъ смуть и борьбы, потому что было мало творческой жизни, или она была лишь въ меньшинствѣ, которое безсильно было себя выразить. Когда въ Церкви первыхъ вѣковъ были смуты, въ ней была и бурная творческая жизнь. Церковныя смуты могутъ быть обратной стороной бурной внутренней жизни, религіозной напряженности, внутреннихъ бореній духа. Мы вступаемъ въ такую эпоху, очень трудную, мучительную, отвѣтственную, но радующую возникновеніемъ творческаго движенія. Православный душевный укладъ долженъ будетъ переѣлаться. Новый стиль возникаетъ въ православіи. И нужно душу свою вооружить для бурной эпохи смуть. Къ старому покою и устойчивости возврата нѣтъ и быть не должно. Нельзя снять съ себя бремя свободы выбора, нельзя опереться на внѣ насъ находящуюся незыблемую скалу. Ска-

ла въ глубинѣ нашего духа. Мы присутствуемъ въ исторіи православной Церкви при окончаніи и ликвидаціи не только петровскаго синодальнаго періода, но и всего константиновскаго періода въ исторіи христіанства и при началѣ новой эпохи въ христіанствѣ. Церковь по новому должна будетъ опредѣлить свое отношеніе къ міру и совершающимся въ мірѣ процессамъ. Она должна быть свободна и независима отъ государства, отъ царства кесаря, отъ мірскихъ стихій и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе благожелательно отнестись къ положительнымъ и творческимъ процессамъ въ мірѣ, благословить движеніе міра ко Христу и христіанству, хотя бы еще неосознанные, иначе встрѣтитъ блуднаго сына, возвращающагося къ Отцу, чѣмъ это дѣлалось до сихъ поръ. Въ эпоху историческаго кризиса и перелома, крушенія стараго міра и народненія новаго міра, церковная іерархія не сразу и не вся сознаетъ размѣры событій, не сразу и не вся понимаетъ церковный, религіозный смыслъ происходящаго. Часть іерархіи остается цѣликомъ въ старомъ и вожделѣтъ реставраціи старой, спокойной, бездвижной жизни, она нечувствительна къ историческому часу, слѣпа къ тому, что происходитъ въ мірѣ, съ нелюбовью и недоброжелательствомъ смотритъ на трагедію человѣчества, полна фарисейской самоправедности и замкнутости. Другая часть іерархіи начинаетъ чувствовать совершившійся переломъ, но недостаточно еще сознаетъ его, третья часть уже болѣе сознаетъ его. Такое разное чувство и сознаніе происходящаго порождаетъ борьбу внутри самой іерархіи и церковную смуту. Какъ и всегда къ идейнымъ мотивамъ примѣшиваются мотивы классовые и личные, классовая борьба и личное соревнованіе. Епископы карловатскіе, карловатскій синодъ и преобладающая часть собора, представляютъ теченіе въ іерархіи цѣликомъ принадлежащее разлагающемуся прошлому, отмирающей эпохѣ въ православіи. Они ничего не видятъ и не понимаютъ въ происходящемъ, они духовно слѣпы и озлоблены на трагедію, происходящую въ мірѣ и человѣчествѣ, они — современные книжники и фарисеи, для нихъ Суббота выше человѣка. Послѣдній Карловатскій соборъ и его проклятіе всякому творческому въ христіанствѣ движенію есть послѣдніе судороги ликвидирующагося церковнаго періода, моноэизитскаго по духу, т. е. отрицающаго человѣка, и цезарепапистскаго по плоти, т. е. обоготворяющаго на землѣ кесаря. Это теченіе должно анаематствовать все, что происходитъ въ человѣчествѣ и въ мірѣ, оно одержимо злобной мнительностью и подозрительностью, всюду видитъ лишь наростаніе зла, такъ какъ хочетъ лишь старой жизни и ненавидитъ всякую новую жизнь.

Оно привязано не къ вѣчному въ церкви, а къ тлѣнному, преходящему въ ней. Оно мѣшаетъ восходамъ молодой жизни въ православіи. За этимъ теченіемъ не только нѣтъ духовной правды, но нѣтъ и канонической правды. Первое синодальное теченіе въ эмиграціи формально схоже съ лѣвымъ синодальнымъ теченіемъ въ совѣтской Россіи. Свобода церкви не блюдетъ ни тамъ, ни здѣсь. Правда духовная и правда каноническая цѣликомъ на сторонѣ той части іерархіи,

которая блюдет свободу церкви, которая ставит церковь надъ мірскими стихіями и политическими страстями, которая ощутила размѣры совершившагося историческаго переворота и невозможность возврата къ старому. Эта часть іерархіи за границей представлена Митрополитомъ Евлогіемъ. И дѣло тутъ не въ личныхъ взглядахъ Митрополита Евлогія, а въ томъ, что онъ является орудіемъ Высшей Воли, Божьяго Промысла въ трудный и мучительный переходный періодъ въ существованіи Православной Церкви за границей. Таковъ былъ и Патріархъ Тихонъ для всей Россіи. Въ этомъ ясно дана намъ помощь Божія. Патріархъ и митрополитъ не могутъ быть выразителями какихъ-либо крайнихъ теченій въ церковной жизни и рѣдко имъ принадлежитъ инициатива бурныхъ движеній. Ихъ миссія—поддерживать церковное равновѣсіе въ періодъ смутъ и волненій. Но въ этой своей миссии они не должны мѣшать нарождающимся творческимъ движеніямъ, они могутъ ихъ благословлять, вводя ихъ въ основное русло церковной жизни. Равновѣсіе церковной жизни, ея единство не можетъ быть поддержано черезъ компромиссъ съ разлагающейся частью іерархіи, проклинающей творческую жизнь и мѣшающей Церкви войти въ новую эпоху. Это разлагающееся теченіе обречено на отмираніе. Церковное развитіе находится по ту сторону его мертвящей политики, угнетающей духъ. Я думаю, что расколъ раньше или позже неизбеженъ. *) Отъ него православная Церковь не перестанетъ существовать и не потеряетъ своего единства. Важно единство въ истинѣ, а не компромиссъ истины съ ложью, И страхъ передъ тѣмъ, что реакціонно-реставрацiонное теченіе окончательно отколетъ и отомретъ, есть не религіозно-церковный, а политическій страхъ, такъ какъ это будетъ смертельнымъ ударомъ для всего праваго монархическаго теченія. Но этотъ ударъ долженъ быть нанесенъ, ибо это теченіе мѣшаетъ выздоровленію Россіи и русскаго народа, мѣшаетъ народненію лучшей жизни. Крайняя правая партія въ православіи держится за церковный націонализмъ, за уединеніе и изоляцію православія въ христіанскомъ мірѣ, она не понимаетъ духа вселенскости. Намъ, вѣроятно, придется пережить новый расколъ старообрядчества и старообрѣ, но въ самомъ дурномъ смыслѣ слова. Въ старомъ расколѣ была свся народная правда, которой не будетъ въ новомъ расколѣ. Этотъ расколъ возможенъ и въ самой Россіи и въ эмиграціи. И къ этому слѣдуетъ быть духовно готовыми. Это требуетъ мужества и рѣшимости.

Наша эпоха въ церковной жизни ставитъ очень трудную и сложную духовную проблему. Что значитъ, если епископъ извѣстный своей аскетической жизнью, подлинный монахъ исполнявшій заветы святыхъ отцовъ, извѣстный своей духовностью, оказывается духовно-слѣпымъ, а не зрячимъ, если онъ не способенъ къ различенію духовъ, если повсюду въ мірѣ и человѣчествѣ видитъ лишь зло и тьму и обрѣченъ

*) Не исключена, конечно, возможность временнаго примиренія, но оно не можетъ быть глубокимъ

распространять вокруг себя проклятіе и мракъ? Это очень тревожный вопросъ, требующій вдумчиваго къ себѣ отношенія. Повидимому, аскетика сама по себѣ не ведетъ къ высшимъ духовнымъ достиженіямъ и не вырабатываетъ духовной зрѣлости, она можетъ даже изсушить и ожесточить сердце. Діаволь тоже аскетъ. Необходимъ другой элементъ въ духовномъ пути, безъ котораго аскетика лишается преображающаго и просвѣтляющаго смысла. Аскетика безъ любви бесплодна и мертва. «Если я говорю языками человѣческими и ангельскими, а любви не имѣю, то я — мѣдъ звенящая, или кимваль звучащій. Если я имѣю даръ пророческій, и знаю всѣ тайны, имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви, — то я ничто. И если я раздамъ все имѣніе мое и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы. Любовь долго терпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозноситъ, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслить зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ, все покрываетъ, всему вѣритъ, все переноситъ.» (Первое посл. къ Коринѣянамъ, гл. 13. 1-7). Епископы собравшіеся на архіерейскій соборъ въ Карловцахъ, не исполнили заветовъ Ап. Павла. Въ словахъ и дѣлахъ ихъ нѣтъ любви, есть глубокое недоброжелательство, нелюбовь къ человѣку и къ Божьему творенію. Они не «долготерпятъ» не «милосердствуютъ» они «превозносятся» «раздражаются», «мыслятъ зло», они ничего не «покрываютъ», ни на что не «надѣются», ничего не «переносятъ». Аскетъ монахъ можетъ исполнить заповѣдь любви къ Богу, но если онъ не исполняетъ заповѣди любви къ ближнему, не любитъ человѣка и Божьяго творенія, если видитъ въ человѣкѣ лишь зло, то сама его любовь къ Богу искажается и извращается, то онъ — «мѣдъ звенящая или кимваль звучащій». Аскетически-монашеское недоброжелательство, нелюбовь, подозрительность къ человѣческому міру, ко всякому движенію въ мірѣ есть извращеніе христіанской вѣры. Христіанство есть религія любви къ Богу и любви къ человѣку. Одна любовь къ Богу безъ любви къ человѣку есть извращеніе любви къ Богу. Одна любовь къ человѣку безъ любви къ Богу (гуманизмъ) есть извращеніе любви къ человѣку. Тайна христіанства есть тайна Богочеловѣчества. Монахъ-аскетъ, въ которомъ сердце изсушилось и охладилось, который любитъ Бога, но съ нелюбовью относится къ человѣку и міру, есть практическій, жизненный моноизитъ, онъ не исповѣдуетъ религіи Богочеловѣчества. Онъ виновникъ народненія въ мірѣ безбожнаго гуманизма. Въ православіи былъ этотъ моноизитскій уклонъ и теперь мы изживаемъ его злые плоды. Мы присутствуемъ при послѣднихъ судорожныхъ движеніяхъ моноизитскаго, враждебнаго человѣку православія или, вѣрнѣе, лже-православія. Этотъ духъ обреченъ на гибель, онъ злобствуетъ противъ человѣка и проклинаетъ всякое движеніе жизни. Этотъ вопросъ остро ставится въ нашей церковной смутѣ. Нынѣ происходитъ борьба за христіанство, какъ религію богочеловѣчества, соединяющую въ себѣ полноту любви къ Богу и человѣку. Аскетика безъ любви мертва,

она дѣлаетъ слѣпымъ, а не зрячимъ, дѣлаетъ человѣка скопцомъ. Эта истина должна быть выстрадана въ нынѣшней смутѣ. Тотъ, кто исключительно заботится о спасеніи своей души и кто холоденъ и жестокъ къ ближнему, тотъ губитъ свою душу. Въ епископахъ, вынесшихъ свои резолюціи на карловатскомъ соборѣ, нѣтъ признаковъ христіанской любви, они творятъ дѣло нелюбовное, враждебное человѣку. Они — моноезиты въ духовно-моральномъ смыслѣ слова, сколько бы они ни исповѣдывали безупречныя церковно-догматическія формулы. Въ этомъ метафизическій смыслъ событій.

Въ наши дни много говорятъ объ оцерковленіи жизни. Это есть лозунгъ христіанскаго движенія русской молодежи. Лозунгъ, безспорно, истинный, но требующій уясненія и раскрытія своего содержанія, такъ какъ въ него можно вложить очень разнообразное содержаніе. Оцерковленіе жизни можно понимать въ духѣ ложнаго іерократизма и клерикализма, въ духѣ старой византійской теократической идеи, исторически разложившейся и не возстановимой. Нѣкоторые и понимаютъ оцерковленіе, какъ подчиненіе всѣхъ сторонъ жизни іерократическому началу, прямому водительству іерарховъ. Это есть скорѣе католическое, чѣмъ православное пониманіе оцерковленія, католическая теократическая идея, отъ которой и многіе католики освобождаются. Непонятно, откуда взялась у извѣстной части нашей молодежи та идея, что церковная іерархія обладаетъ своего рода непогрѣшимостью и особыми харизмами знанія и учительства. Въ сущности такого рода ученія въ Православной Церкви нѣтъ, хотя бы отдѣльные іерархи и держались его. Оно въ корнѣ противорѣчитъ началу соборности, которое лежитъ въ основѣ православной Церкви. Соборность Церкви, которая не можетъ имѣть никакого формально-юридическаго выраженія, непримирима съ утвержденіемъ непогрѣжимаго авторитета епископата и исключительными харизматическими привилегіями его въ ученіи и учительствѣ. Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ. Для православнаго сознанія Церковь не есть общество неравное. Священство имѣетъ прежде всего литургическое значеніе и въ этомъ оно непогрѣσιμο и не зависитъ отъ свойствъ и дарованій человѣческихъ. Но христіанскую истину раскрываетъ и хранитъ весь церковный народъ и въ немъ могутъ являться люди съ особаго рода индивидуальными дарами ученія. Священству принадлежитъ водительство въ духовномъ пути спасенія душъ, но не въ пути творчества, которое есть призваніе человѣческое. Да и старчество, столь характерное для православія, свидѣтельствуетъ о томъ, что даже духовные дары водительства душъ не связаны прямо съ іерархическимъ чиномъ. Ибо старецъ есть человѣкъ, надѣленный индивидуальными харизмами, угадываемыми народомъ, человѣкъ духоносный, а не опредѣленный іерархическій чинъ. Старцы сплошь и рядомъ преслѣдовались епископами.*) Безспорно епископу принадлежитъ дисциплинарная власть въ своей

*) Въ этомъ отношеніи поучительна жизнь о. Леонида, одного изъ первыхъ выдающихся старцевъ Оптиной Пустыни.

епархii, безъ которой невозможно управление Церковью. Но это не означаетъ ни непогрѣшимаго авторитета, ни особаго дара учительства. Епископаты возглавляютъ iерархическій строй Церкви, поддерживаютъ церковное единство, охраняютъ православную традицію. Но ему не принадлежитъ господство надъ всей творческой жизнью человѣка и народа, надъ его познаніемъ, надъ его общественнымъ строительствомъ, ему не принадлежитъ творческая инициатива въ духовной жизни. Даже католичество признаетъ, что внутренне священство принадлежитъ всѣмъ христiанамъ и что въ извѣстномъ смыслѣ всѣ христiане священники. Только во внѣшнемъ планѣ католичество въ крайней формѣ утверждаетъ iерархическое начало. *) Тѣмъ болѣе потенциальное всеобщее священство признаетъ православіе. Это согласно съ ученіемъ апостоловъ и многихъ учителей церкви. Между тѣмъ какъ iерократизмъ есть уклонъ и извращеніе, нежеланіе признать, что Духъ Св. дѣйствуетъ во всемъ христiанскомъ человѣчествѣ, что Христосъ пребываетъ въ своемъ народѣ. Это есть соблазнъ Великаго Инквизитора, отреченіе отъ свободы духа и снятіе бремени свободы выбора, возложеніе отвѣтственности на немногихъ и снятіе ея съ совѣсти всѣхъ христiанъ. И несправедливо винить въ этомъ однихъ католиковъ. Оцерковленіе жизни можно понимать въ діаметрально-противоположномъ смыслѣ, видѣть въ немъ именно возложеніе болѣе отвѣтственности на весь церковный народъ, на всѣхъ христiанъ, болѣе сильное дѣйствіе духовной свободы. Можетъ и должно быть осознано, какъ потенциально церковное, и то, что не имѣетъ официального, формально-юридическаго штампа церковности. Оцерковленіе жизни есть процессъ незримый, не бросающійся рѣзко въ глаза. Царство Божіе приходитъ незамѣтно, въ глубинѣхъ человѣческихъ сердецъ. Народы устали отъ условной лжи внѣшней церковности, символически освящавшей жизнь безъ реальнаго ея преображенія и улучшенія. И подлинное оцерковленіе жизни означаетъ не только процессы, которые формально подчинены церковной iерархii и подвергаются условно-символическому освященію, но прежде всего тѣ процессы, въ которыхъ реально измѣняется и преображается жизнь въ духѣ Христовомъ, осуществляется правда Христова. Эти процессы внѣшние могутъ оставаться свободными и могутъ казаться автономными, но внутренне въ нихъ можетъ дѣйствовать Духъ Христовъ. Очень хорошо говоритъ Бухаревъ, одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ русскихъ богослововъ, о «снисхожденіи Христовомъ на землю», объ усвоеніи себѣ Христа въ каждомъ актѣ нашей жизни. Оцер-

*) Въ большемъ катехизисѣ тридентскаго собора сказано:

« Quad igitur ad interiorius sacerdotium attinet, omnes fideles, postquam solutari aqua obluti sunt, sacerdotes dicuntur; praecipue vero iusti qui spiritum Dei habent et divinae gratiae beneficio Jesu Christi summi sacerdotis viva membra effecti sunt; hi enim fide, quae charitate inflammatur, in altari mentis suae spirituales Deo hostias immolant : quo in genere bonae omnes et honestae actiones quas ad Dei gloriam referunt, numerandae sunt ». Catéchisme du « Concile des Trente ». 1883. Tome premier, page 490.

ковленіе жизни есть реальная, онтологически-реальная христіанизація жизни, внесеніе Христова свѣта , Христовой правды, Христовой любви и свободы во всѣ сферы жизни и творчества. Этотъ процессъ требуетъ духовной свободы, онъ не можетъ быть результатомъ дѣйствія внѣшняго авторитета или принужденія. Оперковленіе жизни не есть только процессъ *сакраментальный*, процессъ освященія жизни, но есть также процессъ *профетическій*, процессъ творческій, преображающій жизнь, измѣняющій ее, а не только освящающій. Поэтому онъ не можетъ протекать подъ исключительнымъ господствомъ іерократическаго начала, въ немъ дѣйствуетъ христіанская свобода. Ошибочно и произвольно утверждение, что благодать дѣйствуетъ въ авторитетѣ и не дѣйствуетъ въ свободѣ. Указываютъ на то, что свобода совершила много безчинствъ въ мірѣ, что она бывала темной и безблагодатной. Но вѣдь и авторитетъ совершалъ не мало безчинствъ, и онъ умножалъ тьму и злобу въ мірѣ. Гарантій нѣтъ ни въ авторитетѣ, ни въ свободѣ, ибо и за авторитетомъ можетъ скрываться злая свобода , своеволие и произволъ. Но и свобода можетъ быть просвѣтленной и благодатной, и черезъ свободу дѣйствуетъ Духъ Божій. Гдѣ Духъ Божій, тамъ и свобода. И безъ свободы неосуществимо дѣло Божье въ мірѣ. Свободная совѣсть въ человѣкѣ замутнена первороднымъ грѣхомъ, но не уничтожена. Иначе стертъ былъ бы въ человѣкѣ образъ и подобіе Божье, и онъ не могъ бы воспринять никакого откровенія, для него невозможна была бы религіозная жизнь. Христовымъ же искупленіемъ возрождена и просвѣтлена человѣческая свобода изнутри и утверждена въ человѣкѣ свободная совѣсть, какъ непосредственное дѣйствіе въ немъ Христова свѣта.

Безстрашное утверждение свободы духа, свободы совѣсти имѣетъ особенно значеніе въ нашу критическую эпоху, въ эпоху церковныхъ смутъ и религіозныхъ бурь. Свобода сурова и требуетъ силы духа. Но эта суровость и сила сейчасъ нужна. Именно въ нашу эпоху невозможно исключительно опереться на внѣшній авторитетъ, на скалу возвышающуюся внѣ насъ, а не въ насъ. Мы должны до конца пережить это чувство отсутствія внѣшнихъ гарантій и внѣшней незыблемости, осознать его, чтобы въ насъ самихъ открылась незыблемая твердыня. И это менѣе всего значитъ, что Богъ покинулъ насъ. Дѣйствіе Духа Св. быть можетъ сильнѣе, чѣмъ когда-либо. Промыслительное имѣетъ значеніе колебаніе всѣхъ внѣшнихъ авторитетовъ, крушеніе всѣхъ иллюзій. Это послано намъ, какъ испытаніе нашей христіанской свободы, нашей внутренней твердыни. Ни одному православному христіанину не дано будетъ уклониться отъ свободы выбора, отъ совершенія акта свободной совѣсти. Отъ этого нельзя будетъ трусливо уклониться и спрятаться въ безопасное мѣсто. Самой высшей іерархіи въ эпоху смутъ и борьбы понадобится свободная совѣсть христіанъ, свобода ихъ выбора. Богу нужна свободная совѣсть человѣка, свободная рѣшимость человѣка, свободная любовь его. Въ этомъ смыслъ міротворенія. Отрицаніе свободы совѣсти, какъ верховнаго начала и первоосновы религіозной жизни,

есть отрицаніе смысла міра, есть рабье богопротивленіе, есть соблазнъ и срывъ. Паеосъ свободы совѣсти не есть паеосъ формальнаго и индифферентнаго либерализма, онъ относитъ къ самому содержанію христіанской вѣры. Я все время говорилъ не о той свободы, которую я требую отъ Бога, а о той свободѣ, которую Богъ требуетъ отъ меня. Церковныя смуты, которыя происходятъ сейчасъ внутри Россіи и въ эмиграціи, ставятъ требованіе твердости, крѣпости и силы въ свободѣ, требованіе мощи свободы въ насъ. Безъ духа свободы нельзя побѣдить соблазнъ коммунизма и нечего ему противопоставить.

Бремя и тяжесть свободы, подвигъ свободы намъ не дано будетъ съ себя сбросить. Мы въ извѣстномъ смыслѣ, какъ это ни парадоксально звучитъ, принуждаемся къ свободѣ самымъ трагическимъ ходомъ міровыхъ событій. И сознаніе наше должно стоять на высотѣ историческихъ свершеній. Печальныя событія, совершившіяся на архіерейскомъ соборѣ, имѣютъ свою положительную сторону — они освобождаютъ отъ иллюзій и соблазновъ, они отрицательнымъ путемъ напоминаютъ христіанамъ о ихъ первородствѣ и о ихъ высшемъ призваніи. Заподозрованіе христіанскаго движенія русской молодежи, самаго цѣннаго, что сейчасъ есть въ эмиграціи, научаетъ молодежь тому, что внѣ свободы духа невозможно христіанское возрожденіе. И сейчасъ яснѣе, чѣмъ когда-либо, что Православная Церковь держится не внѣшнимъ авторитетомъ, не внѣшнимъ организаціоннымъ единствомъ, а внутренней свободой духа, свободой Христовой, свободой и благодатью, дѣйствіемъ Духа Св. на свободу е ловѣка.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

ОБЪ АНТИХРИСТОВОМЪ ДОБРѢ.

Настоящія критическія замѣчанія имѣють въ виду концепцію «Легенды объ антихристѣ», предлагаемую въ «Трехъ разговорахъ» В. Соловьева: точнѣе, одну изъ сторонъ этой концепціи, весьма существенную для Соловьева послѣдняго періода и для эсхатологіи нашего времени.

Теперь Соловьева мало читають. Многіе относятся къ нему свысока, какъ къ превзойденному, или съ подозрѣніемъ, какъ къ еретичествующему. Изъ всего его литературнаго наслѣдства, если не говорить о поэзіи, одни «Три разговора» не утратили власть надъ умами и, вѣроятно, не скоро утратятъ ее. Въ этомъ послѣднемъ предсмертномъ произведеніи философа живетъ волнующая острота проблематики, необычайная зоркость видѣнія, словно престающая мѣру видѣнія художественнаго. Авторъ, для котораго былъ «ощутителенъ и не такъ уже далекій образъ блѣдной смерти» (Предисловіе, датированное Свѣтлымъ Воскресеніемъ 1900 г.), перерастаетъ границы литературной формы и въ своей Легендѣ говоритъ съ вдохновеніемъ почти пророческимъ.

Именно, какъ пророчество она была и принята; какъ пророчество, она живетъ въ средѣ русской христіанской интеллигенціи, просачиваясь въ широкіе церковные круги. Люди, враждебные Соловьеву, твердо стоятъ на этомъ его завѣщаніи, въ которомъ мыслитель отрекается отъ того, чему служилъ всю свою жизнь: отъ идеала христіанской культуры.

Произошло поразительное искаженіе перспективы. Уже плохо различають своеобразно-соловьевское въ образѣ антихриста отъ традиціонно-церковнаго. Антихристъ «Трехъ разговоровъ» для многихъ сталъ образомъ каноническимъ. Кажется, что онъ просто транспонированъ изъ Апокалипсиса въ современный историческій планъ. И въ свѣтѣ этой иллюзіи пріобрѣтаетъ ложно-традиціонный и каноническій характеръ идея антихристово добра.

Можетъ быть, мы ломимся въ открытыя двери, доказывая цитатами то, что всѣмъ памятно: что дѣло антихриста у Соловьева совершается въ формѣ служенія добру. Эти цитаты — лишь ради точности. А что самъ Соловьевъ именно усматривалъ значительность своей идеи, явствуетъ изъ предисловія къ «Тремъ разговорамъ», напечатаннаго въ газетѣ «Россія» подъ заглавіемъ «О поддѣльномъ добрѣ».

Антихристъ Соловьева прежде всего «спиритуалистъ» и человѣкъ строгихъ добродѣтелей. «Не обманомъ чувствъ и низкихъ страстей и даже не высокою приманкой власти» соблазнить его. «Помимо исключительной геніальности, красоты и благородства, величайшія проявленія воздержанія, безкорыстія и дѣятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбіе великаго спиритуалиста, аскета и филантропа». Лишенный подлинной любви къ добру («любилъ онъ только одного себя» курс. В. С.), онъ питаетъ свою самость сознаніемъ своихъ сверхчеловѣческихъ добродѣтелей и дарованій, — вѣдь это, какъ сказано, человѣкъ безупречной нравственности и необычайной геніальности». Словомъ, это «горделивый праведникъ». Его этика прежде всего каритативна, социальна. «Не только филантропъ, но и философъ», онъ былъ вегетаріанцемъ, онъ запретилъ вивисекцію и учредилъ строгій надзоръ за бойнями; общества покровительства животныхъ всечески поощрялись имъ». Дѣломъ его жизни является установленіе всеобщаго мира на землѣ и «равенства всеобщей сытости». Его книга, которая пролагаетъ ему путь власти надъ міромъ, завоевываетъ міръ словомъ, а не мечемъ, обезоруживаетъ даже враговъ своимъ высокимъ идеализмомъ. «Здѣсь соединяется благородная почтительность къ древнимъ преданіямъ и символамъ съ широкимъ и смѣлымъ радикализмомъ общественно-политическихъ требованій и указаній, неограниченная свобода мысли съ глубочайшимъ пониманіемъ всего мистическаго, безусловный индивидуализмъ съ горячей преданностью общему благу, самый возвышенный идеализмъ руководящихъ началъ съ полною опредѣленностью и жизненностью практическихъ рѣшеній». Въ ней отсутствуетъ имя Христа, но все «содержаніе книги проникнуто истинно-христіанскимъ духомъ дѣятельной любви и всеобщаго благоволенія». Таковъ антихристъ: въ словѣ, въ дѣлѣ и даже на-единѣ со своей совѣстью — воплощенная добродѣтель, даже христіански окрашенная, хотя и въ корнѣ погубленная отсутствіемъ любви и непомерною гордыней. Этотъ изначальный порокъ дѣлаетъ его лже-мессіей, участникомъ сатанинской благодати, и въ заключительномъ столкновеніи съ исповѣдниками Христа превращаетъ человѣколюбца-мудреца въ отвратительнаго тирана.

Первый вопросъ, который мы себѣ ставимъ: принадлежитъ ли образъ добродѣтельнаго антихриста къ составу церковнаго эсхатологическаго преданія?

Для всякаго читателя «Разговоровъ» ясно, какъ внимательно авторъ относился къ этому преданію, какъ много даже внѣшнихъ чертъ онъ почерпнулъ отсюда: рожденіе антихриста отъ неизвѣстнаго отца и «сомнительнаго поведенія» матери,

таинственная связь съ сатаной, роль мага Аполлонія, соотвѣтствующаго звѣрю, выходящему изъ земли (Апок. 13,11), его чудеса («огонь съ неба»), Іерусалимъ, какъ мѣсто послѣдней борьбы, возстаніе іудеевъ противъ антихриста, смерть двухъ свидѣтелей, бѣгство вѣрныхъ въ пустыню и т. д. — всѣ эти черты глубоко традиціонныя. Однако, ясно, что кое-въ чемъ Соловьевъ сознательно отступилъ отъ преданія. Такъ, въ «свидѣтеляхъ» онъ видитъ не возставшихъ Моисея и Ілію (или Еноха, Іеремію), а Петра и Іоанна, воплощающихъ Западную и Восточную церкви. Развивая эту идею, онъ долженъ былъ прибавить къ нимъ Павла (докторъ Паули), уже не имѣющаго никакихъ основаній въ традиціи, какъ и все видѣніе послѣдняго соединенія церквей. Бросается въ глаза и блѣдность кроваваго фона, на которомъ раскрывается послѣдняя трагедія. Нашествіе монголовъ изображается въ схематическихъ чертахъ. Мы ничего не слышимъ объ опустошеніи Европы, къ тому же христіанское человѣчество скоро свергаетъ это иго и въ послѣднемъ столѣтіи своего бытія наслаждается прочнымъ миромъ. Тоже вскользь (въ послѣсловіи) говорится о послѣднемъ гоненіи, во время котораго гибнуть многія тысячи и десятки тысячъ вѣрныхъ христіанъ и евреевъ. Дѣло антихриста совершается въ мірѣ, въ тишинѣ зрѣлой и завершенной цивилизаціи, — такова, очевидно, идея Соловьева — тѣсно связанная съ идеей добродѣтельнаго антихриста. Монголы притянуты за волосы — отчасти, какъ отголосокъ преслѣдовавшей воображеніе Соловьева «желтой опасности», отчасти ради соблюденія апокалиптическихъ приличій.

Все это заставляетъ насъ подойти и къ портрету антихриста въ легендѣ съ сугубой осторожностью. Насъ интересуетъ здѣсь лишь одна черта этого образа: его добродѣтельность. Принадлежитъ ли она къ обще-церковному преданію? Мы вынуждены ограничиться краткой справкой, хотя эта тема по важности своей заслуживала бы самостоятельной работы. Лучшій изслѣдователь преданія объ Антихристѣ Буссе,*) страннымъ образомъ обошелъ этическую сторону легенды. А между тѣмъ именно въ этомъ пунктѣ преданіе оказывается наименѣе устойчивымъ, по сравненію съ внѣшне біографическими подробностями.

Какъ извѣстно, въ Новомъ Завѣтѣ къ антихристу относятся слѣдующія мѣста: Іоанна 2, 18; 2 Фесал. 1, 2; Откр. 13. Лишь авторъ посланія Іоанна даетъ это имя, впрочемъ не только въ единственномъ числѣ (антихристы наряду съ антихристомъ). Апокалипсисъ Іоанна отнюдь не лежитъ въ основѣ святоотеческой традиціи, какъ можно было бы думать, исходя изъ современныхъ представленій. Не всѣ отцы церкви принимаютъ Апокалипсисъ, какъ каноническую книгу (напр. св. Кириллъ Іерусалимскій), и большинство подходитъ къ Антихристу не отъ новозавѣтныхъ текстовъ, а отъ пророчества Даниила (гл. 7). Впрочемъ, Буссе, повидимому, правъ, считая, что мифъ объ Антихристѣ развивается въ христіанской церкви въ значитель-

*) W. B o u s s e t. Der Antichrist. Gott. 1895.

ной степени независимо отъ священнаго писанія, на основѣ какой-то эзотерической, вѣроятно, іудейско-мессіанистической традиціи, не закрѣпленной ни въ одномъ изъ дошедшихъ до насъ памятниковъ.

По отношенію къ этическому пониманію Антихриста можно прослѣдить два теченія — мы ограничиваемся древней и преимущественно греческой патристикой. Первое восходитъ къ св. Ипполиту, второе къ св. Иринею.

У св. Ипполита читаемъ: «Во всемъ соблазнитель сей хочетъ казаться подобнымъ Сыну Божію... Снаружи явится, какъ ангель, волкомъ будетъ внутри. *)

Этотъ параллелизмъ ложнаго подражанія Христу проходитъ черезъ всю біографію антихриста у Ипполита, однако не получая этического содержанія. Формула «агнца» остается нераскрытой, если отвлечься отъ псевдо-ипполитова, поздняго произведенія «О свершеніи вѣка».

Опредѣленіе св. Кирилла Іерусалимскаго: «Сначала какъ мужъ разумный и образованный, онъ напуститъ на себя лицемѣрную умѣренность и челоуѣколюбіе. Потомъ же (будучи признанъ Мессіей Г. Ф.) покроетъ себя всѣми преступленіями безчелоуѣчія и беззаконія, такъ что превзойдетъ всѣхъ бывшихъ до него злодѣевъ и нечестивцевъ, — имѣя умъ крутой, кровожадный, безжалостный и измѣнчивый. **)

Св. Ефремъ Сиринъ явно развиваетъ мысль Ипполита и даетъ наиболѣе полный образъ лицемѣрнаго праведника: «онъ приметъ зракъ истиннаго пастыря, чтобы обмануть стадо... Представится смиреннымъ и кроткимъ, врагомъ неправды, сокрушителемъ идоловъ, великимъ цѣнителемъ благочестія, милостивымъ, покровителемъ бѣдныхъ, необычайно прекраснымъ, кротчайшимъ, яснымъ со всѣми-. И во всемъ этомъ подъ видомъ благочестія будетъ обманывать міръ, пока не добьется царства». Послѣ воцаренія своего онъ сбрасываетъ маску: «Теперь онъ уже не благочестивъ, какъ прежде, не покровитель бѣдныхъ, а во всемъ суровъ, жестокъ, непостояненъ, грозенъ, неумолимъ, мраченъ, ужасенъ и отвратителенъ, безчестенъ, гордъ, преступенъ и безрасуденъ.» ***)

Эту линію традиціи завершаетъ Св. Іоаннъ Дамаскинъ, быть можетъ расходясь со св. Ефремомъ лишь въ моментъ перелома: «Въ началѣ своего царствованія или, вѣрнѣе, тираніи, онъ выступитъ въ лицемѣрномъ одѣянніи святости. Когда же упрочится, будетъ преслѣдовать церковь Божію и явить все злодѣйство свое. ****)

Такое пониманіе антихриста, какъ лицемѣра и имитатора Христа, конечно, не чуждо и западной церкви, гдѣ оно принято и Григоріемъ Великимъ, именующимъ всѣхъ лицемѣровъ членами антихриста. *****)

*) H i p p o l y t u s. De Christo et antichristo. 6. Migne, Patr. Graca, 10 col. 754.

**) Cyrill. Hierosol. Catechesis XV. 12 (cp. 15).

***) St. Ephrem. De consumnatione seculi et de Antichristo. Opera omnia. Colonial 1613, pp. 221-222.

*****) Ioannes Damascenus. «De fide orthodoxa c. 26. Migne. P. G. 94 col. 1218.

*****) Gregorius. Magnus Moralia. Iob. c. 25. c. 16 Migue P. Z.

Однако, есть и другая, весьма древняя традиция, которая видит в антихристе воплощение чистого, непримѣсного зла. Учитель Ипполита св. Ириней Лионский ничего не знает о добродѣтелях антихриста. «Придетъ онъ не какъ царь праведнаго закона, въ покорности Богу, а какъ нечестивый, неправедный и беззаконный, какъ отступникъ, злодѣй и человекоубійца, какъ разбойникъ, повторяющій собою отступничество діавола. *) Если у однихъ отцовъ антихристъ подражаетъ Христу, то у другихъ онъ подражаетъ отцу своему сатанѣ. Съ большою силой идея абсолютнаго антихристовога зла развита у Феодорита Киррсакаго. «Никому изъ другихъ людей, кого діаволъ научилъ сдѣлаться работниками грѣха, онъ не сообщилъ всѣхъ идей зла. Ему же, самъ всецѣло ему сопричастный, онъ открылъ всѣ мыслимыя ухищренія своей злой природы»... «всю энергію грѣха»..**) Да и св. Киприанъ едва ли думалъ о лицемѣрной добродѣтели антихриста, когда говорилъ о его угрозахъ, совращеніяхъ и лупанаріяхъ***) Для позднѣйшей латинской легенды весьма характерно, что доминиканецъ Мальвенда, посвятившій антихристу обширный фаліантъ въ началѣ 17 вѣка,****) могъ отвѣсти лишь одну страницу «лицемѣрію» (Lob. VI c. I) своего героя съ единственной ссылкой изъ западныхъ на папу Григорія, между тѣмъ какъ главы о роскоши, пирахъ и сладострастіи его разрослись въ цѣлые трактаты.

Не будемъ умножать цитатъ. Мы не пишемъ изслѣдованія объ антихристѣ и его легендѣ. Для нашей *отрицательной* задачи и приведенныхъ ссылокъ достаточно, чтобы сдѣлать нѣкоторые выводы.

1. Въ церкви не существуетъ единой, общеобязательной и во всемъ согласной традиции объ антихристѣ.

2. Одно изъ двухъ теченій въ церковномъ преданіи склонно разсматривать антихриста, какъ чистое зло.

3. Другое, преобладающее теченіе видитъ въ добродѣтеляхъ антихриста простое лицемѣріе, средство для захвата власти надъ міромъ, которое отпадаетъ тотчасъ же послѣ того, какъ цѣль достигнута. Послѣдующая тиранія и злодѣянія антихриста рисуются здѣсь столь же яркими чертами, какъ у писателей первой группы.

Ни у кого изъ приведенныхъ отцовъ мы не находимъ и намека на искренность добродѣтели, на самообманъ послѣдняго обманщика.

*) Irinaeus. Lugd. Contra haeresis. V. 25. Migne. P. L.

**) Theodoretus Cyrenius. Haer. fabul. compendium. lob. V; c. 23. De antichristo. Mi. P. Z 83. col 532, 529.

***) Cyprianus. De immortalitate. c. 15. Mi. P. L.

****) Thomas Malvenda. De antichristo libri XI. Romae 1604.

II.

Подчеркивая отсутствіе въ древней традиціи корней соловьевскаго антихриста, мы вовсе не желаемъ этимъ опорочить его. . Модернизмъ этого образа еще не означаетъ его лживости. Мы хотимъ только имѣть по отношенію къ нему развязанные руки. Теперь мы можемъ быть увѣрены, что, оцѣнивая его, имѣемъ дѣло съ домyslomъ или прозрѣніемъ нашего современника, а не съ тысячелѣтнимъ голосомъ церкви.

Какъ можно оцѣнивать пророчество до его исполненія? Эта попытка покажется не столь бессмысленной, если отдать себѣ отчетъ въ томъ, что пророчествующій современникъ исходитъ изъ ощущенія своего — нашего — времени, и можетъ оказаться объективно правымъ или неправымъ въ своей исторической интуиціи. Четверть вѣка, лежащая между нами — одна изъ самыхъ бурныхъ и значительныхъ эпохъ новаго человѣчества — даетъ уже нѣкоторый матеріалъ для проверки. Можно оцѣнивать пророчество и съ другой точки зрѣнія — прогматической: съ точки зрѣнія жизненныхъ, религіозно-моральныхъ выводовъ, изъ него вытекающихъ. Посмотримъ же на созданіе Соловьева глазами историка и глазами прогматика.

Каковы бы ни были литературные образцы Соловьева, ясно одно: въ своей концепціи онъ закрѣпилъ опытъ XIX столѣтія и продолжилъ въ вѣка линіи его судьбы. Субъективно, судя по темъ всѣхъ «терхъ разговоровъ» и предисловію къ нимъ автора, Соловьевъ, создавая образъ антихриста, преслѣдовалъ цѣль разоблаченія нецерковнаго добра въ ученіи и жизни Льва Толстого. Но несомнѣнно, художникъ здѣсь обманулъ критика. Ни одной чертой геніальный сверхчеловѣкъ, примиритель всѣхъ противорѣчій, завершитель культурнаго дѣла вѣковъ не напоминаетъ односторонняго и анти-культурнаго моралиста изъ Ясной Поляны. Зато несомнѣнно чувствуется въ формахъ его историческаго дѣла образъ Наполеона, а въ идейномъ содержаніи этого дѣла синтезъ научнаго, соціалистическаго и теософскаго движеній XIX вѣка.

Пониманіе соціализма, какъ позитивистскаго рая всеобщей сытости, завершающаго европейскую цивилизацію, было дано Соловьеву Достоевскимъ. Теософію Соловьевъ прибавилъ отъ себя, сообразно съ увлеченіями и вкусами молодости. Идея императора-ученаго, безболѣзненно развѣщающаго всѣ проклятые вопросы чело-вѣчества, конечно, сильно отзывается О. Контомъ, напоминая о другомъ старомъ увлеченіи автора.

При всей своей прозорливости, Соловьевъ, дитя XIX вѣка и, борясь съ нимъ всю жизнь, онъ не можетъ выйти изъ его тѣни. Онъ загипнотизированъ комфортабельной прочностью его цивилизаціи, вѣрою въ окончательность установленнаго

имъ мира: Pax Europaea. Въ какой-то ирраціональной русской части своей души Соловьевъ терзался видѣніями монгольскихъ ордъ: словно предчувствовалъ гибель имперіи:

«И желтымъ дѣтямъ на забаву
Дадутъ клочки твоихъ знаменъ».

Это о Россіи у него сказано.

Но, когда онъ судить о будущемъ европейской цивилизаціи, онъ не чувствуетъ кризиса. Монгольская болѣзнь безъ труда преодолевается сильнымъ организмомъ. Всѣ вопросы, раздирающіе старую Европу, социальный въ томъ числѣ, разрѣшаются съ необыкновенной легкостью методомъ антихриста, т. е. просвѣщеннаго государственнаго разума. Послѣдній громъ грянетъ среди безоблачнаго неба спокойной, достигшей своего зенита, великой цивилизаціи. Въ этомъ Соловьевъ отступаетъ, какъ мы видѣли, отъ всей христіанской апокалиптической традиціи ради приспособленія къ своей перспективѣ — перспективѣ XIX вѣка.

Можно сказать, что Соловьеву было совершенно чуждо ощущеніе взрывчатости веществъ, изъ которыхъ слагается наша культура: гибель Титаника, Мессина, міровая война, связь которыхъ пронзила Блока, остались внѣ поля зрѣнія Соловьева. Нельзя читать безъ улыбки идиллическія описанія войнъ XX вѣка въ его «Легендѣ». Оно списано съ русско-турецкой войны 1877 года, которая осталась самымъ сильнымъ историческимъ впечатлѣніемъ всей его жизни (Ср. Разсказъ генерала). Поразительно полное отсутствіе технической фантазіи въ его романѣ будущаго и онъ не предвидитъ даже авіаціи, отставая отъ Жюль-Верна и Уэльса. Впрочемъ, быть можетъ, онъ умышленно закрываетъ глаза на внѣшнюю сторону жизни, — это его право. Но вотъ, чего онъ не имѣлъ права не видѣть:

Европейская цивилизація, убаюкивая себя призракомъ безконечнаго равномернаго-поступательнаго движенія, вступила (уже при Соловьевѣ) въ полосу мучительнаго кризиса, изъ котораго ей суждено или выйти совершенно обновленной, неузнаваемой, или погибнуть,

Соловьевъ проглядѣлъ ростъ имперіализма, готовившаго міровую войну; особенно имперіализмъ духа, отрицающаго цѣнность любви къ человѣку. Бисмаркъ и Марксъ, Ницше и Вагнеръ, Плехановъ и Ленинъ были просто не замѣчены имъ. Онъ жилъ въ гуманномъ обществѣ Конта и Милля, Спенсера и Гладстона.

Соловьевъ проглядѣлъ «декадентство» и символизмъ, хотя и былъ однимъ изъ основателей послѣдняго, проглядѣлъ смерть натурализма и рожденіе совершенно новаго эстетическаго воспріятія міра.

Соловьевъ умеръ, не увидѣвъ кризиса, поразившаго не только матеріалистическую, но и идеалистическую философію, открывающаго возможность новой религиозной метафизики, конкретно-реалистической, а слѣдовательно, христіанской.

Соловьевъ проглядѣлъ возрожденіе католической церкви, отчасти связанное съ рожденіемъ новой художественной души (Верленъ, Бодлеръ, Уайльдъ и Гюисмансъ) и предвѣщавшее, въ родственномъ кризисѣ русскаго духа возрожденіе православія.

Все это говоримъ не въ укоръ ему, а въ укоръ тѣмъ изъ нашихъ современниковъ, которыхъ ничему не научилъ опытъ цѣлаго поколѣнія.

Чему учить этотъ опытъ?

Во-первыхъ, тому, что дѣло вселенскаго, а не катакомбнаго только строительства церкви не безнадежно. Европейская культура въ своихъ духовныхъ вершинахъ опять готова, какъ спѣлый плодъ, упасть къ ногамъ Христа. Міръ, повидимому, вступаетъ въ новую эру христіанской культуры. Снова церковь призвана выйти изъ подземелій (или семинарій) на улицы городовъ, въ аудитории университетовъ и во дворцы парламентовъ. Готовы ли мы къ тому?

Во-вторыхъ. Противникъ, «антихристъ», который еще силенъ, пересталъ носить маску гуманизма, т. е. человѣческаго добра. Враждебная христіанству цивилизація, въ самыхъ разнообразныхъ проявленіяхъ своихъ становится антигуманистической, безчеловѣчной. Безчеловѣчна техника, давно отказавшаяся служить комфорту ради идеи самодавлѣющей производительности, пожирающей производителя. Безчеловѣчно искусство, изгнавшее человѣка изъ своего созерцанія и упоенное творчествомъ чистыхъ, абстрактныхъ формъ. Безчеловѣчно государство, вскрывшее свой звѣриный ликъ въ міровой войнѣ и теперь топчущее святыни личной свободы и права въ половинѣ Европейскихъ странъ. Безчеловѣчны (принципіально, т. е. антигуманистичны) одинаково и коммунизмъ, и фашизмъ, рассматривающіе личность, какъ атомъ, замороженные грандіозностью массъ и социальныхъ конструкцій.

Многіе видятъ теперь въ коммунизмъ предѣльное выраженіе антихристовата натиска на христіанство. Пусть такъ. Но, что открыла намъ Россія? Неужели коммунизмъ можетъ быть причисленъ къ типу гуманистическихъ міровоззрѣній, а творимое имъ дѣло къ соблазну добромъ? Для марксизма, особенно русскаго, характерна съ самаго начала положительная ненависть къ этическому обоснованію своихъ цѣлей. Для него нѣтъ ничего презреннѣе «слоняваго идеализма». Не состраданіемъ и даже не справедливостью соблазняетъ онъ («развѣ есть внѣклассовая справедливость?»), а только удовлетвореніемъ интересовъ; не благомъ, а благами, и еще въ подсознательномъ, но дѣйственномъ центрѣ своемъ, сладостью мести, пафосомъ классовой ненависти.

Необыкновенно поучительно вообще развитие, — вѣрнѣе возрожденіе социалистической идеи за послѣднее столѣтіе. Сперва она является въ видѣ христіанской секты, жившей пафосомъ человѣчности: Вейтлинъ, Сень-Симонъ, Жоржъ-Зандъ. Такой зналъ ее петрашевецъ Достоевскій, посвятившій всю жизнь на ее разложе-

ніе. Потомъ марксизмъ , и соціаль-демократія. Не гуманизмъ, но все-таки гуманность, утилитаризмъ, но связанный этосомъ буржуазнаго XIX вѣка. Наконецъ, коммунизмъ, порывающій и съ этикой и съ гуманизмомъ. Впрочемъ, ту же линію мы можемъ прослѣдить и въ идеологіяхъ реакціи, кончающей культомъ грубой силы и диктатуры.

Итакъ, чистая, безбожная человѣчность не является послѣднимъ соблазномъ — въ предѣлахъ нашей культуры. Это среднее, исчезающее нынѣ звено нисходящаго ряда: Богочеловѣкъ — человѣкъ — звѣрь (машина). Теплота человѣческаго добра («не холоденъ, не горячъ») лишь процессъ охлажденія пламенной любви Христовой къ лицу человѣческому — «единому изъ братьевъ моихъ». Она можетъ быть временной маской темной силы — все годится въ личины для неимѣющаго Лица, — но маска уже срывается. Она стѣснительна . Соблазнъ человѣкоубійства для темныхъ душъ дѣйственнѣе соблазновъ человѣколюбія.

Откуда возникаетъ иллюзія тонкаго обмана въ томъ, что, по существу является лишь фазой наивнаго огрубѣнія духа.? Въ XIX вѣкѣ христіанская церковь, оскудѣвшая святостью и еще болѣе мудростью, оказалась лицомъ къ лицу съ могучей, рационально-сложной и человѣчески доброй культурой. Передъ ней прошелъ соблазнительный рядъ «святыхъ невѣрующихъ въ Бога». Для кого соблазнительныхъ? Для немощныхъ христіанъ, — а какъ мало было сильныхъ среди нихъ! Въ паникѣ, въ сознаніи своего историческаго безсилія и изоляціи, порѣдѣвшее христіанское общество отказалось признать въ свѣтскихъ праведникахъ — заблудшихъ овецъ Христовыхъ, отказались увидѣть на лицѣ ихъ знаменіе «Свѣта, просвѣщающаго всякаго человѣка, грядущаго въ міръ». Въ этомъ свѣтѣ почудилось отраженіе люциферическаго сіянія антихриста. Ужаснувшись хулы на Сына Человѣческаго, впали въ еще болѣе тяжкую хулу на Духа Святаго, Который дышитъ, гдѣ хочетъ, а говорить устами не только язычниковъ, но и ихъ ослицъ.

III.

Но это приводитъ насъ къ иной, не исторической уже оцѣнкѣ того обольщенія, которое мы называемъ миражемъ антихристово добра.

Роковымъ послѣдствіемъ подобной установки, когда она пріобрѣтаетъ власть надъ духомъ, особенно въ эсхатологически напряженную эпоху, какъ наша, является *подозрительность къ добру*. Въ средніе вѣка инквизиторъ разыскивалъ еретика-манихея по аскетической блѣдности лица, по отвращеніи къ мясу, вину и крови, по воздержанію отъ брака и клятвы. Для добраго католика оставалось нагуливать розовыя щеки, божиться на каждомъ шагу, пьянствовать и драться въ тавернахъ. Въ наши дни русское религіозное возрожденіе протекало въ борьбѣ съ традиціа-

ми интеллигентского старовѣрія. Но русская интеллигенція отличалась въ лучшіе времена своей моральной строгостью. Она была цѣломудренна, великодушна, презирала маммону, имѣла сердце чувствительное къ человѣческимъ страданіямъ, и волю, готовую на самопожертвованіе. Она создала рядъ подвижниковъ, выгодно отличавшихся отъ упадочнаго быта христіанскаго, даже духовнаго общества. Соловьевъ столкнулся съ ней въ борьбѣ противъ толстовства. Другіе имѣли передъ глазами мучениковъ революціи и, возненавидѣвъ всей душой ихъ безбожную праведность, сознательно или безсознательно противопоставили ей православный имморализмъ. Безбожники цѣломудренны — намъ дозволены бездны содомскія, безбожники любятъ нищихъ и обездоленныхъ — мы требуемъ для нихъ розгъ и свинца, безбожники проповѣдуютъ братство народовъ — мы защищаемъ вѣчную войну, безбожники отрекаются отъ имѣнія, — мы хотимъ святаго буржуазнаго быта, безбожники преклоняются передъ наукой — мы поносимъ разумъ, безбожники проповѣдуютъ любовь — мы «святое насиліе», «святую месть», «святую ненависть». Антихристъ такъ похожъ на Христа, что люди, боясь обмануться, — вѣрнѣе, отталкиваемые ненавистью — начинаютъ ненавидѣть самый образъ Христовъ. Внѣшнимъ показателемъ этого тайнаго отвращенія является низкая оцѣнка, если не полное непріятіе евангелія въ нео-христіанскихъ кругахъ.

Леонтьевъ и Розановъ были самыми яркими носителями этого православнаго имморализма. Соловьевъ остался чистъ отъ него, но, вѣдь вся его жизнь была посвящена служенію христіанскому идеалу, несовмѣстимому съ Легендой объ антихристѣ. Соловьевъ написалъ «Оправданіе Добра». Послѣ «Трехъ разговоровъ» никто не хочетъ читать этой книги. Ее находятъ прѣсной. Еще бы, зло куда интереснѣе добра, и ни одинъ аскетическій трактатъ не выдержитъ сравненія съ Камасутрой. Съ присущей ему остротой и откровенностью В. В. Розановъ обмолвился разъ, что у всѣхъ современныхъ христіанъ имѣется какой-нибудь органическій порокъ, что и отличаетъ ихъ отъ чистыхъ, и гордыхъ безбожниковъ. Не въ томъ бѣда, что люди приходятъ ко Христу путемъ грѣха (путемъ мытаря и разбойника), а въ томъ, что утверждаютъ грѣхъ во Христѣ.

Шарахаясь отъ антихриста, попадаютъ въ объятія дьявола. Антихристъ-то, можетъ быть, мнимый, а дьяволъ ужъ явно подлинный: копыть не спрячешь! Мы имѣемъ классическое опредѣленіе: «Сей человѣкоубійца бѣ искони и во истинѣ не стоитъ». Всюду, гдѣ явленъ паеосъ человѣкоубійства и паеосъ лжи (не говорю, убійство и ложь, потому что они и отъ немощи человѣческой), тамъ мы знаемъ, чей это духъ, какимъ бы именемъ онъ не прикрывался: даже именемъ Христовымъ.

Есть проблема гораздо болѣе мучительная для христіанскаго сознанія, чѣмъ проблема «святаго, не вѣрующаго въ Бога»: это проблема «святаго сатаны». Слова, обращенныя полушута, вѣрнѣе подсказанные духомъ стиля кардиналу Петру Даміани о его великомъ другѣ, папѣ Григоріѣ VII, намекаютъ на какую-то страшную

мистическую правду. Может ли сатана принимать образъ «святого», ревнителя церкви? Является ли имя Христово или крестъ Его достаточнымъ огражденіемъ?

О многихъ подвижникахъ мы читаемъ, что сатана искушалъ ихъ въ одѣяніи «ангела». Святому Мартину онъ предсталъ въ образѣ Христовомъ, требуя поклоненія, но не смогъ обмануть прозорливаго. Слишкомъ сильно запечатлѣлась въ сердцѣ Мартина память о ранахъ крестныхъ, о терновомъ вѣнцѣ и не поклонился онъ облеченному въ діадему и порфиру. Само собою напрашивается мысль о томъ, что созерцаніе діадемы, т. е. земного могущества церкви притупляетъ созерцаніе терній и угашаетъ даръ различенія духовъ.

Мы, православные, не можемъ отрѣшиться отъ ощущенія соблазна сатанизмомъ въ нѣкоторые моменты исторіи католичества. Что же сказать, безъ ложной гордости, о насъ самихъ. Много грѣховъ было въ русской церкви, но отъ сатанизма она была чиста — до сихъ поръ. Наши грѣхи — грѣхи немощи. Ложь — отъ невѣжества, человѣкоубійство изъ трусости. Отъ паѳоса крови насъ миловалъ Богъ. Но въ самыя послѣдніе дни сатанизмъ, путями, о которыхъ сказано выше, сталъ заползать и въ русскую церковь. Имморализмъ интеллигентской реакціи, соприкасаясь съ соблазнами непросвѣтленнаго аскетизма, давалъ острый букетъ ненависти къ плоти и духу человѣческому. Мистицизмъ безъ любви вырождается въ магію, аскетизмъ — въ жестокосердіе, само христіанство въ языческую религію мистерій. Какъ тѣло Христово можетъ быть сдѣлано орудіемъ волхованій и кошунственныхъ черныхъ мессъ, такъ и имя Христово можетъ быть знакомъ для религіи сатаны. Внѣцерковному добру антихриста противопоставляется оцерковленное зло его отца. И во сколько разъ страшнѣе этотъ соблазнъ.

Перечтите приведенныя выше свидѣтельства отцовъ — Ефрема Сирина, Дамаскина. Для нихъ антихристъ приходитъ въ одѣянія не только добра, но и святости, благочестія. Они предвидѣли опасность и указали на нее. Врагъ не за оградой, а въ стѣнахъ!

Кого въ наши дни можетъ соблазнить идеалъ позитивной добродѣтели? Лишь наивныхъ и слабыхъ умомъ. То міровоззрѣніе, которое стояло передъ Соловьевымъ, какъ несокрушимая стѣна, уже обвѣтшало, трещины зіяютъ въ немъ повсюду, оно представляется намъ уже примитивно-грубымъ. Къ нему влекутся малые сіи по дѣтскости ума, въ разладѣ съ сердцемъ. Но достоинъ ли этотъ обманъ тонкаго и умнаго искусителя. Поставьте противъ него мудрую и глубокую теологію, эстетическое обаяніе культа, мистику таинствъ, соблазны тонкой гордыни, ложнаго смиренія, тонкой эротики ложнаго аскетизма — церковь безъ любви, христіанство безъ Христа, — и вы почувствуете, что здѣсь предѣльный обманъ, предѣльная мерзость на мѣстѣ святомъ. Такимъ только и можно представить себѣ антихриста.

По счастью этакемная тѣнь легла лишь по краямъ нашего религіознаго возрожденія, какъ пѣна, поднятая духовной бурей. Въ крови мучениковъ омыты многіе

грѣхи. Сатанинскіе соблазны безсильны въ часъ исповѣдничества. Но они еще живутъ для тѣхъ, особливо укрытыхъ подъ безопаснымъ кровомъ, въ комъ гоненіе будитъ ненависть, а кровь призываетъ кровь.

Въ ослѣплѣніи муки трудно сохранить ясность зрѣнія. Трудно вѣрно оцѣнить враждебныя силы «міра сего», и наше мѣсто въ этомъ мірѣ. Для многихъ крушеніе русскаго царства оказалось равнозначнымъ не только гибели Россіи, но и гибели міра. Апокалиптическія настроенія легко овладѣваютъ умами, и въ этихъ настроеніяхъ предсмертное произведеніе В. Соловьева пріобрѣтаетъ неподобающее ему пророческое значеніе.

Въ мирную, но удушливую, предгрозовую эпоху, когда оно писалось, оно еще не раскрыло всѣхъ заложенныхъ въ немъ темныхъ возможностей. Оно уже освѣщало разрывъ между христіанствомъ и культурой, окончательный уходъ церкви изъ міра, малодушный отказъ отъ борьбы. Но чистота его — морально-религіознаго вдохновенія несомнѣнна. Только въ процессъ жестокой политической борьбы, раздиравшей Россію въ XX столѣтіи, отрицательныя формулы Соловьева стали принимать положительно-сатанинское содержаніе. И то и другое было мѣстнымъ (русскимъ) временнымъ искаженіемъ отношенія Церкви къ міру: какъ къ землѣ принимающей сѣмя — Слово, какъ къ сонму оглашаемыхъ, какъ къ потеряннымъ овцамъ Христовымъ. Нынѣ міръ, наполовину позабывшій Христа, но въ своей жизни и пророчествѣ хранящій неизгладимую печать Его, опять, какъ двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ, мучится духовной жаждой. Настало время повторить слова примиренія:

«Афиняне! по всему вижу я, что вы какъ бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашелъ и жертвенникъ, на которомъ написано : «не-вѣдомому Богу». Сего-то, Котораго вы, не зная, чтите, я проповѣдую вамъ».

Г. П. ФЕДОТОВЪ.

ПЕССИМИЗМЪ И МИСТИКА ВЪ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦІИ.

III.

Культъ Діониса.

Чаянія лучшей участи за гробомъ, связанныя съ елевсинскими мистеріями, выросли на почвѣ натуралистическаго культа, первоначально земледѣльческаго характера. «Дивное, совершеннѣйшее таинство» элоптіи — «въ безмолвіи срѣзанный колось», является символомъ новой жизни, выросшей изъ нѣдръ Матери-Земли — изъ похороненнаго сѣмени. Залогъ повышенной жизни за гробомъ былъ данъ въ мистическомъ тѣснѣйшемъ общеніи съ владыками подземнаго царства, владыками вмѣстѣ съ тѣмъ и природнаго процесса, произрастающихъ и плодотворящихъ силъ земного лона. Въ культъ Діониса имѣемъ ту же основную стихію натурализма, то же исканіе общенія съ природной жизнью, но въ несравненно болѣе могучей, болѣе повышенной степени; эта натуралистическая стихія прорывается здѣсь бурно, страстно, съ всепревозмогающей, неудержимой силой, принимаетъ характеръ одержимости, изступленія. Человѣкъ, чувствуя себя ничтожнымъ, слабымъ, мгновеннымъ существомъ, стремится прикоснуться, прильнуть къ истокамъ великой, преизбыточествующей, повсюду разлитой жизни природы, сбросить ненужныя оковы, помѣхи своего жалкаго человѣческаго «я», своей ограниченности, своей бѣдной индивидуальности съ ея личнымъ сознаніемъ, оковы человѣческихъ установленій и обычаевъ, чтобы слиться воедино съ торжествующимъ, побѣднымъ все-поглощающимъ Океаномъ живой, постоянно измѣняющейся, текучей, и вмѣстѣ съ тѣмъ вѣчной стихіи міра.

Она такъ ярко раскрывается въ бурной греческой или малоазійской веснѣ, съ

ея стремительными потоками, опьяняющимъ воздухомъ и торопливо, неудержимо раскрывающейся растительностью: тогда, въ безмолвіи весеннихъ ночей (а иногда — только еще въ предвкушеніи приближающейся весны — тотчасъ послѣ зимняго солнцеповорота), окруженный сонмами неистовыхъ, ликующихъ духовъ весенней оплодотворяющей жизни — сатировъ, силеновъ, нимфъ, мѣнадъ, Діонисъ, исполненный новыхъ силъ, возрожденный, ожившій, приходитъ къ своимъ вѣрнымъ. Они бѣгутъ изъ городовъ и селеній — встрѣчать его, туда, въ горы и ущелья, среди непокоренной человѣкомъ природы. Киееронъ, Тайгетъ, Парнассъ, дикія вершины Аркадіи и Крита, еракійскіе и фригійскіе горные хребты и стремнины оглашаются громкими зазывными криками вакханокъ, ждущихъ, ищущихъ бога. Онѣ, эти объята священнымъ упоеніемъ, этимъ восторгомъ изступленія (*μανία, οἰστρος*) женщины, приготовились къ достойной встрѣчѣ: въ рукахъ ихъ горящіе смоляные факелы и острые тирсы, обвитые плющемъ, на плечахъ шкуры ланей или лисицъ, подпоясаны онѣ ручными змѣями, которыя лижутъ имъ щеки, глаза блуждаютъ въ бѣшеномъ веселіи, гудитъ оглушительный громъ тимпановъ (бубенъ) и кимваловъ (мѣдныхъ тарелокъ), звучитъ такъ страстно, такъ неудержимо-завлекательно «къ безумію манящій напѣвъ» фригійской флейты, и подъ звуки ея охватываетъ мѣнадъ (т. е. «бѣшенныхъ», «изступленныхъ») безумная вихревая пляска, и онѣ пляшутъ, пляшутъ, покуда не падаютъ отъ изнеможенія. И громко время отъ времени разносится по горамъ ихъ улюлюканье, ихъ возгласы: «Эвое, Эвое!».

«Приди, о герой Діонисъ!» — такъ сохранились эти зазыванія Діониса еще въ позднемъ культѣ его у элидскихъ женщинъ — «Примчись вмѣстѣ съ Харитами въ храмъ въ образѣ быка!... быкъ достохвальный!» Этими отзвуками вешнихъ призываній Діониса полны пѣсни хора въ «Вакханкахъ» Еврипида, они звучатъ, на примѣръ, въ чарующе-художественномъ перевоплощеніи, и изъ слѣдующей пѣсни оиванскихъ старцевъ въ «Антигонѣ» Софокла:

«Въ твою честь пылаетъ
Алмазныхъ звѣздъ хороводъ;
Ты — ночныхъ веселій вождь!
О, явись! Свѣтлый богъ, Зевса дитя!
Пусть нашъ градъ вакханокъ твоихъ
Неистовый восторгъ огласитъ въ тѣмѣ ночной
Твою славя честь, Діонисъ — владыка!»

Охваченныя діонисіевскимъ восторженнымъ изступленіемъ, оиванскія женщины поютъ у Еврипида:

«I — о! I — о!
Царь нашъ, владыка нашъ!
О, поспѣши
Въ нашъ хороводъ,
Бромій, о Бромій!»

А въ Дельфахъ — мы знаемъ — мѣстныя вакханки *Θіяды* еще въ позднія времена громкими криками будили спящаго младенца *Діониса-Ликнита* («лежащаго въ корзинѣ»).

И *Діонисъ* приходилъ къ своимъ вѣрнымъ. Вотъ онъ рыщетъ съ факеломъ по горамъ и кличетъ вакханокъ. Онъ рѣветъ, носится повсюду незримымъ голосомъ. Иногда является онъ среди своихъ поклонниковъ и въ видимомъ обликѣ, часто въ животномъ воплощеніи — быка или козла (тѣсно связанныхъ съ культомъ оплодотворяющихъ силъ природы).

«Быкомъ обернись, ты нашъ Вакхъ, нашъ богъ,
Явись многоглавымъ дракономъ,
Иль львомъ золотистымъ ты въ очи метнись!»

поетъ ему хоръ вакханокъ.

«Достохвальнымъ быкомъ» — мы видѣли — называли его *Элидскія женщины*.

«Ты кажешься быкомъ мнѣ, чужестранецъ:
Вотъ у тебя на головѣ рога.
Такъ ты былъ звѣрь и раньше? Быкъ, безспорно!»

— говоритъ царь *Пенеей* *Діонису*.

Съ приближеніемъ бога вся природа преображается для его поклонниковъ. Она становится щедрой, просвѣтленной, полной невиданныхъ чудесъ, они живутъ съ ней общей, ликующей жизнью.

«Чу!.. Прозвучало: «О Вакхъ, Эвоя!»
Млекомъ струится земля, и виномъ, и нектаромъ
пчелинымъ,
Смоль благовонныхъ дымомъ курится»...

Вотъ, вакханки расположились на *Киееронѣ*, по склонамъ горнаго луга, подъ вѣтвями дуба и ели — рассказываетъ намъ прибѣжавшій оттуда горный пастухъ. Онъ выютъ себѣ вѣнки изъ плюща, изъ цвѣтущаго тиса и дубовой листвы, а Природа раскрываетъ имъ свои сокровенныя нѣдра, онѣ владѣютъ надъ нею:

«Вотъ тирсъ беретъ одна и ударяетъ
Имъ о скалу. Оттуда чистый ключъ
Воды струится. Въ землю тирсъ воткнула
Другая — богъ вина источникъ далъ;
А кто хотѣлъ напиться бѣлой влаги, —
Такъ стоило лишь землю поскоблить
Концами пальцевъ, — молоко лилося.
Съ плюща на тирсахъ капалъ сладкій медъ»...

На корабль, на котором безразсудные пираты въ своемъ ослѣпленіи хотять похитить божественнаго мальчика Діониса, также происходятъ чудеса. И это посреди моря! Такъ разсказываетъ намъ одинъ изъ гомеровскихъ гимновъ, посвященный Діонису.

«Вдругъ на быстрый и черный корабль волной ароматной
Хлынула сладкая Вакхова влага, и чудный повсюду
Запахъ пошелъ отъ вина. И дивятся сидѣли пираты.
Смотрятъ: по парусу слѣдомъ и зелень лозы виноградной
Внизъ потянулась, и парусъ покрылся, и гроздья повисли.
Темною зеленью плющъ поползъ, расцвѣтая на мачту.
Плодь показался на немъ, и листьями снасти вѣнчались.
Къ берегу править тогда мореходы велятъ, и внезапно
Страшный на палубѣ левъ появился съ зловѣщимъ рычаньемъ»

и т. д.

Дочери царя Орхоменскаго (въ Беотіи) Минія отказываются чтить Діониса оргіями. И Діонисъ, явившись къ нимъ, пугаетъ ихъ въ наказаніе своими чарами, и сзодить съ ума. Вотъ наприм., изъ станковъ ихъ струятся ему навстрѣчу нектаръ и молоко...

Грани между человѣкомъ и всей остальной Природой — какъ міромъ животныхъ, такъ и міромъ неодушевленнымъ, снимаются. Вакханки у Еврипида прикладываютъ волчатъ и сосунковъ лани къ своимъ набухшимъ молокомъ грудямъ (ибо многія изъ нихъ — молодыя матери — бросили внизу, въ городахъ и селеніяхъ, дѣтей, спѣша на зовъ Діониса). Звѣри прыгаютъ, рѣзвятся, ликують вмѣстѣ съ ними, встрѣчая Вакха. Вотъ, при взмахѣ тирсовъ открываются вакхическія игры, въ одинъ голосъ мѣнады начинаютъ призывать Вакха.

«И вся гора, и звѣри ликовали съ ними,
Въ единой пляскѣ заходило все».

Впрочемъ, въ высшій моментъ вакхическаго напряженія смолкаютъ крики и возгласы — *ai Vakhai tymbati*, говоритъ древне-греческая пословица — «Вакханки молчатъ», чувствуя близость бога. У Еврипида при звукахъ голоса Діониса, раздавашагося на Кіееронѣ, неожиданно смолкаетъ вся природа:

«И засіялъ божественный огонь
Между землей и небомъ въ это время.
Ни дуновенья вѣтра. Охватило
Безмолвіе и мягкій лугъ и лѣсъ,
И голоса звѣриные замолкли»...

Въ этихъ оргіяхъ Діониса душа сливалась съ великой жизнью Природы въ моментъ ея высочайшаго напряженія, подъема, воплощеннаго въ образъ чаровника-бога, бога юныхъ, ликующихъ, стихійно-могучихъ силъ, бога прозябанія и оплодотворенія, бурнаго «расцвѣтанія» (Dionysos Anthios, Phytalmics, φλῶν, φλοῖος и т. д.), бога жизненнаго избытка. Отдаться ему, чувствовать себя лишь безличной струйкой въ этомъ всеувлекающемъ потокѣ природнаго экстаза, напиться этого опьяняющаго напитка — не только діонисіевскаго вина, но и свѣтлаго жизненнаго восторга, раствориться въ этой огромной, безбрежной, всеохватывающей, стремительной и радостной Жизни! Вотъ отвѣтъ изсохшей, измученной душѣ.

Однако, жизнь эта была не чистая, не полная, не свободная отъ путъ и отъ скорбей и тѣней: она вѣдь была жизнью Природы, слагавшейся изъ безконечной цѣпи роковыхъ, неизбѣжныхъ и безостановочныхъ умираній. И самъ богъ Діонисъ каждый годъ регулярно, согласно неизбѣжному, неизмѣнному природному кругообороту, умиралъ, уходилъ, «исчезалъ», погибалъ трагической смертью. Объ этомъ рассказываетъ и его мифъ: мальчика Діониса растерзали на куски злобные титаны или его разорвали его же поклонницы — изступленныя мѣнады. Въ легендахъ о діонисическихъ герояхъ — о тѣхъ, которые боролись съ Діонисомъ, когда его культъ побѣдной волной хлынулъ — должно быть изъ Эракіи — въ Грецію, и гибли въ борьбѣ, растерзанные на куски (такъ напр. царь Пенеей и царь Ликуртъ), равно и о тѣхъ, что гибли такой же смертью, будучи вѣрными служителями Діониса (такъ въ первую очередь вѣщій эракіецъ Орфей, пѣвецъ и проповѣдникъ Діониса, растерзанный мѣнадами) — въ этихъ разсказахъ и образахъ наука съ полной очевидностью усмотрѣла удвоеніе образа самого бога. Мало того: самый этотъ мифъ о растерзанномъ богѣ, о растерзанныхъ діонисическихъ герояхъ былъ лишь проекціей, лишь порожденіемъ, лишь закрѣпленіемъ подъ видомъ единовременнаго событія періодически справлявшагося ритуала: ежегодно или каждые два года живо разрывалась поклонниками на куски священная жертва, оождествлявшаяся съ самимъ богомъ. И тутъ же, въ сыромъ видѣ она ими и пожиралась, еще теплая, еще дымящаяся кровью, подобно тому какъ напр. титаны согласно мифу пожрали Діониса, а охваченныя вакхическимъ безуміемъ, противившіяся было сначала Діонису, орхоменскія и аргивскія женщины — своихъ собственныхъ дѣтей. Жертва во времена сѣдой старины была, повидимому, нерѣдко человѣческая, какъ на это указываютъ многочисленныя слѣды въ мифахъ и обрядахъ; позднѣе она замѣнялась жертвой животной: разрывались на куски и пожирались мѣнадами бычки и козлы — излюбленныя животныя воплощенія Діониса (а также змѣи и молодые олени

«Тамъ стада

У насъ паслись», рассказываетъ пастухъ у Еврипида:

«такъ съ голыми руками

На нихъ мѣнады бросались. Корову

Съ набрякшимъ выемъ и мычащую волочать.
Другія нетелей рвутъ на куски. Тамъ бокъ,
Посмотришь, вырванный. Тамъ пара ногъ переднихъ
На землю брошена, и свѣсилось съ вѣтвей
Сосновыхъ мясо, и сочится кровью.
Быки — обидчики, что въ ярости бывало
Пускали въ ходъ рога, повержены лежать.
Ихъ тысячи свалили рукъ дѣвичьихъ»...

Дикое пожирание кроваваго мяса поклонниками Діониса носило характеръ сакраментальный: это было, повидимому, реальное, наглядное приобщение къ божественной жизни, къ божественной сущности воплощеннаго въ жертвѣ бога. Ибо въ этомъ была цѣль всѣхъ «оргій», всего «экстаза»: обстановка ночи въ дикихъ горахъ, оглушительная, опьяняющая музыка, бѣшеное верчение, пляски и выкрики — все это приводило къ самозабвенію, къ потерѣ обыденнаго сознанія, выводило изъ себя, а «выходили изъ себя» вѣрующіе для того, чтобы встрѣтить бога, чтобы воспринять его въ себя, чтобы слиться съ нимъ въ общую, нераздѣльную жизнь. Богъ отождествлялся со своими поклонниками, входилъ въ нихъ въ моментъ оргіастическаго экстаза и жертвенной трапезы; поэтому они сами являются воплощенными Вакхами, носятъ одно и то же имя съ богомъ — *βακχος, βακχη* «Богомъ одержимыя женщины» (*ἐκβροτὶ γυναικες*), такъ нагъваетъ вакханокъ Софокль. А чрезъ отождествленіе съ богомъ вѣрные участвовали и въ его возрожденіяхъ, въ его возвращеніяхъ къ обновленной жизни, каждой весной (съ особымъ же торжествомъ эти «явленія» Діониса справлялись каждые два года на такъ назыв. «тріетерическихъ» празднествахъ, приходившихся, впрочемъ, еще на зиму), все въ новыхъ и новыхъ, безчисленныхъ — человѣческихъ, животныхъ, растительныхъ — воплощеніяхъ.

Это была побѣда надъ смертію, но *кажущаяся побѣда!* ибо за возрожденіемъ шло новое умираніе, каждый годъ дряхлѣетъ и замираетъ природная жизнь, каждый годъ богъ — правда, вѣчно-юный и не знающій одряхлѣнія, правда, въ расцвѣтѣ, въ зенитѣ своихъ силъ и красоты — заново гибнетъ, растерзывается на части своими же поклонниками, чтобы затѣмъ воплотиться опять — въ новыхъ, юныхъ и могучихъ аспектахъ. Законъ смерти не отмѣнялся, онъ только становился звеномъ, необходимой и подчиненной частью въ общемъ цѣломъ — великой, божественной природной жизни. Поэтому богъ жизненнаго избытка — Діонисъ является и богомъ смерти, онъ отождествляется съ Аидомъ, онъ владычествуетъ надъ душами умершихъ, предводительствуетъ ихъ сонмомъ. Нормы натуралистическаго космоса сохранились: изъ тѣхъ же могучихъ нѣдръ всеобщаго мірового процесса, изъ животворнаго всеобъемлющаго лона Матери-Природы, вытекали и жизнь и смерть, уничтоженіе

и возникновение, жизнь слагалась изъ умираній; она всей силой неуправляемаго стихійнаго порыва съ каждымъ расцвѣтомъ весны стремилась къ *бытію*, къ самоутвержденію, къ побѣдѣ надъ смертію, но на ней тяготѣла роковая печать *быванія*, роковое проклятіе бездушнаго, неизмѣннаго природнаго круговорота, печать *натурализма*. Эти черты натурализма съ необычайной яркостью выступаютъ во всемъ культѣ Діониса, во всей первобытной варварской дикости его изступленныхъ обрядовъ, въ растерзаніи заживо животныхъ, въ усиленномъ, торжествующемъ культѣ фаллуса, въ пожираніи (въ сѣдую старину) человѣческаго мяса. Какое отвращеніе возбуждаетъ въ насъ напр. заключительная сцена «Вакханокъ» Еврипида». Вакханки съ торжествомъ возвращаются домой со склоновъ Киѳерона, впереди ихъ мать царя — Агава. Она побѣдно потрясаетъ въ рукѣ окровавленнымъ трофеемъ — обезображенной головой собственнаго сына Пенѳея, котораго она же и растерзала только что собственными руками тамъ, на Киѳеронѣ, вмѣстѣ съ другими неистовыми вакханками, принявъ его въ изступленіи за дикаго звѣря — за молодого львенка. Она радуется, она ликуетъ удачѣ своего лова, своей «побѣдѣ», и приглашаетъ всѣхъ присутствующихъ радоваться вмѣстѣ съ нею: ибо разумъ ея еще затемненъ изступленіемъ, «священнымъ» безуміемъ (*μῆνις*) Діониса. И лишь мало по малу возвращается къ ней сознаніе и раскрывается весь несказанный ужасъ... — Охваченныя этимъ же вакхическимъ безуміемъ, женщины — какъ мы видѣли въ другихъ легендахъ — пожирали своихъ дѣтей... Все это, конечно, звучитъ глубокимъ архаизмомъ. Въ историческую, хорошо извѣстную намъ эпоху греческой народной жизни, и культъ Діониса смягчился, подчинился въ значительной мѣрѣ общему строю гармонически-свѣтлой уравновѣшенности эллинскаго духа, потерялъ свою первобытную, кровавую, отталкивающую насъ дикость. Конечно, вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и поблѣднѣлъ и обезцвѣтился и въ значительной степени потерялъ силу своего изступленнаго религіознаго импульса и экстатического буйнаго вдохновенія. Почти слѣдовъ его не находимъ въ культахъ Діониса, воспринятыхъ греческимъ городомъ-государствомъ, напр. въ веселыхъ, ликующихъ, но не захватывающе-глубокихъ, не потрясающихъ душу аттическихъ праздникахъ, полныхъ веселыхъ шутокъ и смѣха, справляемыхъ въ связи со встрѣчей весны, или со сборомъ винограда, или съ первымъ вкушеніемъ молодого бурливаго вина. Лишь кое-гдѣ, въ нѣкоторыхъ болѣе «захолустныхъ» культахъ, преимущественно въ горныхъ дикихъ мѣстностяхъ, сохранились до самыхъ позднѣйшихъ временъ нѣкоторыя черты древняго оргіазма (но безъ человѣческихъ жертвъ), въ значительной мѣрѣ, очевидно, вырождавшіяся уже въ традиціонную условность. Такія радѣнія вакханокъ происходили каждые два года на вершинахъ Парнаса надъ Дельфами, происходили также на Киѳеронѣ и въ нѣкоторыхъ гористыхъ мѣстностяхъ Пелопоннеса, кое-гдѣ на островахъ и по горнымъ склонамъ мало-азійскаго побережья (подъ Милетомъ, подъ Магнезіей). Христіанскіе апологеты говорятъ объ «омофагіи», т. е. сакральномъ растерзаніи

и вкушеніи сырого мяса животныхъ, какъ объ обрядѣ, существовавшемъ еще въ ихъ время въ оргіяхъ Діониса; то же явствуетъ напр. и изъ словъ Плутарха (конецъ 1-го — начало 2-го вѣка по Р. Х.) Климентъ Александрійскій (въ концѣ 2-го вѣка) пишетъ: «Вакханты оргіастически чтутъ «неистоваго» Діониса, справляя его неистовый культъ чрезъ пожирание сырого мяса; они торжественно раздаютъ мясо убиенной жертвы, обвивая себѣ головы змѣями и испуская крики: Эвоэ!» Такъ и апологетъ Арнобіи (въ началѣ 4-го вѣка) говоритъ, обращаясь къ язычникамъ: «Чтобы показать, что вы полны божествомъ и могуществомъ его, вы разрываете окровавленными устами внутренности бляющихъ козлятъ. Изъ словъ Фирмика Матерна, христіанскаго апологета середины 4-го вѣка, видно, что до самыхъ послѣднихъ временъ античнаго міра, на островѣ Критѣ, сравнительно захолустномъ и дикомъ, справлялись оргіи Діониса: «критяне разрываютъ зубами заживо быка и симулируютъ безуміе иступленной души, оглашая чащи лѣсовъ неистовыми криками».

Въ культѣ Діониса человѣкъ отказывался временно отъ своего сознательнаго человѣческаго «я», отъ законовъ, устоевъ человѣческаго общества и погружался въ темное, манящее лоно безпредѣльной и всепоглощающей природной жизни — жизни животной, жизни растительной, не озаренной свѣтомъ сознанія, могучей въ своемъ буйномъ подъемѣ, оргіанизмѣ, въ своемъ стихійномъ, неудержимомъ и дикомъ ликованіи, стоящей внѣ нравственности, внѣ высшихъ запросовъ духа. Это была жизнь безразличная и слѣпая въ своемъ животномъ веселіи, прекрасная и дикая. Для человѣка она была *регрессомъ*, отказомъ отъ всѣхъ достижений въ области человѣческаго духа, она низводила его назадъ къ исходному волнующемуся, хаотически-непросвѣтленному, но зато неизсякающему жизнью, безпрестанно источающему стремительные и радостные потоки жизни — лону Природы. Ради этого стихійнаго *процесса жизни*, человѣкъ готовъ былъ забыть и о *цѣли* и объ осмысленіи существованія, чтобы только жить въ царствѣ Діониса, въ царствѣ матери Природы — живоотно и инстинктивно и радостно. Но напрасно! Ибо и эта стихійная — казалось бы, столь побѣдная, столь буйная въ своемъ неудержимомъ торжествѣ — жизнь на каждомъ шагу своемъ оказывалась достояніемъ смерти, подобно самому юному богу. Здѣсь какъ разъ и коренится эта *меланхолія* и печаль въ культѣ радостнаго Діониса, что породила художественную скорбь и эстетически-просвѣтленную, но безнадежную резигнацію греческой трагедіи, а съ еще большей силой проявилась въ другихъ, сосѣднихъ, малоазіатскихъ и передневозточныхъ аспектахъ того же самаго юнаго, ежегодно умирающаго божества кипучихъ жизненныхъ соковъ и силъ Природы — въ образахъ Аттиса, Адониса, Эшмуна, Талмуза и др., и вылилась тамъ въ «плачь по умирающему богѣ».

IV.

Орфическія таинства.

Въ радѣніяхъ Діониса вѣрующіе, въ бурномъ подъемѣ аффективной жизни, стремились слиться со стихійной, божественной сущностью великаго Цѣлаго, чрезъ «изступленіе», выходъ изъ своего сознательнаго «я», своей разумно-человѣческой личности, чрезъ дикій оргіазмъ религіозной одержимости, непреодолимо увлекающаго «священнаго безумія» — *mania*. Со временемъ эти черты діонисіевскаго культа сгладились, стусhevались, тѣмъ болѣе, что уже искони онѣ были до извѣстной степени чужды обычному, болѣе трезвому, болѣе сознательному и гармонически-уравновѣшенному укладу греческой души (что сказалось, повидимому, и въ томъ сопротивленіи, которое, согласно легендѣ, культъ Діониса встрѣтилъ при своемъ первоначальномъ распространеніи по Элладѣ), или, во всякомъ случаѣ, играли въ немъ лишь подчиненную роль. Слѣды оргіастическихъ переживаній и дѣйствій сохранились — мы видѣли — кое-гдѣ и до позднихъ временъ, но въ значительной степени они стали архаическими, архаизирующими *обрядами*, внѣшнимъ, формальнымъ воспроизведеніемъ древняго, малопонятнаго, узаконеннаго традиціей *ритуала*. Стихійный, заражающій массы, неудержимо распространяющійся подъемъ въ значительной степени отлетѣлъ. Еще меньше, повидимому, слѣдовъ религіозно-захватывающихъ и бурно-изступленныхъ переживаній — напр. въ аттическихъ общественныхъ празднествахъ, посвященныхъ Діонису.

Религіозную, мистическую глубину унаслѣдовали отъ первоначальныхъ оргій Діониса непосредственно связанныя съ нимъ своимъ происхожденіемъ и близостью своей вѣры орфическія обцины. Но при всей этой близости, общій религіозный матеріаль, сходныя духовныя чаянія и устремленія выливаются въ весьма различныя формы, пробиваютъ себѣ совершенно новыя пути.

Легендарный родоначальникъ орфическаго движенія, вѣщій пѣвецъ Орфей — личность, можетъ быть, вымышленная, а, можетъ быть, дѣйствительно существовавшая, хотя и относящаяся къ глубокой древности (первыя же исторически-опредѣленныя свѣдѣнія объ орфикахъ относятся къ 6-му вѣку до Р. Х., къ двору Пизистрата въ Афинахъ).

Орфей, согласно преданію, является служителемъ бога Діониса, но иногда онъ изображается въ оппозиціи къ діонисическому культу и гибнетъ отъ рукъ разъяренныхъ менадъ. Въ этихъ разсказахъ о растерзаніи на части противниковъ Діониса его поклонниками мы усмотрѣли проэкцію не только миеическаго образа и судьбы самого бога, погибшаго точно такъ же (отъ руки своихъ же вѣрныхъ, по нѣкоторымъ версіямъ), но вѣроятную проэкцію, отраженіе и дѣйствительнаго ритуала, въ которомъ гибла растерзанная на части человѣческая жертва, отождеств-

вленная съ богомъ, чаще всего, должно быть, какой-нибудь служитель, жрецъ Діониса, который естественнѣе всего и являлся представителемъ и носителемъ вселившагося въ него божества. Такимъ служителемъ Діониса, погибшимъ въ качествѣ его представителя, временнаго воплощенія, можетъ быть, и былъ Орфей. Но этимъ не ограничивается его отношеніе къ оргіастическому культу бога жизненной силы, буйнаго предводителя неистовыхъ мѣнадъ. Орфей, или вѣрнѣе орфики, были не только поклонниками Діониса, но и реформаторами его таинствъ, въ смыслѣ ихъ религіознаго и нравственнаго просвѣтленія. Изъ повышеннаго, страстнаго стремленія къ ритуальной чистотѣ, магически и внѣшне понимаемой, стремленія столь характернаго для орфиковъ и носящаго всѣ черты весьма первобытнаго міросозерцанія, вырастаетъ мало-по-малу струя *нравственнаго паэоса*. Не отказъ отъ своей разумно-человѣческой природы, а усиленіе, возвышеніе сознательно-нравственнаго начала, неустанная работа надъ своимъ духовнымъ очищеніемъ, *жажда чистоты и святости* — вотъ отличительная тенденція орфической вѣры въ ея высшихъ проявленіяхъ. «Я прихожу чистая изъ среды чистыхъ, о подземная Царица!» (*έρχομαι ἐκ καθαρίων καθάρων, χθονίων βασίλεια*), — такъ говоритъ, переходя въ иной міръ, орфическая душа. Не подавленіе человѣческаго достоинства, человѣческаго сознанія въ стихійномъ безразличіи бушующихъ волнъ великой животнo-космической жизни, а утвержденіе, возвеличеніе этого сознательнаго, свѣтлаго, *человѣческаго* начала, какъ искры божества, какъ части божественной природы — въ этой неравномѣрной оцѣнкѣ сознательнаго, человѣческаго элемента лежитъ и все огромное различіе между дико-изступленными оргіями мѣнадъ и гармонически-свѣтлымъ, нравственно-углубленнымъ обликомъ пѣвца Орфея, который буйный разгулъ природныхъ силъ смирять своей просвѣтленной, божественной пѣсней. Этимъ различіемъ, этой противоположностью объясняется, быть можетъ, и та ненависть вакханокъ къ Орфею, о которой говоритъ миѳъ. Одно объединяло орфиковъ съ культомъ Діониса, почему они и сдѣлались его реформаторами и проповѣдниками: мистическая струя, стремленіе приобщиться, вернуться къ божественной жизни, слиться съ ней. Эта божественная жизнь и для орфиковъ воплощалась въ богѣ Діонисѣ, и для нихъ она была великой жизнью Цѣлаго, но путемъ возвращенія къ ней являлся для орфической вѣры путь очищенія, путь аскезы, первоначально понимаемый, должно быть, ритуально-магически (этотъ магическій характеръ орфізма никогда окончательно не потерялъ), но вскорѣ пріобрѣтшій значеніе и *нравственнаго совершенствованія*.

Въ основѣ всѣхъ вещей, всего существующаго лежитъ великая, божественная жизнь, но раздѣленная, раздробленная хаосомъ, множественностью явленій — жизнь растерзаннаго, страждущаго Діониса. «Богословы», говоритъ намъ Плутархъ, пересказывая орфическія идеи, но уже претворенныя элементами болѣе поздняго философско-богословскаго развитія (главнымъ образомъ, стоическими), «учатъ въ стихахъ и

прозѣ, что Богъ, будучи по существу нетлѣннымъ и вѣчнымъ, но въ силу нѣкаго опредѣленія, рока и нѣкой причины испытывающій измѣненія въ себѣ самомъ, періодически то воспламеняетъ всю природу въ единый огонь, снимая всѣ различія вещей, то становится многообразнымъ, въ разности формъ и страстей и силъ, каковое состояніе онъ испытываетъ и нынѣ и зовется при этомъ Міромъ (Космосомъ) — наименованіе наиболѣе извѣстное. Тайно же отъ большинства людей мудрые именуютъ его преображеніе въ огонь Аполлономъ, выражая этимъ именемъ идею единства, или Фебомъ, означая идею чистоты и непорочности. Въ превращеніяхъ же божества и его переходахъ въ воздухъ и воду и землю и свѣтила и въ смѣну рожденій, животныхъ и растительныхъ — они таинственно усматриваютъ нѣкое его страданіе, растерзаніе и расчлененіе. И въ этомъ состояніи они зовутъ его Діонисомъ и Загревсомъ, Ночнымъ (Никтелиемъ) и Равнодателемъ» (Исодэтомъ, т.е. равно распредѣляющимъ дары — евфемистическій эпитетъ подземнаго бога смерти, всѣхъ принимающаго гостепріимно), «и повѣствуютъ объ его гибеляхъ и исчезновеніяхъ, умираніяхъ и возрожденіяхъ — все загадочные символы и мифы, изображающіе его вышесказанныя измѣненія».

Эта раздробленность, измѣнчивость, множественность жизни космоса произошли изъ первоначальнаго мірового единства, которое существуетъ, пребываетъ и понынѣ, но таится за пестрымъ хаосомъ явленій. Орфики стремятся приподнять эту завѣсу надъ прошлымъ и настоящимъ мірозданія — они видятъ повсюду единую жизнь. Это многоименный, многообразный всебогъ, «Сіяющій» змѣй — Фанеть, Разумъ міра — Мэтись, Живительный (Эрикапей), Первородный (Протогонъ), онъ же Зевсъ, онъ же Эросъ, Діонисъ и Аидъ, богъ жизни и смерти, быванія и уничтоженія, разлитой повсюду, всеобъемлющій, основа и субстратъ и вмѣстѣ съ тѣмъ двигающая сила космическаго процесса, родоначальникъ всякаго существованія. Когда еще ничего не было, Эросъ, съ золотыми крыльями за спиной, вылупился изъ мірового яйца, положеннаго древней Ночью въ безпредѣльное лоно Эреба. Изъ него все рождается, но во всѣхъ видоизмѣненіяхъ онъ пребываетъ все тотъ же — единый и вѣчный. «Я призываю великаго Протогона, двухполога», поется въ позднѣйшемъ орфическомъ гимнѣ, «носящагося по эфиру, рожденнаго изъ яйца, радующагося своимъ золотымъ крыльямъ, ревушаго быкомъ, источникъ жизни для блаженныхъ боговъ и для людей; сѣмя незабвенное, многопрославленное, Эрикапея (призываю), неизреченнаго, тайнаго, бурно шумящаго — свѣтящійся отпрыскъ!»

Ты, что съ очей помрачающій сумракъ отъемлешь,
ты, что взмахами мощными крылъ рѣшь въ мірѣ повсюду,
что приносишь священнаго Свѣта сіянье, почему и зовешься Фанетомъ (Сіяющимъ)...

о приди же, Блаженный, Премудрый Многосѣмянный,
къ свершенію таинствъ святыхъ... къ служителямъ оргій!»

Это «первородное», «сіяющее» существо (Протогонъ, Фанетъ), источникъ и носитель всякой жизни въ мірозданіи, воспѣвается вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ Діонись мистерій:

ὅν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητα ἐκ καὶ Διόνυσον,
Εὐβουλήα τ' ἀνάκτα, καὶ Ἀνταύγην ἀρίδην
ἄλλοι δ' ἄλλο καλοῦσιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.
Πρώτος δ' ἐς φάος ἦλθε, Διόνυσος δ' ἐπεκλήθη...

«Его называютъ теперь Фанетомъ — Сіяющимъ (и Діонисомъ),
Евбулеемъ владыкой и ярко сверкающимъ — Антаугомъ,
Иные по иному зовутъ его изъ людей земнородныхъ.
Но первымъ пришелъ онъ на свѣтъ и назвался тогда — Діонисомъ».

Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и Зевсъ, ибо Зевсъ по преданію проглотилъ первороднаго змѣя Фанета и сдѣлался съ тѣхъ поръ сосредоточіемъ, носителемъ внутри своей единой пантеистической сущности жизни всего міра. Поэтому и говорится:

«Зевсъ первый, Зевсъ же и послѣдній, громовержець.
Зевсъ — глава, Зевсъ — середина, изъ Зевса же все создано.
Зевсъ и мужемъ явился и вмѣстѣ — безсмертной женою.
Зевсъ — основанье земли и звѣзднаго неба..
Зевсъ — корень моря, онъ — солнце и вмѣстѣ луна.
Зевсъ — владыка. Зевсъ самъ — всему первородецъ.
Единая есть Сила, единое Божество, всему великое Начало.
Въ немъ же и Разумъ (Мѣтисъ), первый родитель и Эросъ сладчайшій...»
И еще:

«Единъ Зевсъ, единъ Аидъ, единъ Геліосъ, единъ Діонись».
— εἰς Ζεὺς εἰς Ἄϊδος, εἰς ἥλιος, εἰς Διόνυσος, т. е. единая великая сила является принципомъ и возникновеній и умираній, и раскрывается въ формахъ міра и таитъ въ себѣ смена грядущихъ явленій.

Космосъ — мы видѣли — есть раздробленный, страдающій богъ Діонись. Смысль, цѣль развитія для міра, какъ и для человѣка, — вернуться къ полному единству. Для міра это достигается періодическими разрѣшеніями, раствореніями всего существующаго въ изначальную, единую мірооснову, какъ это мы видѣли уже въ философіи Эмпедокла (который былъ подъ несомнѣннымъ сильнѣйшимъ вліяніемъ орфическихъ тенденцій, болѣе того — можетъ разсматриваться какъ одинъ изъ яркихъ представителей орфической мистики). Это возвращеніе къ начальному единству происходитъ у Эмпедокла дѣйствіемъ великой силы — Любви (Φιλότης), Влеченія, одной изъ двухъ основныхъ міровыхъ силъ его системы. Недаромъ и у орфиковъ ихъ Эросъ, который является въ ихъ теогоніяхъ исходной точкой и движущимъ началомъ всего космическаго процесса, древнимъ родоначальникомъ всего существующаго, и отождествляется съ Жизнедавцемъ Діонисомъ, называется вмѣстѣ съ тѣмъ и «приводящимъ все къ единству» — ὁ Ἐρως ὁ ἐνοποιός. Лишенная этого изначальнаго един-

ства, страдает растерзанная множественностью явлений сущность міра; наиболѣе же ярко и божественно все проявленіе — въ человѣческой душѣ, заточенной, какъ говоритъ Платонъ, ссылаясь на орфиковъ, въ темницѣ или гробницѣ тѣла. И индивидуальная душа стремится точно также вернуться къ своему Первоисточнику, къ полнотѣ божественной жизни. Путь же къ сему лежитъ отнюдь не въ подавленіи ея разумности и сознанія, а напротивъ того — въ сохраненіи и культивированіи этого «преславнаго дара Мнемосины» (т.е. богини сознанія, памяти) — *Μνημοσύνης αἰοιδίμον δῶρον*, въ сознательно-нравственномъ дѣланіи, въ нравственномъ очищеніи и вмѣстѣ съ тѣмъ (и это, очевидно, является основнымъ и изначальнымъ) и въ ритуально-обрядовой чистотѣ, въ соблюденіи ряда сакрально-мистическихъ предписаній. Подобно тому, какъ существовалъ опредѣленный «пифагорейскій» образъ жизни, такъ точно имѣлся и «орфическій», во многомъ весьма сходный съ нимъ, ритуально-нравственный жизненный укладъ, жизненная норма, *орфическій путь спасенія*.

Именно: путь спасенія и нравственного искупленія души. Ибо душа изъ первоначальнаго блаженнаго состоянія оторвалась отъ исконнаго единства божественной жизни, благодаря роковой винѣ, грѣху. Объ этой вѣрѣ орфиковъ говоритъ намъ Платонъ въ своемъ діалогѣ «Кратилъ», говоритъ напр. и пифагореецъ Филолай. И Эмпедоклъ знаетъ объ этомъ отпаденіи души отъ первоначальнаго единства, благодаря силѣ «неистовствующей Вражды», т.е. принципу грѣховнаго самоутвержденія, дифференціаціи. Съ тѣхъ поръ души скитаются по міру въ безчисленныхъ рожденіяхъ. И самъ онъ является такимъ «изгнанникомъ отъ боговъ и скитальцемъ» — (*φυγὰς θεῶν καὶ ἀλήτης*).

Безчисленные рожденія, — все новыя и новыя, не на радость — на томленія скорби въ теченіе тысячъ лѣтъ; смерть является такимъ образомъ, лишь передаточнымъ пунктомъ и переходомъ къ новому воплощенію — въ человѣческомъ или животномъ образѣ. Этими тяжелыми «скитаніями» по различнымъ тѣламъ и стихіямъ долженъ палшій «Демонъ» искупить свою вину. Еще дальше затягивается это мучительное странствіе, если онъ тяжкимъ грѣхомъ запятнаетъ и свою смертную жизнь:

«Таковъ приговоръ судьбы», возвѣщаетъ Эмпедоклъ: «непреходящее, древнее Рѣшеніе боговъ, закрѣпленное великими клятвами:

Кто (изъ духовъ, получившихъ въ удѣлъ долгую жизнь)

Согрѣшаетъ, оскверняя убійствомъ члены свои

Тотъ блуждаетъ трижды 10000 временъ вдали отъ блаженныхъ...

Рождаясь время отъ времени въ различныхъ видахъ тлѣнныхъ, созданий,

Мѣняя (одинъ за другимъ) тяжкіе пути жизни.

Ибо ярость эфира его въ море гонитъ,

Море извергаетъ на поверхность земли, земля — въ лучи

Сіяющаго солнца, а оно (снова) бросаетъ его въ вихри эфира.

Одна стихія воспринимаетъ его отъ другой, но для всѣхъ онъ — предметъ отвращенія.

Къ таковымъ принадлежу нынѣ и я, изгнанникъ отъ боговъ и скиталецъ,
Ибо довѣрился неистовой Враждѣ.

И Эмпедокль успѣлъ уже самъ извѣдать этотъ томительный и долгій путь много-различныхъ рожденій:

«Я уже былъ и юношей и дѣвой

И кустомъ, и птицею, и нѣмою рыбою въ морѣ.»

О кругѣ такихъ очистительныхъ перевоплощеній въ теченіе 10000 лѣтъ говорить и Платонъ, эсхатологическіе мифы котораго точно также находятся подъ яркимъ и не посредственнымъ воздѣйствіемъ орфическихъ представленій. Въ промежуткахъ между рожденіями душа получаетъ временное возмездіе — награду или мученіе — за дѣла, совершенныя при жизни. Мало того — порочная или благочестивая жизнь, тѣ или иныя свойства, проявленныя душою во время ея пребыванія въ тѣлѣ, вліяютъ и на способъ воплощенія души въ ея послѣдующемъ рожденіи для новой земной жизни. Таковъ общій законъ для всѣхъ людей. Безрадостный, печальный удѣлъ!

Эмпедокль такъ описываетъ въ своемъ лицѣ чувства души попавшей послѣ небесной обители въ земную «пещеру» (*άντρον υπόστερον*), «я зарыдалъ и заплакалъ, узрѣвъ необычное мѣсто... мѣсто безрадостное — гдѣ Убійство, Вражда и сонмы прочихъ Керовъ и иссушающія болѣзни... блуждаютъ во мракѣ по лучамъ Пагубы». Иссушающая пустыня земного существованія! Недаромъ такъ томятся въ ней жаждой орфическія души: «Я истомилась отъ жажды и погибаю», говорится, какъ мы видѣли, на табличкѣ 4-го или 3-го вѣка до Р. Х. изъ одной южно-итальянской гробницы (близъ Петелии). То же, но въ мужескомъ родѣ: «Я истомился отъ жажды — читаемъ двумя вѣками позднѣе на орфической могильной табличкѣ изъ Крита.

А это «колесо бванія и рока» (*τῆς Μοίρας τροχός καὶ τῆς γενέσεως*), этотъ «кругъ Необходимости» (*κύκλος Ἀνάγκης*), по которому «живое и мертвое происходятъ другъ изъ друга» (*τὸ ζῶον καὶ τὸ τεθνεὺς ἐξ ἀλλήλων*), кругъ все новыхъ и новыхъ, безчисленныхъ, томительныхъ рожденій (*κύκλος τῆς γενέσεως*)! «Тяжелымъ, горестнымъ кругомъ» зовутъ его орфики — *κύκλος βαρυπενθής, ἀργαλός*.

Но избавленіе есть! Оно дано въ орфическихъ таинствахъ. Они открываютъ истомившейся душѣ ея небесное происхожденіе, ея божественную природу. Согласно только что изложенному орфическому ученію, душа есть падшій демонъ, падшій небожитель, лишившійся блаженства за роковую вину; по другой версіи, люди созданы изъ пепла Титановъ, разстерзавшихъ и пожравшихъ мальчика Діониса и испепеленныхъ затѣмъ карающимъ перуномъ Зевса. Отсюда двойственность чело-вѣческаго существа: низшая, страстная натура — наслѣдіе Титановъ; божественный элементъ въ насъ, который мы должны стараться высвободить изъ-подъ власти чув-

ственности, — частица проглоченной Титанами нетлѣнной сущности Діониса. Этимъ намѣчается и самый путь спасенія — человекъ долженъ вернуться къ своему божественному первоисточнику чрезъ преодоленіе чувственной природы, чрезъ «воздержаніе отъ зла, невкушеніе отъ порока» (*νηστεύσαι κακότητος*). Это — путь аскетизма и постепеннаго сакрального и нравственнаго очищенія, идеаломъ является чистота и святость — *ἁγιότης*. Эта аскетическая тенденція проявляется, впрочемъ, въ весьма умѣренныхъ формахъ — главнымъ образомъ, въ воздержаніи отъ мясной пищи, при томъ, повидимому, за исключеніемъ тѣхъ торжественно-сакральныхъ вкушеній сырого мяса, которыя были связаны съ культомъ Діониса — Загревса, такъ ревностно чтимаго и орфиками (орфическое вегетаріанство вмѣстѣ съ тѣмъ коренится, очевидно, и въ представленіи орфиковъ о переселеніи душъ въ животныя тѣла. Рядъ другихъ запретовъ и наставленій, связанныхъ съ «орфическимъ образомъ жизни», носятъ характеръ уже не аскетически-нравственныхъ заповѣдей, а внѣшне-очистительныхъ обрядовъ или архаическаго символизма — такъ запретъ вкушенія бобовъ, можетъ быть и яиць (подкрѣпляемый страннымъ уподобленіемъ головамъ родителей), запретъ хоронить покойниковъ въ шерстяныхъ одеждахъ, ибо шерсть нечиста, и предписаніе не прикасаться къ могиламъ, къ мертвецамъ, къ новорожденнымъ — все древнія «табу», весьма распространенныя правила ритуальной катартики, наслѣдія сѣдой старины.

Нравственная тенденція орфизма съ чрезвычайной яркостью сказывается на примѣрѣ въ его эсхатологіи. Въ спеціальномъ (повидимому, имъ же и созданномъ) жанрѣ литературы — видѣніяхъ загробнаго міра, разсказахъ о «сошествіяхъ въ подземное царство» (*καταβάσεις εἰς Ἅδου*) подробно описываются всевозможныя муки нечестивыхъ, изображается и блаженство праведныхъ. Отъ различныхъ степеней «чистоты» или же грѣховности души зависятъ далѣе и различныя градаціи ея судьбы въ циклѣ перевоплощеній: рожденіе ея въ болѣе счастливой и славной или же униженной долѣ, человѣческой или животной. По мѣрѣ постепеннаго очищенія души, ея удѣлъ на землѣ становится все выше и завиднѣе... «Подъ конецъ», говоритъ Эмпедоклъ, «становятся они прорицателями, поэтами, врачами и вождями среди смертныхъ людей, откуда они вырастаютъ въ боговъ, величайшихъ по чести, раздѣляя жилище и трапезу съ другими бессмертными». Долгій срокъ испытанія, очищенія сокращается для тѣхъ, кто три раза подрядъ избралъ жизнь истинной мудрости и святости: они, по словамъ Пиндара (у котораго немало отзвуковъ орфическихъ вліяній), «направляются попути Зевса къ чертогу Хроноса, гдѣ дуновенія океана вѣютъ вокругъ острова блаженныхъ». Впрочемъ, только посвященія въ таинства могутъ обезпечить душѣ эту блаженную участь за гробомъ, возвращеніе на родину, на родное лоно Божества. Ибо именно таинства и раскрываютъ душѣ ея божественное происхожденіе, онѣ именно указываютъ ей этотъ спасительный путь нравственнаго возрожденія и ритуальной чистоты, мало того, они уже при жизни, рядомъ

культовыхъ дѣйствій сакрально-магическаго, таинственнаго характера сближаютъ человѣка съ міромъ боговъ. А передъ тѣмъ, какъ онъ уходитъ изъ жизни въ міръ иной, въ тѣхъ же таинствахъ сообщались ему священные формулы огромной силы и дѣйственности, которыя облегчали ему странствія загробомъ и гарантировали счастливое и скорое достиженіе завѣтной цѣли. Безусловно, эта магически-сакральная — вѣроятно, древнѣйшая — сторона орфическаго ученія могла и въ послѣдствіи получать перевѣсъ и вырождаться во внѣшнее, грубое, чисто-обрядовое суевѣріе, внѣшнюю механизацию религіознаго процесса, лишенную всякой религіозной глубины и нравственнаго смысла. Такъ это и было, и при томъ весьма часто — въ дѣятельности и пропагандѣ орфиковъ-популяризаторовъ, орфиковъ низшаго разбора, такъ называемыхъ «орфеотелестовъ», кудесниковъ, вѣщунновъ, толкователей сновъ, платныхъ чудотворцевъ, жившихъ за счетъ народнаго суевѣрія. О нихъ съ такимъ презрѣніемъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ своего «Государства» Платонъ, который вѣдь въ общемъ охотно и съ видимымъ сочувствіемъ ссылается (главнымъ образомъ въ вопросахъ эсхатологіи) на религіозную традицію орфизма. «Бродячіе жрецы и предсказатели приходятъ къ дверямъ богатыхъ и увѣряютъ ихъ, что они получили отъ боговъ, чрезъ посредство жертвъ и заклинаній силу врачевать при помощи веселія и праздничныхъ обрядовъ всякій грѣхъ, какой бы ни былъ совершенъ самимъ человѣкомъ или его предками... Они также снабжаютъ насъ кучами книгъ, носящихъ имя Орфея и Мусея, рожденныхъ, какъ они говорятъ, Селеною (Луною) и Музами, и поэтич. книгамъ они совершаютъ свои священные обряды; при этомъ они убѣждаютъ не только отдѣльныхъ частныхъ лицъ, но и цѣлые города въ томъ, что существуютъ особые способы разрѣшенія и очищенія отъ грѣховъ чрезъ посредство жертвоприношеній и радостныхъ удовольствій, какъ для живыхъ, такъ равно и для умершихъ, и это и называютъ они посвященіемъ въ таинства (*τελεταις*), что избавляетъ насъ отъ мукъ за гробомъ. Но ужасная участь ожидаетъ тѣхъ, кто не принесъ этихъ жертвоприношеній». Эти популяризаторы орфическихъ таинствъ, профессиональные «очистители» и провидцы были, повидимому, довольно обычнымъ и распространеннымъ персонажемъ въ IV-мъ и III-мъ вв. до Р.Х. Такъ Теофрастъ, ученикъ Аристотеля, рисуя намъ въ своихъ «Характерахъ» образъ суевѣра, отмѣчаетъ, что регулярно каждый мѣсяцъ онъ непременно посѣтитъ такого чудодѣя — «орфеотелеста» вмѣстѣ съ женой своей или, если жена не можетъ то съ маленькими своими дѣтьми и няней ихъ.

Конечно, по этой вульгаризаціи орфизма отнюдь нельзя производить оцѣнки всему движенію. Для выясненія таившагося въ немъ религіознаго значенія, религіозной глубины и цѣнности у насъ есть другіе, болѣе краснорѣчивые въ этомъ смыслѣ, документы. Цѣлый міръ орфическихъ чаяній и устремленій возстаетъ передъ нами изъ могильныхъ табличекъ, которыя были найдены въ Италіи и на островѣ Критѣ, и на которыя мы уже неоднократно ссылались. Всего найдено было десять табличекъ: пять въ двухъ могильныхъ холмахъ (двѣ въ большемъ холмѣ, три въ маломъ) близъ

мѣстонахожденія древне-греческаго города Thurioi (Θούριοι) въ Южной Италіи, одна — близъ мѣста древней Петеліи, также на югѣ Италіи, три — на о-вѣ Критѣ въ Eleutherna и одна въ Римѣ. Южно-итальянскія таблички относятся, повидимому, къ 4-му или началу 3-го вѣка, критскія ко 2-му вѣку до Р.Х., римская же къ 1-му или 2-му вѣку нашей эры. Замѣчательна необычайная близость между собой всѣхъ этихъ могильныхъ текстовъ — не только по общему духу и общему ихъ настроенію, но и въ формахъ выраженія, которыя носятъ характеръ установленной сакральной формулы; такъ критскія таблички являются лишь краткой выдержкой изъ текста найденнаго въ Петеліи, а римскій текстъ — лишь сокращеніемъ большой Фурийской надписи. Такимъ образомъ мы можемъ установить тождественный комплексъ орфическихъ вѣрованій и чаяній и тождественность даже ихъ ритуальнаго выраженія на разстояніи, по крайней мѣрѣ, четырехъ или пяти вѣковъ.

Эти тексты клались въ гробъ, какъ напутствіе въ загробное странствованіе, иногда въ формѣ краткаго руководства, загробнаго путеводителя, который объяснялъ покойнику различные этапы его пути и влагалъ въ его уста готовыя священныя формулы магическаго характера, устранявшія всѣ препятствія:

«Ты найдешь отъ чертоговъ Аида налѣво источникъ,
рядомъ же съ нимъ стоитъ съ бѣлой листвою кипарисъ.
Къ источнику сему, смотри, отнюдь не приближайся.
Но ты найдешь тамъ и другой — изъ озера Мнемосины
вытекающую струю холодной воды. Но стоятъ передъ нею стражи.
Ты же скажи: «Земли я дитя и звѣзднаго Неба»...

Это, какъ мы увидимъ — чудодѣйственная магическая формула, но мы имѣемъ здѣсь вмѣстѣ съ тѣмъ и интимнѣйшую исповѣдь орфической души: она повѣствуетъ стражамъ подземнаго міра, поставленнымъ передъ тѣмъ источникомъ, что должны утолить ея жажду о своей небесной родинѣ и о своихъ томленіяхъ въ пустынѣ жизни:

«Земли я дитя и звѣзднаго Неба.
Но родъ мой — небесный; это, впрочемъ, вы знаете и сами.
Я истомилась отъ жажды и гибну. Но дайте мнѣ скорѣе
Холодной воды, вытекающей изъ озера Мнемосины». *И они дадутъ тебѣ пить изъ божественнаго источника»...*

Точно такъ же и въ большемъ Фурийскомъ текстѣ (открытомъ въ трехъ вариантахъ — въ трехъ различныхъ могилахъ находившихся, однако, въ одномъ и томъ же общемъ для всѣхъ трехъ могильномъ холмѣ) душа, переступивъ за предѣлы земной жизни, восклицаетъ, обращаясь къ «безсмертнымъ богамъ» — владыкамъ подземнаго царства:

«И я хвалюсь тѣмъ, что принадлежу къ вашему блаженному роду

— καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὀλβιον εὐχομαι εἶναι.

«Но», продолжает душа, Судьба меня укротила (поразила) и (изсушило) бли-
стание перуна»....

Душа унижена, повержена во прахъ, она изсохла, жаждетъ, полна томленія, но она помнитъ о своемъ небесномъ происхожденіи и — болѣе того — она вступила уже и прошла уже до конца по пути нравственнаго очищенія и возрожденія, по пути, приводящему «домой». Здѣсь передъ нами въ краткихъ выраженіяхъ цѣлая сложная гамма переживаній и чаяній — самыя сокровенныя, самыя завѣтныя, глубокія и просвѣтленныя изліянія орфической души.

Она уже «выплатила вину за дѣла несправедливыя»....

«Чистая, я прихожу изъ среды чистыхъ, о подземная Царица!

И заключается, увѣнчивается эта загробная исповѣдь мощными, торжествующи-
ми тонами религіознаго восторга, радостнымъ, свѣтлымъ гимномъ избавленія и
обожествленія чело́вѣка.

«Я выскочилъ изъ круга, тяжелаго и горестнаго!

«Я достигъ желаннаго вѣнца быстрыми стопами,

«Я прильнулъ къ лону Владычицы — подземной Царицы!

«Блаженный и счастливѣйшій, богомъ ты будешь вмѣсто чело́вѣка».

«Я козленокъ упалъ въ (родное) молоко.»

И еще: «Взойди» (такъ говорятъ властители загробнаго міра къ умершей Кекиліи Секундинѣ на римской табличкѣ): «взойди, ибо по закону ты стала божественной»
(*νόμις ἰδί τῆα θεοῦστα*).

«Радуйся», восклицаетъ другой текстъ (малая табличка изъ Θούριος), «ибо ты
испыталь то, чего раньше никогда не испытывалъ.

Ты сдѣлался богомъ изъ чело́вѣка.

Ты, козленокъ, упалъ въ молоко.

Радуйся, радуйся, шествуя по правому пути,

По священнымъ лугамъ и рошамъ Персефоны!»

Здѣсь мы достигли кульминаціоннаго пункта, высшаго обѣтованія, высшаго
подъема орфической вѣры: «Я выскочилъ изъ круга, тяжелаго, горестнаго!... богомъ
сдѣлался изъ чело́вѣка!» Чело́вѣкъ приобщался къ божественной жизни, утолялъ
свое долгое томленіе въ живительной «холодной струѣ».

Представлялось ли это избавленіе, это приобщеніе къ Божеству окончательнымъ
или только временнымъ, періодическимъ? Душа умирающаго орфика, достигшая
орфической «чистоты» и просвѣтленная таинствами, вѣритъ, что процессъ быванія

законченъ, остановилось «колесо рожденія», она освободилась изъ «томительнаго круга», изъ-подъ власти Судьбы. Но если таковы были чаянія и постулаты вѣрующей души, стремящейся къ успокоенію отъ злой горячки быванія на лонѣ истинной жизни (κύκλον τελέησαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος — т. е. «прекратить круговоротъ и отдохнуть отъ страданій!»), то, повидимому, эти чаянія не совсѣмъ вытекали изъ основъ орфическаго богословія, изъ общаго ученія орфизма о Богѣ и мірѣ. Это ученіе не освободилось отъ представленія о безконечно повторяющихся міровыхъ періодахъ. Все возвращается, все повторяется. Новый періодъ является точнымъ воспроизведеніемъ того, что было: нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ.

«Тѣ же отцы и тѣ жъ сыновья вновь въ тѣхъ же чертогахъ,
Тѣ же жены достойныя и добрыя дщери
Происходятъ другъ изъ друга въ мѣняющихся поколѣніяхъ» —

такъ гласило древнее изреченіе орфической мудрости, приписывавшееся самому Орфею.

οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱὲς ἐν μεγαροῖσιν
ἢ δ' ἀρχαὶ σεμναὶ κεδναὶ τε θυγατέρες
γίγνουντ' ἀλλήλων μεταμειβομένησι γενέθλαις.

О той же вѣчной повторяемости всего, что есть и было, учили и столь близкіе къ орфикамъ по духу и ученію пифагорейцы. Это общій законъ для міра, и нѣтъ изъ него исключеній. Поэтому и душѣ, выскочившей временно изъ круга — до наступленія новаго «всеекосмическаго періода», кругообращенія — и достигшей вершинъ божественной жизни, нѣтъ гарантій тамъ удержаться, возможны и новыя и новыя паденія — съ самой вышины небесъ, какъ это ясно видно изъ навѣяннаго орфиками платоновскаго мифа (въ Федрѣ) о паденіи души изъ обители боговъ.

Орфическій богъ — богъ натуралистическаго космоса: онъ — «двуполый», носитъ въ себѣ «сѣмена» всѣхъ вешей, рождается изъ космическаго яйца, воздухъ, свѣтила, шумящее море, огонь эфирный, земля, горы и рѣки — члены его огромнаго тѣла, онъ является нерѣдко и въ звѣриномъ образѣ — въ образѣ мощнаго быка или космическаго «Первороднаго», «страшнооокаго змѣя» (προσιδεῖν φοβερωπὸν ἑχίδναν). И жизнь этого бога есть мощная, всеохватывающая, ликующая, полная рожденій и новообразованій, постоянного движенія, несущаяся широкими, бурными волнами, всенаполняющая жизнь Космоса.

Но эта жизнь подчинена закону смерти и *возрожденія*, т. е. вѣчному *природному круговороту*. И выхода, т. е. не временнаго, а *окончательнаго выхода* изъ круга, на почвѣ натурализма и натуралистической вѣры, быть не можетъ.

Здѣсь мы еще въ царствѣ натурализма. Нравственный и религіозный порывъ орфизма стремится раздвинуть его рамки, вырваться за его предѣлы и временно какъ бы отдѣляется отъ его почвы.

Но неумолимый рокъ все возвращаетъ опять на мѣсто. Божественная, просвѣтленная жизнь есть жизнь лишь тѣхъ же высшихъ космическихъ силъ, и, какъ ни жаждетъ того душа, но кругъ ложнаго быванія, злое, мучительное «колесо генезиса» еще не отмѣнено навѣки.

Это могла сдѣлать лишь вѣра въ сверхмѣрнаго, чистаго, побѣдившаго слѣпую силу Рока, быванія и тлѣнія, утвердившаго на мѣсто неизмѣннаго природнаго процесса умираній и возрожденій, царство вѣчной полноты жизни — абсолютнаго Бога.

Н. АРСЕНЬЕВЪ.

ПИСЬМО ПРОФЕССОРА ГАНСА ЭРЕНБЕРГА Прот. С. БУЛГАКОВУ О ПРАВОСЛАВІИ И ПРОТЕ- СТАНТИЗМѢ И ОТВѢТЪ Прот. С. БУЛГАКОВА.*)

Многоуважаемый
собрать по священнослуженію!

Христіане различныхъ вѣроисповѣданій имѣютъ прискорбный обычай, когда они взаимно сравниваютъ свои внутреннія устройства и соревнуются въ силахъ и способностяхъ — приходитъ къ благопріятному заключенію о себѣ и неблагопріятному о другихъ. Хорошо еще, когда къ дѣлу относятся серьезно, тогда какъ обычно даже и этого не дѣлаютъ, и, не оказывая другимъ ни малѣйшаго вниманія, довольствуются самопрославленіемъ. Для большинства христіанъ — христіанство другихъ братскихъ вѣроисповѣданій представляетъ изъ себя terra incognita и это относится не только къ просто образованнымъ людямъ, но даже и къ богословамъ. Въ то время какъ эти послѣдніе перебираютъ всѣ религіи земного шара — они безъ вниманія проходятъ мимо своихъ, пусть враждебныхъ имъ, но все же братьевъ по вѣрѣ; что же касается до евреевъ — то о нихъ и говорить не приходится. Вслѣдствіе этого взаимное знаніе другъ друга весьма слабо среди самого христіанскаго міра — невѣжество же отъ незнанія, наоборотъ,

*) Профессору и пастору Г. Эренбергу принадлежатъ заслуга изданія двухъ томовъ «Oesteiches christentum», въ которомъ онъ познакомилъ нѣмцевъ съ русской религіозной мыслью. Ему также принадлежатъ очень сочувственныя православію статьи. *Ред.*

необычайно велико. Мнѣ иногда казалось, что несказанно трудно должно быть вжиться въ родственную и въ то же время чуждую сущность. Оно и въ дѣйствительности безконечно трудно — по двумъ причинамъ: во первыхъ, потому, что постоянно наталкиваешься на нѣчто близко знакомое, но требующее вмѣстѣ съ тѣмъ иного подхода и, попадая на скользкій путь сравненія съ собственными цѣнностями — срываешься съ него; во вторыхъ, по тому что сравнительно легко вжиться въ чуждый духовный укладъ и незнакомую внутреннюю жизнь — при томъ не рискуя объективностью. Въ отношеніи къ какому нибудь идолопоклоннику или же даже буддисту я не легко впаду въ искушеніе самолюбованія и «отдаванія себѣ должнаго», иной вопросъ, елидѣло коснется вѣры, которая, подобно моей, коренится въ Библии. Чрезвычайно трудно также отдѣлать заслуживающее любви отъ незаслуживающаго ее, коль скоро идетъ рѣчь о собственной церковности, тоже самое, впрочемъ, какъ и при патріотическомъ подходѣ къ собственной народности. За радостью о своей церкви и за любовью къ ней нерѣдко скрываются духовное фарисейство и личное самопревозношеніе.

Съ ними же всегда связаны окостенѣніе религіозной жизни, оскудѣніе, вялость и слабость вѣры. И вотъ почему каждой обособленной церкви грозятъ именно эти опасности: уже одно существованіе на ряду съ ней другой церкви, хотя бы и второстепенной — разнуздываетъ злыхъ

страсти и замутняет источник высоких и благородных чувств благочестія. Истиннаго и подлиннаго благочестія не можетъ быть пока всѣ мы христіане не будемъ одной вѣры. Мы еще терпимъ кое-какъ существованіе язычества, но вѣрующіе въ Откровеніе Божіе и Библию не могутъ мириться со множественностью церквей. И все же — устранить ее — мы не въ силахъ; ни къ чему бы не привело, если кто и отрѣшился отъ своего исповѣданія: онъ только попалъ бы въ другое, столь же обособленное, хотя бы оно и называло себя сверхисповѣднымъ. По этому каждый изъ насъ долженъ стремиться стать выше вѣроисповѣданія, не выходя однако изъ него, а, наоборотъ, вливая въ него всю полноту сверхконфессиональности. Для этого богословію нужно такое ученіе о вѣроисповѣданіяхъ, о которомъ можно было бы сказать, что оно дѣйствительно христіанское. Но возможно ли это — пока сравненіе лишь односторонне? Потому то я и пишу Вамъ и прошу Васъ отозваться на мое письмо, дабы избѣжать такой односторонности. Вѣдь только обоюдное сравненіе дѣйствительно. Пока не выскажутся обѣ сравниваемые стороны — выводы диктуются лишь одной, а это не по христіански, а кромѣ того — ни къ чему.

Возможно, что условія для такого сравненія для насъ обоихъ особо благоприятны. Моей книгой о «Восточномъ Христіанствѣ» я кажется, слишкомъ подвергъ себя подозрѣніямъ въ односторонности и чрезмерномъ сочувствіи къ Вашей церкви въ протестантскихъ кругахъ, чтобы я рисковалъ встрѣтить упрекъ изъ круговъ Вашей церкви въ предвзятомъ отношеніи къ моимъ собственнымъ вѣрованіямъ. Вы же и Ваши единомышленники съ другой стороны проявляете, насколько я Васъ знаю, такую безпристрастность въ интерконфессиональныхъ вопросахъ, что мнѣ кажется, мы можемъ имѣть основанія надѣяться на успѣхъ.

Къ этому меня побуждаетъ еще одна особая причина. Какъ это Вамъ, конечно, достовѣрно извѣстно, на территоріи Вашей собственной церкви не только имѣются расщадники евангелическаго ученія, но ведется также и широкая пропаганда, которая за послѣднее время пользуется значительными успѣхомъ.

Штундистское движеніе Вамъ знакомо и мнѣ было бы чрезвычайно цѣнно узнать, что Вы собственно о немъ думаете. Только тогда я могъ бы полностью уяснить себѣ

Ваше отношеніе къ евангелическому христіанству, т. к. о какой либо церкви всегда судишь нѣсколько иначе, наблюдая ее у себя или встрѣчаясь съ ней на чужбинѣ. Поэтому, напримѣръ, я боюсь, не объясняется ли та сравнительная терпимость, съ которой у насъ обычно относятся къ Вашей церкви, главнымъ образомъ тѣмъ, что въ Германіи у нея приверженцевъ нѣтъ и что пропаганды она не ведетъ. У Васъ же наблюдается обратное. — Конечно можно очень различно оцѣнивать церковь, смотря по тому — идетъ ли рѣчь о ея внутреннихъ цѣнностяхъ или о значеніи вedomой ею пропаганды, передъ нами же встаетъ вопросъ, какъ о томъ, такъ и о другомъ.

И такъ, предполагая, что тема объ евангелической церкви, хотя бы въ формѣ штундизма, точнѣе піэтизма — является для Васъ острой, я думаю, что могу, даже долженъ и духовно поставить вопросъ въ широчайшей его формѣ, а именно — о взаимоотношеніи нашихъ церквей. Такъ какъ по отношенію къ Римско-католической церкви, исторически стоящей между нами, мы оба не имѣемъ настоящей возможности сравненія, во первыхъ, по тому, что она не приняла бы въ немъ достаточно серьезнаго участія, а во вторыхъ, отъ того, что въ данномъ случаѣ въ этомъ нѣтъ и никакой необходимости, то, не смотря на ея значительность, единство и цѣльность, ее слѣдовало бы оставить въ сторонѣ. Для меня же важно побесѣдовать съ Вами о «благочестіи».

Благочестіе бываетъ индивидуальное и совокупное: благочестіе отдѣльныхъ лицъ и всего народа. Передъ нами два вида благочестія, Вашъ православный, и нашъ піэтический. Существуетъ у насъ и допіэтическое благочестіе, но распространяться о немъ не стоитъ, т. к. оно не имѣетъ большого значенія, будучи лишено дѣйственной силы, передающейся отъ чловѣка къ чловѣку. Только въ формѣ піэтизма протестантизмъ пересталъ быть исключительно протестующимъ и занялъ самостоятельное положеніе. — Бѣда лишь въ томъ, что это піэтическое благочестіе весьма односторонне (какъ въ это можете замѣтить у штундистовъ, хотя я не знаю — вполнѣ ли походятъ русскіе штундисты на нѣмецкихъ) и по этому сдѣлалось партійнымъ дѣломъ, на которое я самъ, не будучи штундистомъ, стараюсь глядѣть по возможности съ непартійной точки зрѣнія.

Коротко говоря, православное благос-

честіе представляется мнѣ церковнымъ, благочестіе же піэтистское — внѣцерковнымъ и поэтому индивидуальнымъ; и это приводитъ меня опять обратно къ первоначальному противопоставленію.

Христіанство должно было сначала сдѣлаться Церковью, т. е. принять матеріальную — иначе сказать — политическую форму и создать собственную духовность; форма эта — іерархія, духовность — догматъ. На іерархіи и на догматѣ зиждется православное благочестіе, благочестіе же піэтистовъ основано на одной лишь Библии. Что это значитъ? Разумѣется Библия и у Васъ занимаетъ извѣстное мѣсто, но только какъ священная книга, а не входя въ благочестіе какъ непосредственное его содержаніе, — въ этомъ она не отличается отъ иконы; все же Библия налицо, т. к. безъ нея не было бы ни іерархіи, ни догмата, въ то время какъ эти послѣдніе суть продукты, если такъ можно выразиться, вѣры въ Библию: такимъ образомъ Библия стоитъ за іерархіей и догматомъ, но благочестіе объ этомъ не знаетъ, хотя бы даже и знало...

У насъ же — историческое мы здѣсь оставляемъ въ сторонѣ — наоборотъ: реформація устранила іерархію и, хотя это открыто и не признается, устранила и догматъ — чтобы разчистить путь къ Библии; это ей удалось и піэтизмъ неумолимы въ этомъ отношеніи. Вслѣдствіе этого Библия, стоящая у Васъ какъ бы на заднемъ планѣ — въ піэтизмѣ стоитъ впереди всего, не имѣя за собой уже ничего. Все благочестіе піэтизма лежитъ, такимъ образомъ, въ одной плоскости, что дѣлаетъ его непривлекательнымъ я хотѣлъ бы въ дальнѣйшемъ еще вернуться къ этому, и какъ то чуждымъ во многихъ его проявленіяхъ, — и тѣмъ не менѣе они имѣютъ — Библию!

Передо мной становится теперь вопросъ: можно ли сохранить Библию такъ, чтобы она служила не однимъ лишь фономъ, а благочестіе сохранило бы ту двойственность, безъ которой оно осуждено на вырожденіе?

Что бы ближе подступить къ этому вопросу, я поднимаю вопросъ о н а р о дѣ, т. к., какъ это сейчасъ выяснится, онъ ему тождествененъ. Нельзя безъ оговорокъ сказать, что церковь и народъ, церковь какъ учрежденіе — одно и то же: можно

смѣло говорить обратное, т. е. что они никогда въ сущности не одно и то же, хотя бы и должны были слиться въ одно, — протестантизмъ и возводитъ эту мечту въ мнимую дѣйствительность. Если вычеркнуть церковь — останется церковный народъ. Наша церковь состоитъ лишь изъ собирающагося въ церкви народа, вслѣдствіе чего вѣрованія молящихся стали на мѣсто вѣроученія. Наша церковь не народная церковь — она народъ, но не тотъ народъ, о которомъ говорятъ такъ называемые народники: все это иллюзіи или паганизмы; — народъ — совокупность вѣрующихъ. По этому оппозиція, въ этомъ и весь смыслъ либерализма, — и пошла у насъ сверху внизъ противъ снизу стоящей іерархіи (движеніе пасторовъ). Такимъ образомъ мы имѣемъ обратную церковную социологію — церковь наша управляется снизу. Народъ, церковный народъ управляетъ вопреки суперинтендантамъ и владычельнымъ епископамъ, которые хоть и управляли, но *per nefas*. Вы же, какъ Достоевскій это такъ ярко выразилъ, задаетесь всегда вопросомъ: какъ подойти къ народу? Церковный народъ у Васъ хоть и налицо, но не церковь на немъ зиждется, а онъ зиждился на церкви.

Этимъ можно объяснить и то, что штундизмъ имѣлъ у Васъ успѣхъ, преимущественно среди народа. Я слышалъ въ кругахъ «Свѣтъ Востока», что образованные русскіе люди при возвращеніи къ вѣрѣ всегда обращаются къ православію, мало же образованные — къ штундѣ. И этотъ успѣхъ вызывается Библией, вѣроятно, лишь ею одной, а потому является дѣломъ весьма серьезнымъ, тѣмъ болѣе, что рѣчь идетъ не объ какой либо одной изъ мелкихъ русскихъ сектъ.

На этотъ разъ я ограничиваюсь вопросомъ о мѣстѣ занимаемомъ народомъ въ церковной жизни, изъ котораго въ дальнѣйшемъ и вытечетъ вопросъ о благочестіи. Послѣдній является главной моей цѣлью, но подойти къ нему нельзя, не занявшись предварительно первымъ вопросомъ. Пожалуйста, сообщите мнѣ Ваше мнѣніе о немъ, которое мнѣ будетъ крайне цѣнно, а тогда я могъ бы позволить себѣ продолжать наши сравненія.

Гансъ Эренбергъ.

ДОРОГОЙ СОБРАТЬ О ГОСПОДЬ НАШЕМЪ ИИСУСЪ ХРИСТЪ ПРОФЕССОРЪ EHRENBURG!

Ваше братское письмо является для меня однимъ изъ отрадныхъ симптомовъ растущаго во всемъ христіанскомъ мірѣ стремленія къ единенію, которое невозможно безъ взаимнаго познанія и пониманія. Это есть, конечно, дѣло нелегкое. Оно требуетъ отъ участниковъ, съ одной стороны, личной церковной твердости, потому что не для любезностей или компромиссовъ должны вестись такіе разговоры, но ради познанія неумолимой и непреклонной истины, но, съ другой стороны, для этого требуется и особая духовная гибкость и, я бы сказалъ, извѣстная культура не только ума, но и сердца. Наша встрѣча съ вами произошла на доброй почвѣ: Вы являетесь носителемъ нужной и важной миссіи, — ознакомленія протестантскаго міра съ русской религіозной мыслью чрезъ изданіе сборниковъ «Das Oestliche Christenthum» и черезъ другіе Ваши подобные замыслы. Богъ дѣлаетъ дѣла свои чрезъ скудельные сосуды, но и сейчасъ можно видѣть, насколько смыслъ этого сближенія и духовныхъ встрѣчъ, которые нынѣ совершаются, превышаетъ нашу личную малость и имѣетъ прямо церковноисторическое значеніе. И для этого дѣла нужно много терпѣнія и любви, той любви, которая «все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, не радуется неправдѣ, но радуется истинѣ» (Кор. 13: 7, 6), коротко сказать, *любви* церковной, которая возможна и въ отношеніи къ тѣмъ, кто не принадлежитъ къ Церкви, по крайней мѣрѣ, видимой и видимо.

Въ отвѣтъ на Ваши вопросы я выскажу лишь нѣсколько своихъ мыслей, при-

томъ афористически. Въ общемъ и цѣломъ фактически Вы правы: *библеизмъ*, особая насыщенность Библіей, жизнь въ ней, есть свойство — готовъ сказать: даже преимущество — протестантскаго міра, въ равной мѣрѣ какъ англосаксонскаго, такъ и германскаго. Одна изъ причинъ этому въ томъ, что *внѣ* библеизма у протестантизма ничего не остается такого что онъ могъ бы считать *своимъ* и что не разлагалось бы у всѣхъ на глазахъ отъ ѣдкихъ кислотъ «протеста» и критики (я уже не буду касаться вопроса, въ какой мѣрѣ правомѣрно и само это принятіе Библии и внѣ Церкви не разлагается ли она сама). Православію же, Вы также правы, библеизмъ *quand même* несвойствененъ, ибо оно и вообще не есть религія книги, но нѣкоего непрерывнаго тайно — и священнодѣйствія. Въ нее входитъ и Библия, но не какъ книга, а какъ фактъ мистеріальнаго опыта: Библия — преимущественно Евангелія и Новый Заветъ, менѣе — Ветхій — суть части богослуженія, которое есть богодѣйство; и здѣсь есть больше, чѣмъ чтеніе, но само читаемое событіе. Евангеліе не только читается, но живетъ, происходитъ въ Церкви. Этимъ, несомнѣнно, полагается граница чистому библеизму непреходимая. Но, конечно, Библия остается и какъ *книга*, поскольку она входитъ въ общій составъ *преданія*; наряду съ многими другими: богослужебными текстами, святоотеческою письменностью, хотя, разумѣется, она царитъ и должна царить надъ ними, какъ Слово Божіе по преимуществу. Правда въ жизни библеизмъ въ Православіи осуществляет

ся недостаточно просто въ силу малой церковной культурности православныхъ. Однако у святыхъ подвижниковъ, и даже просто благочестивыхъ клириковъ и мірянъ (въ этомъ отношеніи между ними нѣтъ отличія) Вы встрѣтите глубокое знаніе и проникновеніе въ Библію. Однако же Православіе такъ богато, многомотивно и сложно, что, вообще говоря, человѣческихъ силъ хватаетъ на него менѣе, нежели на простой и однострунный, но въ простотѣ своей честный и вѣрный протестантизмъ съ его библеизмомъ. Дары различны и служенія различны. И растерявшимъ многіе церковные дары, Богъ далъ одно духовное сокровище — любовь къ слову Божію, и я долженъ безъ колебанія и съ радостью любви церковной признать, что въ этой любви къ слову Божію, — помимо всей той односторонности и предвзятости, которая родилась изъ «протеста» — протестантизмъ *церковенъ*, и готовъ сказать, *православенъ*, и отъ него можно учиться и фактически учиться и Православіе, конечно, не какъ Церковь вселенская, но въ историческихъ путяхъ своихъ. Въ библеизмъ заключается мировое церковное значеніе протестантизма. Однако это однажды уже сдѣлано въ исторіи, и всякое новое повтореніе только умножаетъ церковные яды протестантизма и является порожденіемъ глубочайшей духовной реакціи. Таково отношеніе Православія къ протестантской («евангелической») миссіи среди православныхъ, которые разсматриваются при этомъ въ качествѣ язычниковъ. Исторически реформація имѣла не только извѣстное оправданіе, но даже и обоснованіе въ крайностяхъ папизма: яды реформаціи, «протестъ», это — изнанка католицизма, реформаторы спасали христіанскую свободу отъ рабства, хотя — увы! — дорогой, чрезмѣрной цѣною. Но теперь реформаціи надо самой избавляться отъ протестантизма возвращеніемъ въ Церковь, съ обрѣтенными и утвержденными своими цѣнностями, но не продолжая разрушеніе Церкви.*) Всѣ свои подлинныя цѣнности протестантизмъ могъ бы найти въ Православіи и здѣсь сохранить и утвердить свой библеизмъ. Это былъ бы новый спектръ въ плеромѣ Православія, а «плетизмъ» въ цѣляхъ личнаго благочестія, упразднился бы за ненадобностью, замѣнившись просто церковностью. Что же

*) Это движеніе уже начинается, и однимъ изъ отраднѣхъ симптомовъ является изданіе *Una Sancta*.

касается русскаго протестантизма или штудизма, то мы разсматриваемъ его, какъ движеніе не столько библейское, сколько антицерковное. Острая ненависть къ Церкви, которая даже не почитается за христіанство —, воодушевляетъ этихъ ослѣпленныхъ людей. Это не библеизмъ, но протестантизмъ въ самомъ худомъ смыслѣ. Я не отрицаю человѣческихъ добродѣтелей, извѣстной религиозной приподнятости и возбужденности сектантовъ, того, что вы въ нихъ называете «плетизмомъ», но то въ дѣйствительности является часто экзальтаціей, часто же ложнымъ воодушевленіемъ, «прелестью». *Библеизмъ* есть лишь внѣшнее обличіе, я бы сказала форма, орудіе и предлогъ для церковно-ненавистничества. Въ такомъ видѣ штудизмъ — даже не христіанство, каковымъ все же не переставала быть реформація, это — другая религія, которая рядомъ переходныхъ формъ сближается съ еще болѣе рационалистическими сектами и переходитъ просто въ челоуѣколюбіе и социализмъ. Не библеизмъ, но нечувствіе таинствъ и нечестіе къ Богородицѣ ихъ воодушевляетъ. Библія въ танихъ рукахъ становится — страшно сказать — мертвою и мертвящею, ибо буква убиваетъ, духъ животворитъ. Штудисты, въ большинствѣ случаевъ, знаютъ Библію лучше чѣмъ даже профессиональные богословы, но знаютъ ее мертвымъ, фарисейскимъ знаніемъ, безъ внутренняго пониманія. Обычно у сектантовъ нѣтъ той общей духовной культуры, которая есть *minimum* для протестантскаго библеизма, но въ то же время есть кичливость мнимой простоты, которую они приравниваютъ первохристіанству.

Здѣсь есть прямая аналогія съ пролетарскимъ классовымъ надменіемъ. Штудизмъ есть порожденіе челоуѣческой гордости и невыносимымъ фарисействомъ въ-етъ отъ вождей его. Таково мое прямое и искреннее слово о штудизмѣ. Я, разумѣется, не буду отрицать безчисленныхъ грѣховъ и слабостей историческихъ представителей Православія, но это никогда не должно быть основаніемъ для церковной самодѣльности и хулы на Церковь, Богородицу, святыхъ, таинства. Библеизмъ въ рукахъ штудистовъ антицерковенъ и не только въ томъ смыслѣ, что Библія здѣсь изымается изъ церковнаго контекста, но и прямо противопоставляется всему преданію Церкви. И въ этомъ смыслѣ, повторяю, протестантская миссія враждебна Церкви. Протестантизмъ долженъ не распространяться, какъ протестантизмъ, но изживать

себя. Лишь въ средѣ невѣрныхъ, гдѣ онъ приписитъ слово Божіе, онъ зажигаетъ въ сердцахъ свѣтъ боговѣдѣнія. Въ Православіи есть достаточно мѣста для библеизма, ему нуженъ свой библеизмъ, оно можетъ на почвѣ его братски сближаться съ протестантскимъ міромъ, но лишь настолько, насколько это есть подлинный библеизмъ, но не протестантизмъ подъ предлогомъ библеизма. Штундизмъ же есть именно протестантизмъ и лишь вслѣдствіе того и для того — библеизмъ. Индивидуально это можетъ быть иначе, но въ цѣломъ, вѣроучительно, это такъ. Поэтому, между прочимъ, изъ штундизма обычно нѣтъ возврата къ Церкви, душа до такой степени вывихивается, что нарушается весь ея строй. Поэтому тотъ библеизмъ, который приносится русскимъ протестантизмомъ, не идетъ ни на какую службу Церкви, и «евангелическое» христианство есть даже и не реформація, которая ненужна и неумѣстна въ Православіи, но только протестантизмъ, какъ выявление церковнаго разложенія, усиленнаго бѣдствіями русской церкви. Извѣстному типу русской души свойственно соединеніе вовсе неправославнаго рационализма и при этомъ горделиваго упрямства, на почвѣ чего и развивается штундизмъ. Примѣръ — Толстой, и въ этомъ смыслѣ Толстой народенъ, но и духовно бесплоденъ. Подобная «евангелизація» Россіи приносить глубокой вредъ всему христіанскому міру, — это *историческій* протестантизмъ долженъ, наконецъ, понять. Православный же библеизмъ, тотъ, котораго не видятъ и не знаютъ со стороны, въ своемъ чистомъ видѣ, растворенъ со всей жизнью Церкви, съ богослуженіемъ, кругомъ церковнымъ, иконографіей, даже бытомъ. Православная жизнь сама есть живая Библия. И тѣмъ не менѣе я готовъ признать, не видя въ томъ противорѣчія, что мы, православные, — не Православіе, но именно православные, — нуждаемся въ томъ, чтобы больше знать и любить Библию, и это есть для насъ дѣло церковнаго разума и требованіе возраста, (хотя въ этомъ нисколько не помогаетъ и не содѣйствуетъ штунда). Польза и вліяніе историческаго протестантизма здѣсь можетъ быть — и даже есть — иная, скорѣе научно-просвѣтительная, и лишь чрезъ это религіозная, нежели прямо миссіонерствующая. Мы примемъ отъ васъ Библию въ критическомъ и общедоступномъ изданіи, съ разными научными комментаріями, но отвергнемъ всякую «евангелизацію», отторгающую отъ

Церкви, какъ нѣкогда протестантизмъ отрывалъ отъ католической церкви реформацію. Въ *этомъ* отношеніи къ протестантизму православіе и католичество не различаются.

Народъ въ Церкви или народъ церковный? Боюсь, что въ самой постановкѣ этого вопроса борются, съ одной стороны, католичество, которое, какъ діалектический моментъ, и доселѣ не преодолѣно протестантизмомъ, а съ другой — «новѣйшая демократія». Мы имѣемъ Хом.к ва, съ его ученіемъ, которое есть существенно православное, о *народѣ церковномъ*, какъ тѣлѣ Церкви, хранящемъ истину. Иерархія у насъ иногда впадаетъ въ католическое преувеличеніе своего значенія, устанавливающее въ православіи чисто католическое раздѣленіе на Церковь учащую и повинующуюся. Но православіе содержитъ высокое, хотя м. б. недостаточно выявленное ученіе о значеніи мірянъ въ церкви въ *единеніи* съ пастырями, подъ водительствомъ епископата. Но міряне не есть лишь объектъ пассивной покорности. Въ бурная и трудная времена народъ церковный выноситъ на своихъ плечахъ бремя церковнаго водительства, такъ это есть теперь въ Россіи въ борьбѣ съ живоцерковствомъ, и такъ это — потенциально — есть всегда. Разумѣется, народъ церковный можетъ заболѣвать и часто болѣетъ демократією, также какъ калпръ — католическимъ клерикализмомъ. Но православная норма, имманентная природѣ Церкви, есть именно церковный народъ, пасомый, но не ведомый пастырями. Я всегда опасаясь *народничества* въ Церкви, которымъ вообще болѣетъ наша интеллигенція, но которымъ болѣетъ и протестантизмъ, не изжившій еще оппозиціи католическому ученію. Вѣрнѣе сказать, что въ Церкви нѣтъ народа, но есть міряне и пастыри, и осуществлять фактически внутренне данную и заданную Православіемъ норму есть всегда творческая задача. Духъ Православія есть не рабство, а свобода сыновъ Божіихъ. И здѣсь опять протестанство можетъ погрузиться въ лоно Православія своимъ церковнымъ народолюбіемъ, поскольку оно не становится анти-иерархизмомъ, разрушающимъ Церковь, т. е. не иссыхаетъ въ пескахъ «протеста».

Вотъ тѣ немногія и предварительныя мысли, которыя мнѣ хочется высказать не столько въ отвѣтъ, сколько по поводу Вашего письма.

Преданный Вамъ прот. С. Булгаковъ.

ПРОТЕСТАНТИЗМЪ И ПРАВОСЛАВІЕ.

(Рѣчь, произнесенная на съѣздѣ христіанскихъ студенческихъ движеній въ Православныхъ Балканскихъ странахъ въ мѣсь 1926 г. въ Банѣ Костенедѣ — Болгарія).

Я хочу поставить передъ вами вопросъ необычайной важности. Я хочу говорить вамъ о встрѣчѣ Православія съ западнымъ протестантскимъ міромъ. Мы здѣсь представители этихъ двухъ міровъ стоимъ другъ передъ другомъ. Что мы представляемъ изъ себя? Что мы можемъ другъ другу дать? Какой смыслъ въ нашей встрѣчѣ? Что ждетъ отъ нея Богъ?

Только четыре года я работаю среди православныхъ студентовъ и я слишкомъ мало знаю Православіе, чтобы чувствовать себя готовымъ отвѣтить на этотъ вопросъ.

Но если я все-таки имѣю смѣлость здѣсь свидѣтельствовать передъ вами, то это оттого, что вы знаете такъ-же хорошо, какъ я, что этотъ вопросъ не относится къ тѣмъ, которые рѣшаются образованіемъ, разумомъ, научными изслѣдованіями.

Этотъ вопросъ ставится и рѣшается въ томъ порядкѣ, который Паскаль назвалъ порядкомъ сердца. И вотъ въ порядкѣ сердца — я хочу говорить вамъ о немъ.

Повѣрьте мнѣ, не какъ люди, здоровые, пресыщенные и удовлетворенные, — не какъ личности, сознающія свою силу, и твердость своего положенія — не самодовольными приходимъ мы къ вамъ — западные христіане-протестанты. Нѣтъ, мы приходимъ къ вамъ теперь послѣ всего, что пережили, какъ люди серьезно больные, глубоко раненные, охваченные тоской.

Мы приносимъ вамъ все страданіе, всю тревогу нашего христіанскаго міра, разорваннаго и потерявшаго свою цѣльность.

Никогда, можетъ-быть, отъ начала всей христіанской эры таинственная риза Христа не была такъ ужасающе раздражаема. Никогда, можетъ-быть люди такъ не отрекались отъ Христа. Никогда, можетъ-быть Христосъ такъ снова не распинался нами, какъ теперь — сынами старыхъ христіанскихъ народовъ.

Охваченные тоской и раненные — мы приходимъ къ вамъ. Вся эта тоска, всѣ эти раны — вы видите — онѣ намъ даны Богомъ. Онъ насъ судитъ, давая ихъ намъ. И въ своемъ судѣ — Онъ намъ ставитъ вопросъ. Даже, когда мы такъ далеко отпали отъ Него, — Онъ не оставляетъ насъ. Въ Своемъ невыразимомъ одиночествѣ, несмотря на все наше паденіе, Онъ насъ зоветъ. И что мы отвѣтимъ Ему?

Но вы видите Онъ еще болѣе далѣ намъ въ своемъ милосердіи. Онъ далѣ намъ христіанамъ православнымъ и христіанамъ протестантамъ встрѣтиться такъ, какъ можетъ-быть, мы никогда не встрѣчались въ исторіи.

Повѣрьте, что Онъ послалъ эту встрѣчу, чтобы вопросъ, который Онъ ставитъ намъ — людямъ запада, — былъ такъ-же поставленъ вамъ — христіанамъ восточной церкви. Мы вамъ говоримъ: вотъ наши мученія, вотъ наша тяжесть, вотъ наши раны. Мы все приносимъ вамъ, даже самое тяжелое, даже раздѣленіе церкви. Хотите ли вы намъ помочь? Мы васъ умоляемъ во имя Того, кто понесъ на Себѣ всѣ наши немощи. Мы вамъ говоримъ: вотъ наши грѣхи, вотъ наши болѣзни. Хотите-ли вы, отвѣ-

чать Богу вмѣстѣ съ нами? Хотите-ли вы принесть вмѣстѣ съ нами покаяніе смиренно и братски?

Какой смыслъ нашей встрѣчи? Неужели это простой обмѣнъ учтивыхъ привѣтствій? Неужели всѣ сказанныя здѣсь слова объ уваженіи къ свободѣ и достоинству другъ друга — только благочестивый обманъ? И что такое наша встрѣча, просто-ли человѣчески душевная или это духовная встрѣча — встрѣча подъ крестомъ и въ свѣтѣ Воскресенія.

Сегодня говорилось о духовной красотѣ и благородствѣ встрѣчи въ свободѣ и взаимномъ уваженіи нашихъ религіозныхъ судебъ. Но, вы видите, еще большаго хотите отъ насъ Богъ. Богъ хочетъ, чтобы мы встрѣтились въ любви. Только если мы встрѣтимся въ любви — только тогда мы встрѣтимся реально въ свободѣ. Потому что тайной истиннаго уваженія обладаетъ только любовь.

Вы видите теперь отчето мы васъ просимъ раздѣлить наши тяжести. Слушайте внимательно и въ нашей молбѣ — вы услышите Бога, который васъ спрашиваетъ и васъ зоветъ. И передъ нами, такъ приходящими къ вамъ и передъ Богомъ, зовущимъ васъ къ духовному общенію съ нами въ свободѣ и любви, — вы не сможете просто отвѣтить: «Въ нашей церкви мы имѣемъ всю полноту жизни во Христѣ, и мы несемъ наши грѣхи и наши тяжести духовно здоровыми, потому что питаемся сокровищами нашей церкви». Если вы такъ увѣрены, что обладаете всей полнотой — это можетъ быть извѣстнымъ только Богу, — если вы сознаете ваши богатства — то вы не останетесь замкнутыми въ себѣ, вы не будете такъ жестоки, чтобы закрыть двери вашей церкви передъ нами. Богъ вамъ далъ эти богатства, чтобы вы ихъ раздѣлили съ нами? Если Богъ васъ такъ благословилъ и такъ переполнилъ — вы не сможете не придти къ намъ — не открыть намъ всего, что вамъ дано. Хотите-ли вы намъ помочь? Вы видите, мы не о маломъ васъ просимъ. Мы пришли сюда, не о маломъ васъ просить. Такъ великъ этотъ часъ для христіанства, что мы васъ просимъ о самомъ большемъ, о чемъ христіанинъ можетъ просить другого. Хотите-ли вы, готовы-ли вы страдать нашими страданіями, дѣлить наши тяжести, исповѣдываться въ нашихъ грѣхахъ. И въ самомъ главномъ — въ томъ, что мы раздѣлились другъ отъ друга, что мы раздраемъ Тѣло Христово, что Его Вселенская церковь раздѣлена. Вотъ молюба, которую мы къ

вамъ обращаемъ во имя Того, кого исповѣдуемъ и кому поклоняемся мы всѣ и кто соединяетъ насъ въ нашихъ раздѣленіяхъ.

Мы васъ умоляемъ не поддаваться грѣху ревнивой и гордой любви. Мы слишкомъ хорошо знаемъ, что среди вашихъ братьевъ есть такіе, которые хотятъ лишь для себя довольствоваться своей церковью. Изъ страха потерять чистоту своей вѣры они обособляются, становятся недоувѣрчивыми и враждебными ко всему, что имъ кажется чуждымъ. Вмѣсто того, чтобы воспламеняться любовью безъ границъ отъ любви безъ границъ Христа — они начинаютъ любить такъ исключительно свою церковь, что относятся подозрительно и враждебно ко всему остальному христіанству.

Мы, входя съ нашей грѣховной природой въ церковь, составляемъ то, что есть плотскаго и земнаго въ ней. И мы тоже призваны къ жертвѣ любви. Мы тоже должны, какъ и вся церковь, умереть, чтобы воскреснуть. Мы должны отдать себя Богу, забыть себя въ Немъ, — чтобы себя найти въ Богѣ. Чтобы быть искупленными мы должны себя потерять. Это та цѣна, которую мы должны заплатить, чтобы быть преобразенными во Христѣ. Это та цѣна, которую земная церковь должна заплатить. Если мы поистинѣ здѣсь составляемъ мистическое тѣло Христа, то мы должны умереть, какъ умеръ Глава чтобы воскреснуть съ Нимъ. Мистическое тѣло Христа живетъ только тогда, если умереть, чтобы воскреснуть. Такъ и только такъ церковь становится сіяющей въ радости — любящей безъ границъ, по истинѣ Вселенской.

Повѣрьте, мы не были-бы здѣсь вмѣстѣ, если бы не знали, что вы способны, что вы готовы принести эту жертву. И разъ мы вошли въ такое духовное общеніе, — мы можемъ себя спросить, что мы дадимъ другъ другу, что мы значимъ другъ для друга?

Вы можете принести только то, что вамъ Богъ самъ далъ — Христа, живущаго въ вашей церкви и всю духовную полноту, которая содержится въ ней, которая принадлежитъ только Ему Одному, которая живетъ въ вашемъ Священномъ Преданіи, въ вашихъ молитвахъ, въ вашей литургіи, въ вашихъ иконахъ, въ вашихъ таинствахъ, въ вашихъ святыхъ, въ вашихъ мученикахъ, въ вашихъ исповѣдникахъ вѣры, въ вашихъ мистикахъ, въ вашихъ монастыряхъ.

Въ церкви всегда живутъ два начала: слово и образъ. Слово есть зовъ Бога въ

каждый момент — къ каждому человеку, къ каждому народу. Слово есть Пророческое живущее въ церкви. Оно есть «hic et nunc» Бога черезъ всю исторію, черезъ весь міръ. Это «да» Бога и «нѣтъ» Бога. Это видѣніе того Креста, который каждая личность, каждая эпоха, каждый народъ призванъ нести. Слово колеблетъ прочность нашей привычной комфортабельной жизни — оно срываетъ пелену благополучія и довольства застилающую подлинную природу вещей. Слово — молнія, потрясающая уютъ нашихъ человѣческихъ жилищъ и вдругъ ослѣпительно открывающая намъ небо. Слово надъ всѣмъ въ нашей жизни ставитъ вопросъ. Оно открываетъ внезапно и трепетно для каждого изъ насъ, въ данный моментъ великую трагедію спасенія, которая вѣчно происходитъ между Богомъ и человекомъ. Слово это Богъ въ дѣйствіи — черезъ Него Богъ намъ объявляетъ наше спасеніе. Слово это скорбь по Богѣ, пробуждающаяся въ насъ. Слово это вопросъ Бога, который Онъ намъ ставитъ и отвѣтъ уже заключенный въ немъ.

— Но Богъ вѣченъ. Его миру не будетъ конца. Его истина пребываетъ неизмѣнной отъ начала. И образъ вѣчныхъ вещей намъ необходимъ — образъ вещей, неизмѣнныхъ въ Богѣ. Образъ всего, что есть въ третьемъ измѣреніи, измѣреніи, въ которомъ находится Богъ и все Его твореніе. Въ образахъ и символахъ церкви невидимый міръ Бога намъ становится видимъ. Вся іерархія духовныхъ реальностей является намъ. Образъ это божественный «stasis», Слово — божественный «dynamis».

Въ прекрасномъ ритмѣ церковный годъ намъ раскрываетъ образы духовнаго міра: многообразіе ликовъ святости, твореніе, судьба творенія исполнившаяся черезъ Божию Матерь, Благовѣщеніе Рождество Христово, Его Страсти. Голгофа, Воскресеніе и Вознесеніе; Духъ Святой, сходящій на Апостоловъ и устрояющій церковь въ Пятидесятницу. И въ центрѣ всего Евхаристія — Богъ въ Своей безконечной любви, жертвующій Себя намъ, чтобы воскреснуть въ насъ.

Въ иконопочитаніи, въ жизни литургіи и въ таинствахъ ваша церковь какъ ни одна другая сохраняетъ тайну искупленія черезъ воплощеніе. Потому что — въ итогѣ — въ образахъ и символахъ церкви — скудные и немощныя вещи міра сего: хлѣбъ и вино, камни, краски, человѣческій голосъ становятся носителями вещей невидимыхъ и божественныхъ. Онѣ полу-

чаютъ иной смыслъ, ничего общаго не имѣющій съ ихъ предназначеніемъ въ этомъ мірѣ — онѣ получаютъ божественный смыслъ. И такъ во видимой церкви — въ ея символахъ и образахъ происходитъ чудесное воплощеніе и преображеніе вещей міра сего. Образы существуютъ тамъ, гдѣ встрѣчаются два міра: міръ здѣшній и видимый, и міръ невидимый и божественный. И черезъ образы и символы здѣсь воплощаются божественныя реальности. Христосъ, Слово Бога принявшее человѣческое естество, не раскрываетъ ли оно намъ несказанную Славу, къ которой призываетъ насъ Богъ, въ которой Онъ всяческая во всемъ? Не есть-ли въ этомъ главное основаніе нашей вѣры?

— И ни одна церковь такъ не велика, какъ ваша въ почитаніи тайны Воплощенія, Христа распятаго и воскресшаго — Богочеловѣка.

Мы протестанты сдѣлавшіеся во имя евангельской чистоты икоборцами, ставимъ слишкомъ часто наше оправданіе вѣрой выше тайны воплощенія. Для чистоты нашей совѣсти мы разбили символы, слова, ставшаго Плътью — тайну Боговоплощенія, которое есть вся чистота и вся полнота.

Мы были велики въ нашей вѣрѣ и пламенны въ нашемъ пророческомъ духѣ, и внутренней миссіи, въ нашей общественной жизни и проповѣди. Но слишкомъ часто и въ трагическомъ итогѣ отвлеченно-духовнаго пониманія евангелія мы теряли положеніе смиреннаго стоянія передъ Богомъ и Христомъ и чувство реальности Святой Троицы. И когда мы удалились отъ истиннаго почитанія божественныхъ образовъ, живущихъ въ литургіи, и таинства Богообщенія въ евхаристіи, — то мы потеряли единственное оправданіе, которое безусловно передъ Богомъ, которое выше даже оправданія вѣрой и дѣлами — оправданіе и спасеніе черезъ реальное присутствіе Христа, живущаго въ насъ. Такимъ образомъ удалившись отъ тайны воплощенія, — мы потеряли смыслъ видимой церкви, видимаго тѣла, въ которомъ полнота и божественная благодать.

Теперь протестантизмъ пробуждается. Онъ хочетъ выйти изъ трагическаго тупика. Кто посмѣетъ его осудить за то, что онъ страстно возсталъ четыреста лѣтъ назадъ за чистоту Евангелія. То, что произошло тогда, — больше, чѣмъ мы. Не намъ бросать напрасныя и гордыя осужденія. Что-то, что произошло, въ реформации, было во имя Бога. Но дѣйствіе,

начатое во имя Бога, зашло слишком далеко, подъ влияніемъ человѣческихъ страстей. И теперь мы несемъ на себѣ всѣ раны и всѣ послѣдствія. Мы инвалиды, но когда мы сознаемъ это, мы инвалиды увѣнчанные славой.

И вы христіане восточной церкви, вы хорошо знаете, что въ историческомъ планѣ ваша церковь была часто настолько исполнена Богопочитанія, что забывала о духѣ пророчества. Она чтитъ Слово Божіе въ ущербъ его проповѣди и погружаясь въ неизреченную тайну Богослуженія, теряла пафосъ апостольства.

Теперь Православная церковь особенно русская, пробуждается. — Пробуждается заснувшее слово. И передъ лицомъ войны и революціи снова вѣетъ пророческій духъ. Раскрываются творческія силы клира и вѣрныхъ. Возрождается жизнь въ приходахъ и возникаютъ религіозныя движенія.

Жажда пророческаго духа и движенія церковнаго народа существовали всегда. Но послѣднія 100 лѣтъ казалось онѣ проявляются внѣ церкви. Теперь они снова возвращаются въ церковь. И церковь снова получаетъ святую полноту слова и образа, «hic et nunc» и вѣчность — одно дополняющее другое.

Это движеніе русскихъ студентовъ, о которомъ вы слышали, что оно, какъ ни слабый знакъ чудеснаго возрожденія слова. Русская интеллигенція, вернувшись въ церковь къ вѣчнымъ образамъ, пре-

бывающимъ въ ней, какъ будто снова обрѣтаетъ значеніе слова.

— Здѣсь я вижу чудесное благословеніе нашей встрѣчи. Вы нуждаетесь въ диалогѣ слова, у насъ такая жажда войти и стоять въ тишинѣ въ видимой церкви Христа въ литургіи и таинствахъ. И, помогая вамъ въ вашихъ студенческихъ движеніяхъ, движеніяхъ мірянъ, въ которыхъ идетъ миссіонерская и общественная работа, которые захвачены изученіемъ священныхъ Писанія и Преданія, въ которыхъ сердце открыто духу пророчества, открыть «hic et nunc» Христа для нашего времени и для нашего отечества и которые черпаютъ силу для всего этого въ стояніи передъ Богомъ, мы получаемъ гораздо больше, чѣмъ можемъ дать, — мы получаемъ отъ васъ новое вѣдѣніе цѣльности и полноты открывающейся во Христѣ и живущей въ литургіи и таинствахъ вашей церкви. И это взаимное проликаніе, укрѣпляющее духовное возрожденіе въ Православной церкви, освѣщающее путь многимъ современнымъ протестантскимъ движеніямъ — и могущее повести церковь Православную и Протестантскую къ цѣлостному сочетанію Слова и Образа — не есть-ли это дѣло Божіе, превышающее наши силы?

И мы благодаримъ Бога, что Онъ даетъ намъ возможность дѣлиться нашими слабыми силами и просимъ Его благословить и дальше наши усилія.

Г. Г. Кульманъ.

ПИСЬМО ВЛ. СОЛОВЬЕВА КЪ Л. ТОЛСТОМУ.

О ВОСКРЕСЕНІИ ХРИСТА. *)

Петербургъ, 28 іюля—2 августа 1894.

Дорогой Л. Н.! Со времени моего послѣдняго письма, отправленнаго черезъ гр. Кр. я былъ дважды серьезно боленъ и не хочу долѣе откладывать важнаго разговора, который я Вамъ долженъ.

Все наше разногласіе можетъ быть сосредоточено въ одномъ конкретномъ пунктѣ — воскресеніи Христа. Я думаю, что въ Вашемъ собственномъ міросозерцаніи (если я только вѣрно понимаю Ваши послѣднія сочиненія) нѣтъ ничего такого, что мѣшало бы признать истину воскресенія, а есть даже нѣчто такое, что заставляеть признать ее. Сначала скажу объ идеѣ воскресенія вообще, а потомъ о Воскресеніи Христа.

1) Вы допускаете, что нашъ міръ прогрессивно видоизмѣняется, переходя отъ низшихъ формъ и ступеней бытія къ высшимъ, или болѣе совершеннымъ, 2) Вы признаете взаимодѣйствіе между внутренней жизнью и внѣшней физической и 3) на почвѣ этого взаимодѣйствія Вы признаете, что совершенство духовнаго существа выражается въ томъ, что его собственная духовная жизнь подчиняеть себя его физическую жизнь, овладѣваетъ ею.

Исходя изъ этихъ трехъ пунктовъ, я думаю, необходимо придти къ истинѣ воскресенія. Дѣло въ томъ, что духовная

сила по отношенію къ матеріальному существованію не есть величина постоянная, а возрастающая. Въ мірѣ животномъ она вообще находится въ скрытомъ потенциальномъ состояніи; въ человѣчествѣ она освобождается и становится явною. Но это освобожденіе совершается сначала лишь идеально, въ формѣ разумнаго сознанія: я различаю себя отъ своей животной природы, сознаю свою внутреннюю независимость отъ нея и превосходство предъ нею. Но можетъ ли это *сознаніе* перейти въ *дѣло*.? Не только можетъ, но отчасти и переходитъ. Какъ въ мірѣ животномъ мы находимъ нѣкоторые зачатки или проблески разумной жизни, такъ въ человѣчествѣ несомнѣнно существуютъ зачатки того высшаго совершеннаго состоянія, въ которомъ духъ дѣйствительно фактически овладѣваетъ матеріальной жизнью. Онъ *борется* съ темными стремленіями матеріальной природы и покоряеть ихъ себѣ (а не *различаетъ* только себя отъ нихъ.). Отъ степени внутренняго духовнаго совершенства зависитъ большая или меньшая полнота этой побѣды. Крайнее торжество враждебнаго матеріальнаго начала есть смерть, т. е. освобожденіе хаотической жизни матеріальныхъ частей съ разрушеніемъ ихъ разумной, цѣлесообразной связи. Смерть есть явная побѣда безсмыслія надъ смысломъ, хаоса надъ космосомъ. Особенно это ясно относительно живыхъ существъ высшаго порядка. Смерть человѣка есть уничтоженіе совершеннаго организма, т. е. цѣлесообразной формы и орудія высшей разумной жизни. Такая побѣда низшаго надъ выс-

*) Мы воспроизводимъ это мало извѣстное въ широкихъ кругахъ читателей интересное письмо Вл. Соловьева къ Л. Н. Толстому. Въ собраніе сочиненій Вл. Соловьева оно не вошло.

шимъ такое обезоруженіе духовнаго начала показываетъ, очевидно, недостаточность его силы. Но вѣдь эта сила *возрастаетъ*. Для человѣка безсмертіе есть тоже, что для животнаго разумъ: смыслъ животнаго царства есть животное разумное, т. е. человѣкъ. Смыслъ человѣчества есть *безсмертный*, т. е. Христосъ. Какъ животный міръ тяготѣетъ къ разуму, такъ человѣчество тяготѣетъ къ безсмертію. Если борьба съ хаосомъ и смертью есть сущность мирового процесса, при чемъ свѣтлая, духовная сторона хоть медленно и постепенно, но все-таки *одолеваетъ*, то воскресеніе, т. е. дѣйствительная и окончательная побѣда живого существа надъ смертью, есть необходимый моментъ этого процесса, который въ принципѣ этимъ и оканчивается; весь дальнѣйшій прогрессъ, строго говоря, имѣетъ лишь экстенсивный характеръ, состоитъ въ универсальномъ усвоеніи этой индивидуальной побѣды или въ распространеніи ея слѣдствій на все человѣчество и на весь міръ.

Если подѣ чудомъ разумѣть фактъ, противорѣчащій общему ходу вещей и потому невозможный, то воскресеніе есть прямая противоположность чуду — это есть фактъ, безусловно необходимый въ общемъ ходѣ вещей, если же подѣ чудомъ разумѣть фактъ, впервые случившійся, небывалый, то воскресеніе «первенца изъ мертвыхъ» есть конечно, чудо совершенно такое же, какъ появленіе первой органической кѣлочки среди неорганическаго міра, или появленіе животнаго среди первобытной растительности или перваго человѣка среди орангутанговъ. Въ этихъ чудесахъ не сомнѣвается естественная исторія, такъ же несомнѣнно и чудо воскресенія для исторіи человѣчества.

Разумѣется, съ точки зрѣнія механическаго матеріализма, все это — *nul et non avenu*. Но я былъ бы очень удивленъ, если бъ съ Вашей точки зрѣнія услышалъ какое-нибудь принципиальное возраженіе. Я увѣренъ, что идея воскресенія «первенца изъ мертвыхъ» для Васъ такъ же естественна, какъ и для меня. Но спрашивается, осуществилась ли она въ томъ историческомъ лицѣ, о воскресеніи котораго разсказывается въ Евангеліяхъ. — Вотъ основанія, которыми я подтверждаю свою увѣренность въ дѣйствительномъ воскресеніи этого лица, Иисуса Христа, какъ первенца изъ мертвыхъ.

1. Побѣда надъ смертью есть необходимое натуральное слѣдствіе внутренняго совершенства; то лицо, въ которомъ духов-

ное начало забрало силу рѣшительно и окончательно надѣ всѣмъ высшимъ, не можетъ быть покорено смертью; духовная сила, достигнувъ *полноты* своего совершенства, неизбежно переливается, такъ сказать черезъ край субъективно психической жизни, захватываетъ и тѣлесную жизнь, преображаетъ ее, а затѣмъ окончательно одухотворяетъ, неразрывно связываетъ съ собой. Но именно образъ полнаго духовнаго совершенства я и нахожу въ Евангельскомъ Христѣ; считать этотъ образъ вымышленнымъ я не могу по множеству причинъ, приводить которыя нѣтъ надобности, такъ какъ и Вы не считаете евангельскаго Христа мифомъ. Если же этотъ духовно-совершенный человѣкъ дѣйствительно существовалъ, то онъ тѣмъ самымъ былъ первенецъ изъ мертвыхъ и другого такого ждать нечего.

II. Второе основаніе моей вѣры позволяетъ пояснить сравненіемъ изъ другой области. Когда астрономъ Леверье посредствомъ извѣстныхъ вычисленій убѣдился что за орбитой Урана должна находиться еще другая планета, а затѣмъ увидалъ, ее въ телескопъ именно такъ, какъ она должна была быть по его вычисленіямъ, то едва ли онъ имѣлъ какой-нибудь разумный поводъ думать, что эта видимая намъ планета не есть та, которую онъ вычислилъ, что она не настоящая, а настоящая еще можетъ быть открыта впослѣдствіи. Подобнымъ образомъ, когда, основываясь на общемъ смыслѣ мирового и историческаго процесса и на послѣдовательности его стадій, мы находимъ, что послѣ проявленія духовнаго начала въ идейной формѣ — съ одной стороны, въ философіи и художествѣ эллиновъ, а съ другой стороны, въ этическо-религиозномъ идеалѣ пророковъ еврейскихъ (понятіе Царства Божія) — дальнѣйшій высшій моментъ этого откровенія долженъ былъ представить явленіе того же духовнаго начала *личное* и *реальное* его воплощеніе въ живомъ лицѣ, которое не въ мысляхъ только и художественныхъ образахъ а на *дѣлѣ* должно было показать силу и побѣду духа надъ враждебнымъ дурнымъ началомъ и его крайнимъ выраженіемъ — смертью, т. е. должно было дѣйствительно воскресить свое матерьяльное тѣло въ духовное, — и когда вмѣстѣ съ тѣмъ у свидѣтелей очевидцевъ, неграмотныхъ евреевъ, неимѣющихъ никакого понятія о мировомъ процессѣ, его стадіяхъ и моментахъ, мы находимъ описаніе именно такого человѣка, лично и реально вопло-

щающего въ себѣ духовное начало, при чемъ они съ изумленіемъ, какъ о событіи для нихъ неожиданнымъ и невѣроятнымъ, рассказываютъ, что этотъ человѣкъ воскресъ, т. е. представляютъ чисто эмпирически, какъ послѣдовательность фактовъ, то, что для насъ имѣетъ внутреннюю логическую связь, — видя такое совпаденіе, мы рѣшительно не въ правѣ обвинять этихъ свидѣтелей въ томъ, что они выдумали фактъ все значеніе котораго для нихъ не было ясно. Это почти то же, какъ еслибы мы предположили, что рабочіе, строившіе телескопъ Парижской Обсерваторіи, хотя ничего не знали о вычисленіяхъ Леверье, однако, нарочно устроили такъ, чтобы онъ увидалъ въ этотъ телескопъ призракъ несуществующаго Нептуна..

III. О третьемъ основаніи моей вѣры въ воскресеніе Христа я упомяну только въ двухъ словахъ, т. к. оно слишкомъ извѣстно, что не уменьшаетъ его силы. Дѣло въ томъ, что безъ факта воскресенія необычайный энтузіазмъ апостольской общины не имѣлъ бы достаточнаго основанія и вообще вся первоначальная исторія христіанства представляла бы рядъ невозможностей. Развѣ только признать (какъ это иные и дѣлали), что въ христіанской исторіи вовсе не было перваго вѣка, и что началось она прямо со второго, или даже съ третьяго.

Я лично, съ тѣхъ поръ какъ признаю, что исторія міра и человѣчества имѣетъ смыслъ, не имѣю ни малѣйшаго сомнѣнія, въ воскресеніи Христа, и всѣ возраженія противъ этой истины своею слабостью только подтверждаютъ мою вѣру.

Единственное серьезное и оригинальное возраженіе, которое мнѣ извѣстно, принадлежитъ Вамъ. Въ одномъ недавнемъ разговорѣ со мною, вы сказали, что, если признать воскресеніе и слѣдовательно особое сверхъестественное значеніе Христа,

то это заставить христіанъ болѣе полагаться для своего спасенія на таинственную силу этого сверхъестественнаго существа, нежели на собственную нравственную работу. Но вѣдь такое злоупотребленіе истиною въ концѣ концовъ есть лишь обличеніе злоупотребляющихъ. Такъ какъ на самомъ дѣлѣ Христосъ, хотя и воскресшій, ничего окончательнаго для насъ, безъ насъ самихъ сдѣлать не можетъ, то для искреннихъ и добросовѣстныхъ христіанъ никакой опасности квіэтизма тутъ быть не можетъ. Ее еще можно было бы допустить, если бы воскресшій Христосъ имѣлъ для нихъ видимую дѣйствительность, но при настоящихъ условіяхъ, когда дѣйствительная личная связь съ нимъ можетъ быть только духовною, что предполагаетъ собственную нравственную работу человѣка, только лицемѣры или негодяи могутъ ссылаться на благодать *въ ущербъ* нравственнымъ обязанностямъ. Къ тому же Богочеловѣкъ не есть всепоглощающее абсолютное восточныхъ мистиковъ и соединеніе съ нимъ не можетъ быть односторонне-пассивнымъ. Онъ есть «первенецъ изъ мертвыхъ», указатель пути, вождь и знамя для дѣятельной жизни, борьбы, и совершенствованія, а не для погруженія въ Нирвану.

Во всякомъ случаѣ, каковы бы ни были практическія послѣдствія Воскресенія Христова, вопросъ объ истинѣ его рѣшается не ими.

Мнѣ было бы въ высшей степени интересно знать, что Вы скажете объ этомъ по существу. Если Вамъ не охота, или некогда писать, то подожду свиданія. Будьте здоровы, сердечно кланяюсь Вашимъ всѣмъ.

Искренно Вамъ преданный

Влад. Соловьевъ.

СНОШЕНІЯ АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ СЪ ПРАВОСЛАВНОЮ.

Въ статьѣ виднаго представителя англокатолическаго теченія С. Л. Оларда, помѣщенной въ журналѣ «Путь» № 3, между прочимъ сказано, что, начиная съ 17 столѣтія и до настоящаго времени англокатолики больше другихъ всегда стремились къ соединенію со Святой Православной Церковью. Предполагая вернуться еще къ вопросу о возможности такого соединенія на основаніи оцѣнки членовъ вѣроученія англиканской Церкви, напомнимъ своевременнымъ дать нѣкоторыя свѣдѣнія изъ исторіи сношенія обѣихъ церквей.

Начало сношенія съ православной церковью положено было въ 18 вѣкѣ англиканскими епископами, принадлежавшими къ партіи non-jurors (неприсягающихъ). Эта партія образовалась въ 1690 году, когда архіепископъ Кентерберійскій Санкрофтъ, семь епископовъ и около 400 другихъ духовныхъ лицъ отказались принять присягу на вѣрность королю Вильгельму III и Маріи и будучи лишены своихъ мѣстъ, отдѣлились отъ установленной церкви и составили особое общество, существовавшее до начала 19 вѣка. Желая найти для себя опору въ соединеніи съ православной церковью, епископы Кампбелль, Колльеръ, и Спинкесъ воспользовались прибытіемъ въ Англію Митрополита Олвандскаго Арсенія, отправили черезъ него восточнымъ патріархамъ въ 1716 году проектъ «соглашенія между православнымъ и католическимъ останкомъ британскихъ церквей (какъ они называли свое общество) и апостольскою восточною церковью». Они утверждали здѣсь

что приняли первоначальное христіанство отъ матери всѣхъ церквей — церкви іерусалимской и съ тѣхъ поръ всегда сохраняли и теперь содержатъ ту же самую вѣру, что и восточная церковь, и потому должны быть признаваемы такою же, какъ и она, частью католической церкви. Отличіе ихъ отъ восточной церкви, по ихъ словамъ, заключалось только въ пяти пунктахъ, именно они не согласны:

- 1) Признавать опредѣленія вселенскихъ соборовъ обязательными наравнѣ съ Св. Писаніемъ.
- 2) Поклоняться Пресвятой Дѣвѣ Маріи.
- 3) Призывать ангеловъ и святыхъ.
- 4) Вѣрить въ пресуществленіе Св. Даровъ въ евхаристіи и воздавать имъ божеское поклоненіе и
- 5) Почитать иконы.

Въ случаѣ соглашенія предполагалось между прочимъ возстановить у себя древнюю британскую литургію, ввести за богослуженіемъ чтеніе бесѣды І. Златоуста и другихъ греческихъ отцовъ, установить общеніе въ молитвахъ съ признаніемъ патріарха іерусалимскаго первымъ въ числѣ прочихъ, построить въ Лондонѣ церковь Согласія, гдѣ бы подъ вѣдѣніемъ патріарха александрійскаго отправлялась служба для британскихъ католиковъ, а греческому епископу позволить служить по греческимъ обрядамъ въ соборѣ Св. Павла. Патріархи въ отвѣтъ на такое предложеніе писали (1718 г.), что истинная вѣра Христова во всей полнотѣ сохраняется только въ восточной православной церкви, которая не принимаетъ прибавленія къ символу *filioque*, равно ученія о чи-

стилищѣ и признасть полностью всѣ семь тайнствъ, и подробно излагали ученіе относительно указанныхъ пунктовъ различія.

Англичане въ новомъ посланіи (1722 г.) настаивали на своихъ возраженіяхъ и увѣряли, что, если восточные патріархи открыто и авторитетно объявятъ, что не станутъ требовать отъ нихъ призванія святыхъ и ангеловъ, почитанія иконъ и поклоненія Св. Дарамъ, то всѣ препятствія будутъ устранены и между ними и восточною церковью водворится миръ и полное согласіе. Посланіе это они отправили черезъ русскій св. Синодъ (митрополитъ Арсеній былъ въ то время въ Россіи), причемъ просили Синодъ и императора Петра I принять участіе въ ихъ стараніяхъ и оказать имъ свое покровительство и содѣйствіе. Св. Синодъ съ радостью узналъ о желаніи англичанъ имѣть единеніе и миръ съ восточною церковью и общалъ (1723 г.) прилагать всякое попеченіе къ столь святому дѣлу. Онъ сообщилъ, что ознакомилъ съ этимъ дѣломъ государя, который «принялъ извѣстіе лицемъ весьма веселымъ», и, какъ можно думать, «въ числѣ отрады по счастливомъ, но и трудномъ походѣ почиталъ». «Его мнѣніе, писалъ синодъ, то, дабы вы двоихъ изъ вашего согласія сюды прислали кроткаго ради во имя Христова» въ дусѣ Его разговора. Въ такомъ разговорѣ обоихъ сторонъ мнѣнія, доказательства и твердовѣріе истиннѣ явятся и яснѣ уразумѣются и удобнѣе познано будетъ, что едина сторона другой поуститъ и позволить и что вопреки не уступить можетъ и должна ясть совѣти ради. Въ то же время св. Синодъ просилъ патріарховъ сообщить ихъ мнѣніе по этому дѣлу. Въ 1723 г. патріархи константинопольскій Іеремія, антиохійскій Афанасій и іерусалимскій Хрисанъ послали свой отвѣтъ на второе посланіе англичанъ также черезъ св. Синодъ. Они признавали ревность и благочестіе англичанъ и готовность ихъ къ единенію, но отказались входить въ дальнѣйшія разсужденія по спорнымъ вопросамъ. «Наши догматы и ученіе нашей церкви, писали они, еще древле изслѣдованы, правильно и благочестиво опредѣлены и утверждены святыми и вселенскими соборами; прибавлять къ нимъ или отнимать отъ нихъ что-либо непозволительно; посему желающіе согласоваться съ нами въ божественныхъ догматахъ православной вѣры должны съ простотою, послушаніемъ, безъ всякаго изслѣдова-

нія и любопытства послѣдовать и покориться всему, что опредѣлено и постановлено древнимъ преданіемъ отцовъ и утверждено святыми и вселенскими соборами. При этомъ прилагалось и изложеніе православной вѣры, составленное на вселенскомъ соборѣ 1672 г. и извѣстное подъ именемъ «Посланія восточныхъ патріарховъ». Св. Синодъ патріархи убѣждали написать и съ своей стороны англиканамъ, что его образъ мыслей тотъ же самый, какой изъясненъ въ упомянутомъ положеніи, т. е. только этимъ, а не инымъ путемъ можетъ быть достигнуто единеніе. Пересылая грамоту патріарховъ, св. Синодъ сообщилъ англиканамъ (1724 г.), что Царь держится прежняго мнѣнія, и снова просилъ прислать своихъ представителей. Англичане съ благодарностью приняли предложеніе Императора и обѣщали прислать двухъ лицъ весной 1725 года, но въ январѣ 1725 года Императоръ Петръ I умеръ, и предпріятіе англичанъ лишилось своего покровителя. Канцлеръ Головинъ увѣдомилъ ихъ, что дѣло по обстоятельствамъ должно быть отложено.

Въ то же время архіепископъ Кентерберійскій Уэксъ въ письмѣ къ патріарху іерусалимскому разъяснилъ схизматическое положеніе non jurors въ англійской церкви и незаконно присвоенныхъ ими себѣ въ перепискѣ съ восточными епископскихъ титуловъ. Переговоры послѣ этого прекратились.

Сношенія возобновляются во второй половинѣ 19-го вѣка. Они были вызваны обстоятельствами церковной жизни въ Англіи. Оксфордское движеніе утвердило въ сознаніи значительной части англичанъ мысль, что англиканская церковь есть такая же вѣтвь единой католической церкви, какъ и церковь римская и восточная. А неблагопріятное положеніе англиканской церкви — неопредѣленность и шаткость вѣроученія, содержащаго элементы и католическіе и протестантскіе, раздѣленіе на партіи, зависимость отъ свѣтской власти даже въ вопросахъ вѣры, слабость авторитета епископовъ — побуждало многихъ ея членовъ искать опоры въ общеніи съ двумя остальными вѣтвями католической церкви. Если одни стояли за сближеніе съ Римомъ, съ которымъ связывала Англію прошлая исторія и настоящая совмѣстная жизнь на культурномъ западѣ и который привлекалъ единствомъ и твердостью своей церковной организации, то другіе не могли согласиться на подчиненіе папѣ и принятіе римскихъ ученій и обратили свои

взоры на другую вѣтвь католической церкви, церковь восточную, которой учение казалось имъ близкимъ къ ихъ собственному. Постепенно стали возрастать среди англичанъ интересъ и симпатіи къ православной церкви; о ней стали отзываться, какъ о «святой», католической, достоуважаемой церкви.

Наконецъ въ 60-хъ годахъ началось открытое движеніе къ соединенію съ нею. Поводомъ къ официальному обсужденію этого предмета послужило внѣшнее сотрудничество обѣихъ церквей на с. западномъ побережьи американскаго материка. Въ 1862 г. на генеральной конвенціи сѣверо-американской епископальной церкви былъ учрежденъ «греко-русскій комитетъ» для дружественныхъ сношеній съ греко-русской церковью по вопросу о взаимныхъ отношеніяхъ между членами епископальной и православной церкви въ С. Америкѣ. Въ 1863 г. въ Англіи при кентерберійской конвенціи также назначенъ былъ комитетъ по вопросу о сближеніи съ восточной церковью.

Оба комитета стали работать совмѣстно. Въ одномъ направленіи дѣйствовала и Ассоціація восточной церкви (Eastern Church Association), основанная въ 1863 году.

Секретарь американскаго комитета пасторъ Юнгъ съ рекомендательными письмами американскихъ епископовъ въ 1864 г. былъ въ Россіи у Митр. Филарета въ Москвѣ и Митр. Исидора въ С. Петербургѣ, коимъ былъ представленъ св. Синоду и всюду встрѣчалъ полное сочувствіе.

Мит. Филаретъ предложилъ для разьясненія пять пунктовъ:

1) Какъ можно достигнуть того, чтобы извѣстные 39 пунктовъ не были препятствіями къ соединенію церквей.

2) Какъ можетъ быть согласено учение американской епископальной церкви объ исхожденіи св. Духа съ ученіемъ восточной церкви.

3) Вполнѣ ли доказана непрерывность апостольскаго іерархическаго рукоположенія въ американской церкви.

4) Достоверное церковное преданіе признаетъ ли американская церковь вспомогательнымъ руководительнымъ началомъ для изьясненія Св. Писанія и для церковныхъ чиноположеній и дисциплины.

5) Какое возрѣніе американской церкви на учение церкви восточной о седмиричномъ числѣ таинствъ.

Нѣсколько членовъ Ассоціаціи взяли на себя разсмотрѣніе этихъ вопросовъ.

Ближайшимъ посредникомъ въ дѣлѣ оз-

накомленія англиканъ съ православною церковью былъ въ это время настоятель русской церкви въ Лондонѣ прот. Е. И. Поповъ.

Въ 1864 году по приглашенію англиканскихъ богослововъ пріѣзжалъ въ Англію для собесѣдованія о соединеніи церквей настоятель русской церкви въ Парижѣ прот. І. В. Васильевъ. Однако сношенія эти не привели къ соглашенію. Св. Синодъ высказывалъ (18 ноябр. 1870 г.), что православная церковь прежде взаимобшенія въ таинствахъ считаетъ необходимымъ согласіе въ вѣрѣ. Въ 1877 г. греко-русскій комитетъ былъ закрытъ.

Причиной прекращенія официальныхъ сношеній съ православною церковью было то, что обѣ стороны смотрѣли на сущность единенія неодинаково: англикане желали единенія практическаго, въ смыслѣ взаимобшенія, и недостаточно заботились о согласеніи разностей въ вѣрѣ; православные не допускали единенія безъ согласія въ догматахъ.

Желанія и надежды на соединеніе не были оставлены. Открылась необходимость основательно изучить разности въ ученіи обѣихъ церквей и здѣсь искать соглашенія. Лучшимъ средствомъ содѣйствующимъ успѣху дѣла въ будущемъ англикане считали поддержаніе и развитіе дружественныхъ отношеній, установившихся между обѣими церквами, что постоянно и выполнялось и выполняется до настоящаго времени вплоть до послѣдняго посѣщенія Англіи Митрополитами Евлогіемъ и Антоніемъ и Епископомъ Веніаміномъ по случаю юбилея перваго вселенскаго Собора, на коемъ присутствовали и восточные патріархи.

Укажемъ кратко (см. Словарь богословско-энциклопедическій А. П. Лопухина, т. I.) моменты взаимныхъ свиданій и сношеній обѣихъ церквей.

Въ 1867 ламбетская конференція выражала соболѣзнованія русской церкви по случаю смерти Митр. Филарета.

Въ 1870 представители англиканской церкви присутствовали на освященіи греческой церкви въ Ливерпульѣ.

Въ 1888 по случаю торжества 900 лѣтія крещенія Руси архіепископъ кентерберійскій Бенсонъ прислалъ Мит. Киевскому Платону привѣтствіе.

- Въ 1889 архіепископу кипрскому Софронію оказанъ въ Оксфордѣ почетный приѣмъ.
- Въ 1895 въ Петербургѣ викарному епископу Вилькинсону таковой же приѣмъ оказанъ, равно какъ
- Въ 1897 архіепископу іоркскому Маклагану.
- Въ 1896 на торжествѣ св. коронованія Государя Императора Николая II присутствовалъ съ согласія англійской королевы представитель англиканской церкви епископъ питерборскій Крейтонъ.
- Въ 1897 на торжествѣ 60 лѣтняго юбилея царствованія королевы Викторіи, съ соизво-

ленія Государя Императора Николая II, присутствовалъ Митрополитъ Антоній, въ то время бывший архіепископомъ финляндскимъ и Выборгскимъ.

Въ послѣднее время архіепископъ кантерберійскій неоднократно выражалъ свои симпатіи руссокой эмиграціи и возвышалъ свой голосъ въ защиту покойнаго Св. Тихона Патріарха Московскаго и всея Руси. Какъ итогъ всего сказаннаго, можно выразить надежду и пожеланіе, что недалеко то время, когда вѣрующіе обѣихъ церквей будутъ едиными устами и единымъ сердцемъ славить Единаго Главу вселенской соборной церкви Господа Нашего Иисуса Христа.

А. К.

ТРИ СТУДЕНЧЕСКИХЪ СЪЪЗДА.

Въ теченіи мая с. г. одинъ за другимъ имѣли мѣсто три студенческихъ религіозныхъ съѣзда. Одинъ — для православныхъ студентовъ Балканскихъ странъ; другой для молодежи юго-восточныхъ народовъ Европы; третій — для русскихъ студентовъ въ Германіи. Два первыхъ съѣзда имѣли мѣсто въ Болгаріи (въ горномъ мѣстечкѣ Баня Костенецъ, въ трехъ часахъ отъ Софіи); послѣдній — въ деревнѣ Кенигштейнъ — около Дрездена. Балканскій съѣздъ явился первой попыткой объединить на религіозной почвѣ молодежь православныхъ народовъ бл. Востока, пребывающихъ въ состояніи непрекращающейся политической борьбы и національной ненависти. Опытъ удался, ибо собравшіеся вмѣстѣ болгарскіе, сербскіе, греческіе, румынскіе и русскіе студенты, совершенно забыли о политикѣ и ясно осознали свое исконное единство въ Православіи. Это выявленіе возможности религіознаго общенія и церковнаго единства на Востокѣ должно имѣть огромное значеніе для туземной молодежи, въ подавляющемъ большинствѣ своемъ зараженной атеистическими и позитивистическими предразсудками и національнымъ шовинизмомъ. Православіе явилось здѣсь не въ официалномъ обличьи государственной Церкви или формы народнаго быта, но какъ живая Истина, захватывающая безъ различія всѣ классы, возрасты, спеціальности..... какъ родная вѣра свободно исповѣдуемая интеллигентною молодежью, какъ жизнь, разрѣшающая всѣ вопросы и сомнѣнія современности. Значеніе самостоятельной церковной работы молодежи было учтено тѣми іерархами, которые благословили ипривѣтство-

вали этотъ съѣздъ, какъ особыми граматами, такъ и личными представителями. Въ числѣ ихъ оказались митрополитъ Евлогій, и митрополитъ Антоній (Россія), патріархъ Миронъ (Румынія), архіепископъ Николай Охридскій (Сербія), архіепископъ Хрисостомъ Афинскій. Всѣ богослуженія были совершаемы въ сослуженіи представителей разныхъ церквей, и это единство молитвеннаго чина при различіи языка и нѣкоторыхъ обрядовъ — явилось прекраснымъ внѣшнимъ выраженіемъ того единства Православія, которое оставляетъ каждому народу все своеобразие его быта и жизни, объединяя его съ другими въ высшихъ областяхъ духа — въ молитвѣ и богослуженіи. Однако преодолѣніе политической розни и національнаго разнорѣчія было только аккомпанирующимъ моментомъ той основной работы, которую пришлось выполнить этому кратковременному и сравнительно малочисленному съѣзду (3 дня; 40 человекъ). Его задачами явились три вопроса, которые получили частью теоретическое освѣщеніе, отчасти же разрѣшены практически. Студенческое религіозное Движеніе существуетъ во всѣхъ этихъ странахъ уже нѣсколько лѣтъ; однако церковный его характеръ не является въ достаточной мѣрѣ яснымъ и определеннымъ. Только русское движеніе съ самаго начала своего возникновенія за рубежомъ приняло определенное православно-церковное направленіе. Другія же движенія разрѣшаютъ этотъ вопросъ или въ порядкѣ повседневнои жизни, или же не ставятъ его совсѣмъ, вслѣдствіе чего возможны какъ нынѣшнія недоразумѣнія, такъ и реальныя ложныя и опасныя шаги.

Поэтому первым вопросом православного студенческого съезда явилась «моральная ответственность студенческих христианских движений перед Православною Церковью» (доклад проф. В. В. Збнковского, который был председателем съезда) и связанная с этим проблема «внутренней организации Движения» с точки зрения Православной Церкви (доклад русского студента А. Н. Терешкевича). Этот вопрос был разрешен в том смысле, что все Движения не только считают себя православными в своей внутренней жизни, но являются вхоисповѣдными группами и для внешнего мира. Последнее имѣет большое значение в той живой связи, которая соединяет отдельные Движения с Всемирным Христианским Студенческим Союзом. Второй вопрос естественно вытекает из первого: ибо группы, признающие себя православными, должны как то быть связанными друг с другом. Проблема эта (намѣченная в докладах руководителя кружков А. И. Никитина — «Православная Церковь и международное сотрудничество в Движениях» и болгарского студента Г. С. Литвинова — «Сотрудничество между студ. христ. Движениями Балканских стран») получила однако не вхоисповѣдное, но территориальное разрешение. Подобное сотрудничество признано всеми плодотворным и необходимым — и это может в будущем имѣть огромное значение для преодоления национализма и шовинизма, столь сильных на Балканах; но «комитет», учрежденный для этой цели, состоит из представителей только Балканских стран — и если русские и вошли в этот комитет, то не по праву, но по приглашению — частью обращенному къ русскому Движению, сыгравшему роль фермента во всем этом дѣлѣ, частью — лично къ А. И. Никитину, которому принадлежит как самая идея Балканского съезда, так и заслуга практического его осуществления. Наконец, третьим вопросом явилось отношение православного студенчества къ западному. Этот вопрос былъ религиозно освѣщенъ докладомъ д-ра Г. Г. Кульмана (см. его докладъ въ этомъ №); практически его рѣшеніе выражается въ той трогательной заботливости и помощи, которую оказываютъ молодымъ Движениямъ, какъ Всемирный Христ. Студенческий Союзъ, такъ и Христианский Союзъ Молодыхъ Людей — и въ тѣхъ чувствахъ признательности и единения, ко-

торыми отвѣчаютъ на эту помощь православныя Движения. Балканский съездъ, обнаружившій полную жизненность и плодотворность идеи церковнаго сотрудничества разныхъ странъ, явился первымъ камнемъ будущей постройки. Подобные съезды рѣшено устраивать каждый годъ; но они, конечно, должны быть только толчками для сильнѣйшаго сближения, углубленіе и расширеніе коего можетъ имѣть большое значеніе, какъ для церковной, такъ и для общественной жизни этихъ странъ.

Вслѣдъ за Балканскимъ съездомъ въ томъ же Костенцѣ состоялся «IV съездъ христианскаго студенчества народовъ юго-восточной Европы». Къ присутствующимъ націямъ присоединились австрійцы, поляки, венгерцы и чехи. Съездъ былъ значительно болѣе многочисленнымъ (70 человекъ) и длился недѣлю. Въ отличіе отъ Балканскаго съезда передъ нимъ не стояло никакихъ специальныхъ проблемъ и цѣлей, кромѣ взаимнаго сближенія, пониманія и обмена опыта. Поэтому темы его работы были посвящены различнымъ вопросамъ современной жизни, обсуждавшимся въ свѣтѣ христіанства и изученію отдельныхъ текстовъ Евангелія. Сообразно этому работа съезда была разбита на общіе доклады и пренія по нимъ и на частныя «библейскія» группы. Кромѣ того, имѣлось еще три группы, посвященные вопросамъ жизни самихъ студенческихъ Движеній. Эти послѣднія имѣли по 3 собранія и обсуждали пути и способы расширенія студенческой религиозной работы, углубленія ея содержанія и внутренняго строя студенческихъ кружковъ. Лекторами на общихъ собраніяхъ были проф. С. Л. Франкъ, читавшій о «Соціальной проблемѣ и Христіанствѣ», д-ръ Г. Г. Кульманъ (Национальный вопросъ и Христіанство) и чешскій профессоръ І. І. Громадка («О внутренней жизни»). Евангельскими группами руководили: о. Л. Н. Липеровскій (Восресеніе плоти), проф. Громадка (Внутренняя жизнь) и д-ръ Г. Г. Кульманъ (I посланіе къ Коринфянамъ). Вечера были посвящены какъ всегда информационнымъ докладамъ. Конечно работа съезда не ограничилась собраніями, засѣданіями и докладами. Послѣдніе были, правда, значительны и содержательны. Но важнѣе ихъ можетъ быть было то сближеніе молодежи, которое имѣло мѣсто въ весьма продолжительныхъ перерывахъ и тѣ частныя бесѣды, которыя вызывались какъ совместно проработаннымъ матеріаломъ, такъ

и общими интересами жизни и работы. Происходила живая духовная встреча самых различных людей — и в этой встрече обнаруживалось то общее возрождение Христианских идей, которое происходит сейчас во всех странах и мало по малу захватывает учащуюся молодежь всех народов. В этом отношении Студенческое Христианское Движение может быть названо и знамением времени. Ибо совершенно самостоятельно и независимо друг от друга повсюду вырастают аналогичные организации, сознающие общность своего дела и то единство цели, которое связывает их, несмотря на все их различие. В последнем вопросе Костенецкий съезд дал может быть нечто новое. Ибо до сих пор «интерконфессиональный характер» работы Движения понимался в том смысле, что все участники без различия вероисповедания, должны были держаться в «обще-христианских», т. е. евангельских рамках; вследствие этого съезды носили ярко выраженный протестантский характер и активная работа на них вероисповедных групп явно носила в их программу дисгармонию, являлась как бы неким «общественным скандалом». Однако, как показала жизнь — такой характер «интерконфессиональности» являлся скорее вопросом факта чем идеологии. И на данном съезде православная группа не только не чувствовала себя ограниченной или стесненной, но наоборот, опасалась как бы не совершить насилия над религиозными чувствами присутствовавших протестантов. При этом вопрос шел совсем не о большинстве. Изменилась сама ткань съезда. «Интерконфессионализм» был заменен «междупереходным» характером работы. Не было ни полемики, ни споров. Каждый мог выявлять свою веру, свой образ мыслей — это разворачивание церковных истин, личных убеждений и духовных тенденций было исполнено не только глубокого интереса, но и большой поучительности. Особенно интересна была встреча представителей Бартіанства*) с православной мыслью. Однако беседы эти не имели характера диалога православных с протестантами, ибо на этом съезде присутствовали и католики (австрийцы и поляки). Правда,

количество их было незначительно, голос их звучал скромно, но силы и убежденности они вносили много. Интересно также было то взаимное понимание и близость, которые ощущали представители Православия и Католицизма — пред лицом протестантского мира. Глубокие различия их духовного строя и догматического мышления отступили перед чувством церковности и литургичности, которое явилось для них общей почвой, одинаковой основой веры; однако сближение это отнюдь не было внутренним компромиссом: в беседах между собой они не боялись касаться и различий; но мысль о том, что их соединяет была сильнее — и ясно сознаваемые различия не переносились в область психологии и не вызывали чувства вражды. Все эти внутренние отношения естественно получили и свое внешнее религиозное выражение. Ибо православная группа не могла удовлетвориться общей молитвой и устроила в одной из комнат свою часовню, где присутствовавший на съезде румынский священник каждое утро и вечер совершал молитву, на которую однако приходили не только православные, но и католики и протестанты. Эта молитва в течение недели привлекала все больше и больше посетителей, и в конце съезда маленькая комната часовни уже не могла вместить всех, желавших молиться вместе с православными. Большинство молодежи ушло со съезда с чувством глубокого удовлетворения. Живое общение с другим человеком всегда действует на душу оплодотворяюще; но здесь — это чувствовалось особенно сильно: Западная молодежь все больше внимательно относится и ближе понимает красоту православия; православные же студенты — при встрече с европейцами научаются понимать, лучше понимать, какой драгоценностью они обладают в своей родной вере... Можно сказать, что в этом смысле первый Балканский съезд получил свое осуществление на втором — общем; то единство православных Движений, которое составляло предмет обсуждения и надежды первых трех дней — в течение последующей недели было ощущаемо как факт, как реальность — и что важнее всего — это единство исходило из глубины положительных проявлений веры, а не из полемических мотивов «единства фронта»... Дрезденский съезд, продолжавшийся всего три дня и собравший около 40

*) К. Барт — видный представитель эсхатологического течения в современном протестантизме.

русскихъ студентовъ изъ Дрездена, Берлина, Фрейберга и Ганновера — носить совсѣмъ иной характеръ. Дрезденскій кружокъ — «кружокъ изученія русской духовной культуры» — только подходитъ къ религиознымъ проблемамъ — и при томъ въ формѣ пониманія и изученія, а не конкретнаго переживанія. Поэтому кружку чужда вся та церковно-активная сторона, которая отличаетъ русскіе сѣзды. И Дрезденскій сѣздъ былъ сообразно этому не молитвеннымъ, не литургическимъ, не говѣльнымъ — но религиозно-философскимъ. Последняя сторона была очень обильна и значительна. Въ сѣздѣ участвовали: Н. А. Бердяевъ, прочитавшій доклады апологетическаго характера на темы «Наука о религіи и христіанство» и «Вѣра и Церковь», С. Л. Франкъ, прочитавшій докладъ о взаимоотношеніи внутренней жизни христіанина и его общественной работы; В. В. Зѣньковский, съ огромной силой раскрывшій передъ молодой аудиторіей сущность духовнаго дѣланія и аскетическаго пути. Эти доклады вызвали живой обмѣнъ мыслей и большія пренія. Студенты, присутствовавшіе на сѣздѣ, принадлежали къ самымъ раз-

нообразнымъ міровоззрѣніямъ и точкамъ зрѣнія. Поэтому ожидать или добиваться единства взглядовъ было нецѣлесообразно и немыслимо; въ этомъ отношеніи задачей сѣзда было скорѣе напитать аудиторію, сообщить ей возможно яснѣе и больше свѣдѣній о сущности христіанства. Но въ результатъ многочисленныхъ и разнообразныхъ бесѣдъ само собою создалось единство настроенія, которое было особенно сильно почувствовано въ послѣдній день, когда весь составъ сѣзда присутствовалъ на литургіи въ Дрезденской церкви и затѣмъ окончили свою работу за дружеской трапезой, на которой и были подведены итоги работы.

Дрезденскій сѣздъ много способствовалъ развитію студенческой работы въ Германіи и крѣпко связалъ студентовъ Дрездена съ русскимъ Движеніемъ, которое съ радостью слѣдитъ за образованіемъ новыхъ кружковъ и стремится объединять и связывать ихъ въ единое цѣлое для ихъ взаимнаго духовнаго обогащенія и совместнаго служенія роднымъ Святынямъ.

Л. Зандеръ.

РЕЛИГИОЗНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКІЕ НАБРОСКИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ.

Справедливо сравниваютъ лицо живого народа съ огнезарнымъ солнцемъ: оно всёмъ видно, но его нельзя разглядѣть. Однако не слѣдуетъ желать, чтобы непроницаемое мимолетное облако смягчило бы ослѣпительный свѣтъ этого солнца — лучше сдѣлать настойчивую попытку взглянуть защищенными глазами въ его яркую поверхность и присмотрѣться терпѣливо и къ его высотамъ и къ его низинамъ, къ его свѣтлымъ пространствамъ и къ ея пятнамъ. Душа великаго народа есть всегда мозаичная ткань, ажурная и многоцвѣтная. Никогда нельзя давать однородную окраску тому національно-психологическому явленію, которое представляетъ собою цѣлый радужный спектръ. На громадной вращающейся сценѣ всемірно-историческаго театра народъ вырисовывается то одной, то другой своей индивидуальной гранью. Историческіе снимки съ этого подвижнаго оригинала должны давать тонкую и бережную свѣтотѣнь. Особенно трудно соблюсти это первостепенное общественно-психологическое требованіе, когда народъ духовно-богатый и сильный, переживаетъ, подобно народу русскому, мучительно-кошмарную ступень своего духовнаго роста. Тогда трудно наблюдать, чтобы избѣгнуть одной нравственно-оптической ошибки: все недужное и преступное прежде всего бросается въ глаза, застилаетъ горизонтъ и врѣзывается въ память.

Я позволю себѣ по этому поводу одно сравненіе, чисто медицинское: бываетъ, что клиническая картина представляется неопытному взору безпросвѣтно-удручающей; больной весь горитъ, бурно бредитъ, из-

можденное тѣло все трепещетъ, какъ будто въ предсмертныхъ содроганіяхъ и тѣмъ не менѣе хороший врачъ увѣренно говоритъ, что разрушительный ядъ уже пошелъ на убыль, что свершился спасительный кризисъ и что скоро дѣло пойдетъ, медленно, но вѣрно, къ выздоровленію...

Такъ именно и случилось съ нашей родиной: страшные самоубійственные соблазны большевизма извѣданы ею до дна; вся широта кощунственнаго дерзанія и вся глубина нравственнаго паденія стали горькимъ временнымъ удѣломъ многихъ и многихъ ея сыновъ. Суровый закаляющій опытъ пережить русскимъ народомъ не напрасно. Ложный коммунизмъ съ его людоедскимъ терроромъ, солидаритетствующей опекой и назойливымъ властолюбіемъ выявилъ себя до конца въ своей неприглядной наготѣ. «Коммунизмъ», доведенный до чудовищной карикатуры, пресытитъ духъ большевизма и тѣмъ убилъ его. «Коммунизмъ» — явленіе совершенно чуждое душѣ русскаго народа, наносное и поверхностное. Большевизмъ же — исконная глубокая черта нашей національной психологіи. Эта нѣкоторая безудержная и прямо-анархическая безмѣрность, это разрушительная страсть, которая загорается бурными вспышками, если не испепеляющими, то обжигающими... Когда билинный Ильѣя Муромецъ въ отместку за неприглашеніе княземъ Владиміромъ на очередной пиръ стрѣляетъ изъ лука богатырскаго по церковнымъ куполамъ и крестамъ — это лютое озорство старшаго и добраго вѣтязя выражаетъ полностью духъ большевицкій. Василій Буслаевъ, невѣрующій

«ни въ сонъ, ни въ чохъ, ни въ птичій гай» пророчески предвѣщаетъ цѣликомъ иныя совѣтскія антирелигіозныя настроенія. Однако, русскіе Савлы-гонители нерѣдко становятся совершенно искренно Павлами-поборниками. Этотъ покаянный драматизмъ нравственнаго перелома, порою мучительно-болѣзненнаго, еще ждетъ въ Россіи своего историка, чуткаго и памятливаго.

* * *

При своемъ послѣднемъ посѣщеніи Ясной Поляны Тургеневъ сказалъ Толстому такія, почти пророческія слова:

— Вотъ лѣтъ черезъ десять будемъ мы съ вами Левъ Николаевичъ, если доживемъ, сидѣть благодушествуя за чаемъ на верандѣ здѣсь или у меня въ Спасскомъ — вдругъ увидимъ, что отъ воротъ усадьбы направляется къ намъ порядочная толпа крестьянъ. Мужички подойдутъ къ намъ вплотную и на привѣтливый вопросъ барскій: «Что вамъ, братцы, угодно?» отвѣтятъ съ нѣкоторой заминкой, потоптавшись на мѣстѣ и почесавъ въ затылкахъ: «Да вотъ вышелъ стало быть отъ схода сельскаго приказъ, чтобы значить тебя, Иванъ Сергѣевичъ, повѣсить, да за одно ужъ и господъ всѣхъ энтихъ. Да ты не подумай, что мы безбожники какіе, ты спервоначалу помолись, а потомъ мы всѣхъ васъ и вздернемъ для порядку.

Таковъ, дѣйствительно русскій мужикъ въ его противорѣчивыхъ психологическихъ возможностяхъ, въ его добровольномъ рабствѣ передъ властями, хотя бы самозванными. Тургеневъ — неутомимый печальникъ русскаго пахаря и знатокъ его быта, намѣтилъ однако опрометчиво не только времена и сроки, но оказался не совсемъ дальновиднымъ и относительно очень существенныхъ сторонъ крестьянской души. Авторъ «Записокъ охотника» мудро предугадалъ безвольную пассивность русскаго мужика передъ пореволюціонными хозяевами положенія, но не учелъ между прочимъ той безтревожной легкости, съ которой нашъ земледѣлецъ временно отвыкаетъ отъ вѣковыхъ религіозныхъ традицій: молиться обреченнымъ помѣщикамъ обычно вовсе не полагается. Такъ не пришлось бывшему императору и его семьѣ пережить послѣднее религіозное утѣшеніе: между провозглашеніемъ неожиданнаго приговора и самой казнью прошло лишь нѣсколько секундъ.

При разгромѣ барскихъ усадебъ и са-

мочинной расправѣ съ ихъ хозяевами въ стихійно-разрушительный періодъ русской революціи какъ будто совсемъ позабылись всѣ наслѣдственные навыки богобоязненной совѣсти. Достоевскій говорить безконечно горькую правду, но несомнѣнную правду, когда рассказываетъ, что одинъ крестьянинъ совсѣмъ не бѣдный, соблазненный внезапно «серебряными часами своего пріятеля-односельчанина «наконецъ не выдержалъ: взялъ ножъ и, когда товарищъ отвернулся, подошелъ къ нему осторожно сзади, намѣтился, *возвелъ глаза къ небу, перекрестился и проговоривъ про себя съ горькой молитвой: Господи, прости ради Христа*, нанесъ своему другу смертельный ударъ въ спину... Есть какой-то страшный пророческій символизмъ въ этой неизглядимой сценѣ! Буквально такъ поступили съ помѣщиками, и безобидными и любимыми, въ аграрное движеніе 1905 и послѣдующихъ годовъ — иногда молились вмѣстѣ съ ними и потомъ убивали. Революція 1917 года въ своемъ огненномъ ураганномъ дупленіи какъ будто низвергла и испепелила сразу тотъ алтарь Невѣдомому Богу, который признавалъ въ душѣ русскаго народа даже К. П. Побѣдоносцевъ. На первый взглядъ сразу наступила психологическая полоса безтревожнаго невѣрія. Была какая-то пьянящая прелесть новизны для многихъ и въ кощунственномъ задорѣ. На патріотическомъ маякѣ свѣтъ очень скоро погасъ. Въ наступившей время кромѣшной нравственной тьмѣ стали вспыхивать и дымить отравляющимъ чадомъ разные болотные огоньки. Огромная лавина разложившейся арміи несла съ собой въ деревни страшный ядъ богоборческаго озорства и дикарской анархіи. Близорукій стяжательный экономизмъ сдѣлался идоломъ дня. Грабительская тяга къ чужой землѣ, слѣпая зависть къ всѣмъ имущимъ и злопамятная мстительность къ тѣмъ, кто былъ вчера грознымъ и сильнымъ — замѣнили на время всѣ религіозно-общественные устои у крестьянскаго большинства.

Эта кошмарная ступень общенароднаго духовнаго роста теперь уже почти полностью преодолѣна. Болѣзнь большевизма входила пудами, а выходитъ золотниками. Отрезвленіе и покаяніе медленно, но неуклонно наступаютъ. Горькое и трагическое разочорованіе въ большевизмъ, принесло съ собой нравственный опытъ, цѣлебный и закаляющій. Вмѣстѣ съ возвратомъ къ скромному земледѣльческому

труду у крестьянства стали понемногу воскресать старые, но нестарѣющие религиозно-бытовые завѣты. Еще далеко до стройнаго и цѣлостнаго выявленія обновленнаго и углубленнаго жизнепониманія, но разрушительные челоѣконенавистническіе лозунги не привлекаютъ уже людей зрѣлыхъ и искушенныхъ. Все чаще взрослые крестьяне заступаются за сельское духовенство противъ неистовыхъ комсомольцевъ, все чаще отстаиваются представителями старшаго поколѣнія церковныя формы крестинъ, свадебъ и похоронъ, все чаще звучитъ рѣшительный протестъ противъ распада семьи... Последняя сессія ВЦИК, смѣло забравшая законопректъ правительства о половой свободѣ, безпримѣрно-краснорѣчивый показатель кореннаго народно-психологическаго сдвига...

* * *

Весною 1922 года я былъ приглашенъ петроградскимъ Политпросвѣтомъ участвовать въ диспутѣ на тему «Христосъ и антихристъ». Уговорили меня обѣщаніемъ, что всѣ докладчики будутъ не-марксистскаго направленія и что возможность высказыванія религиозно-идеалистическихъ взглядовъ мнѣ обезпечивается. Обширный залъ Peter-Schule былъ переполненъ. Цензурный деспотизмъ чувствовался слабѣе, чѣмъ обыкновенно благодаря добродушно-нейтральному предсѣдателю. Публика за единичными исключеніями «безпартийная» слушала всѣхъ докладчиковъ съ большимъ умственнымъ интересомъ. Я сдѣлалъ въ своей рѣчи попытку критически сопоставить религиозно-философскія воззрѣнія В. С. Соловьева и Л. Н. Толстого, т.е. развить ту самую тему, по поводу которой два года спустя въ Ростовѣ-на-Дону областной цензоръ товарищъ Юффе мнѣ внушительно молвилъ: «Подобная лекція вамъ ни въ коемъ случаѣ разрѣшена быть не можетъ. Совершенно незачѣмъ эту благочестивую метафизику разводить. Если бы Толстой и Соловьевъ были теперь бы живы — мы бы ихъ обоихъ повѣсили». На этотъ же разъ я договорилъ безвозбранно до конца все, что хотѣлъ, при явномъ сочувствіи снисходительной публики. По окончаніи моей рѣчи мнѣ была подана въ числѣ другихъ такая вопросительная записка: «Не антихристѣ-ли Ленинъ?» Возможно, конечно, что любознательность невѣдомаго автора была на этотъ разъ отчасти провокаціонной въ силу партійнаго долга.

12 мая 1924 въ Вятскомъ городскомъ театрѣ состоялась моя публичная лекція съ диспутомъ на тему: «Христосъ жилъ или нѣтъ?» Партійный коммунистическій комитетъ Вятки мобилизовалъ для сокрушенія меня самыхъ бойкихъ рѣчистыхъ и язвительныхъ сочленовъ. Эта сомкнутая фаланга испытанныхъ бойцовъ, обязана была безпощадно разстрѣлять меня изъ словесныхъ пулеметовъ. Всѣ недочеты логическаго вооруженія и научной тактики должны были возмѣститься беззавѣтной храбростью. Наплывъ слушателей былъ очень великъ; и настроеніе ихъ большинства оказалось сразу очень приподнятымъ. Послѣ моего пространныго вступительнаго слова начался церемониальный маршъ присяжныхъ «антирелигиозниковъ», вѣрнѣе лихая джигитовка марксистскихъ наѣзтниковъ. Около двухъ часовъ они мелькали предо мною какъ на кинематографическомъ экранѣ.

* * *

Извѣстная драматическая артистка, недавно закончившая гастрольную поѣздку по Россіи, говорила мнѣ въ Берлинѣ: «Я ни въ чемъ не могу пожаловаться на совѣтскую публику — она отзывчива и чутка, несмотря на то что я выступала почти исключительно въ старомъ репертуарѣ. Приходилось только мнѣ мириться съ тѣмъ, что въ сценахъ молитвъ непременно послышится смѣхъ одного или нѣсколькихъ комсомольцевъ. Я къ этому привыкла и не ставила такіе единичные диссонансы въ вину всей публикѣ. Добавлю отъ себя, что за семь лѣтъ мнѣ при поѣздкахъ по совѣтской Россіи случилось довольно много посѣщать театры, приглядываясь и прислушиваясь при этомъ къ публикѣ — этому чувствительнѣйшему барометру для всего общественно-психологическаго уклада страны. Мнѣ не случилось ни разу видѣть на лицахъ зрителей насмѣшливыя улыбки тогда, когда воспроизводились отдѣльные моменты religiosaго подъема или когда изображалось цѣлое богослужебное дѣйствіе — наоборотъ въ театральномъ залѣ мнѣ чудилось тогда наступленіе какой-то торжественной и словно смущенной тишины. Съ напряженнымъ вниманіемъ слушала русская публика пореволюціонныхъ годовъ заключительныя сцены «Власти тьмы», «Грозы», «Царевича Алексѣя» и другихъ излюбленныхъ пьесъ. Картина покаяннаго экстаза, столь родственная и понят-

ная донинѣ русской душѣ, имѣетъ и въ совѣтской Россіи все тотъ же наглядный и захватывающій успѣхъ. Большевики позаботились о значительномъ сокращеніи въ театральномъ обиходѣ морально-здороваго матеріала, насыщеннаго религиознымъ идеализмомъ, тѣмъ не менѣе трагическая красота молитвеннаго воодушевленія не чужда порою и пьесамъ новѣйшаго происхожденія. Особенно характерна въ этомъ смыслѣ большая обстановочная драма «Царь всея Руси», рисуемая эпоху Іоанна Грознаго. Я видѣлъ это, далеко не бездарное произведеніе въ Архангельскѣ осенью 1924 года и черезъ три мѣсяца въ зарубежномъ Ревелѣ. Какъ исполнители такъ и публика гораздо болѣе понравились мнѣ въ Архангельскѣ, чѣмъ въ русскомъ театрѣ эстонской столицы. Религиозно-психологическіе моменты на совѣтской сценѣ были выявлены болѣе ярко, болѣе тепло и болѣе художественно, чѣмъ на сценѣ заграничной. Когда умирала царица Анастасія Романовна въ Архангельскѣ на сцену выходили монахи и превосходно пѣли «со святыми упокой» по Турчанинову. Этотъ наивный анахронизмъ ни у кого не вызвалъ насмѣшливыхъ улыбокъ и расхолаживающихъ замѣчаній — всѣ зрители (а смотрѣлъ я эту пьесу въ Архангельскѣ шесть разъ) сидѣли благоговѣйно — тихо и много при томъ со слезами на глазахъ... Въ Ревелѣ какъ эта величаво-трагическая картина, такъ и нѣкоторые другія были режиссерами выпущены, чтобы не волновать крайнихъ монархистовъ — церковниковъ...

* * *

На ооминой недѣлѣ 1921 года въ обширномъ залѣ при 1-ой государственной типографіи въ Петербургѣ былъ назначенъ Политпросвѣтомъ очередной докладъ на антирелигиозную тему. Обильная публика, по преимуществу фабричная, держалась выжидательно-спокойно. Референтъ, молодой человѣкъ во фрэнчѣ защитнаго цвѣта, нѣсколько злоупотребляющій иностранными словами, быстро и увѣренно произнесъ вступительную рѣчь, какъ хорошо напѣтую граммофонную пластинку. Всѣ религіи были всегда обманомъ жрецовъ и правителей, порожденіемъ экономическаго рабства. Наступающая въ недалекомъ будущемъ всемірная пролетарская революція окончательно уничтожитъ этотъ опиумъ для народа, Христосъ никогда не существовалъ и пытается теперь

воскресить его наивную легенду — совершенно бесполезно. Тѣмъ, чѣмъ хотѣли сдѣлать для народовъ фантастическаго Христа, тѣмъ скоро станетъ для нихъ реальнымъ Ленинъ. Предсѣдатель счелъ цѣлесообразнымъ «подытожить» докладъ «какъ выраженный слишкомъ культурно» и пересказать его тѣмъ «упрощеннымъ» языкомъ, которымъ въ свое время военноветеринарные фельдшера объясняли солдатамъ ковку лошадей.

— Такъ что вы всѣ видите, товарищи, что замѣсто Пасхи поповской все человечество станетъ въ скорости праздновать пасху безбожную, пасху революционную. Это экстренно свершится силами пролетариата!

Раздались единичные аплодисменты. Предсѣдатель повидимому склоненъ былъ усматривать симптомъ благопріятный въ томъ, что народъ безмолвствуетъ. Долженъ сознаться, что и для меня, довольно опытнаго наблюдателя, настроеніе собравшихся не было яснымъ. На лицахъ многихъ рабочихъ эмблела какая-то лукаво-уклончивая иронія. Другіе были сосредоточенно грустны.

— Предлагается, товарищи, всѣмъ желающимъ брать слово для дискуссіи насчетъ антирелигиозности, а, кто значить еще вѣрующій, можетъ заявить свое направленіе.

— Мнѣ разрѣшите выступить? — спрашиваетъ изъ послѣдняго ряда старичокъ-священникъ съ блѣднымъ исхудалымъ лицомъ. Въ публикѣ движеніе — большинство оборачивается назадъ и оживленно переговаривается. Волна тревожнаго любопытства пробѣгаетъ по залѣ.

— Конечно, гражданинъ — пожалуйте на эстраду — милостиво отвѣчаетъ предсѣдатель. Только прошу васъ не отвлекаться отъ темы и говорить вообще не болѣе десяти минутъ.

— Мнѣ достаточно и двухъ минутъ

— Такъ сдѣлайте одолженіе — любезно улыбается президентъ по назначенію. Священникъ поднимается неторопливо на кафедру, дѣлаетъ поклонъ собранію и проиноситъ спокойно-увѣренно:

— Христосъ воскрес!

— Воистину воскрес! громовымъ аккордомъ отвѣчаетъ ему немедленно явно-подавляющее большинство аудиторіи. Батюшка поворачивается послѣдовательно направо и налево, повторяя свое пасхальное привѣтствіе, и публика, не менѣе дружно, ему откликается тѣмъ же хорovýmъ подтвержденіемъ.

— Я все сказала — заявляет председатель скромный оппонент и к великому смущению растерянного президиума, возвращается на свое место.

Минутная пауза. Аудитория вдруг разражается бурными рукоплесканиями. Оживление умственной игры начинается у многих свѣтитесь въ глазахъ. Атмосфера быстро насыщается грознымъ электричествомъ. Председатель, чтобы парализовать убійственное для партійныхъ цѣлей впечатлѣніе, спѣшитъ выпустить самого надежнаго пропагандиста.

Этотъ неограниченный алмазъ оказывается болѣе твердымъ, чѣмъ острымъ, когда идетъ рѣшительно напроломъ.

— Товарищи! Вполнѣ даже это натурально, что промежъ васъ находятся многіе такіе несознательные элементы, которые отрубаютъ зазубренные отвѣты, какъ бывшіе царскіе солдаты свое холопское «такъ точно!» Дурманъ религіозный въ томъ и заключается, что человѣкъ съ давняго перепугу держать руки по швамъ, и повторять только то, что въ него влили. Пролетарская же революція раскрѣпощаетъ, такъ сказать, человѣческіе мозги досконально...

— Знаемъ какъ вы мозги раскрѣпощаете, какъ вы ихъ пулями у стѣнокъ изъ головъ вышибаете — несутся изъ разныхъ мѣстъ аудиторіи дерзновенные возгласы. Они вспыхиваютъ и гаснутъ, какъ вѣщія зарницы. Хочется думать, что эти разрозненные искорки когда-нибудь сольются въ одно очистительное пламя. Хочется вѣрить, что Россія незлопамятная и великодушная, тогда «вся проститъ воскресеніемъ»...

* * *

Моя ученица по высшимъ женскимъ курсамъ, служившая воспитательницей въ одномъ изъ дѣтдомовъ, рассказывала чрезвычайно характерныя подробности переѣзда ихъ заведенія на новоселье... Реквизированный барскій особнякъ сохранялъ немало предметовъ до-революціоннаго религіознаго быта. Обширные хоромы были украшены, если не подлинниками, то хорошими копіями съ различныхъ шедевровъ христіанскаго искусства. Было приказано въ первый же день произвести во всемъ помѣщеніи коренную антирелигіозную дезинфекцію при участіи всѣхъ воспитанниковъ. Человѣкъ въ кожаной курткѣ собственноручно расплющилъ какимъ-то особымъ молотомъ дра-

гоценную серебрянную лампаду тончайшей ажурной работы, выбросилъ изъ кіота и растопталъ пальмдвую «вѣтку Палестины», разорвалъ въ мелкіе клочки роскошное изданіе Требника и велѣлъ пустить на обертку большія гравюры Дорэ... Старшіе дѣти угрюмо молчали. Малыши повторяли шепотомъ, заливаясь слезами: «Боженька не обижайся, Боженька прости»...

* * *

Въ 1919 году управленіемъ «государственныхъ академическихъ театровъ» было поднятъ вопросъ о постановкѣ на Александринской сценѣ трагедіи Д. Айзмана «Свѣтлый богъ». Это лубочно-тенденціозная пьеса изъ арабской жизни IV вѣка совершенно недостойна такого талантливаго писателя, какъ покойный Айзманъ.

Была образована особая коммиссія, которая и обсуждала взволновано и страстно вопросъ о томъ «ставить или не ставить» ударную антирелигіозную пьесу, основная мысль которой въ томъ, что легенду о воскресеніи великаго пророка, создаютъ и распространяютъ обычно галлюцинизирующія его поклонники. Старые присяжные театралы предсказывали, что пьеса, имѣющая всѣ данныя для вѣшняго сценическаго успѣха, окажетъ на широкіе круги неподготовленной публики вліяніе самое растлѣвающее. Сторонники новыхъ матеріалистическихъ теченій увѣряли, что по революціонный зритель—не дитя малое, нуждающееся для правильнаго умственнаго питанія въ постоянной указкѣ ворчливой нянюшки. Ошиблись и тѣ и другіе.

На первомъ же представленіи «Свѣтлый богъ» провалился такъ недвусмысленно и такъ скандально, что ее пришлось немедленно снять съ репертуара. Большевицкіе клакеры при всемъ своемъ продажномъ усердіи ничего не смогли смягчить и загладить. Между тѣмъ роли были распредѣлены среди лучшихъ представителей александринской труппы.

* * *

Мученическая судьба митрополита Веніамина и трехъ его достойныхъ сподвижниковъ много способствовала проясненію религіознаго сознанія у русскаго народа.

Истинный священномученикъ XX вѣка митрополитъ Веніаминъ донынѣ, какъ

живой стоит передо мной. Какъ и у патриарха Тихона, у него не было внѣшней величественности и ослѣпительнаго блеска — ничего яркаго и показнаго, ничего рассчитаннаго и преднамѣреннаго — все спокойно и просто, вдумчиво и безшумно. Митрополитъ Веніаминъ былъ замѣчательно-цѣльный и гармонически-последовательный человѣкъ безъ позы и фразы. Первый разъ мнѣ пришлось видѣть этого замѣчательнаго архипастыря на празднованіи столѣтняго юбилея Петербургскаго Университета 8 февраля 1919 года. Университетскій домовый храмъ тогда еще не былъ уничтоженъ, но религіозный элементъ торжества пришлось свести почти къ нулю: ни провозгласить вѣчную память императору-основателю Александру Первому, ни отслужить торжественный молебенъ было невозможно. Однако, старые, но нестарѣющіе идеалы христіанской культуры много разъ напоминали о себѣ во все время юбилейной программы. Нѣжнымъ и цѣломудреннымъ ароматомъ подлиннаго религіознаго идеализма вѣяло отъ нѣкоторыхъ грустно-праздничныхъ привѣтствій, обращенныхъ къ Университету, такъ адресъ одного родственнаго учрежденія заканчивался очень смѣлыми строками: «безъ свободнаго слова нѣтъ просвѣщенія, нѣтъ научнаго творчества — недаромъ и въ Евангеліи сказано: въ началѣ было Слово.»

Печальную картину представлялъ собою актовъ залъ, наполненный зваными и незванными посѣтителями. Унылый сѣрый фонъ голоднаго безвременья и запуганнаго безправія отражался и на тусклыхъ изможденныхъ лицахъ, на убогихъ невзрачныхъ костюмахъ. Горькимъ прозаическимъ диссонансомъ прозвучало уже вступительное слово ректора: «Грудно отдаться праздничному настроенію тогда, когда каждый думаетъ прежде всего о продовольствіи...» Сумрачно и неуютно было въ обширномъ актовомъ залѣ несмотря на обиліе яркихъ декорирующихъ тканей у его стѣнъ, несмотря на блистательный транспарантъ съ изображеніемъ университетскаго фасада въ 1819 году, замѣстившій царскіе портреты.

Въ первомъ ряду почетныхъ посѣтелей рельефно выдѣлялась скромно-величавая фигура митрополита Веніамина въ бѣломъ клобукѣ. Весь его, единственный въ своемъ родѣ четкій обликъ сразу привлекалъ вниманіе и напоминалъ наглядно о мірѣ цѣнностей совершенно иныхъ, нерушимыхъ и нетлѣнныхъ. Черезъ про-

ходъ отъ митрополита сидѣлъ его полный антиподъ Анатолій Луначарскій. Когда большевицкій министръ просвѣщенія поднялся на кафедру для произнесенія своей, льстиво-угодливой по адресу профессуры, рѣчи — владыка Веніаминъ смотрѣлъ на него съ какимъ-то кроткимъ и незлобивымъ презрѣніемъ. Точно Христосъ Іудѣ онъ безмолвно «говорилъ ему: «То, что дѣлаешь, дѣлай скорѣе». Такъ стояли другъ противъ друга геній свѣта и геній тьмы, одинъ спокойный, молчаливый и беззлобный — другой тревожный, многорѣчивый и язвительный...

— Мнѣ кажется, что на лицѣ митрополита Веніамина написана какая-то мученическая обреченность — онъ уже ничему не удивляется и ни противъ чего не кипитъ ненавистью, сказалъ я моему сосѣду по креслу на эстрадѣ профессору.

— Нѣтъ, отчего же, возразилъ мнѣ профессоръ, Веніаминъ увѣренно сознаетъ, что будущее принадлежитъ его Богу, а не богу Луначарскаго. Его сдержанность гораздо краснорѣчивѣе и убѣдительнѣе, чѣмъ суетливая болтовня «наркомпроса». Митрополитъ съ законной гордостью сознаетъ, что на академическомъ праздникѣ онъ неизмѣримо умѣстнѣе, чѣмъ этотъ арлекинъ отъ марксизма...

Второй разъ мнѣ пришлось пережить свѣтлое морально-эстетическое впечатлѣніе отъ встрѣчи съ праведнымъ святителемъ Веніаминомъ въ Царскомъ Селѣ 13 сентября 1921 года. Онъ служилъ торжественную крестопоклонную всенощную въ обширномъ красивомъ соборѣ. Празднично сияли великолѣпныя паникадила. Животворящій крестъ Христовъ былъ украшенъ розами «осенними, грустными, послѣдними розами». Митрополитъ въ царственно-роскошномъ кованомъ облаченіи медленно обходилъ иконы съ кадиломъ, издававшимъ какой-то особенный печально-мелодичный звонъ при каждомъ тихомъ взмахѣ. Постынно и почтительно разступалась передъ архипастыремъ толпа, въ которой было много и красноармейцевъ и людей «коммиссаровскаго вида». Превосходно, умирительно-художественно пѣлъ огромный хоръ. Я стоялъ въ послѣднемъ ряду и думалъ, что, точно по слову Гете, Богъ всегда являлся русскимъ людямъ въ ризахъ печали, что только пережитое страданіе обращало сердца ихъ къ небу. Царскосельскій соборъ въ этотъ поэтически-цѣлебный вечеръ былъ истиннымъ живительнымъ оазисомъ среди рус-

ской нравственной пустыни одичанія, отупѣнія и оскудѣнія...

15 сентября утромъ митрополитъ въ сопровожденіи духовенства пришелъ пѣшкомъ къ утреннему поѣзду на Петербургъ. Вокзалъ былъ совершенно переполненъ. Мѣста въ убогихъ вагонахъ третьяго класса брались съ боя. Блѣдное утомленное лицо владыки Веніамина было безропотно-спокойно. Подошелъ поѣздъ, уже въ Павловскѣ достигшій предѣльной перенагрузки. Бурливая толпа разступилась, какъ Черное море, и пропустила митрополита съ его спутниками къ вагону. Я такъ засмотрѣлся на эту безпримѣрную сцену, что самъ въ поѣздъ совсѣмъ не попалъ.

Послѣдній разъ мнѣ посчастливилось взглянуть на обаятельнаго архипастыря уже незадолго до его ареста, когда онъ служилъ на Радоницѣ обѣдню въ соборной Церкви Смоленскаго кладбища. Никогда не забуду той плѣнительной ласковой улыбки, съ которой митрополитъ взглянулъ на пестрый цвѣтникъ жизнерадостной дѣтвора, тѣснившейся на лѣвомъ клиросѣ. Малыши своимъ робкимъ щебетаніемъ не помѣшали взрослому слушать безыскусную, но глубокую проповѣдь владыки. Говорилъ онъ, задушевно и просто, о томъ, что людямъ вѣрующимъ необходимо поддерживать и совершенствовать въ душѣ неразрывную связь религіозно-нравственную съ дорогими умершими, а не только ухаживать за ихъ могилками, что эта благодатная связь является наилучшимъ залогомъ для насъ того, что священное прошлое не умретъ, не померкнетъ и не утратитъ своей живоносной возрождающей силы.

Особенно отраднo вспомнить этотъ завѣтъ святителя теперь, когда терновый путь пройденъ имъ безтрепетно до конца. Могила священномученика Веніамина намъ не найти и ей не поклониться — тѣмъ важнѣе сохранить навсегда въ памяти отчетливымъ и не тускнѣющимъ его истинно-христіанскій духовный обликъ. Онъ безконечно нуженъ намъ для нашего покаянія и очищенія.

* * *

Только что получилъ драгоцѣнное письмо съ оказіей отъ стараго друга въ Петербургъ. Этотъ, далеко неувлекающійся и зорко-наблюдательный человѣкъ еще недавно былъ настроенъ довольно пессимистически и повторялъ уныло, что «пока солнце взойдетъ — роса глаза выѣстъ». Теперь онъ пишетъ мнѣ въ страстной понедѣльникъ 13/20 апрѣля: «Только 12 лѣтъ тому назадъ встрѣчалъ я Пасху въ такомъ свѣтломъ жизнерадостномъ настроеніи, какъ нынѣшнюю. Вы знаете мою трезвую осторожность и мое предубѣжденіе противъ всякихъ быстрыхъ и упительныхъ предсказаній. И вотъ теперь я первый вамъ убѣжденно скажу, что на безбожномъ фронтѣ наши властители бьютъ поспѣшно и испуганно отбой. Переговоры о совѣтизації церкви окончились жесточайшимъ крахомъ. Живоцерковники провалились вездѣ такъ позорно и такъ безнадежно, что внушаютъ мнѣ даже нѣкоторую безразличную жалость — злобно хохотать надъ ними мнѣ болѣе не хочется. Здоровое и искреннее религіозное чувство повсемѣстно растетъ и крѣпнетъ. Вѣрующіе не только забойкотировали на смерть всѣхъ обновленцевъ, но очень хорошо и крѣпко объединились сами. Большевики не закрываютъ глазъ на эту смертельную для себя опасность и впадаютъ въ тонъ такого отчаянія, какого у нихъ до сихъ поръ никогда не было... Вы, можетъ быть, скажете изъ Парижа, что это пятый актъ революціонной драмы, который, какъ у Ибсена, можетъ еще самъ растянуться на цѣлыхъ пять актовъ, а я вамъ отвѣчу отсюда, что это — по меньшей мѣрѣ предпоследняя картина пятаго акта... Великъ Богъ земли русской и превозмогаетъ. Наконецъ-то мы становимся достойны Его милости...»

Валентинъ Сперанскій

Парижъ
7 мая 1926 года.

НА ПРАВАХЪ РАЗГОВОРА.

Объ апокалиптичности писать трудно. И не потому только, что Откровение Іоанна Богослова хранится Церковью за семью печатями, что оно было и есть лишь объектъ частнаго религіознаго любопытства. Писать о концѣ человѣчества трудно, потому что познать Конецъ можно только въ концѣ земного познания Бога. Не случайно, книга Откровения — омега святыхъ книгъ, альфа которыхъ — Бытіе. Апокалипсисъ — послѣднее откровеніе послѣдняго человѣческаго бытія; и, какъ предѣловъ жизни нельзя осознать, не осознавши самой жизни, такъ послѣднее откровеніе непостижимо безъ постиженія всѣхъ святыхъ откровеній.

А кто можетъ быть увѣренъ, что позналъ всѣ откровенія?... Послѣдняя книга Іоанна Богослова — камень смиренія, — непознаваемый, хотя и земной камень, на которомъ смирялось и смиряется святое богословіе. Не случайно, люди толковавшіе Апокалипсисъ въ громадномъ большинствѣ своемъ, были еретиками. Средневѣковые ли «арнольдисты», россійскіе ли мѣщане-начетчики, — все это люди вполне кустарнаго подхода, явно безпомощное умствованіе предъ непознаваемымъ. Дѣйственное раскрытіе Апокалипсиса совершалось до сихъ поръ руками истинными, т. е. не церковными. И потому писать объ Апокалипсисѣ нельзя. О немъ можно только *говорить*. А, если и писать, то — «на правахъ разговора». Сквозь послѣднее право, и только сквозь него, можно разсматривать всѣ новѣйшія апокалиптическія чувствованія, — вообще весь вводъ Апокалипсиса въ современную философско-беллетристическую литературу.

Какъ то чувствуется, сейчасъ, что

наиболѣе извѣстный въ нашей русской литературѣ разговоръ объ Апокалипсисѣ Владиміра Соловьева, есть нѣкоторе увлеченіе наименьшимъ сопротивленіемъ парадоксальности. Владиміръ Соловьевъ отобразилъ очень остро свою эпоху, эпоху переоцѣнки Культуры и Человѣчества («Культуры» и «Человѣчества»). Рационально отталкиваясь отъ антихристовой культурности, Соловьевъ, несомнѣнно, эстетически подтверждалъ ее, любуясь ея исторической реальностью. Только два-три десятилѣтія отдѣляютъ насъ отъ послѣдняго Соловьева. Но какъ переменялось время, какъ легче теперь говорить объ Апокалиптичности, легче разговаривать о «Трехъ разговорахъ».

Думается, что оставаясь въ Церкви, и *тѣмъ самымъ уже какъ-то строя ее* — нельзя переоцѣнивать гуманности антихриста. Можно ее утверждать, но нельзя переоцѣнивать. Ни гуманности антихриста, ни ума его, ни учености. Соловьевское рѣшеніе первой проблемы апокалипсиса: о ликѣ антихриста, объ узнаваніи его, — перестаетъ, какъ-то, удовлетворять.

Ложная культура, со своей гуманностью и прогрессомъ, тѣмъ ложна, что всѣ положительныя категоріи этой культуры, *религіозно ничего не значатъ*. Они — религіозная фикція. Человѣкъ, заблѣвшій лже-культурой, либо умереть, либо, въ любую апокалиптическую минуту, несомнѣнно, сбросить съ себя всю шелуху человѣчности, обнаживъ лишь звѣря. Для Соловьева не-церковная культура обладала какой-то убѣдительностью, кажимъ-то отраженіемъ убѣдительности. Для насъ, она не обладаетъ ничѣмъ. Духовные крошки, падающіе съ христіанскаго

стола, освящаютъ, въ какой-то мѣрѣ, всѣхъ людей, поѣдающихъ ихъ, но это освященіе Таинствомъ не имѣетъ магической значимости, а значить является для гуманитарныхъ анти-христіанъ лишь вящимъ осужденіемъ. Паразитарно-христіанское состояніе «лаической» Культуры, для насъ, не поводъ къ ея конечному спасенію, а наоборотъ, большой поводъ къ ея осужденію... Иначе придется соблазняться «хорошими» людьми не исповѣдующими Бога, пришедшаго во плоти.

Внутренняя ложь гуманитарныхъ нехристіанъ въ томъ, что въ нихъ нѣтъ, реально нѣтъ любви къ человѣку, *какъ къ человеку*. Ихъ любовь и состраданіе не идутъ дальше членскаго духовнаго билета «Общества покровительства домашнимъ животнымъ». Эти люди находятся въ апокалиптическомъ духовномъ тупикѣ, за тонкой стѣнкой котораго, невидимо для нихъ, открывается Царство Звѣря. Звѣрь покровительствуетъ покровителямъ домашнихъ животныхъ. Покровительство звѣря есть, въ данномъ случаѣ, покровительство Культурѣ, потому что гуманитарный нехристіанинъ видитъ въ культурѣ домашнихъ животныхъ точный прообразъ человѣческой культурности (Авторъ этихъ строкъ слышалъ это апокалиптическое сравненіе отъ одного средняго — «леонтьевского» — европейца).

Мірская Культура, сдѣлавшая изъ средствъ борьбы съ грѣхомъ цѣль грѣховнаго самовозношенія, утерявшая этимъ связь съ Богомъ, замѣнила заповѣди — предразсудками. Неудобный для одного грѣха другой грѣхъ, люди стали убивать третьимъ грѣхомъ. И въ апокалиптическомъ полѣ смѣшенія всѣхъ нравственныхъ богочеловѣческихъ понятій вырастаютъ махровые цвѣты богомерзкихъ автономій «чести», «достоинства», «солидарности», «уваженія» — и прочихъ наивныхъ предразсудковъ, оторвавшихся отъ Бога чело-вѣчества.

«Бестіализмъ», мѣткое понятіе Н. А. Бердяева, долженствующее характеризовать истинное устремленіе 99% нашихъ современныхъ проповѣдниковъ «христіанскаго меча», — есть несомнѣнная поправка къ соловьевскому культурному апокалипсису. Можетъ быть Н. А. Бердяевъ воспротивится тѣмъ выводамъ, которые мы сдѣлаемъ изъ часто теперь имъ употребляемаго слова: «бестіализмъ», но для насъ оно — симптомъ. Симптомъ того, что бестіальность начинаетъ проникать въ Культуру, *въ видѣ ея полноправной ка-*

тегоріи. Если полностью этого никогда не случится, то только потому, что культура, въ своихъ догматическихъ провозглашеніяхъ условностей, опять струситъ, и опять солжетъ, чтобы существовать.

Но все же — нельзя не сказать это съ крупнымъ удовлетвореніемъ — мировая война («первая изъ»), и мировая революція (пусть пока потенциальная) выдвинули многое такое, о чемъ трудно было говорить въ девяностыхъ годахъ прошлаго столѣтія.

Начиная со шпенглеровской исторіософіи, по существу безсодержательной, но интересной кой-какими подробностями пророчествъ, въ исторической наукѣ, повидимому, будутъ мириться со многими вещами... Американская прагматическая философія со своей стороны открываетъ культурѣ горизонты несомнѣнно чреватые неожиданными послѣдствіями... Математическія выкладки Эйнштейна, конечно, не останутся достояніемъ одной физики. Набухающая въ отдаленіи новая человѣческая лже-культура будетъ грубѣе и безцеремоннѣе нынѣшней. Уже въ нашей русской культурѣ пореволюціонныхъ лѣтъ бестіализмъ, сдѣлавшись объектомъ «точной науки», приобретаетъ все болѣе и болѣе почетное культурное гражданство. Мы знаемъ, какъ относится Н. А. Бердяевъ къ бестіализму; но уже тотъ фактъ, что къ бестіализму какъ-то начинаютъ *относиться*, этотъ фактъ самъ по себѣ значителенъ. Многие скажутъ: негативно-значителенъ; мы скажемъ: позитивно-значителенъ.

Звѣрю въ какой-то степени приску-чилось все лгать. Онъ вздумалъ пріоткрыть правду. Не истину — которой у него нѣтъ — а правду. И что же: люди, міръ — *не повѣрили звѣриной правдѣ*. Звѣрь лжетъ, — люди спокойны, вѣрятъ. Звѣрь выложитъ правду, люди недоумѣваютъ и — не вѣрятъ.

Не въ томъ ли апокалиптичность, что Звѣрю понравится двойное невѣріе людей, и онъ распоясается безъ опасенія, что люди повѣрятъ его правдѣ.

Соловьевъ думалъ, что ложь будетъ безконечно въ бытіи міра итти лишь со стороны Звѣря (говорю о лиги «педагогической»), гдѣ культурные люди все время будутъ нравственно высоки и чутки, что заблуждаться будутъ главнымъ образомъ, — не по своей винѣ. Не является ли предлагаемая здѣсь возможность полнаго самообмана людей — большимъ утвержденіемъ богословской *свободы чело-вѣка*? Дья-

воль лжетъ и обманщикъ. А люди? *Развѣ Адамъ — жертва?*... Развѣ зло, царствующее въ мірѣ не есть прямое доказательство цѣнности человѣка, какъ свободной, богоподобной твари?... У Соловьева не доощѣнено личное участіе человѣка въ обманѣ историческаго Апокалипсиса. И поэтому его, несомнѣнно либеральная, схема конца міра можетъ — и даже очень — быть, въ реальности, поколебленной.

Не скрыть ли, въ возможности, со стороны слѣпыхъ людей — не вѣрить реально-безобразному лику Звѣря — вѣрой, окончательный обманъ побѣдившаго міръ зла.

Бестіальный исходъ земли намъ кажется, сейчасъ, болѣе достовѣрно-апокалиптичнымъ. Можетъ быть это — опять «духъ времени»?... Не знаемъ.

Мы приведемъ сейчасъ два документа въ защиту своихъ утвержденій.

Документъ первый:

«Владиміръ Ленинъ. Статья Максима Горькаго, въ I книгѣ «Русскаго Современника» (цитаты изъ статьи).

«Жизнь устроена такъ дьявольски-искусно, что, не умѣя ненавидѣть, — невозможно искренно любить. Уже только одна эта въ корнѣ искажающая человѣка необходимость раздвоенія души, неизбежность любви сквозъ ненависть, осуждаетъ жизнь на разрушеніе».

«Въ Россіи, странѣ, гдѣ необходимость страданія проповѣдуется какъ универсальное средство «спасенія души», я не встрѣчалъ, не знаю человѣка, который съ такою глубиной и силой, какъ Ленинъ, чувствовалъ бы ненависть, отвращеніе и презрѣніе къ несчастью, горю, страданью людей».

«Азартъ былъ свойственъ его натурѣ, но онъ не являлся корыстнымъ азартомъ игрока, онъ обличалъ въ Ленинѣ ту исключительную бодрость духа, которая свойственна только человѣку непоколебимо вѣрующему въ свое призваніе, человѣку, который всесторонне и глубоко ощущаетъ свою связь съ міромъ и до конца понялъ свою роль въ хаосѣ міра — роль врага хаоса».

«Я спросилъ: кажется мнѣ это, или онъ дѣйствительно жалѣетъ людей. — Умныхъ жалѣю. Умниковъ мало у насъ. Мы народъ по преимуществу талантливый, но лѣниваго ума. Русскій умникъ почти всег-

да еврей или человѣкъ съ примѣсью еврейской крови».

«Великое дитя окаяннаго міра сего, прекрасный человѣкъ, которому нужно было принести себя въ жертву враждѣ и ненависти, ради осуществленія дѣла любви и красоты» (О Ленинѣ).

«И не было человѣка, который такъ, какъ этотъ, дѣйствительно заслужилъ въ мірѣ вѣчную память».

Въ концѣ концовъ побѣждаетъ все таки честное и правдивое, созданное человекомъ, побѣждаетъ то, безъ чего нѣтъ человѣка».

Документъ второй:

«Записки писателя». М. Арцыбашевъ. Газета «За Свободу!» отъ 31 мая 1925 г. Орывокъ № 9 (Продолженіе о Савинковѣ).

«Въ томъ, что Савинковъ былъ простымъ предателемъ и прежде сомнѣвались многие — усумнились почти всѣ.. Последними камнями, которыми кое-кто пытается забросать его трупъ, остаются обвиненія въ авантюризмѣ и непомерномъ честолюбіи. Нѣкто, имени кого упоминать здѣсь не хочу, договорился до того, что будто бы шумъ вокругъ Савинкова сдѣлался такой потребностью, что даже для него дѣлая свое «сальто-мортале» съ пятого этажа, онъ воображалъ себя передъ почтеннѣйшей апплодирующей публикой!

Вотъ она — та мѣщанская обывательская пошлость, для которой все героическое и трагическое есть только поза, а честолюбіе — смертный грѣхъ! Авантюристъ! Честолюбецъ! Съ мѣщанскимъ подходомъ къ жизни, невозможны Наполеоны, ибо Наполеонъ — не авантюристъ и не честолюбецъ — абсурдъ».

Мѣщанину ненавистны трагическіе жесты и героическіе тоги, ибо мѣщанинъ ненавидитъ все выходящее изъ рамокъ приличія и шаблона. Всѣ должны быть по модѣ одѣты и держать себя скромно, не обращая на себя вниманія. Мѣщанинъ не понимаетъ, что ридиться въ тогу и становиться въ позу заставляетъ героя онъ же самъ — мѣщанинъ, толпа, которая не узнаетъ и не признаетъ героя, если онъ будетъ похожъ на всѣхъ».

«Сѣрый походный сюртукъ и треугольная шляпа» нужны не Наполеону, а его солдатамъ. Мѣщанинъ этого не понимаетъ, мѣщанинъ негодуетъ, но онъ же первый лбызаетъ полу «сѣраго сюрту-

ка», когда этот сюртукъ становится мундиромъ императора.

А честолюбіе... гдѣ же понять мѣщанину, что честолюбіе — это тотъ могучій рычагъ, который двигаетъ всей творческой энергіей человѣчества, безъ котораго нѣтъ ни героевъ, ни вождей, ни геніевъ, ни пророковъ.

Только это вовсе не честолюбіе, которое удовлетворяется «Анной на шею» и «положеніемъ въ обществѣ».

Это то «честолюбіе», которое вкладывается Богомъ въ немногія избранныя души. Это тотъ «раскаленный уголь», который горитъ въ груди и заставляетъ итти на все — на подвигъ, жертву, на смерть, — чтобы сказать міру *свое* слово, чтобы выжить *свою* волю.

Нѣтъ и не можетъ быть среди сыновъ человѣческихъ такого пророка, поэта, вождя, героя, который не мечталъ бы о томъ, чтобы имѣть право сказать о себѣ:

Я памятникъ воздвигъ себѣ нерукотворный,
Къ нему не зарастетъ народная тропа!

Но этотъ памятникъ — не мавзолей въ тысячу пудовъ, а крестъ на Голгофѣ...

.... Признакъ апокалиптичности мы условились видѣть въ *неприкрытой*, и несчастной, конечно, религіозной глупости человѣка.

Кн. Д. А. Шаховской.

НОВЫЯ КНИГИ О ЯКОВѢ БЕМЕ *)

(Heinrich Barnkamm. Luther und Böhme. 1925. Paul Hankamer. Jakob Böhme. Getalt und Gestaltung. 1924. Jacob Böhme. Gedankgabe der Stadt Görlitz zu seinem 300 jährigen Todestage. Herausgegeben von Richards Jecht. 1924.)

Яковъ Беме — одинъ изъ величайшихъ геніевъ человѣчества, но геніевъ мало доступныхъ, остающихся въ тѣни. Читаютъ его лишь немногіе и цѣлыя эпохи забываютъ о немъ. Духовная атмосфера нынѣ начинающейся эпохи благоприятна для возрожденія интереса къ Беме. Кстати, въ 1924 г. исполнилось трехсотлѣтіе его смерти. И въ Германіи появилось нѣсколько новыхъ книгъ о Беме. Нѣмцамъ свойственно почитаніе своихъ великихъ людей. О Беме написано мало хорошаго. Недурными должны быть признаны книги Бутру и Элерта. Долгое время въ мышленіи новаго времени Я. Беме остается незамѣченнымъ и забытымъ. Возникновеніе духовнаго интереса къ Беме связано съ именами Сенъ-Мартена и Фр. Баадера. И уже Шеллингъ послѣдняго періода, періода Philosophie des Mythologie и Philosophie der Offenbarung въ значительной степени опредѣляется духомъ Я. Беме. Гегель признаетъ Я. Беме родоначальникомъ новой философіи и даетъ ему очень высокую оцѣнку. Яковъ Беме безспорно долженъ быть признанъ величайшимъ христіан-

скимъ теософомъ (употребляя это слово не въ современномъ вульгаризованномъ, а въ старомъ благородномъ смыслѣ.) и величайшимъ мистикомъ гностическаго типа. Но подпочвенное вліяніе Беме шире гностико-теософическихъ и мистическихъ теченій. Имя его принадлежитъ всей германской философіи, которая въ самыхъ значительныхъ своихъ явленіяхъ получала прививку отъ его духа. Беме, какъ и все подлинно великое, принадлежитъ вѣчности, но во времени онъ былъ человѣкомъ реформации и возрожденія, онъ принадлежитъ духовному теченію той эпохи. Бемевская натурфилософія имѣетъ ренессанскій характеръ. По вѣроисповѣданію Беме былъ лютераниномъ и передъ смертью принялъ напутствіе лютеранскаго пастора. Но лютеранское духовенство преслѣдовало и истязало его при жизни, запрещало ему печатать его произведенія. Явленіе характерное для всѣхъ вѣроисповѣданій. Беме несъ въ себѣ положительныя и отрицательныя черты реформационной эпохи. Но по духу своему онъ стоитъ выше вѣроисповѣдныхъ различій, онъ сверхконфессіоналенъ, какъ и большая часть мистиковъ. Беме представляетъ совершенно исключительное явленіе: великій христіанскій теософъ и гностикъ былъ человѣкомъ изъ народа, простымъ ремесленникомъ, сапожникомъ, человѣкомъ не прошедшимъ никакой школы, не ученымъ, не книжнымъ человѣкомъ.

*) Въ началѣ XIX в. въ Россіи Я. Беме пользовался популярностью въ мистически настроенныхъ кругахъ и его переводили на русскій языкъ. Въ XX в. и хорошему русскому перев. была издана «Аутога», самое извѣстное, но не лучшее изъ произведеній Беме.

Питался онъ прежде всего Библіей и отрывочными познаніями, которыя получалъ, главнымъ образомъ, отъ людей, съ которыми встрѣчался въ жизни. Зналъ онъ нѣкоторые произведенія Парацельса, другого великаго теософа и натурфилософа Ренессанса, и усвоилъ себѣ его алхимически-астрологическую терминологию. Получилъ онъ также какими-то неясными для насъ путями прививку Каббалы. Вліяніе Каббалы освобождаетъ отъ отвлеченной мистики типа неоплатоническаго и экхартовскаго и прививаетъ начала конкретной космологіи и антропологіи. Но тщетно искать вліяній, опредѣлившихъ міросозерцаніе Беме, — онъ есть явленіе первородное и оригинальное. Источники познанія Беме — жизненные, а не книжные, онъ прежде всего визионеръ, ясновидецъ, ему данъ былъ даръ видѣнія, созерцанія тайнъ жизни божественной, природной и человѣческой. Проблема, которая ставится явленіемъ Беме, есть проблема гностической одаренности, особаго дара видѣнія, который не является прямо пропорціональнымъ ступени святости, освященной церковью. Беме, въ качествѣ протестанта, не принадлежалъ къ тѣлу Церкви, но къ душѣ Церкви, конечно, принадлежалъ. Это былъ человѣкъ, соединявшій въ себѣ необычайную сложность познанія, змѣнную мудрость съ голубиной простотой сердца и праведностью жизни. И еще явленіе Беме ставитъ проблему христіанскаго эзотеризма, болѣе сокровеннаго познанія тайнъ христіанства, откровенія объ откровеніи, какъ выражался Ж. де Местръ.

Въ міросозерцаніи и міропониманіи Я. Беме была абсолютная новизна и по сравненію съ античной философіей и по сравненію съ средневѣковой схоластикой. Бытіе для него не есть вѣчный порядокъ и гармонія, какъ для мысли античной, которой была подавлена схоластика. Бытіе, и божественное бытіе и бытіе космическое, — динамично, а не статично. Повсюду видитъ Беме борьбу противоположныхъ началъ, свѣта и тьмы, добраго и злаго, сладкаго и горькаго. Онъ открываетъ антиномичность бытія, видитъ въ мировомъ процессѣ трагедію. И трагедія эта заложена въ самомъ Божествѣ. Этотъ простой ремесленникъ, не ученый, не книжный, не подавленный школьной традиціей, задался дерзновенной задачей познать происхожденіе Божественной Троичности изъ Перво-Божества. Ungrund, бездна, какъ первооснова бытія, есть основная идея

Беме. Это вѣдь есть также основная и наиболѣе оригинальная идея германской мистики, опредѣлившая всю германскую философію. Уже Экхардтъ различаетъ Gottheit отъ Gott. Германская мистика есть одно изъ величайшихъ явленій мировой духовной жизни. Творческая динамика бытія опредѣляется Ungrund'омъ, темными приливами изъ изначальной бездны бытія, которая должна быть просвѣтлена. Беме мыслить не понятіями, а символами и міемами. Это всегда вѣдь есть особенность религіознаго гнозиса въ отличіе отъ чистой философіи. И Беме творитъ теогоническій міръ. Онъ признаетъ процессъ въ Богѣ въ отличіе отъ официальной теологіи, которая, пользуясь категоріями античной мысли, признаетъ абсолютную бездвижность и покой въ Богѣ. Въ основѣ бытія по Беме лежатъ ирраціональное начало и оттого и происходитъ динамическій процессъ, теогоническій, космогоническій и антропогоническій. Геніальность и оригинальность германской мысли, принципиальное отличіе ея отъ мысли античной и схоластичной, связаны съ Бемевскою идеей. Германская философія поставила себѣ задачу раціональнаго познанія ирраціональной основы бытія. Античная и средневѣковая мысль не видѣла въ первоосновахъ бытія борьбы противоположныхъ началъ, она утверждала изначальную естественную солнечность бытія. Въ величайшемъ своемъ твореніи — въ «Mysterium magnum» Беме пытается истолковать книгу Бытія, какъ космогоническій и антропогоническій процессъ. Официальная теологія оставалась въ предѣлахъ ветхозавѣтнаго пониманія Библіи. Беме дѣлаетъ попытку новозавѣтнаго пониманія Библіи, т. е. истолкованія ея въ духѣ Нового Адама. И особенно замѣчательна не натурфилософія Беме, на которую обратили больше вниманія, а его антропологія, его ученіе о человѣкѣ. Антропологія его обоснована на христологіи. И есть особенная геніальность и озаренность въ его ученіи объ Андрогинѣ. Геніально также Бемевское ученіе о Софіи, какъ дѣвственности души, какъ Дѣвѣ, отлетѣвшей на небо послѣ грѣхопаденія, и оно болѣе вѣрно духу христіанства, чѣмъ ученіе Вл. Соловьева, который, впрочемъ, находился подъ вліяніемъ Беме. Вообще, все ученіе Беме проникнуто христіанскимъ паоосомъ, въ центрѣ для него всегда стоитъ Христосъ, Новый Адамъ. Динамизмъ и антиномизмъ Беме носятъ болѣе христіан-

ский характер, чѣмъ статизмъ схоластики, цѣликомъ находящійся подъ вліяніемъ Аристотеля и греческой философіи. Беме освобождается и освобождаетъ отъ власти античной и статической мысли. Для него міръ не есть застывшій порядокъ, гармонія, онъ понимаетъ міръ, какъ динамику и борьбу, какъ трагическій процессъ, какъ огненный потокъ. Изъ античныхъ мыслителей онъ близокъ къ Гераклиту. Совершенно ошибочно опредѣлять міровоззрѣніе Беме, какъ пантеизмъ. Беме совсѣмъ не былъ пантеистомъ и никогда не отождествлялъ Бога съ міромъ. Ужъ скорѣе можно было бы его назвать панентеистомъ. И также ошибочно считать міровоззрѣніе Беме натуралистическимъ, какъ дѣлаютъ нѣкоторые теологи, сами грѣшащіе натурализмомъ. У Беме не Божество принимается до природы, а природа возносится до Божества, и понимается, какъ символика духа. Божество не исчезаетъ въ природѣ и не отождествляется съ ней. Всѣ природные процессы, всѣ природныя стихіи огня, сѣры, всѣ природныя качества сладкаго, горькаго лишь символы духовнаго міра. Беме — великій символистъ, онъ не допускаетъ закрѣпощенія безконечнаго въ конечномъ. Онъ въ своей теософіи идетъ дальше теологіи, но у него всегда остается неисчерпаемая тайна. И догматы, выраженные въ теологическихъ формулахъ, не есть еще послѣдняя тайна, послѣдняя глубина. Въ мистическомъ гнозисѣ Беме скрыты неисчерпаемые богатства. Ему многое открылось какъ въ блескѣ моленій. Имъ можно пользоваться для противоположныхъ цѣлей. Христіанскимъ ученикомъ и продолжателемъ Беме былъ Фр. Баадеръ, католикъ съ сильными симпатіями къ Православному Востоку. У Вл. Соловьева также можно найти многое отъ Беме. Но Бемовскія идеи могутъ развиваться и въ направленіи нехристіанскомъ, напр. у Э. Гартмана, или въ направленіи псевдохристіанскомъ, напр., въ антропософіи Р. Штейнера. Въ Беме была уже заложена и германская пессимистическая метафизика, для которой міръ есть порожденіе безумной и темной воли. Но это есть извращеніе Бемовскаго ученія объ *Ungrund*’ѣ, Беме остро чувствовалъ зло и вмѣстѣ съ тѣмъ сознавалъ значеніе свободы. Беме, какъ Ницше, пользуются для своихъ цѣлей противоположными направленіями. Это свидѣтельствуетъ о внутреннемъ богатствѣ и разнообразіи мотивовъ.

За послѣдніе три года въ Германіи появились три новыя книги о Я. Беме — книги Ганкамера, Борнкамма и юбилейный сборникъ роднаго города Беме — Горлица, въ которомъ напечатаны статьи Рихарда Кохта и Феликса Фойгта и который интересенъ главнымъ образомъ матеріалами для біографіи Беме. Книга Ганкамера очень модернизируетъ и эстетизируетъ Беме и для углубленнаго его пониманія мало даетъ. Ганкамеръ хочет воспринять и понять Беме послѣ Шопенгауера, Ницше, Достоевскаго, Стефана Георге. Онъ очень подчеркиваетъ, что мышленіе Беме было художественное и чувственно-созерцательное и потому не переводимое въ понятія. Беме, великій художникъ познанія и мысли, какъ бы самъ сотворилъ міръ. Въ книгѣ Ганкамера есть отдѣльныя тонкія мысли, но въ общемъ подходъ его къ Беме арелигіозный и чуждый внутреннему пафосу самого Беме, который во всякомъ случаѣ былъ христіанинъ и всегда хотѣлъ жить и познавать во Христа. Книга имѣетъ значеніе главнымъ образомъ, какъ симптомъ интереса современной, модернизированной души къ великому мистику и гностичу стараго времени. Беме становится доступенъ и людямъ нашего времени. Но для изученія Беме Ганкамеръ даетъ мало и въ книгѣ есть непріятная претенціозность. Книга Борнкамма представляетъ собой изслѣдованіе протестантскаго теолога, который задался цѣлью показать связь Беме съ Лютеромъ. Тема эта, конечно, представляетъ нѣкоторый интересъ въ изученіи Беме, но исключительная поглощенность ею дѣлаетъ изслѣдованіе одностороннимъ. И есть несомнѣнная натяжка въ доказательствѣ тезиса, что Беме былъ по духу лютераниномъ. Борнкаммъ видитъ родство Беме съ Лютеромъ прежде всего въ томъ, что у Беме было сильное чувство зла, что онъ исходитъ изъ дуалистической борьбы свѣта и тьмы. Беме, какъ и Лютеръ, былъ волюнтаристомъ, и оба опредѣлили собой волюнтаристическій характеръ германской метафизики. У Беме, какъ у Лютера, Богъ раскрывается въ любви и гнѣвѣ. Беме, какъ и Лютеръ, переноситъ центр тяжести религіозной жизни внутрь и вѣритъ прежде всего въ Церковь духовную. Безспорно, Беме связанъ съ нѣкоторыми духовными мотивами реформаціи. Но Беме не былъ конфессіональнымъ человѣкомъ, онъ совсѣмъ не типиченъ для лютеранства, онъ сверхконфессіоналенъ. Есть глубокія

различія между Беме и Лютеромъ , на которыя Борнхаммъ не обращаетъ достаточнаго вниманія. Беме былъ не только человѣкомъ реформациі, но и человѣкомъ ренессанса, ренессанскаго обращенія къ природѣ, къ космической жизни. Беме болѣе всего мучилъ вопросъ о переходѣ отъ Бога къ природѣ, отъ единого къ множественному, отъ вѣчнаго къ времени. Беме — гностикъ, Лютеръ же гностикомъ не былъ, Лютеръ антигностиченъ. Лютеръ также антикосмиченъ по своему міросозерцанію, его тема — человѣческая душа и дѣйствіе на нее божественной благодати. Беме же прежде всего космиченъ, ему чуждъ протестантскій индивидуализмъ. У Лютера было прежде всего отношеніе къ Богу какъ къ личности. Для Беме же Богъ становится личностью лишь во Христѣ. У Лютера благодать имѣетъ прежде всего значеніе, какъ сила оправдывающая и спасающая, у Беме же прежде всего, какъ сила возрождающая и преображающая. У Лютера преобладаетъ нравственное возрѣніе, у Беме же метафизическое. У Беме было совершенно иное ученіе о свободѣ, чѣмъ у Лю-

тера. Лютеръ училъ о несвободѣ воли, у него свобода пожирается благодатью. У Беме же свобода лежитъ въ основѣ бытія. Наконецъ, для Беме совсѣмъ иначе стоитъ проблема человѣка, чѣмъ для Лютера. У Лютера былъ несомнѣнный моноизитскій уклонъ, котораго не было у Беме. Человѣкъ имѣетъ центральное значеніе для Беме и антропологическая проблема рѣшается его христологіей. Беме богатъ внутренними мотивами, чуждыми Лютеру. И Борнхаммъ тщетно хочетъ лютеранизировать Беме. Но книга его представляетъ несомнѣнный интересъ, какъ изслѣдованіе нѣкоторыхъ сторонъ міросозерцанія Беме. Быть можетъ, наиболѣе цѣненъ юбилейный сборникъ о Беме. Въ немъ можно найти много свѣдѣній о жизни Беме и объ отношеніи его къ предшественникамъ и современникамъ. Статья Фойгта интересна и для пониманія міросозерцанія Беме. Возрожденіе интереса къ Беме, какъ и вообще къ исторіи мистики, очень знаменательно и свидѣтельствуетъ о томъ, что мы вступаемъ въ болѣе духовную эпоху.

Николай Бердяевъ.

НАУКА О ЧУДЕСАХЪ.

Charles Richer Professeur à l'Université de Paris, Membre de l'Institut.
Traité de Metapsychique. Librairie Félix Alcan. 2 Edition.

Такъ слѣдуетъ, повидимому, назвать ту новую науку, которая намѣчается уже давно цѣлымъ рядомъ ученыхъ, не боящихся показаться смѣшными, и которую Шарль Ришэ называетъ *метапсихикой*. Трудно сказать даже, возникаетъ ли здѣсь нѣкоторая новая наука на ряду со старыми, или устанавливается нѣчто, выходящее за предѣлы всякой науки и даже, быть можетъ, разрушающее въ корнѣ признанныя основы такихъ наукъ, какъ физика и физиологія (не говоря уже о психологіи). Во всякомъ случаѣ, съ нѣкоторыхъ поръ несомнѣнно установлена людьми строгой науки, большей частью знаменитыми учеными, такая группа фактовъ, которую нельзя назвать иначе, какъ *чудесами*. Да, сюда входятъ какъ разъ то самое, что утверждалось оккультизмомъ и религіозными вѣрованіями всѣхъ временъ, а также легендами и таинственными разсказами въ качествѣ типическихъ и постоянно повторяющихся чудесъ, а именно: ясновидѣніе, телепатія, предсказанія, предчувствія смерти, движенія предметовъ безъ прикосновенія, явленія призраковъ и, наконецъ, постоянная и полная матеріализація, т. е. воплощеніе и исчезновеніе живыхъ существъ. Всѣ эти факты давно и, можно сказать, всегда утверждались религіозными людьми, а въ послѣднее время спиритами, при полномъ отрицаніи, насмѣшкахъ и издѣвательствѣ мужей науки и широкой публики, усвоившей себѣ матеріалистическое и позитивистическое міросозерцаніе, какъ обязательную

догму полубразованной посредственности. Переворотъ во взглядѣ на эти явленія состоялъ въ томъ, что рядъ значительнѣйшихъ ученыхъ послѣдняго времени какъ, на примѣръ, Вильямъ Джемсъ, Ломброзо, Бергсонъ, Фламмарионъ, Скиапарелли, Круксъ, Оливеръ Лоджъ, Мейерсъ и мн. др. заинтересовались нѣкоторыми изъ этихъ странныхъ фактовъ съ точки зрѣнія чистой и строгой науки, нисколько не раздѣляя при этомъ наивныя вѣрованія спиритовъ и не переходя изъ области науки въ сферу религіозной вѣры, а, напротивъ, оставаясь на почвѣ строгого провѣреннаго и критически построеннаго научнаго эксперимента. Къ числу такихъ ученыхъ относится и Шарль Ришэ, признанный авторитетъ во французской и западно-европейской наукѣ, извѣстный своими цѣнными работами по физиологіи. Нужно признать, что заслуга спиритовъ менѣе всего, конечно, состоятъ въ томъ, что они установили безпроволочное сообщеніе, и при этомъ общедоступное, съ потустороннимъ міромъ, — но болѣе всего въ томъ, что они заставили людей науки обратить вниманіе на несомнѣнно существующія странныя явленія, связанныя съ «медіумизмомъ» и далеко выходяція за предѣлы обычныхъ спиритическихъ сеансовъ и тривіальныхъ бесѣдъ съ умершими. Ученые стали экспериментировать съ лучшими и выдающимися медіумами въ условіяхъ совершенно непохожихъ на спиритическіе сеансы, при соблюденіи строжайшаго контроля. Всѣ они были сначала обычными отрицателями

подобного рода явлений, признававшими их суеверием или обманом, но затѣмъ тотъ или другой рѣшающій экспериментъ совершенно измѣнялъ ихъ мнѣніе. Постепенно создавалась непрерывность подобнаго рода изслѣдованій и тщательное собираніе фактовъ, которымъ занимаются такіа научныя организаціи какъ Society for psychical Research (въ Англіи), American Society for psychical Research, Institut Métapsychique International. Къ числу такихъ ученыхъ принадлежитъ и Шарль Ришэ. Конечно, рѣшающими были для него собственные эксперименты, выполненные въ безупречныхъ условіяхъ, исключаящихъ возможность всякаго обмана, но даѣе, послѣ личныхъ наблюденій, приобрѣли цѣнность и всѣ другіе опыты, сдѣланные сотоварищами по изслѣдованію въ этой таинственной области, работавшими въ условіяхъ критической провѣрки и контроля. Ришэ даетъ въ своей книгѣ громадный синтетическій обзоръ явленій этого рода. Субъективная увѣренность и несомнѣнность покоятся, конечно, для него на личномъ переживаніи: нельзя не вѣрить своимъ глазамъ, своимъ рукамъ, своему осязанію. Эта увѣренность передается читателю, нисколько не сомнѣвающемуся въ научной честности, проницательности, критичности и наблюдательности автора. Убѣжденіе въ установленной реальности и осязательности этихъ невѣроятныхъ фактовъ еще возрастаетъ отъ того, что Ришэ, также какъ многіе его сотоварищи, ассимилирующие при опытахъ, совсѣмъ не вѣрятъ въ спиритическую гипотезу, не вѣрятъ даже въ безсмертіе души, чаще всего являются позитивистами и въ религіозныхъ вопросахъ осторожными скептиками. Трудно передать то чувство изумленія, трепета, драматическаго напряженія, иногда ужаса, которое переживаетъ читатель этой книги; эксперименты сгруппированы въ порядкѣ возрастающаго изумленія. Почти такое же впечатлѣніе производитъ двухтомный нѣмецкій трактатъ, посвященный той же области «Die Urkunden des Okkultismus» подъ редакціей профессора Дессуара, въ значительной степени напоминающій методъ установленія фактовъ, усвоенный Ришэ. Последній раздѣляетъ *метапсихику* на двѣ части: субъективную и объективную. Первая касается субъективныхъ психическихъ явленій, выходящихъ за предѣлы нормальныхъ способностей человѣческой души, и, прежде всего, ясновидѣнія («тайновидѣнія», криптэстезіи, — какъ ее называетъ Ришэ), а затѣмъ

телепатіи, предвидѣнія и предсказанія. Факты ясновидѣнія и предсказанія Ришэ устанавливаетъ съ совершенной экспериментальной очевидностью. Да здѣсь и невозможенъ никакій обманъ. Невозможно подсмотрѣть убійство королевы Драги изъ Парижа въ моментъ его совершенія и до того, какъ были получены телеграммы объ этомъ фактѣ, который былъ сообщенъ медиумомъ на сеансѣ. Невозможно сомнѣваться въ томъ точномъ предсказаніи факта исключительной и невѣроятной ссоры, который произошелъ съ самимъ Ришэ четыре часа спустя послѣ предсказанія, сдѣланнаго медиумомъ Алисою. Также изумительны, точны и неумолимо реально безконечно разнообразныя факты ясновидѣнія, обнаруженнаго г-жею Пиперъ на сеансахъ Лондонскаго Общества Психическихкихъ Изслѣдованій. Можно сколько угодно сомнѣваться въ спиритизмѣ и спиритическихъ гипотезахъ, но нельзя сомнѣваться въ томъ, что такой медиумъ, какъ г-жа Пиперъ обладаетъ объективною провѣренной способностью познанія, превосходящей всѣ обычныя формы человѣческаго воспріятія. Нѣмецкій трактатъ подъ редакціей Дессуара, касающійся той же самой области, считаетъ субъективную метапсихику совершенно установленнымъ научнымъ фактомъ (иначе говоря, всѣ виды медиумическаго ясновидѣнія). Вся эта область допускаетъ абсолютно точную провѣрку, въ особенности интересны въ этомъ смыслѣ предсказанія. Проф. Л. П. Красавинъ какъ-то въ одной изъ своихъ статей научно установилъ историческую точность предсказаній знаменитаго Нострадамуса (о которомъ еще Гете упоминалъ въ своемъ «Фаустѣ»). Всѣ эти предсказанія исполнились. Красавинъ еще приводитъ другіе новѣйшіе случаи медиумическихъ предсказаній нѣкоторыхъ катастрофъ, которыя можно документально удостовѣрить датами періодической печати, устанавливающей фактъ предсказанія, и черезъ годъ фактъ катастрофы. У Ришэ собраны точно установленныя предсказанія ante eventum, изъ нихъ особенно замѣчательно предсказаніе Франко-Прусской войны 1870 г. и міровой войны, сдѣланное въ 1868 г. въ Парижѣ, а также предсказаніе деталей міровой войны и ея исхода, сдѣланное въ февралѣ и мартѣ 1914 г. (La vie nouvelle № 324, 325). Последнее сдѣлано простой крестьянкой, «гидомъ» которой была сама Жанна д'Даркъ!

Другая область метапсихики, устанавливаемая Ришэ, носитъ названіе объек-

тивной; она касается чудесных явлений, происходящих не въ человѣческой душѣ, а во внѣшнемъ мірѣ. Таково движеніе предметовъ на разстояніи (телекинезія) и матеріализація живыхъ существъ или отдѣльных частей тѣла. Эта область вызываетъ крайнее изумленіе и естественное недоверіе. Здѣсь наиболѣе возможны обманы и сомнѣнія. Второй томъ нѣмецкихъ изслѣдованій (Die Urkunden des Okkultismus), посвященный той же проблемѣ, считаетъ поэтому объективную метаспихику и объективные явленія менѣе достоверными и менѣе установленными, чѣмъ различныя формы ясновидѣнія. Нѣмецкое изслѣдованіе полно своеобразнаго драматизма и сомнѣнія въ установленіи этихъ странныхъ и научно невѣроятныхъ фактовъ. Ришэ признаетъ всю силу этого драматизма для ученаго, для науки, для ея методовъ и навыковъ: «Oui, c'est absurde: mais peu importe: c'est vrai». — да, это безсмысленно, это абсурдно, это невозможно и все же это существуетъ, это реально, я это видѣлъ, и въ этомъ убѣдился, также, какъ всѣ мои научно дисциплинированные и критически подготовленные ассистенты и сотоварищи! Такимъ восхищеніемъ Ришэ заканчиваетъ изложеніе своихъ замѣчательныхъ опытовъ, произведенныхъ на виллѣ Карменъ въ Алжирѣ съ медиумомъ Marthe Béraud, и въ Institut psychologique въ Парижѣ съ Эусаніей Паладино.

Нужно прочесть въ подлинникѣ эти изумительныя описанія, чтобы получить впечатлѣніе отъ всей реальности и невѣроятности происходящаго. Все сводится къ тому, что въ присутствіи медиума, погруженнаго въ трансъ, получается какъ бы нѣкотораго рода истеченіе матеріи (эктоплазма). Сначала эта матерія имѣетъ видъ слегка свѣтящагося облака, какъ бы первичной туманности, затѣмъ она начинаетъ сгущаться и принимаетъ формы человѣческаго тѣла и, наконецъ, превращается въ живое существо, которое движется, смѣется и говоритъ, а затѣмъ растворяется и исчезаетъ! Эти странные существа могутъ быть сфотографированы въ различные моменты ихъ образованія, Ришэ даже сохранилъ прядь волосъ отъ такой исчезнувшей женщины.

Ришэ прекрасно устанавливаетъ, что обычный и вульгарный способъ объясненія такихъ явленій при помощи обмана не выдерживаетъ никакой научной критики. Въдѣ эти опыты были произведены не легковѣрными спиритами, а опытными учеными, заранѣе предполагавшими по-

стоянную возможность обмана. Условія контроля совершенно исключали всякую возможность фокусовъ. Кромѣ того, самое возникновеніе и исчезновеніе фигуръ, какъ ихъ описываютъ подробные протоколы опытовъ и изображаютъ фотографіи, совершенно исключаетъ всякій, даже геніальный фокусъ. Еще не родились на свѣтѣ такіе геніальные фокусники, которые могли бы сдѣлать тоже самое, что производили медиумы въ условіяхъ той изоляціи и того контроля, въ какой они были поставлены. Постоянно придумывая условія эксперимента, исключаютія возможность обмана, ученые наблюдатели пришли, наконецъ, къ идеѣ полученія гипсовыхъ слѣпковъ въ горячемъ парафинѣ. Матеріализованная рука погружается въ горячій парафинъ, который быстро остываетъ, и такъ какъ тѣла этихъ призраковъ имѣютъ свойство таять и исчезать, то въ парафинѣ остается *полая форма*, въ которую вливается гипсъ. Ясно, что никакое обычное существо не могло бы вынуть свою руку изъ этой формы, не сломавъ остывшаго парафина. Мастера, отливавшіе слѣпки, признали эти формы абсолютно необъяснимымъ для нихъ чудомъ.

Вся совокупность этихъ явленій систематически изложенная, сопоставленная и проверенная цѣлымъ рядомъ первоклассныхъ научныхъ авторитетовъ, представляетъ совершенно исключительный интересъ съ точки зрѣнія религіозной, философской и научной.

Въ самомъ дѣлѣ, въ Библіи и въ Житіяхъ Святыхъ насъ обычно больше всего смущаютъ подобнаго рода чудеса, явленія, предсказанія и «матеріализаціи». Даже люди, вѣрящіе въ потусторонній міръ, въ Бога и безсмертіе, стараются иногда обходить эти факты смущеннымъ молчаніемъ. На самомъ же дѣлѣ оказывается какъ разъ наоборотъ: именно эти факты могутъ быть установлены экспериментально, и теперь начинаютъ признаваться съ изумленіемъ тѣми, кто отрицаетъ безсмертіе и потусторонній міръ. Ришэ теперь утверждаетъ, что было бы неблагодарнымъ отрицать всѣ тѣ чудеса, о которыхъ мы читаемъ въ Житіяхъ Святыхъ (стр. 637). Въ частности, напимѣръ, поднятіе на воздухъ (левитація), о которой мы часто читаемъ при описаніи Святыхъ, есть установленный медиумическій фактъ (стр. 716). Замѣчательно еще то, что всѣ эти чудеса сами по себѣ не доказываютъ людямъ позитивной науки *принудительно* существованіе *потусторонняго міра*. Самые

критическіе изъ нихъ признають изумительность, чудесность, непонятность этихъ явленій, но ссылаются на неизвѣстныя и неизслѣдованныя *силы этого міра*.

Точно также огромно философское значеніе этой группы явленій. Ришэ совсѣмъ не философъ и философскіе порою довольно безпомощенъ, какъ это видно изъ его разсужденій о безсмертіи, и все же онъ вдохновленъ и захваченъ тѣмъ пафосомъ проблематизма и антидогматизма, который составляетъ сущность философскаго Эроса. Онъ прекрасно понимаетъ, что скептицизмъ науки часто проистекаетъ изъ косности разума (*ignava ratio*), изъ привычки держаться общаго и установленнаго. Онъ даже произноситъ замѣчательный философскій афоризмъ: мы признаемъ реальнымъ только то, къ чему мы привыкли — «*Il nous faut, pour admettre un phénomène, être habitué à ce phénomène*». Ришэ весь полонъ сознанія окружающей насъ таинственности космоса, ограниченности, отрывочности, хрупкости нашихъ научныхъ утверждений. Совершенно основныя научныя положенія и объекты, какъ напримѣръ, эфиръ или тяготѣніе, представляютъ собою настоящія тайны и чудеса, о которыхъ мы только *привыкли* на каждомъ шагу упоминать. Онъ весь полонъ тѣмъ настроеніемъ, которое выражено въ мудромъ афоризмѣ: «есть многое на свѣтѣ, другъ Горацио, что и не снилось нашимъ мудрецамъ». «Развѣ можемъ мы утверждать, что въ безпредѣльномъ космосѣ человѣкъ есть единственное разумное существо?» (стр. 816), говоритъ Ришэ, безсознательно повторяя мысль Сократа. Огромное религіозно-философское значеніе, и пожалуй наибольшее, имѣетъ предсказаніе и предвидѣніе будущаго. Оно особенно важно для проблемы свободы и проблемы Провидѣнія.

Философъ долженъ признать: дѣйствительность безконечно шире, чѣмъ ехемы «условій возможности», построенныя нашимъ разумомъ, которыя иногда закрываютъ отъ насъ таинственное богатство реальности. Мы признаемъ нереальнымъ то, что кажется намъ невозможнымъ, а на самомъ дѣлѣ, гораздо философичнѣе сказать вмѣстѣ съ Ришэ: Да, это невозможно, это абсурдно, но это реально!

Научное значеніе группы явленій, называемыхъ «метапсихикой», тоже огромно. Прежде всего оно имѣетъ значеніе для биологіи, выдвигая какъ будто на первый планъ виталистическія гипотезы, и совершенно подрывая позицію механическаго

материализма. Проблема матеріи, ея свойствъ, ея развитія здѣсь ставится какъ то по новому; а затѣмъ, конечно, въ области психологіи приходится прежде всего утверждать, что обычные способы воспріятія и познанія не суть единственные для человѣческаго духа. Человѣческая душа, или даже душа и тѣло вмѣстѣ, имѣютъ много таинственныхъ и неизвѣстныхъ намъ способностей дѣйствія и воспріятія.

Вопросъ, который ставитъ себѣ Ришэ въ заключеніе, есть тотъ же самый вопросъ, къ которому мы должны естественно придти въ результатѣ настоящаго разсужденія. Это вопросъ о послѣдней гипотезѣ, лежащей въ основѣ всей этой группы явленій. Здѣсь возможны три гипотезы: 1. Гипотеза спиритическая, 2. Гипотеза, которую слѣдуетъ назвать оккультной, и 3. Научно-имманентная гипотеза, къ которой склоняется самъ Ришэ. Спиритическая гипотеза вѣсѣмъ извѣстна: вѣсѣ эти явленія производятся душами умершихъ. Гипотеза оккультная утверждаетъ, что эти явленія производятся не душами умершихъ, а другими, невидимыми духовными существами, стоящими выше или ниже человѣка. Гипотеза Ришэ утверждаетъ, что эти явленія производятся неизвѣстными силами самого человѣка и, въ частности, медиума. Однако, Ришэ признаетъ, что здѣсь нѣтъ никакого рѣшенія, нѣтъ даже настоящей гипотезы, есть только постулатъ научнаго имманентизма. Гипотезы спиритизма и оккультизма, не смотря на свою фантастичность, странность, порою, наивность — даютъ гораздо больше и суть настоящія гипотезы, имѣющія за себя множество подтвержденій и, прежде всего, непосредственное, аутентическое удостовѣреніе медиумовъ.

Намъ кажется, однако, что богатство фактовъ, установленныхъ и сопоставленныхъ Ришэ, даютъ все же возможность установить нѣкоторую научно-философскую гипотезу, не висящую въ воздухѣ. Трудность такой гипотезы состоитъ въ томъ, что она должна обнять невѣроятную пестроту и многообразіе явленій, какъ-то: ясновидѣніе, вѣщія сны, предвидѣніе и предсказаніе, предчувствіе, явленіе призраковъ, спиритическія явленія и, наконецъ, физическія явленія матеріализаціи во всемъ ихъ прихотливомъ многообразіи. Есть, однако, одинъ странный признакъ, постоянно сопутствующій этимъ явленіямъ; это необходимость впадать въ *трансъ* для медиумовъ или переживать состоянія близкія къ трансу, какъ напримѣръ, сонъ,

экстазъ. Все это свидѣтельствуеъ, что вся группа явленій связана съ подсознаніемъ и какъ бы производится при помощи подсознанія. Всѣ чудеса метапсихики суть *чудеса подсознанія*. Все ясновидѣніе не есть видѣніе при помощи яснаго сознанія, всѣ предсказанія не суть ясныя предвидѣнія, они таинственно возникаютъ изъ темнаго, *подсознательнаго сознанія*, которое само по себѣ является величайшимъ парадоксомъ и даже антиномическимъ понятіемъ. Различныя чудеса подсознанія довольно хорошо изучены въ современной психологіи и психопатологіи, что составляетъ въ значительной степени заслугу Куэ и его школы. Однако подсознаніе еще могущественнѣе, чѣмъ мы могли предполагать; повидимому, оно способно непосредственно продуцировать изъ себя живую матерію. Философія уже нѣкоторое время предчувствуетъ, что между тѣломъ и сознаніемъ должно существовать какое то неизвѣстное намъ посредствующее звено (см. напр., Nicolai Hartman. *Metaphysik der Erkenntniss*), которое могло бы объяснить ихъ совершенно непонятное единство и взаимодействіе. Такимъ звеномъ могло бы быть то нѣчто (равное x), которое мы называемъ подсознаніемъ. Оно есть какъ бы носитель жизни, первоисточникъ жизни и физической и духовной. Въ состояніи транса подсознаніе медиума какъ бы освобождается отъ своихъ нормальныхъ функций, покидаетъ организмъ медиума и начинаетъ какую то странную и свободную игру, послѣ которой оно возвращается къ своему обычному носителю, медиуму. Преимущество такой гипотезы состоитъ въ томъ, что она ничего не предполагаетъ и не отрицаетъ въ потустороннемъ мірѣ. Въ самомъ дѣлѣ, подсознаніе можетъ быть дѣйствительнымъ «медиумомъ» въ смыслѣ посредника, дающаго возможность что то воспринять, недоступное нашему обычному сознанію, возможно даже, что развитіе этой способности принадлежало когда то человѣчеству въ безконечно большей степени, чѣмъ теперь. Новая культура есть культура трезваго сознанія, больше всего довѣряющая сознательной волѣ, сознательному усилю, сознательному интеллекту и сознательному предвидѣнію, но это не всегда было такъ и, можетъ быть, это вовсе не есть абсолютное преимущество, можетъ быть, человѣчество потеряло вѣщіе сны, пророчества и чудеса просто потому, что оно стало другимъ и атрофировало въ себѣ тѣ способности, какія были необходимы для воспріятія иныхъ міровъ. Однако, способности эти не угасли совсѣмъ, медиумизмъ о нихъ напоминаетъ и при томъ даже тѣмъ, кто потерялъ всякія религіозныя воспоминанія. Можетъ быть мыслимо новое культивированіе угасшихъ способностей человѣческаго существа. Для этого необходимо признать, что сны, грезы, художественная фантазія, миѡы, пророческое вдохновеніе, экстазъ и трансъ, все то, чѣмъ была окружена колыбель человѣчества и что никогда не можетъ погибнуть въ его душѣ — есть особый путь къ воспріятію особаго и инымъ способомъ недоступнаго для насъ бытія.

Б. Вышеславцевъ.

РЕЛИГИОЗНО-АСКЕТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ НЕВРОЗА.

По поводу книги: Dr. Alexandre Lestchinski «Les états nerveux et leurs traitements». Théories psychologiques et directions pratiques aux malades et à leurs familles. Préface du Dr. Claparede, Professeur de psychologie à l'Université de Genève. Genève Edition Atar '11, Rue de la Dôle.

Современный переворотъ въ психологіи и психопатологіи представляетъ громадный интересъ съ религіозно-философской точки зрѣнія. Новѣйшія открытія въ области подсознательнаго и новые методы его обработки въ корѣ измѣняютъ традиціонный матеріалистическій взглядъ на психическія и нервныя болѣзни. Въ этомъ отношеніи особенно характерны столь распространенные теперь неврозы.

Психоневрозы составляютъ болѣзнь современности. Человѣку современной цивилизаціи полагается быть нервнымъ; считается красивымъ имѣть «нервное лицо» и неприличнымъ имѣть нервы «какъ навааты». И однако на самомъ дѣлѣ неврозы при болѣе глубокомъ знакомствѣ съ ними — некрасивы, пошлы и иногда отвратительны; ихъ слѣдовало бы стыдиться и скрывать; они способны разрушать жизнь и судьбу больного, его семьи, его близкихъ, даже жизнь общества и государство.

Небольшая книга швейцарскаго ученаго Д-ра А. Лешинскаго, представляетъ собою синтетическій обзоръ, охватывающій основныя данныя современной психологіи и психопатологіи, касающіяся трехъ основныхъ формъ психоневроза: неврастеніи, психастеніи и истеріи. Она содержитъ въ себѣ также союставленія и критику всѣхъ доселѣ извѣстныхъ методовъ леченія неврозовъ — начиная отъ физическихъ и до современныхъ психическихъ — психоана-

лиза и внушенія. Этотъ широкій синтетическій охватъ дѣлаетъ книгу интересной и цѣнной съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія.

Повидимому, самъ авторъ, какъ врачъ, прежде всего имѣетъ въ виду больныхъ и ихъ близкихъ. Онъ хочетъ указать выходъ изъ того своеобразнаго *драматизма* жизненныхъ положеній, который создается незнаніемъ и непониманіемъ природы психоневроза. Есть много людей, страдающихъ *иллюзорными* страданіями, гонимыхъ иллюзорнымъ страхомъ, мучимыхъ иллюзорными настроеніями. Есть много семей, переживающихъ *иллюзорныя* трагедіи, въ которыхъ ничего реальнаго не происходитъ. Все это есть царство психоневроза, ибо сущность психопатологическаго есть пребываніе въ *иллюзіи* или, по замѣчательной гипотезѣ Жанэ, потеря чувства реальности. Несчастье въ томъ, что большинство этихъ душъ, одержимыхъ вредными и губительными фантазмами, считаетъ себя нормальнымъ, иногда даже правымъ въ своихъ странностяхъ, въ лучшемъ случаѣ, нормально нервнымъ въ нашъ «нервный вѣкъ». Большинство не понимаетъ своего положенія и положенія своихъ близкихъ и истощаетъ свои силы въ истерическихъ «объясненіяхъ» и самообъясненіяхъ.

Это положеніе можетъ быть угрожающимъ: неврозы дѣлаютъ человѣка несимпатич-

нымъ, невыносимымъ въ общеніи, онъ терять друзей и близкихъ (напр., Руссо подъ старость), иногда становится неспособнымъ къ борьбѣ, къ труду, къ напряженію мысли и воли. Общественныя связи, профессія, карьера, творчество — все можетъ быть разрушено на этомъ пути. Вотъ гдѣ необходимъ діагнозъ, гдѣ необходимо познание себя и своихъ близкихъ. И авторъ, прежде всего, даетъ намъ этотъ діагнозъ, а затѣмъ указываетъ и пути леченія.

Съ величайшимъ изумленіемъ мы узнаемъ, что тѣ странныя особенности жестовъ, движеній, привычекъ, чертъ характера, которые мы прощаемъ себѣ и своимъ близкимъ, въ качествѣ интимныхъ индивидуальныхъ особенностей и чудачествъ, какъ то связанныхъ съ духовной жизнью и судьбой, — на самомъ дѣлѣ являются самыми вульгарными и общераспространенными симптомами неврозовъ, давно зарегистрированными и изученными. Эти милыя или тяжелыя странности и самодурства приближаютъ насъ къ самымъ жалкимъ невращеникамъ и истеричкамъ и представляютъ собою настоящее ослабленіе и *угасаніе души*.

Нужно, чтобы человѣкъ увидѣлъ въ этихъ своихъ психопатическихъ особенностяхъ — *болѣзнь*, а не свойство личности, чтобы онъ возмущился духомъ и возсталъ противъ этихъ явленій и почувствовалъ нѣкоторое отвращеніе къ нимъ — тогда, и только тогда, возможно исцѣленіе. Моментъ самопознанія необходимъ и онъ прежде всего осуществляется при помощи настоящей книги. Въ этомъ ея первое и основное достоинство.

Но, далѣе, широкій синтезъ и богатство сопоставленій дѣлаютъ книгу интересной и цѣнной еще съ другой стороны. Предъ философомъ и моралистомъ она ставитъ рядъ важнѣйшихъ проблемъ, выходящихъ за предѣлы ея спеціальнаго кругозора. Философски-цѣнные психологическія гипотезы, старающіяся схватить сущность и происхожденіе неврозовъ, (какъ, напр., гипотеза Жанэ) въ сопоставленіи съ такими методами леченія, какъ воздѣйствіе на подсознаніе посредствомъ психоанализа, внушенія и, такъ называемаго, «моральнаго воздѣйствія» — подводятъ насъ вплотную къ проблемѣ философскаго и даже религіозно-философскаго пониманія невроза, къ тому, что можно было бы назвать метафизикой невроза. Авторъ, конечно, въ эту область не переходитъ, онъ всюду остается психологомъ и психопатологомъ,

но онъ прекрасно сознаетъ наличность этихъ проблемъ, лежащихъ на грани цѣ его науки. Для насъ именно онѣ представляются особенно важными.

Прежде всего неврозы суть настоящія болѣзни *души*, которыя необъяснимы никакими анатомическими измѣненіями организма, какъ это установилъ еще Ансенфельдъ (въ противоположность нѣкоторымъ другимъ психическимъ болѣзнямъ, напр. эпилепсїи). Сама душа есть ихъ виновникъ и носитель и только посредствомъ воздѣйствія на душу ихъ можно лечить. Физическое воздѣйствіе носить вспомогательный характеръ. Что же происходитъ съ душою, когда она болѣна неврозомъ? Въ чемъ сущность невроза, объясняющая и охватывающая необычайное многообразіе его странныхъ проявленій? Наибольшій философскій интересъ представляетъ не гипотеза Фрейда (неврозъ, какъ искаженная *libido*) и не гипотеза Адлера (неврозъ, какъ бессознательно «плутующая» воля къ власти), а гипотеза П. Жанэ, согласно которой неврозъ есть потеря соотношенія съ реальностью или, какъ онъ выражается, потеря *функции реальности*. Функция воспріятія реальности въ ея полнотѣ, воздѣйствія на эту реальность, самозащиты отъ нея — есть функция, требующая наибольшаго психическаго напряженія, самая цѣнная и самая трудная функція сознанія.

И вотъ неврозъ есть такое ослабленіе психическаго тона, при которомъ онъ не способенъ выполнять эту функцію высшаго напряженія; онъ есть какъ бы нѣкоторое угасаніе духа: по замѣчательному сравненію Жанэ лампочка накаливанія при ослабленіи тока показываетъ рядъ качественно новыхъ явленій — она уже не свѣтитъ бѣлымъ свѣтомъ, а даетъ красное свѣченіе и при дальнѣйшемъ ослабленіи — прекращеніе свѣтовыхъ явленій. И вотъ, странные симптомы неврозовъ представляютъ собою такіа качественно многообразныя проявленія ослабленнаго «горѣнія духа», такъ, напримѣръ, субъективный потокъ образовъ, фантастическія измышленія, не стоящія ни въ какой связи съ реальностью (характерныя для истерїи) представляютъ собою *меньшее* напряженіе духа и потому при ослабленіи духа замѣщаютъ собою «функцію реальности». Наименьшее напряженіе психической энергіи представляютъ бессознательно безсмысленныя движенія, моторные рефлексъ, совершенно нецѣлесообразные и какъ бы окончательно порвавшіе связь

сь реальностью. Они и являются наиболее характерным выражением невроза. Жана дает цѣлую іерархическую скалу напряжений духовной энергіи. На первомъ мѣстѣ стоитъ «функция реальности» — самое цѣнное и самое трудное изъ проявлений духа. Только на третьемъ мѣстѣ стоятъ умственные операции, касающіяся образовъ и идей, и на послѣднемъ мѣстѣ — некоординированные моторные рефлексy и нецѣлесообразныя движенія.

Религиозно-философски здѣсь важно то, что неврозъ есть пребываніе въ иллюзіи, потеря реальности и потеря въ силу угасанія духа. Завѣтъ Апостола: «Духа не угашайте» есть самая сильная защита отъ всякаго невроза и крайняя противоположность всякой «одержимости», съ ея иллюзіями, съ ея небытіемъ. Религиозная установка сознанія требуетъ трезвости, бодрствованія, пламенности и свѣта духовнаго и отстраненія всякой субъективной «прелести» и всякихъ субъективныхъ измышлений. Это прежде всего онтологическій реализмъ, требующій причастности къ Присносущему.

Поэтому истинная религиозная жизнь противоположна всякому неврозу и психозу и святые суть самые здоровые люди, обладавшіе во всей полнотѣ «функцией реальности», о чемъ свидѣтельствуетъ ихъ прозорливость, ихъ пониманіе историческаго момента, ихъ пророческій даръ и ихъ постиженіе реальной индивидуальности. Можно было бы сказать, что только религиозный человѣкъ въ настоящемъ смыслѣ слова обладаетъ «функцией реальности», ибо онъ имѣетъ прикосновеніе къ глубочайшему корню и основѣ всякой реальности, къ самому Присносущему Бытію. Но если такъ, то само собою напрашивается мысль, что самое радикальное исцѣленіе отъ всяческаго невроза заключается въ вѣрѣ, религиозной жизни и аскетикѣ, только на этомъ пути уничтожается всякая «одержимость», изгоняется беспокойный духъ иллюзорныхъ страховъ и терзаній, присущихъ душѣ современнаго человѣка. Все это для религиознаго человѣка есть самое знакомое и обычное заключеніе. Духовный отецъ есть для него прежде всего лѣбзаръ духа. Но вотъ что изумительно: современная наука и медицина, вмѣсто прежняго взгляда на всякую религиозность, какъ на магію и психозъ, начинаютъ теперь приходить къ заключенію,

что вѣра и религиозная жизнь суть самыя мощныя средства устройства души и исцѣленія духа. Такая точка зрѣнія начинаетъ все болѣе и болѣе распространяться среди психопатологовъ, особенно послѣ появленія въ свѣтъ замѣчательной книги Вильяма Джемса — «Многообразіе религиознаго опыта», которая ясно показываетъ, что вѣра есть мощное и, быть можетъ, единственное средство поднятія, усиленія, и укрѣпленія всѣхъ видовъ человѣческой энергіи. Еще знаменитый Шарко настаивалъ на исцѣляющемъ значеніи вѣры. Наиболее ярко эта мысль выражена у Д-ра А. де Шампъ, котораго нашъ авторъ цитируетъ: «Въ душевной жизни нѣтъ феномена болѣе мощнаго, какъ вѣра, и сильная воля не существуетъ безъ вѣры...» «Необходимо признавъ, что религиозное обращеніе, представляющее собою переходъ отъ сомнѣнія къ вѣрѣ, является самымъ надежнымъ психотерапевтическимъ методомъ». Любопытно при этомъ, что нашъ авторъ выдерживаетъ строгость научнаго метода, онъ вовсе не переходитъ самъ въ сферу религиозную и метафизическую, онъ только говоритъ намъ: «Опытъ показываетъ врачамъ, что нервныя болѣныя, искренно вѣрующіе, излѣчиваются скорѣе, чѣмъ другіе». (Стр. 236-238).

Чрезвычайно интересной представляется съ этой точки зрѣнія система Бернского профессора Дюбуа, основателя такъ назыв. психологической методы рациональнаго убѣжденія. Основная мысль этого ученаго очень проста: онъ устанавливаетъ прямую связь современнаго нервнаго вырожденія съ потерей нравственнаго идеала. Для него *идеализмъ* есть средство исцѣленія. Когда читаешь Дюбуа и многихъ современныхъ мастеровъ психоанализа, невольно встаетъ въ умъ простое заключеніе, что неврозы являются наказаніемъ за грѣхъ. Толстой какъ то говорилъ, что всякаго болѣзнаго есть указаніе на то, что человекъ жилъ неправильно, въ этомъ смыслѣ психоневрозъ есть указаніе на то, что человекъ жилъ грѣховно. И когда психиатры требуютъ отъ больного болѣе суровой и простой жизни, то они требуютъ того же, что утверждаетъ во всякой аскетикѣ. И въ частности методы психоанализа и внушенія прекрасно разработаны въ религиозной аскетикѣ, какъ христіанской, такъ и индійской.

Б. Вышеславцевъ.

АНТИХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ

Les maitres de la pensée antichrétienne sous la direction de M. Louis Rougier. Celce ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif par Louis Rougier.

Издание книги Цельса, которой предпосланъ цѣлый трактатъ Л. Ружье о конфликтѣ античной цивилизаціи и первохристианства, означаетъ походъ противъ христианства. Предполагается цѣлая серія классиковъ антихристианской мысли. Предпріятіе — характерное для все еще господствующихъ настроеній въ современной Франціи. Обѣщаны Порфирій, Юліанъ Отступникъ, Дж. Бруно, Спиноза, Бейль, Вольтеръ. Вышла уже книга Ж. Гольте о Ницше. Противники христианства, создающіе эту серію, вдохновляются античной мыслью и противопоставляютъ ее христианству. Мотивы ихъ и основныя ихъ тенденціи мало оригинальны. Они чувствуютъ себя такъ, какъ будто бы они живутъ во времена Дж. Бруна, Спинозы или Вольтера, они совсѣмъ не чувствуютъ нашей эпохи. Они хотятъ продолжить дѣло ренессанса и просвѣтительства, въ то время какъ мы присутствуемъ при угасаніи ренессанснаго и просвѣтительскаго духа, при окончательномъ изживаніи его основъ. Въ этомъ отношеніи очень типиченъ Ружье. Онъ принадлежитъ культурной серединѣ нашего времени, обреченной на смерть. Онъ въ глубочайшемъ смыслѣ этого слова реакціонеръ, какъ реакціонеромъ былъ въ свое время Юліанъ Отступникъ. Очень полезно, конечно, издавать классиковъ мысли, хотя бы и враждебныхъ тому, въ чемъ мы видимъ истину. Цельсъ представляетъ огромный интересъ и нельзя не привѣтствовать того, что дана легкая возможность съ нимъ ознакомиться. У Цельса сосредоточены самыя сильныя возраженія противъ христианства со стороны угасавшей античной мысли, возраженія, которыя и нынѣ повторяются людьми, Цельса не знающими. Но во всемъ

этомъ антихристианскомъ начинаніи есть что то архаическое, совершенно не дѣйственное въ нашу эпоху. Я, грѣшный человѣкъ, могу съ удовольствіемъ читать Вольтера, люблю его игру ума, но не придаю ему ни малѣйшаго значенія и всѣ мысли его представляются мнѣ принадлежащими какой-то другой планетѣ въ очень давній періодъ ея существованія. Типы въ родѣ Ружье принадлежатъ той духовно реакціонной европейской интеллигенціи, которая все еще воображаетъ, что составляетъ духовную аристократію, elite, и защищаетъ истинную свободу мысли. Таковъ былъ Ренанъ. Эти люди, все еще нерѣдкіе въ среднемъ культурномъ слоѣ Европы, пытаются обосновать свой позитивизмъ вчерашняго дня на великихъ принципахъ античности. Но они искажаютъ самый образъ античности, невѣрно представляютъ духъ эллинизма. Христианство представляется имъ безуміемъ, ирраціональнымъ низверженіемъ формы, варварствомъ, нетерпимостью и въ христианствѣ готовы они видѣть источникъ современнаго социализма и коммунизма, страсти къ равенству. Духъ же античности для нихъ есть разумъ, мѣра, форма, аристократизмъ, терпимость и свобода мысли. Нужно сказать, что взгляды Ружье на античную культуру отличаются необыкновенной банальностью и не соотвѣтствуютъ современному уровню знаній. Послѣ Фр. Ницше, послѣ Э. Роде, послѣ В. Иванова недопустимо изображать античность такъ, какъ это дѣлаетъ Ружье. Онъ какъ-будто совсѣмъ забываетъ мистическую, пессимистическую, трагическую Грецію, какъ будто не хочетъ знать о культѣ Діониса, о мистеріяхъ, объ орфизмѣ, о греческой трагедіи, о Платонѣ. Между тѣмъ какъ

все это болѣе глубоко характеризуетъ духовный міръ эллинизма, чѣмъ греческое просвѣтителство и греческій позитивизмъ. Ружье какъ бы все еще находится на томъ уровнѣ воспріятія Греціи (главнымъ образомъ черезъ Римъ), который былъ въ классической своей формѣ у Винкельмана, у Гете. Латинскій духъ закрываетъ для французовъ воспріятіе мистической Греціи. И античная мысль для нихъ есть прежде всего Аристотель или стоики, а не Платонъ, какъ для насъ. Это идетъ отъ латинской средневѣковой схоластики, въ которой были уже заложены элементы позитивизма. Ружье думаетъ, что борется за передовую европейскую культуру, которая для него, повидимому, есть прежде всего культура латинская, культура мѣры и формы. Онъ боится вторженія хаоса, который низвергнетъ привычныя для него формы мышленія и породитъ непріятную для него трагедію. Это хаотическое начало, опасное для цивилизаціи, онъ чувствуетъ въ христіанствѣ.

Ружье въ изслѣдованіи конфликта античной цивилизаціи и христіанства невѣрно, крайне односторонне изображаетъ античность и совершенно извращенно изображаетъ христіанство. Онъ не хочетъ признать, что античный міръ исчерпалъ себя, что внутренняя болѣзнь подточила его, тоска объяла его и погибъ онъ отъ того, что не имѣлъ чѣмъ жить. Виновиномъ гибели великой античной культуры Ружье считаетъ христіанство и оправдываетъ даже преслѣдованіе христіанъ римской имперіей. Въ качествѣ язычника онъ признаетъ верховенство и неограниченность государства, исповѣдуетъ эатизмъ. Христіанство для него антигосударственно и революціонно. Онъ въ поздній часъ христіанской міровой эпохи продолжаетъ восстаніе самосохраняющагося языческаго «міра сего» противъ небесной истины христіанства. Ружье — культурный скептикъ, какихъ есть многое множество, но онъ вмѣстѣ съ тѣмъ вѣритъ въ непреложность формъ и категорій, выработанныхъ античнымъ рационализмомъ. Такъ всегда бываетъ со скептиками, которые въ очень многое вѣрятъ догматически. Этимъ людямъ прежде всего нужно рѣшить вопросъ, что есть истина и подлинная реальность. Мы христіане прежде всего вѣримъ, что христіанство есть истина и что въ немъ открывается подлинная реальность, подлинное бытіе. Очень любопытно, что Ружье и антихристіане его типа говорятъ противъ христіанства приблизительно тоже, что

говорятъ противъ христіанства русскаго нѣкоторые французскіе католики, поклоняющіеся латинской цивилизаціи. Для нихъ христіанство католическое есть прежде всего великая цивилизація, господство формы и мѣры, полученныхъ отъ античности, и они панически боятся хаотическаго и ирраціональнаго, которое можетъ прийти съ Востока, отъ Достоевскаго, отъ русскіхъ. Въ этомъ католикъ Массисъ сходится съ П. Валери. Не случайно такого рода католики работаютъ вмѣстѣ съ утонченно культурнымъ атеистомъ-позитивистомъ Ш. Моррасомъ. Въ Ружье все христіанство вызываетъ то же чувство, какое вызываетъ Достоевскій у нѣкоторыхъ католиковъ латинскаго духа. Интереснѣе всего въ книгѣ самъ Цельсъ. Онъ былъ представителемъ склоняющейся къ упадку античности, духовнымъ реакціонеромъ, неспособнымъ понять мірового движенія духа. Взоръ его былъ обращенъ назадъ, а не впередъ. Все отталкивало и ужасало въ христіанствѣ, въ новомъ мірѣ, который христіанство принесло съ собой, въ новыхъ душахъ. Христіане представлялись ему подборомъ худшихъ. Онъ не могъ понять богоуничженія, кенозиса. Богъ долженъ былъ для него явиться на землѣ въ силѣ и славѣ, въ пышности и красотѣ, какъ ее понимали люди древняго міра. Кресть былъ для него безуміемъ, отвратительнымъ и уродливымъ безуміемъ. Аргументы Цельса мы слышимъ на протяженіи всей христіанской исторіи, слышимъ и въ наши дни. И въ этомъ значительность Цельса. Но тѣ же аргументы въ устахъ Ружье менѣе интересны, менѣе оправданы. Замыселъ антихристіанской серіи свидѣтельствуеетъ о томъ, что современное сознаніе продолжаетъ беспокоить вопросъ объ отношеніи христіанства и античности. Христіанство въ исторіи своей не разъ приспособлялось къ античному рационализму и этимъ пыталось ослабить для человѣческаго сознанія трудности, связанныя съ безуміемъ креста. Мы это видимъ въ схоластикѣ, которая была уже своеобразнымъ ренессансомъ античной мысли. Эта проблема стоитъ въ русской религіозной мысли, но въ связи съ платонизмомъ. Книгу Цельса съ комментаріями Ружье слѣдуетъ прочесть, но не для того, чтобы слѣдовать за ея направленіемъ мысли, а для того, чтобы понять всю отсталость и реакціонность этого направленія мысли передъ начинающимся въ мірѣ христіанскимъ ренессансомъ.

Ник. Бердяевъ.

НОВАЯ ЭТИКА НѢМЕЦКАГО ИДЕАЛИЗМА.

Этика была всегда центральнымъ пунктомъ въ нѣмецкомъ идеализмѣ, той сферой, въ которой вскрывался религіозно-философскій пафосъ идеализма. Достаточно вспомнить основополагающее значеніе «критики практическаго разума» въ системѣ Канта, то окно въ трансцендентный міръ, которое этотъ «всеразрушитель» нашель въ лицѣ нравственнаго сознанія, и философію Фихте, которая въ сущности едва ли не вся цѣликомъ есть не что иное, какъ философія нравственнаго духа. Когда за послѣднія десятилѣтія нѣмецкая философія, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ толчка, даннаго «феноменологическими» изысканіями Гуссерля, сдѣлала попытку отъ утомившаго своимъ духовнымъ безплодіемъ методологизма перейти, въ предѣлахъ идеализма, къ подлинному метафизическому умозрѣнію, на первый планъ вновь выступила неизбежная задача пересмотра идеалистической этики. Задачу эту блестяще выполнилъ Максъ Шелеръ въ своемъ трудѣ «Формализмъ Канта и этика содержанія». Шелеръ показалъ, что Кантъ, сбивый съ пути своими предвзятыми гносеологическими предпосылками, неправильно отождествилъ «априорное», т. е. сверхчувственное, съ «формальнымъ» и благодаря этому пришелъ въ этикѣ къ безплодному формализму, неспособному раскрыть содержаніе нравственныхъ идей и цѣнностей. Подлинная задача этики состоитъ въ сверхчувственно умозрительномъ созерцаніи «міра цѣнностей», въ раскрытіи всего матеріальнаго богатства этого идеальнаго міра, къ осуществленію котораго въ эмпирическомъ мірѣ мы призваны въ нашей нравственной жизни. По этому же пути, намѣченному Шелеромъ,

идетъ и Николай Гартманъ въ своей новой обширной книгѣ «Этика».*)

Ученикъ т. наз. «марбургской» школы нѣмецкаго идеализма (нынѣ профессоръ Кельнскаго университета) Николай Гартманъ (кстати сказать, русскій нѣмецъ, уроженецъ балтійской провинціи, первоначальное философское образованіе свое получившій въ петербургскомъ университетѣ у проф. Лосскаго), прославился своей книгой «*Metaphysik der Erkenntnis* (1921), въ которой онъ рѣшительно порвалъ съ гносеологическимъ идеализмомъ и утвердилъ онтологическую природу теоріи знанія. Въ книгѣ содержалось скорѣе требованіе и программа будущей «метафизики знанія», чѣмъ ея осуществленіе. Но и этого было достаточно, чтобы нѣмецкіе философскіе круги и въ особенности нѣмецкая философствующая молодежь, затомившаяся въ безплодіи господствующихъ теченій и жаждущая новыхъ идейныхъ горизонтовъ, возложили на Гартмана свои надежды, какъ на вождя въ поискахъ жизненно-философскаго міросозерцанія, несмотря на явно выраженную сдержанность и уклончивость Гартмана въ религіозно-метафизическихъ вопросахъ. Новая книга Гартмана, его «Этика» въ извѣстномъ смыслѣ оправдываетъ эти надежды, затрагивая рядъ самыхъ острыхъ вопросовъ міросозерцанія. Гартманъ не только — острый мыслитель, блестящій филигранной тонкостью идейныхъ узоровъ, вырѣзываемыхъ логически-анализирующей мыслью; онъ вмѣстѣ съ тѣмъ —

*) *Ethik von Nicolai Hartmann*. 1926. Verlag Walter de Gruyter und Co. Berlin.

мыслитель, обладающий настоящей философской интуицией; он не только умеет думать с мастерской логической отчетливостью, но у него и есть предметный материал, над которым он может думать. Но вместе с тем вряд ли новая книга Гартмана удовлетворит современное немецкое сознание, изголодавшееся по настоящему, религиозно-онтологически насыщающему питанию. Гартман, преодолевший гносеологический идеализм, не преодолел самого существа немецкого идеализма в его антионтологической тенденции; более того, он является себя как бы *plus royaliste que le roi même*, он стремится быть более сурово и аскетически верным этому духу, чем был не только Фихте, но и сам Кант. Весь пафос его этической мысли направлен на упорное отстаивание независимости и самостоятельности нравственного человеческого духа от опасности умаления и ослабления, которыми, как ему мнится, грозить им, всякая связь человеческого духа с высшими и первичными онтологическими инстанциями, всякое соприкосновение человека с Богом. В немецком идеализме доселе преобладала тенденция, в религиозной проблеме богочеловечества, впадения в *монофизитство* в смысле поглощения божественным духом человеческого начала; эта тенденция, составляющая центральное, открыто выраженное существо философии Эдуарда Гартмана, и его школы, есть и у Фихте позднейшего периода, и у Гегеля, и через посредство определяющих мотивов новокантианства может быть усмотрена и у Канта. Николай Гартман утверждает новый вариант монофизитства: утверждение чисто-человеческого начала за счет божественного; и любопытно, что этот оборот религиозно-философской мысли (поскольку здесь еще можно говорить о религиозном моменте) также несомненно связан с традициями «идеализма» (отчасти с самой кантовской идеей «автономии» и с выросшей из нея мятежной, ранней философией Фихте, отчасти с антропологизмом Фейербаха, также выросшим из идеализма).

Нельзя надобности — да и нет возможности — пересказать здесь содержание этой огромной книги (разделенной на 85 глав и обнимающей свыше 700 страниц). Упомянем лишь, что она делится, помимо вступления, на три части: на учение о «структуре этического явления» (феноменологию нравственной жизни), на учение о «царстве этических ценностей»

(аксиологию нравственности) и на обсуждение «проблемы свободы воли» (метафизику нравственной жизни). Наиболее ценной по положительным достижениям является бесспорно вторая часть. Гартман дает здесь удивительное и по тонкости анализа, и по полноте обзора всего многообразия нравственных ценностей и «добродетелей» и вместе с тем интересное, полное глубинных и тонких мыслей, обсуждение природы нравственных конфликтов, проблем «единства» и многообразия нравственности. Единственное, чего не достает этому обзору и отсутствие чего образует существенный дефект этической мысли Гартмана, связанное, впрочем, с самым существом его религиозно-нравственного устроения, это — попытки координации собственно нравственных ценностей с ценностями иного порядка. Гартман сознает, конечно, что нравственные ценности суть лишь подвиды ценностей вообще, движущих человеческой жизнью, но весь его этический пафос, влекущий его к утверждению самодовольствия нравственной жизни, не позволяет ему даже поставить вопрос о месте этой жизни в общей системе духовной жизни человека. — Но наиболее острым, оригинальным и интересным по выводам являются первая и последняя части, в которых дается подлинная философия нравственной жизни.

Перед человеком стоят две задачи: «что делать, как жить самому?» и «как относиться ко всему окружающему, что в нем одобрять и что отвергать?». Последняя задача также, в более широком смысле, есть задача практическая, задача строения и оформления жизни. Человеческой душе присущ хаос бесконечных возможностей, и вместе с тем человек призван быть демиургом, строителем жизни. Современный человек, в лихорадочной суете внешней деятельности, духовно тупеет, становится «блазированным», теряет орган к восприятию ценностей, к творческому осмыслению и формированию жизни. В нем вновь должен быть пробужден основной философский аффект «изумления», он должен научиться воспринимать богатство мира ценностей и осмысленно осуществлять его в жизни.

Мир нравственных ценностей не принуждает человека ни к чему. Мир нравственных ценностей «метафизически слаб», он не имеет никакой настоящей власти над человеком, он только иде-

ально обращенъ къ человѣческой волѣ и «призываетъ» ее. Всякое предположеніе о телеологическомъ строеніи самого мірового бытія, объ обоснованности нравственной воли человѣка въ міровой или сверхміровой божественной волѣ, въ онтологической обеспеченности нравственнаго идеала не только по существу ложно — Гартманъ отвергаетъ всяческій метафизическій персонализмъ — и не только не нужно для нравственной жизни, но, наоборотъ, враждебно ей. Наличіе божественнаго предвидѣнія и предопредѣленія уничтожало бы человѣческую свободу, сдѣлало бы ее и не возможной, и ненужной. Цѣнность, должное есть то, что мы сознаемъ, какъ аксіологическую необходимость, особенность которой въ томъ и состоитъ, что она совершенно независима отъ онтологической возможности. Въ допущеніи телеологической структуры міра и божественнаго предопредѣленія содержится одновременно и уничтоженіе человѣка въ его существѣ, какъ деміурга, и «инверсія» (какъ бы опрокидываніе вверхъ ногами) основного категоріальнаго соотношенія. Съ чисто фейербаховскимъ пафосомъ Гартманъ упрекаетъ религиозное сознание въ томъ, что оно жертвуетъ единственнымъ достовѣрно намъ извѣстнымъ носителемъ предвидѣнія и предопредѣленія, подлиннымъ «творцомъ» — человѣкомъ для того, чтобы его атрибуты приписать предполагаемому Божеству, которое, — если бы Оно было — сдѣлало бы ненужнымъ бытіе человѣка. Гартманъ строить тонкое и интересное ученіе о многочисленной категоріальной структурѣ бытія (это ученіе подробнѣе развито имъ въ особой статьѣ объ «основныхъ категоріальныхъ законахъ», помѣщенной во второмъ номерѣ кельнскаго журнала «Philosophischer Anzeiger», согласно которому всякій высшій слой, будучи метафизическимъ, слабѣе низшаго, вмѣстѣ съ тѣмъ свободенъ въ созиданіи дополнительной, высшей закономерности, и слѣдствіемъ, индифферентности къ высшимъ категоріямъ низшихъ онтологическихъ словъ есть условіе осуществимости этихъ высшихъ категорій: органическая структура опирается на индифферентную къ ней физико-химическую структуру и невозможна безъ послѣдней, нравственная — на органическую и т. п. Аксіологическая іерархія, такимъ образомъ, оказывается принципиально противоположной іерархіи онтологической: высшее *достижимо только потому, что въ мірѣ властвуетъ низшее*. Въ этомъ своеобразномъ антионтологизмѣ

Гартманъ доходитъ даже до отрицанія подлиннаго телеологизма органическаго міра. Единственная сфера бытія, гдѣ мы воочию видимъ цѣлестремительность и цѣлемѣрность, есть сознательная человѣческая жизнь. Все, безсознательно-витальное, мы познаемъ лишь по смутной аналогіи съ человѣческимъ сознаніемъ, и потому неправомѣрно приписываемъ ему телеологизмъ, «какъ если бы» оно обладало подлинной центростремительностью.

Но этимъ еще не исчерпывается антионтологизмъ Гартмановской этики. Онъ раскрывается сполна лишь въ ученіи о свободѣ воли. Гартманъ не раздѣляетъ кантовскаго ученія объ автономіи. Личность не сама «ставитъ» надъ собой законъ. Міръ цѣнностей есть и имѣетъ силу совершенно независимо отъ воли личности. Гартманъ, какъ это и слѣдовало ожидать, и въ этикѣ «антипсихологизмъ». Но въ этой независимости міра цѣнностей отъ человѣческой личности заключена и обратная независимость — человѣка отъ міра цѣнностей; отъ нравственнаго закона Человѣкъ свободенъ въ двоякомъ отношеніи: онъ свободенъ въ отношеніи царства природы, надъ которымъ онъ возвышается въ своей нравственной волѣ, хотя, какъ натуральное существо, и подчиненъ ему, и онъ *свободенъ также въ отношеніи царства цѣнностей* — онъ можетъ слѣдовать его зову или не слѣдовать, творить добро или зло. Хотя Гартманъ и отвергаетъ понятіе «свободы выбора» въ смыслѣ *liberum arbitrium indifferentiae*, указывая, что свобода обнаруживается не въ колебаніи и нерѣшительности, а именно въ рѣшеніи, и всякое, въ томъ числѣ и свободное рѣшеніе, мотивированно, т. е. какъ то опредѣлено, но, въ сущности, то, что онъ разумѣетъ подъ свободой, есть утонченное и исправленное понятіе именно свободы выбора. Свобода во всякомъ случаѣ не совпадаетъ у него, какъ у Канта, съ «нравственною» или «разумною» волей — напротивъ, она есть свобода къ нравственному и безнравственному, разумному и неразумному. Свобода есть нѣкая, до конца неизяснимая, ирраціональная самоопредѣляемость. Такъ человѣкъ въ своей свободѣ въ духовномъ отношеніи какъ бы буквально виситъ или витаетъ «между небомъ и землею»; «небо» лишь «призываетъ» его къ осуществленію на землѣ своихъ началъ, «земля» отчасти мѣшаетъ своими силами его дѣятельности, отчасти еще есть точка приложения для его силъ; онъ самъ есть нѣкая первичная, самостоятельная, третья

инстанція наряду съ «небомъ» — царствомъ цѣнностей, и «землей» — закономѣрностью природы. Правда, Гартманъ находитъ, что нравственная природа человѣка свидѣтельствуетъ объ его высшей метафизической значительности, что голосъ совѣсти, въ особенности въ лицѣ нравственной невозможности избавиться отъ сознанія вины, несмотря на всю эмпирическую тягостность этого сознанія, есть достаточный свидѣтель онтологическихъ глубинъ человѣческаго духа. Но эта онтологическая глубина есть глубина чисто человѣческая; она никакъ не связана внутренне съ божественнымъ бытіемъ или съ міромъ цѣнностей, а, напротивъ, въ своей свободѣ совершенно отрѣшена отъ него. Гартманъ заключаетъ свою книгу указаніемъ ряда новыхъ неразрѣшимыхъ антимоній между нравственнымъ и религіознымъ сознаніемъ: такъ требуемый религіей идеалъ *святости* оказывается, съ этической точки зрѣнія, просто *безнравственнымъ*, потому что въ состояніи *non posse peccare* уже утрачена нравственная свобода! Точно такъ же требуемое и допускаемое религіей отпущеніе грѣховъ безнравственно, ибо нравственное сознаніе *не можетъ и не смѣетъ* уничтожить въ себѣ сознаніе виновности.

Мысли Гартмана, несомнѣнно, не только тонки и глубоки, но и интересны своею смѣлостью. И вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ оставляютъ какое-то досадное впечатлѣніе, совершенно независимо отъ невозможности согласиться съ ними по существу. Этотъ широко образованный, воспитанный на многообразныхъ традиціяхъ философской мысли, тонко чувствующій мотивъ античной и новой философіи мыслитель въ области религіозно-философскихъ и богословскихъ проблемъ обнаруживаетъ совершенную безпомощность; ему доступны лишь самыя элементарно-грубыя ихъ постановки, онъ не знаетъ и не считаетъ нужнымъ знать всѣхъ великихъ достижений и религіозно-нравственного опыта, и богословской мысли, и смѣлость его собственныхъ утвержденій есть — это надо прямо сказать — смѣлость профана. О предопредѣленіи и свободѣ онъ разсуждаетъ такъ, какъ будто ему первому пришла въ голову проблема ихъ соотношенія; объ отношеніи между нравственной свободой въ смыслѣ возможности грѣшить и святостью онъ размышляетъ такъ, какъ будто человечество никогда не знало факта свободы въ святости. И христіанское нравственное богословіе, и христіанская мистика, и нравственный опытъ святыхъ — для

него «книга за семью печатами». Онъ какъ будто не подозреваетъ объ ихъ существованіи, и во всякомъ случаѣ не считаетъ нужнымъ съ ними считаться такъ, какъ онъ считается съ этикой Платона и Аристотеля, Канта и Фихте, о религіозной жизни онъ лишь смутно догадывается и ощущаетъ ее лишь какъ досадную помѣху для нравственной жизни.

Первое сомнѣніе, которое овладѣваетъ читателемъ — по крайней мѣрѣ русскимъ читателемъ — все равно, вѣрующимъ или невѣрующимъ — въ отношеніи этой конструкции, есть сомнѣніе въ обоснованности въ ней нравственной жизни. Русскаго читателя такъ и подмываетъ поставить Гартману коварный и злонамѣренный вопросъ: «почему собственно и для чего человѣкъ долженъ мучиться такимъ ничемнымъ для него самого дѣломъ, какъ воплощеніе нравственныхъ цѣнностей въ мірѣ, какъ протягиваніе нитей отъ неба къ землѣ? Какая польза, какой смыслъ *ему-то самому*, который вѣдь внутренне, почвенно, не принадлежитъ *ни къ одному изъ этихъ двухъ міровъ*, «возиться» надъ ними обоими? Для чего вообще безбожному и абсолютно-свободному человѣку быть столь добродѣтельнымъ? Гартманъ самъ слишкомъ легко раздѣляется на эвдемонизмъ въ этикѣ, понимая его только въ грубомъ, раціоналистическомъ смыслѣ, и не учитывая болѣе глубокихъ и правильныхъ его мотивовъ даже въ античной этикѣ. Онъ интересуется только объективно-самодовлѣющими цѣнностями и не понимаетъ, что и онѣ требуютъ оправданія съ точки зрѣнія ихъ нужности для удовлетворенія послѣдней, глубочайшей — и возвышающей надъ противоположностью между субъективностью и объективностью — потребности человѣческаго существа. И потому передъ бунтомъ «джентльмена» у Достоевскаго все его построеніе остается совершенно безсильнымъ, рушится, какъ картонный домикъ.

Другой основной недостатокъ этого построенія заключается въ томъ, что оно не можетъ показать, откуда у человѣка бе-

рутся силы для осуществленія нравственныхъ цѣнностей. Въ положеніи витанія между небомъ и землею можно еще, пожалуй, праздно созерцать и то и другое, но безъ точки опоры, безъ почвы подъ ногами, безъ духовнаго питанія откуда взять силы для дѣйствованія? По ученію Гартмана, именно сильная закономѣрность природы есть точка опоры для нравственной дѣятельности человѣка. Но онъ какъ будто совсѣмъ не видитъ трудности, которую замѣтилъ въ этомъ отношеніи даже такой правовѣрный кантіанецъ, какъ Виндельбандъ: трудности совмѣщенія «интеллектуальной свободы» съ эмпирической скованностью человѣка силами природы. Уже слишкомъ гармонично, безъ треній и непонятно какъ «наслаиваются» у него силы духовнаго порядка на силы природы. Тотъ простой грубый и тяжкій фактъ, одинаково устанавливаемый и эмпирической наукой о человѣкѣ, и подлиннымъ опытомъ нравственной жизни, онъ запечатлѣнъ во всей аскетической литературѣ — что человѣкъ есть существо само по себѣ безсильное, рабствующее «плоти», и что самыя ясныя узрѣнія, самыя твердыя рѣшенія не спасутъ его отъ этого безсилія въ нравственномъ дѣйствіи — этотъ фактъ просто игнорируется Гартманомъ. Чело-

вѣкъ у Гартмана не нуждается въ помощи Божіей, въ благодати, въ притокахъ высшихъ питательныхъ и укрѣпляющихъ силъ; вопреки всему внѣшнему и внутреннему опыту человѣчества, Гартманъ постулируетъ у человѣка совершенно фантастическую возможность изъ своихъ собственныхъ титаническихъ нѣдръ почерпнуть дѣйственные духовныя силы.

Именно въ силу своей значительности, яркости и глубины, книга Гартмана есть свидѣтельство того тупика, въ который зашло современное европейское нравственное сознаніе. Попытка сочетать старинную доброкачественную нѣмецкую добродѣтельность, органически выросшую нѣкогда изъ глубокихъ нѣдръ нѣмецкаго благочестія, нѣмецкой мистики, съ своеволіемъ и безбожіемъ современнаго европейца остается неосуществимой. И именно даровитость автора, честность и сила его мысли свидѣлствуютъ о томъ, что эта неудача опредѣлена не личной духовной и умственной его слабостью, а объективной несостоятельностью самой поставленной имъ задачи. Книга Гартмана остается поучительнымъ симптомомъ глубокаго духовнаго кризиса, переживаемаго нѣмецкой мыслью, но она не можетъ изъ него вывести.

С. Франкъ.